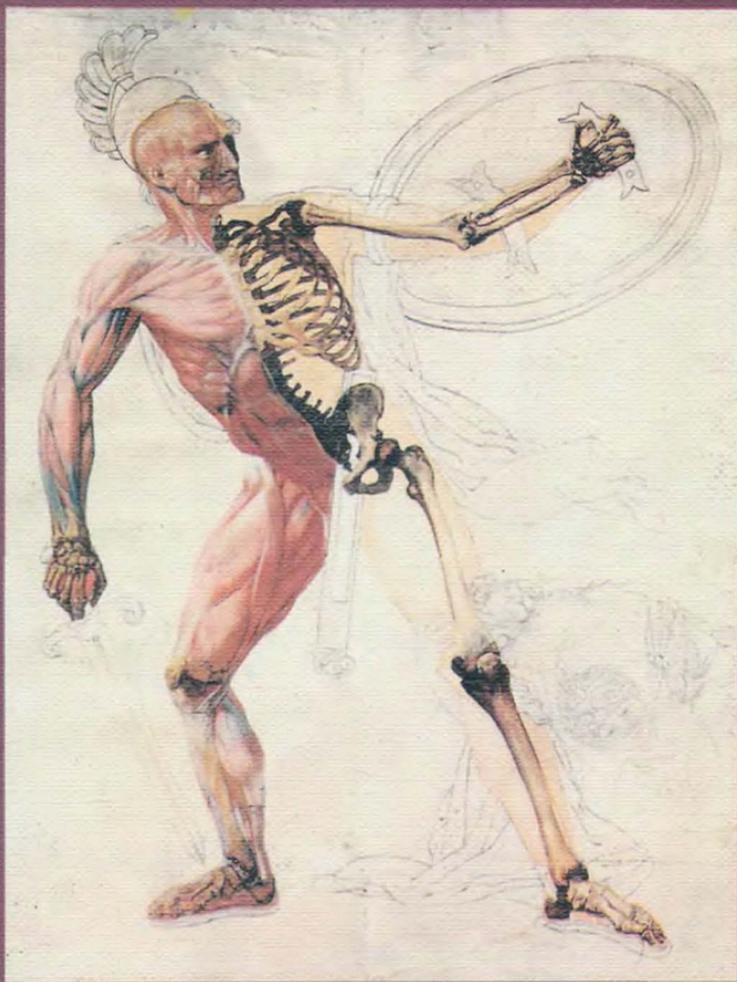


Е.Р. ДОДДС

ГРЕКИ И ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ



университетская книга

E. R. Dodds

**The Greeks
and the Irrational**

Berkeley, Los Angeles, London
University of California Press
1951

Е. Р. Доддс

Греки и иррациональное

Перевод с английского М.Л.Хорькова

Москва - Санкт-Петербург
Московский философский фонд
Университетская книга
Культурная инициатива
2000

УДК 1/14 (англ.)

Д 60

ISBN 5-85133-021-X
ISBN 5-7914-98-3

© «Университетская книга», 2000
© Павел Лосев, оформление, 2000
© Московский философский фонд, 2000
© Хорьков М. Л., рус. перевод, 2000

ПРЕДИСЛОВИЕ

В основу этой книги положен курс лекций, который я имел честь прочитать в Беркли осенью 1949 года. Лекции в основном приводятся в той самой форме, в которой были составлены, хотя изложены они немного полнее по сравнению с произнесенным устно текстом. В число слушателей моего курса входило много антропологов и других ученых, не обладавших специальными знаниями в области античной Греции, поэтому я надеюсь, что и в виде книги он привлечет внимание не меньшей аудитории. Я перевел все содержащиеся в тексте греческие цитаты и передал в латинской транслитерации самые важные из греческих понятий, не имеющих адекватного эквивалента в английском языке. Также, насколько это возможно, я избавился от спорных моментов, затрагивающих частности, которые значат немного для читателей, не знакомых с проблемой, и от чрезмерной перегрузки своей главной темы побочным материалом, интересным лишь профессионалам. Впрочем, некоторые материалы подобного рода я включил в примечания, где я старался кратко формулировать суть проблемы, отсылая, насколько это возможно, к античным источникам либо современным дискуссиям, и где я также привожу соответствующие аргументы, опираясь на излагаемые в основном тексте книги концепции.

Далекого от греческой классики читателя я должен предостеречь от попытки считать эту книгу историей греческой религии или историей греческих религиозных идей и переживаний. Если он это сделает, то глубоко ошибется. Эта книга — последовательный рассказ о том, какой вклад внесло греческое сознание в одну из разновидностей человеческого опыта — а именно в ту, которой рационализм XIX века уделял так мало внимания, но культурное значение которой теперь всеми признано. Факты, собранные здесь воедино, иллюстрируют важный и сравнительно неизвестный аспект ментального мира Древней Греции. Сразу оговорюсь — речь идет именно об аспекте: ошибочно было бы выдавать его за целое.

Перед моими коллегами-профессионалами мне, видимо, следует заранее оправдаться за многочисленные ссылки на современ-

ные антропологические и психологические наблюдения и теории. Я знаю, что в мире специалистов к подобным заимствованиям из других, далеких, дисциплин относятся, как правило, с непониманием, часто — с нескрываемым неудовольствием. Думаю, мне сразу напомнят о том, что, во-первых, «греки не были дикарями», и что, во-вторых, в этих, сравнительно новых дисциплинах, принятые сегодня истины обладают склонностью превращаться в ошибки, отвергаемые днем завтрашним. Оба замечания справедливы. Но было бы уместно, отвечая на первое из них, процитировать слова Леви-Брюля, что «dans tout esprit humain, quel qu'en soit le développement intellectuel, subsiste un fond indéracinable de mentalité primitive»*, или, если мнение неклассического антрополога считается подозрительным, сослаться на точку зрения Нильсона, что «первобытное сознание — это прекрасный пример описания психического поведения большинства современных людей, исключая их активность в области техники и сознательную интеллектуальную деятельность».

Почему в таком случае мы должны приписывать древним грекам какой-то иммунитет от «первобытных» типов мышления, который не обнаруживается ни в одном из обществ, доступных нашему наблюдению?

Что же касается второго замечания, действительно, многие теории, на которые я ссылаюсь, являются недоказанными, гипотетическими. Но если мы в самом деле стремимся к пониманию греческого сознания и не хотим ограничивать себя привычным описанием внешнего поведения или перечислением зафиксированных «верований», то нам следует работать при том освещении, какое есть, и слабый свет в этом случае гораздо предпочтительнее полной темноты. Анимизм Тэйлора, вегетативная магия Маннхардта, духи времен года Фрэзера, мапа Кодрингтона — эти теории в свое время помогли приблизиться к пониманию темных мест в античных памятниках. Они же породили много опрометчивых догадок. С этими догадками, несомненно, еще разберутся и время, и критики. Но факт — рискованные предположения освещают исследователям путь. Здесь мне представляется умест-

* «Во всяком человеке, каким бы ни было его интеллектуальное развитие, в глубине сознания остается неискоренимая первобытная ментальность.» (Пер. О.Шульман)

ным предостеречь как от обобщений относительно греков, сделанных на негреческом материале, так и от замыкания исследований по греческой классике в рамках самодостаточной изоляции. Специалистов в области классики уже мало оправдывает принятая в их среде — и до сих пор разделяемая многими из них — практика оперирования устаревшими антропологическими концепциями и игнорирование новых направлений в антропологии, сложившихся в последние тридцать лет, вроде наметившегося в недавнее время альянса между социальной антропологией и социальной психологией. И если даже истина в конце концов ускользнула от нас, ошибки завтрашнего дня гораздо предпочтительнее ошибок дня вчерашнего, ибо ошибка в науке — это лишь другое название пути, приближающего к истине.

Мне остается поблагодарить тех, кто помог появлению этой книги на свет. Во-первых, я признателен Калифорнийскому университету, побудившему меня к ее написанию. Я благодарен Людвигу Эдельштейну, У.К.К.Гатри, А.М.Линфорту и А.Д.Ноку, читавшим рукопись или ее фрагменты и сделавшим ценные замечания, а также Гарольду А.Смоллу, У.Х.Александреру и другим сотрудникам издательства Калифорнийского университета, взявшим на себя большой труд по подготовке рукописи к печати. Также я должен поблагодарить профессора Нока и Совет «Римского Общества» за разрешение переиздать в качестве приложения две мои статьи, которые ранее публиковались в «Harvard Theological Review» и «Journal of Roman Studies» соответственно, и Совет «Общества эллинистов» за разрешение включить в эту книгу несколько страниц из моей статьи, опубликованной в «Journal of Hellenic Studies».

Эрик Робертсон Доддс,
Оксфорд, август 1950 года.

Глава первая



АПОЛОГИЯ АГАМЕМНОНА

*«Глубины чувственности — мрачные, непроницаемые
уровни души — единственное, что есть в мире, в кото-
ром мы обретаем реальность.»*

Уильям Джеймс

Несколько лет тому назад, когда я осматривал в Британском Музее скульптуры Парфенона, ко мне подошел один юноша и робко произнес: «Стыдно признаться, но эти греческие изваяния не вызывают во мне никакого чувства.» Я заметил в ответ, что это очень интересно. Способен ли он как-то разумно определить свое переживание? Юноша на одну-две минуты задумался. Затем сказал: «Все они безнадежно *рациональны*, если вы понимаете, что я этим хочу сказать.» Я подумал, что понимаю. Молодой человек просто выразил то, что до него в более резкой манере уже высказали Роджер Фрай¹ и другие. Поколению, чьи чувства сформировались под влиянием африканского и ацтекского искусства и творчества людей типа Модильяни и Генри Мура, изобразительное искусство греков и греческая культура в целом представляются лишенными какой-либо тайны и неспособными проникнуть в глубинные бессознательные слои человеческого опыта.

Разговор с юношей запал мне в душу и заставил задуматься. Были ли греки и в самом деле настолько слепы к важным иррациональным сторонам человеческого опыта и поведения, как это обычно полагают и их защитники, и их критики? Вот вопрос, из которого выросла данная книга. Стремление ответить на него как можно более исчерпывающим образом может повлечь за собой переосмысление всего культурного наследия Древней Греции. Однако, я ставлю более умеренные цели: я всего лишь пытаюсь пролить некоторый свет на сформулированную проблему, взглянув по-новому на ряд аспектов греческого религиозного опыта, имеющих отношение к нашей теме. Надеюсь, что результаты настоящего исследования окажутся интересными не только для

эллинистов, но и для антропологов и социальных психологов, и вообще для всех, кто стремится понять истоки человеческого поведения. Поэтому, насколько это возможно, я постараюсь изъясняться посредством понятий, доступных и неспециалистам.

Я начну с рассказа об одной специфической черте гомеровской религии. Некоторым специалистам-классикам поэмы Гомера представляются неудачным материалом для поиска в нем какой-либо разновидности религиозного опыта. «Истина состоит в том, — говорит профессор Мазон в одной недавней своей книге, — что нет другой поэмы, которая была бы настолько безрелигиозной, как «Илиада».»² Возможно, в этих словах есть некоторое преувеличение; тем не менее, они выражают мнение, которое, как кажется, повсеместно признано. Профессор Мюррей считает, что так называемая гомеровская религия «вообще не была настоящей религией»; по его мнению, «реальный культ в Греции до четвертого века почти наверняка не достигал блистательных олимпийских форм.»³ Сходным образом, д-р Бовра полагает, что «его (Гомера — М.Х.) всеобъемлющая система антропоморфизма, несомненно, не имеет ничего общего с реальной религией или моралью. Эти боги — сладостное, игривое изобретение поэтов.»⁴

Все это так — если под «настоящей религией» понимать то, что признают в качестве религии просвещенные европейцы и американцы. Но если мы станем твердо придерживаться именно такого понимания данного слова, то не обесценим ли мы, если вообще заметим, определенные разновидности опыта, которые мы уже не рассматриваем как религиозные, но которые в свое время почти наверняка имели большое религиозное значение? Цель, которую я преследую в настоящей главе — не спорить с процитированными выше выдающимися учеными о значении употребляемых ими терминов, но обратить самое пристальное внимание на ту разновидность описанного у Гомера человеческого опыта, которая является *prima facie** религиозной, и исследовать ее психологию.

Позвольте начать с того опыта божественного наваждения или помутнения (*ate*), которое заставляет Агамемнона добывать-

* *prima facie* — с первого взгляда (лат.) — прим. пер.

ся компенсации за потерю наложницы, уводя наложницу у Ахилла. Впоследствии он заявляет:

*Часто винили меня, но не я, о ахейцы, виновен:
Зевс Эгиох, и Судьба, и бродящая в мраках Эриннис:
Боги мой ум на совете наполнили мрачною смутой (ate)
В день злополучный, как я у Пелида похитил награду.
Что ж бы я сделал? Богиня могучая все совершила...⁵*

Современные нетерпеливые читатели порой совершенно не обращают внимания на эти слова Агамемнона, считая их всего лишь слабой попыткой извиниться, или просто уходом от ответственности. Но, по моему мнению, внимательные читатели поэмы не могут не обратить на них внимание. Уходом от ответственности в юридическом смысле эти слова определенно не являются; в заключении своей речи Агамемнон говорит, что готов понести заслуженное наказание

*Но, как уже погрешил (ate) я и Зевс мой разум похитил,
Сам то загладить хочу и воздать многоценною мздой.⁶*

Действуя Агамемнон по собственной воле, он бы не смог так легко встать на неверный путь; но и в этом случае он готов заплатить за совершенное. С точки зрения правовых норм, позиция Агамемнона была бы аналогичной при любых обстоятельствах: раннее греческое право не интересовалось мотивами преступлений — в расчет принимался только поступок. Не стремится он также каким-либо недостойным способом придумать себе моральное алиби, поскольку сам пострадавший придерживается того же взгляда на преступление, что и виновный:

*Зевс! Беды жестокие (atai) ты посылаешь на смертных!
Нет, никогда б у меня Агамемнон властительный в персях
Сердца на гнев (thymos) не подвиг; никаким бы сей девы
коварством
Он против воли моей не похитил...⁷*

Вы можете подумать, что Ахилл здесь почтительно встает на сторону фикции, чтобы не бросить тень на авторитет великого

царя. Но это не так: уже в первой песни поэмы, когда он рассказывает Фетиде о случившемся, Ахилл говорит о неведении Агамемнона как о его *ate*⁸; в девятой песни он восклицает:

*...довольно с него! Но спокойный
Пусть он исчезнет! Лишил его разума Зевс промыслитель.⁹*

Таков взгляд Ахилла на случившееся, и он совпадает с позицией Агамемнона; а в знаменитых словах, предваряющих историю о гневе — «совершалась Зевсова воля»¹⁰ — мы находим верный намек на то, что такого же мнения придерживался и сам поэт.

Если бы это был единственный инцидент, который гомеровские герои объясняют подобным образом, то мотив, следуя которому поэт ввел его в повествование, был бы не вполне ясен: например, мы могли бы предположить, что поэт хотел предотвратить окончательную потерю читателем чувства симпатии к Агамемнону или что он пытался придать более глубокий смысл недостойной ссоре двух вождей, представив ее как этап в исполнении некоего божественного плана. Но эти толкования неприменимы в отношении других фрагментов, где говорится о том, что «боги», «некий бог» или Зевс мгновенно «нохищают», «расстраивают» или «околдовывают» рассудок человека. Какое-то из них, конечно, еще можно использовать в отношении Елены, завершающей свой страстный и, очевидно, откровенный монолог словами, что Зевс назначил ей и Александру злую судьбу, «что даже по смерти мы оставаться должны на бесславные песни потомкам».¹¹ Но когда нам просто сообщают, что Зевс «у данаев дух унижал», так что они плохо сражались, нет никакого основания предполагать, что речь идет о защите репутации отдельных лиц; еще меньше это может иметь место в общем заявлении типа

*...боги твой ум помutilи! Их волей
Самый разумнейший может лишиться мгновенно рассудка,
Может и слабый умом приобрести несказанную мудрость.¹²*

А как, к примеру, быть с Главком, чей рассудок похитил Зевс, так что в результате он совершил то, что греки не совершали почти никогда: заключил невыгодную сделку, обменяв золотые

доспехи на бронзовые?¹³ Или с Автомедоном, безрассудная прихоть которого быть в колеснице одновременно и возничим, и метателем копий вынудила его друга обратиться к нему с таким вопросом:

...какой из бессмертных совет бесполезный
В сердце тебе положил и суждение здоровое отнял?¹⁴

Ясно, что два последние случая не имеют никакого отношения к реализации какой-либо божественной цели; не может здесь стоять вопрос и о сохранении у читателя чувства симпатии к герою, поскольку за ним нет моральной вины.

Здесь, однако, читатель вполне естественно может задаться вопросом: а есть ли во всем этом вообще нечто большее, чем просто *façon de parler*? Говорит ли поэт нечто помимо простой констатации факта, что Главк оказался слишком глупым для сделки, которую совершал? Имел ли друг Автомедона в виду нечто большее, чем просто вопрос: «Какого черта ты ведешь себя так?» Возможно, что и нет. Тексаметрические формулы, эти стилистические средства древних поэтов, вполне могли со временем претерпеть что-то вроде семантической дегенерации, закончившейся превращением их в *façon de parler*. Можно также отметить, что ни эпизод с Главком, ни безумная *aristeia*** Автомедона не вписываются органически в канву повествования «Илиады», так что они вполне могут являться и позднейшими вставками.¹⁵ Наша цель, однако, — понять тот искошный опыт, который лежит в основе подобных стереотипов и формул, ибо даже *façon de parler* должна ведь откуда-то возникать. Достигнуть этой цели нам, возможно, поможет более пристальное рассмотрение природы *ate* и тех агентов, которых Агамемнон называет ее источником; затем мы, по возможности, бросим беглый взгляд на другие разновидности состояний психики, в которых эпические поэты усматривают истоки человеческого поведения.

В поэмах Гомера есть ряд фрагментов, в которых непонятное и необъяснимое поведение приписывается *ate* или описывается с помощью однокоренного глагола *aasasthai*, без какой-либо ссылки на божественное вмешательство. Но *ate* у Гомера¹⁶ сама по

* *façon de parler* — манера речи (фр.) — прим. пер.

** *aristeia* — отличис, подвиг (греч.) — прим. пер.

себе не является личным агентом: в двух фрагментах, где об *ate* говорится в понятиях личности (Илиада.9.505 сл. и 19.91 сл.), личные моменты следует отнести на счет аллегории. Кроме того, слово *ate* нигде, по крайней мере в «Илиаде», не означает болезнь в объективном смысле¹⁷, что так типично для трагедии. Всегда, или практически всегда¹⁸, *ate* — это некое состояние психики: временное помутнение нормального сознания или психическое замешательство. Фактически, это частичное или временное помешательство, и, как всякое помешательство, оно приписывается не действию физиологических или психологических причин, но некоему внешнему «демоническому» агенту. В «Одиссее»¹⁹, правда, говорится, что *ate* вызывается чрезмерным опьянением вином; однако здесь вполне может иметься в виду, что *ate* нельзя вызвать «естественными» причинами и что само вино обладает какими-то сверхъестественными свойствами или что в нем присутствует нечто демоническое.

Помимо этого особого случая, во всех других агенты, вызывающие *ate*, там, где они указываются, по-видимому, непременно являются сверхъестественными существами²⁰; так что мы вполне можем все случаи неалкогольной *ate* у Гомера свести в одну рубрику, которую я предлагаю называть «психическое вторжение».

Если мы проанализируем эти случаи, то увидим, что *ate* — это всего лишь синоним, или результат, демонического поведения. Констатация Лидделла и Скотта, что *ate* «в основном посылается в качестве наказания за преступную неосмотрительность», в отношении гомеровских поэм неверна. Единственным подтверждением их слов могла бы быть разве что *ate* (в данном случае — разновидность некоего ошеломляющего замешательства), охватившая Патрокла после того, как его поразил Аполлон²¹, так что Патрокл безрассудно бросился на троянцев «судьбе вопреки»²²; однако ранее в сцене само это безрассудство приписывается воле Зевса и характеризуется посредством слова *aasthe*.²³ Точно также *ate* Агастрофа²⁴, уведшая его далеко от своей колесницы, в результате чего он был убит, вовсе не является «наказанием» за безрассудство; безрассудство — это и есть *ate*, или результат действия *ate*, и оно не влечет за собой никакой вины: оно является безотчетной ошибкой, подобно неудачной сделке, совершенной Главком. Равным образом, и Одиссей не виноват ни в какой беспечности, когда в неподходящее время его охватывает дремо-

та, давая спутникам возможность похитить запретных быков. Случившееся в этой сцене мы неминуемо назовем «преступлением»; но для Гомера, как и для первобытного мышления вообще²⁵, здесь нет никакого «преступления»: Одиссей знает, что его дремота послана ему богами $\epsilon\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\tau\tau\eta$, то есть, чтобы он сделался безумным.²⁶ Подобные фрагменты позволяют понять, что *ate* изначально не имела ничего общего с виной. Идея о том, что *ate* — это какое-то наказание, представляется достаточно поздней теорией, развившейся в Ионии или же привнесенной со стороны: единственное место у Гомера, где можно заметить некоторое ее присутствие — это уникальный фрагмент *Litai* в 9 песни «Илиады»²⁷, который также позволяет предположить, что идея, возможно, происходит из материковой Греции и заимствована вместе с историей о Мелеagre из какого-то эпоса, составленного в этом регионе.

Теперь поговорим об агентах, которые являются источниками действия *ate*. Таких агентов Агамемнон упоминает не одного, а целых три: Зевс, мойра и Эриния, бродящая во мраке (или, согласно другому и, возможно, более древнему варианту, Эриния, сосущая кровь). Из них Зевс является тем мифологическим агентом, которого поэт считает инициатором всего действия: «совершалась Зевсова воля». Возможно, имеет какое-то значение то обстоятельство, что Зевс (если не считать Аполлона виновником *ate* Патрокла) — единственный индивидуальный олимпийский бог, являющийся в «Илиаде» источником *ate* (так что *ate* даже аллегорически описывается как его старшая дочь).²⁸ Мойра, по моему мнению, стоит в этом ряду потому, что люди говорили о любом необъяснимом расстройстве человеческой психики как о части «доли» или «участи» человека, имея в виду, что они просто не в состоянии понять произошедшее, но поскольку оно все-таки произошло, то, очевидно, «должно было случиться». В народе подобные суждения бытуют до сих пор, особенно в том, что касается смерти, и слово $\mu\acute{\iota}\rho\alpha$ стало, например, в современном греческом языке почти синонимом смерти, подобно слову $\mu\acute{o}\rho\omicron\varsigma$ в классическом греческом. По моему убеждению, неправильно в данном случае писать «Мойра» с заглавной «М», как будто это слово обозначает какую-то личную богиню, диктующую Зевсу свою

* В переводе В.А.Жуковского — «на беду».

волю, или некую Космическую Справедливость, подобную эллинистической *Heimarmene*. Как богини, Мойры всегда выступают во множественном числе, будь то в культе или в раннегреческой литературе, и, за одним сомнительным исключением²⁹, они вообще не фигурируют в «Илиаде». Самое большее, что мы можем здесь сказать, состоит в том, что, выделяя мойре «долю» в качестве агента *ate* — заставляя ее «совершать» нечто, — Агамемнон делает первый шаг по пути персонификации мойры.³⁰ Тем не менее, обвиняя во всем свою мойру, Агамемнон выказывает себя последовательным детерминистом не более, чем современный греческий крестьянин, который, порицая собственную мойру, прибегает к довольно близким выражениям. Вообще, задаваться вопросом, были ли люди гомеровской эпохи детерминистами или они верили в свободную волю, нелепо: подобного вопроса для них просто не существовало, и если бы им все же кто-нибудь задал его, то ему пришлось бы затратить немало сил, чтобы объяснить, что он собственно означает.³¹ Что эти люди действительно признавали, так это различие между нормальными действиями и действиями в состоянии *ate*. Последние они объясняли либо мойрой, либо волей бога, в зависимости от того, смотрели ли они на этот предмет с субъективной или объективной точки зрения. Так, Патрокл приписывает свою смерть прямо — непосредственному агенту, человеку Эвфорбу, косвенно — мифологическому агенту, Аполлону, а с субъективной точки зрения — своей плохой мойре. Его смерть, как говорят психологи, «сверхдетерминирована».³²

Следуя той же аналогии, Эриния в случае с Агамемноном — это, должно быть, непосредственный агент. То, что она фигурирует в этом контексте, должно быть, сильно удивляет тех, кто привык считать Эринию главным образом духом отмщения, возмездия; но еще сильнее это, очевидно, удивляет тех, кто вместе с Роде³³ убежден, что Эринии первоначально обозначали смерть в результате возмездия. Указанный фрагмент не является единственным. В «Одиссее»³⁴ мы читаем:

*...погруженный в слепое безумство (ate),
Душу его омрачившее силою страшных Эриний.*

Какой-либо намек на возмездие или наказание здесь совершенно отсутствует. Возможное объяснение может состоять в том,

что Эрипия — это личный агент, ответственный за исполнение мойры. Именно поэтому Эрипии прерывают речь коней Ахилла: «согласно мойре» им не положено было говорить.³⁵ Именно поэтому они также, согласно Гераклиту³⁶, накажут солнце, если оно «преступит положенные меры», переусердствовав в исполнении определенной ему задачи. Наиболее вероятно, по моему мнению, что моральная функция Эрипий как служителей возмездия происходит от их изначальной функции заставлять совершаться мойру, что понималось как морально нейтральное действие либо, скорее всего, выражалось в совпадении понятий «обязательного» и «должного», которые первобытное сознание отчетливо не разделяло. У Гомера мы находим Эрипий, к которым обращаются с прошениями о семейных и общественных делах, видимо, затрагивающих какую-то часть личной мойры³⁷: родитель³⁸, старший брат³⁹ и даже бедняк⁴⁰ чувствуют себя в чем-то обязанным им и могут обращаться к «своим» Эрипиям за помощью и поддержкой. К Эрипиям, как к свидетелям, также обращаются во время принесения клятв, ибо клятва рождает предначертанное — мойру. Связь Эрипий с мойрой отмечает Эсхил⁴¹, хотя мойры у него становятся уже квази-персональными сущностями; кроме того, Эрипии все еще выступают у Эсхила посетителями *ate*⁴², хотя и они, и *ate* трактуются уже исключительно с позиций морали. Вообще, комплекс мойра-Эрипия-*ate* имеет очень глубокие корни, возможно, даже более древние, чем атрибуция *ate* Зевсу.⁴³ В этой связи уместно будет вспомнить, что слова «Эрипия» и «*aisa*» (которая является синонимом слова «*moira*») восходят, возможно, к древнейшей из известных форм греческого языка — аркадско-кипрскому диалекту.⁴⁴

Теперь позвольте мне отойти от темы *ate* и всего, что с ней связано, и кратко описать другой вид «психического вторжения», который встречается в тексте Гомера не менее часто, а именно, воздействие на человека энергии божества. В «Илиаде» типичным примером этого случая является *menos*⁴⁵, сообщаемый во время битвы, например, когда Афина вкладывает тройную порцию *menos* в грудь своему protégé Диомеду или Аполлон вкладывает *menos* в *thymos* раненому Главку.⁴⁶

Menos — это не физическая сила; не является он и особым органом психической жизни⁴⁷, как *thymos* или *noos*. Скорее всего, *menos*, как и *ate* — особое состояние сознания. Когда человек

чувствует в груди *tenos* или внутри у него словно преворачивается сердце⁴⁸, то он ощущает таинственный прилив энергии; жизнь в нем обретает прочность, и сам он наполняется чувством устремленности и порыва к повому. Эта связь понятия *tenos* со сферой воли становится более понятной, если вспомнить о таких однокоренных словах, как *μενοίβω* («сильно желать чего-то, стремиться к чему-то») и *δυσμενής* («питающий вражду, злобствующий»). Важно отметить, что часто, хотя и не всегда, *tenos* сообщается в ответ на молитву. Однако *tenos* — это все же нечто более спонтанное и инстинктивное, чем то, что мы называем «решимостью воли»; им могут обладать даже животные⁴⁹, и для его описания часто прибегают к аналогии с всепожирающей энергией огня.⁵⁰ В человеке *tenos* — это жизненная энергия, некий «пыл», не всегда явно присутствующий в нем, но приходящий и уходящий таинственным и, следует заметить, постоянно меняющимся способом. Впрочем, у Гомера он отнюдь не непостоянен: *tenos* — это действие божества, которое «доблесть (*arete*) смертных... и величит и малит» (т.е. «величит и малит» их, так сказать, способность сражаться).⁵¹ Порой *tenos* можно пробудить с помощью словесного обращения к богу; в других случаях его приход можно объяснить только сказав, что бог «вдохнул его» в героя, либо «вложил его ему в грудь», либо, как сказано в одном месте, передал его посредством прикосновения жезлом.⁵²

Думаю, нам не следует пренебрегать данными формулировками, считая их просто «поэтической выдумкой» или образчиком «чудесной механики». Несомненно, некоторые подробности поэт специально привносит для более эффектной реализации своего замысла; несомненно, психическое вторжение иногда напоминает физическое или имеет тесную связь с какой-либо сценой на Олимпе. Но вместе с тем мы можем быть абсолютно уверены в том, что главная идея отнюдь не была придумана каким-либо поэтом и что она гораздо древнее концепции антропоморфных богов, физически и зримо принимающих участие в битве. Временная одержимость возвышающим *tenos* является, как и одержимость *ate*, состоянием, выходящим за рамки нормального, требующим сверхестественного объяснения. Гомеровские люди могли легко распознавать его наступление, которое отмечалось особыми ощущениями в членах тела. «Чувствую, что ноги и руки мои стали легкими», — говорит один из воспринявших энергию;

произошло это потому, что, как сообщает поэт, легкими, проворными (ἐλαφρά) их сделал бог.⁵³ Это ощущение, которое в данной сцене вслед за первым воспринимает и второй герой, является для воспринявших свидетельством божественного происхождения *menos*.⁵⁴ *Menos* — это сверхестественный опыт. Поэтому люди в состоянии инспирированного божеством *menos* ведут себя внешне необычно. Они становятся способны легко (ρέα) совершать самые трудные подвиги⁵⁵: это является традиционным признаком действия божественной энергии.⁵⁶ Они могут даже, подобно Диомеду, безнаказанно сражаться с богами⁵⁷, то есть, совершать действие, которое для людей в нормальном состоянии чрезвычайно опасно.⁵⁸ Действительно, на какое-то время их поведение становится более или, возможно, менее человеческим. Люди, которым сообщается *menos*, несколько раз в поэме сравниваются со свирепыми львами⁵⁹; но самое поразительное описание состояния *menos* содержится в 15 песни «Илиады»: когда Гектор превращается в своего рода берсерка (μαίηται), изо рта у него брызжит пена, а глаза горят нечеловеческим огнем. От этого — всего лишь один шаг к идее настоящей одержимости (δαίμονις)⁶⁰; но Гомер этого шага не совершает. Он говорит о Гекторе, что после того, как тот облекся в доспехи Ахилла, «вступил ему в сердце бурный, воинственный дух (Арес); преисполнились все его члены силой и крепостью»⁶¹; но «Арес» представляет здесь вряд ли нечто большее, чем просто синоним духа мужественности, и само сообщение энергии происходит в данном случае по воле Зевса, возможно, при посредстве чудесных доспехов. Несомненно, иногда в целях маскировки и боги принимают человеческий облик и являются людям в таком виде; но это совсем иное. Боги время от времени могут являться в облике людей, люди время от времени могут наделяться атрибутами божественной энергии, но у Гомера, тем не менее, нет никакой размытости в представлении о границе, разделяющей людей и богов.

В «Одиссее», где гораздо меньше сражений, сообщение сверхестественной энергии приобретает другие формы. Автор «Телемакиды» подражает «Илиаде», говоря, что Афина вложила *menos* в Телемаха⁶²; но *menos* здесь — это моральное мужество, которое делает юношу способным встретиться лицом к лицу с бесцеремонными женихами. Перед нами пример литературной адаптации. Более древним и аутентичным случаем является часто по-

вторяющаяся формула, что поэты черпают свою творческую способность у бога. «Пению сам я себя научил, — говорит Фемий, — вдохновением боги душу согрели мою.»⁶³ Между двумя частями его высказывания нет никакого противоречия: мне кажется, он имеет в виду, что не припоминает сочиненное другими сказителями, а является поэтом-творцом, уверенным, что, когда он того желает, гексаметры сами спонтанно изливаются из каких-то неведомых и не поддающихся контролю глубин; он поет «по вдохновению богов», как всегда делают лучшие из менестрелей.⁶⁴ К этой теме я еще вернусь ниже в главе 3 «Блага исступленности».

Но наиболее характерной чертой «Одиссеи» является тот способ, посредством которого герои поэмы приписывают любые разновидности психической (и физической) деятельности вмешательству некоего безымянного и неопределенного демона⁶⁵, «бога» или «богов».⁶⁶ Эти непонятные существа могут возбуждать храбрость в ситуации кризиса⁶⁷ или лишать человека способности понимать что-либо⁶⁸, точно так же, как это делают боги в «Илиаде». Но они также ответственны за широкий спектр явлений, которые условно можно назвать «указаниями». Когда у кого-нибудь вдруг появляется особенно блестящая⁶⁹ или особенно глупая⁷⁰ идея; когда человек внезапно узнает, кто перед ним⁷¹, или когда ему неожиданно становится ясен смысл предзнаменования⁷²; когда он вспоминает то, что, казалось бы, крепко забыл⁷³, или забывает то, что должен был помнить⁷⁴ — он, участник или сторонний наблюдатель, видит во всем этом, если мы будем понимать гомеровские слова буквально, психическое вторжение одного из упомянутых безымянных сверхестественных существ.⁷⁵ Несомненно, не все эпизоды поддаются буквальному пониманию: например, Одиссей вряд ли серьезен, приписывая проискам какого-то демона то, что он вышел в холодную ночь без плаща. Но даже этот эпизод нельзя просто списать на счет «эпической традиции». Ибо в такой манере обычно выражаются герои поэмы, но не сам поэт.⁷⁶ Собственная традиция поэта — иная: подобно автору «Илиады», он оперирует отчетливыми, почти скульптурными, образами антропоморфных богов, таких как Афина и Посейдон, а не анонимными демонами. Если бы он захотел, чтобы его герои действовали по-другому, то, несомненно, сделал бы это, поскольку повествовал о действительных свершениях людей: в конце концов, он — «реалист».

В самом деле, у нас есть все основания ожидать, что именно так и должны выражаться люди, которые верили (или чьи предки верили) в ежедневные и ежечасные «указания» свыше. Узнавание, озарение, припоминание, блестящая или ложная идея обладают тем общим свойством, что, как бы мы сказали, «в голове человека» они возникают внезапно. Часто человек не имеет совершенно никакого понятия о том, что именно с ним произошло. Поэтому, как может он называть эти состояния «своими»? Еще мгновение назад их не было в его сознании; и вдруг они нашли на него. Значит, кто-то вложил их в сознание человека, и этот кто-то — отнюдь не сам человек. Больше этого он узнать просто не в состоянии. Поэтому человек говорит об этом «ином» в ни к чему не обязывающих определениях типа «боги», «некий бог», или, чаще (особенно когда его состояние менялось на худшее), «некий демон».⁷⁷ По аналогии, человек применяет то же объяснение к идеям и действиям других людей, когда находит их трудными для понимания или слишком необычными. Хорошим примером является речь Антиноя во второй песни «Одиссеи», где, после похвалы в адрес выдающихся благоразумия и благопристойности Пенелопы, он говорит о том, что ее идея больше не выходить замуж не совсем удачна, и заключает, что ее, должно быть, вложили ей в грудь боги.⁷⁸ Точно так же, когда Телемах в первый раз резко отзывается о женихах, Антиной не без иронии замечает, что

*Сами боги, конечно, тебя, Телемах, научили
Быть столь кичливым и дерзким в словах...*⁷⁹

Наставником Телемаха на самом деле была Афина, как это известно и поэту, и читателю⁸⁰; но Антиной этого не знает, поэтому он и говорит: «боги».

Похожее различие между тем, что знает говорящий, и тем, что знает поэт, можно наблюдать и в некоторых фрагментах «Илиады». Когда у Тевкра рвется на луке тетива, он со страхом в голосе восклицает, что некий демон расстраивает его замыслы, хотя на самом деле тетиву на луке сокрушает Зевс, как нам об этом сообщает поэт.⁸¹ Принято было считать, что в подобных фрагментах точка зрения поэта является более древней: он еще прибегает к «микенской» божественной механике, тогда как его

герои игнорируют ее и используют более неопределенный язык, как это делали современные поэту ионийцы, которые — как утверждалось — уже утратили к тому времени веру в своих древних антропоморфных богов.⁸² По-моему, и в дальнейшем мы это увидим более отчетливо, описанная картина прямо противоположна существовавшей в действительности. Ясно, что неопределенность Тевкра не имеет ничего общего со скептицизмом: она просто результат неведения. Употребляя слово «демон», он просто хочет «отметить тот факт, что в том, что произошло, повинна какая-то высшая сила»⁸³, и это все, что ему известно. По замечанию Эшмарка⁸⁴, такой же неопределенный язык в отношении сверхъестественного греки вообще использовали всегда, на протяжении всей своей истории, но не по причине скептицизма, а просто потому, что не могли отождествить эту высшую силу с каким-либо конкретным богом. Подобный язык свойственен всем первобытным народам, или по той же причине, или потому, что они отвергают идею персонифицированных богов.⁸⁵ То, что греки прибегали к нему с самых ранних времен, демонстрирует факт глубокой древности прилагательного *daemonios*. Это слово первоначально могло означать «действующий под влиянием какого-то демона», но уже в «Илиаде» это исконное значение стерлось настолько, что Зевс может легко употребить слово *daemonios* в отношении Геры.⁸⁶ Ясно, что к тому времени потерявший индивидуальный облик словесный штамп должен был уже существовать достаточно продолжительное время.

Итак, бегло, насколько позволяет время, мы проанализировали самые общие типы психического вторжения, встречающиеся у Гомера. Можно подвести определенный итог, сказав, что все отклонения от нормального человеческого поведения, причины которых невозможно понять сразу⁸⁷, будь они в сознании самого героя, говорящего о них, или наблюдаются со стороны другими людьми, приписываются какому-либо сверхъестественному агенту, как, впрочем, и в случаях отклонения от нормального «поведения» погоды или тетивы лука. Для антрополога, занимающегося исследованием неклассических цивилизаций, в сказанном нет ничего необычного: он сразу может провести здесь ряд параллелей с жителями Борнео или Центральной Африки. Но, согласитесь, непривычно находить такие верования, такое чувство постоянной, обыденной, зависимости от сверхъестественного в поэмах,

считающихся столь «перерелигиозными» – в «Илиаде» и «Одиссее». И мы можем спросить себя, а почему люди столь цивилизованные, столь ясно мыслящие, столь рациональные, как ионийцы, не убрали из своих народных эпических поэм эти параллели с Борнео, то есть, свое собственное первобытное прошлое, как они исключили из них страх перед мертвыми, страх перед нечистой и другие первобытные страхи, которые, несомненно, должны были играть определенную роль в древних устных сказаниях, ставших источником поэм? Более того, я не уверен, есть ли у какого-либо другого европейского народа ранние литературные памятники – даже у моих собственных суверенных и простоватых земляков ирландцев – которые столь настойчиво и в такой разнообразии вариантов повествовали бы о повседневном вторжении сверхъестественного в поведение человека?⁸⁸

Думаю, что первым исследователем, серьезно пытавшимся найти объяснение всем этим фактам в понятиях психологии, был Нильсон. В работе, опубликованной в 1924 году⁸⁹ и ныне ставшей классической, он утверждает, что гомеровские герои как никакие другие отличаются быстрыми и сильными переменами настроения: они, считает Нильсон, страдают психической нестабильностью (*psychische Labilität*). Далее он отмечает, что даже и в современную эпоху человек с такой психикой склонен, при резких сменах своего настроения, с ужасом оглядываться на совершенное им в состоянии крайнего аффекта и восклицать: «Я не собирался делать ничего похожего!» – откуда уже недалеко до таких слов: «Тот, кто это сделал, на самом деле был не я.» «Его собственное поведение, – говорит Нильсон, – становится для него чужим. Он не в состоянии понять его. Оно для него уже более не является частью его собственного Эго.» Это совершенно правильное наблюдение, и в том, что сказанное имеет отношение к исследуемым нами фактам, я думаю, не приходится сомневаться. Я считаю, что Нильсон также прав в том, что эти переживания людей играли – наряду с другими элементами, такими как минойская традиция богинь-покровительниц – определенную роль в создании того механизма *физического* вмешательства богов, к которому постоянно и, по моему мнению, часто не без излишеств, прибегает Гомер. Я нахожу манеру Гомера страдающей излишествами потому, что во многих случаях механизм божественного вмешательства представляет собой не более чем дубли-

кат естественной психологической причины.⁹⁰ Но не должны ли мы, быть может, скорее говорить о том, что механизм божественного вмешательства является «дубликатом» некоего реального психического вторжения – то есть, представляет его в конкретной образной форме? В этом уже не было никаких излишеств, ибо только таким образом слова могли оказать живое воздействие на воображение слушателей поэмы. Гомеровские поэты не обладали той рафинированностью языка, которая могла бы позволить им адекватно «изложить» факт чисто психологического «чуда». Разве существовало для них что-то более естественное, чем то, что сначала они должны были прибавлять к описанному факту какую-нибудь древнюю избитую формулу типа μένος ἔμβαλε θυμῷ («внушил мужество», букв.: «вложил мужество в сердце, или в душу»), а затем и совсем замещать его мифологической конструкцией, заставляя при этом являться бога в физическом облике, и, обращаясь к нему с речью, испрашивать благосклонности?⁹¹ Как далека от простого внутреннего вразумления знаменитая сцена в первой песни «Илиады», где Афина хватается Ахилла за волосы и предостерегает его от того, чтобы противостоять Агамемнону! Но видна-то богиня только одному Ахиллу: «Только ему лишь явленная, прочим незримая в сонме.»⁹² В этом заключается явный намек на то, что она является просто проекцией, образной формой выражения внутреннего вразумления⁹³, которое Ахилл вполне мог выразить, прибегая к такой туманной фразе, как ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων («вдохнул духом (или в душу) демон», то есть, «исполнил разумом»). Я полагаю, что вообще внутреннее вразумление, или внезапное и необъяснимое ощущение силы, или такая же внезапная и необъяснимая утрата рассудка – это тот зародыш, из которого и развивается механизм божественного вмешательства.

Одним из последствий перемещения психического события из внутренней во внешнюю сферу было исчезновение расплывчатости формулировок: неопределенный демон превратился в конкретного персонифицированного бога. В первой песни «Илиады» он стал Афиной, богиней благого совета. Но это был, главным образом, выбор самого поэта. Так что посредством множества аналогичных выборов поэты должны были постепенно «вылепить» личности своих богов; они, как говорит Геродот, «разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы.»⁹⁴ Не

поэты, конечно, изобрели богов (да Геродот об этом и не говорит): Афина, например, была, насколько мы теперь можем судить, минойской богиней-покровительницей. Но поэты персонифицировали их – и в результате, по словам Нильсона, сделали для Греции возможным отказаться от магического типа религии, который превалировал среди восточных соседей греков.

Кое-что, однако, представляется непрочным в самом основании, на котором, согласно Нильсону, покоится вся данная конструкция: в самом ли деле гомеровские люди были чрезвычайно нестабильны психически по сравнению с героями других ранних эпических поэм? Факты, которые приводит Нильсон в подтверждение своей концепции, довольно скудны; они способны выдержать лишь поверхностную критику. Между тем, подобно гомеровским, ведут себя и скандинавские, и ирландские герои. Гектор в одном из эпизодов превращается в берсерка; но со скандинавскими героями это происходит гораздо чаще. Гомеровские люди гораздо более, чем шведы или англичане, несдержанны в плаче; но этим отличаются все средиземноморские народы вплоть до сего дня. Мы можем легко согласиться с тем, что Агамемнон и Ахилл были страстными, импульсивными натурами, и все рассказанное о них именно это и доказывает. Но не представляют ли Одиссей и Аякс во многих случаях прямо-таки образцы терпения, а Пенелопа – образец женского постоянства? Однако, и эти стабильные характеры подвержены психическому вторжению в такой же степени, как и все остальные. Впрочем, я воздерживаюсь от того, чтобы отрицать концепцию Нильсона в целом и вместо этого предпочитаю обратить внимание на связь верований гомеровского человека в психическое вторжение с двумя другими особенностями, несомненно, присущими описанной Гомером культуре.

Первая особенность имеет негативный характер: гомеровский человек лишен единой концепции того, что мы называем «душой» или «личностью» (факт, который давно притягивал пристальное внимание Бруно Снелла⁹⁵). Хорошо известно, что Гомер наделяет человека *psyche* (душой) только после смерти, или когда он находится в состоянии слабости, или когда умирает, или когда ему угрожает смертельная опасность: единственная функция *psyche*, которая может быть здесь отмечена в связи с живым человеком – это покидать тело человека. Однако, помимо *psyche*

Гомер не знает никакого другого слова для обозначения живой человеческой личности. В качестве примитивной «души-дыхания» или «души-жизни» может выступать *thymos*; но у Гомера *thymos* — не душа человека и не «часть души», как у Платона. Приблизительно и обобщенно *thymos* можно определить как орган чувства, ощущения. Но употребление здесь слова «орган» не должно вводить нас, находящихся под влиянием позднейших концепций «организма» и «органического единства», в заблуждение. *Thymos* человека говорит ему, что он должен есть, или пить, или убить врага, он дает ему советы о способах действия, он вкладывает слова в уста человека: «*thymos* подвиг», говорит герой, или «повелел же мне *thymos*». Человек может беседовать со своим *thymos*, со своим «сердцем» или «утробой», точно так же, как с другим человеком. Иногда он даже их бранит⁹⁶; обычно же человек слушает их совет, который он может и отвергнуть и действовать, как, например, в одном из эпизодов действует сам Зевс, «душой (*thymoi*) несогласный».⁹⁷ В последнем случае мы можем, подобно Платону, сказать, что человек действует, «доверяясь себе», то есть, что он контролируется самим собой. Но гомеровский человек не воспринимал *thymos* частью своей самости: как правило, *thymos* проявлял себя как независимый внутренний голос. Человек мог даже слышать одновременно два таких голоса, как, например, Одиссей: когда он замышляет в своем *thymos* убить циклопа, некий второй голос (*heteros thymos*) удерживает его от этого.⁹⁸ Эта привычка, как бы мы сказали, «объективировать эмоциональные порывы», воспринимать их как «не свои», должна была широко распахнуть двери перед религиозной идеей психического вторжения, которое, как это не раз говорилось, происходит не непосредственно в самом человеке, но в его *thymos*⁹⁹ или в том физическом вместилище, в котором находится *thymos* — в груди или диафрагме.¹⁰⁰ Со всей очевидностью эта связь обнаруживается в замечании Диомеда, что Ахилл будет сражаться, если «сердце (*thymos*) велит и бог всемогущий воздвигнет»¹⁰¹ (в последнем заметна сверхдетерминация).

Вторая особенность, которая, по-видимому, тесно связана с первой, близка к ней и по способу проявления. Она заключается в привычке объяснять характер человека или его поведение в понятиях познавательных функций.¹⁰² Наиболее распространенным примером проявления этой особенности является широкий спектр употребления глагола *oida*, «я знаю», который в сочетании

с существительным среднего рода множественного числа выражает не только владение техническими приемами («он знал дела войны» и т.п.), но и знание того, что мы называем моральным характером или личными переживаниями: Ахилл «знает лишь свирепства, как лев», Полифем «никакого не ведал (знал) закона», Нестор и Агамемнон «знают тесную дружбу друг к другу», т.е. связаны тесной дружбой.¹⁰³ Это не просто гомеровская «идиома»: сходное выражение чувств и переживаний в интеллектуальных терминах присутствует и тогда, когда нам сообщают, что Ахилл обладает «суровым умом» (*noos*) или что троянцы «лишь о бегстве думали шумном, а доблесть кипящую вовсе забыли.»¹⁰⁴ Этот интеллектуалистский подход к объяснению поведения человека оставил глубокий след в греческом сознании: так называемые «сократические парадоксы», а именно, что «добродетель — это знание» и что «никто не ошибается, если действует в соответствии с целью», отнюдь не были неслыханными новшествами, но представляли собой обобщенные формулировки того, что уже давно присутствовало в качестве некой зародышевой привычки мышления.¹⁰⁵ Такая привычка мышления необходимо должна была стимулировать развитие веры в психическое вторжение. Если характер — это знание, тогда то, что не является знанием, не является и частью характера, но приходит в человека откуда-то со стороны. Когда человек действует противоположно системе сознательных схем, в рамках которых о нем можно сказать, что он «знает», то его действия уже невозможно считать его собственными действиями, но они являются действиями, сообщенными ему извне. Другими словами, не поддающиеся систематизации иррациональные импульсы и вытекающие из них поступки отделяются от человеческой самости и описываются как нечто, имеющее источник вне личности человека.

Очевидно, именно так чаще всего и происходит в тех случаях, когда поступки, о которых идет речь, навлекают позор на людей, их совершивших. Мы знаем, как в нашем собственном обществе невыносимое чувство вины вызывает его «проекцию» на другого человека, осуществляемую в фантазии. Можно предположить, что понятие *ate*, употреблявшееся гомеровским человеком для похожей цели, позволяло ему, сохраняя благопристойность, «проецировать» на внешнюю силу свое собственное невыносимое чувство стыда. Я говорю «стыда», а не «вины», ибо

американские антропологи уже давно научили нас различать «культуры стыда» и «культуры вины»¹⁰⁶; общество же, описанное Гомером, со всей очевидностью принадлежит к первому виду. Высшее благо для гомеровского человека – не радость чистой спокойной совести, а удовольствие от *time*, публичных почестей и признания. Ахилл негодует:

*Равная доля у вас нерадивому и рьяному в битве;
Та ж и единая честь (time) воздается и робким и храбым...*¹⁰⁷

Самая грозная моральная сила, известная гомеровскому человеку – это не страх божий¹⁰⁸, но стыд (*aidôs*) с оглядкой на общественное мнение: «О! Стыжуся троян...» – восклицает Гектор в роковой момент своей жизни и открыто идет на смерть.¹⁰⁹ Эта ситуация, когда понятие *ate* берет на себя всю ответственность, возникла не просто вследствие импульсивности гомеровского человека, но из противоречия между индивидуальным импульсом и давлением социального конформизма, характерного для «культуры стыда».¹¹⁰ В таком обществе все, что побуждает других его членов презирать или высмеивать человека, что ведет к «утрате им лица», представляется ужасно невыносимым.¹¹¹ Это, похоже, объясняет, как не только случаи явной моральной оплошности, например, утрата Агамемноном самоконтроля, но и такие вещи, как неудачная сделка Главка или игнорирование Автомедоном правильной тактики, в конце концов «проецируются» на божественного агента. С другой стороны, постепенно возникшее чувство вины, характерное для более поздней эпохи, преобразовало со временем *ate* в возмездие, Эриний – в служительниц отмщения, а Зевса – в воплощение космической справедливости. Подробным анализом этого процесса я займусь в следующей главе.

Здесь же я стремился показать, подробно освещая одну из особенностей религиозного опыта гомеровских людей, что в понятии «гомеровская религия» кроется нечто большее, чем просто искусственная механическая игра в трагикомических богов и богинь и что мы окажемся глубоко неправы, если будем считать эту религию чем-то вроде заполненного мишурной клоунадой антракта между предполагаемыми безднами эгейской религии Земли, о которой мы знаем очень мало, и глубинами «раннего орфического движения», о котором мы знаем еще меньше.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ПЕРВОЙ

¹ Last Lectures, p.182 ff.

² Introduction à l'Iliade, p.294.

³ Rise of the Greek Epic (4 ed.), p.265.

⁴ Tradition and Design in the Iliad, p.222. Курсив мой. Вильгельм Шмид также считает, что гомеровское представление о богах «нельзя назвать религиозным» (Gr. Literaturgeschichte, I.1.112 f.).

⁵ Илиада. 19. 86 сл. (Здесь и далее перевод Н.Гнедича).

⁶ Илиада. 19. 137 сл. Ср.: Илиада. 9. 119 сл.

⁷ Илиада. 19. 270 сл.

⁸ Илиада. 1. 412.

⁹ Илиада. 9. 376.

¹⁰ Илиада. 1. 5.

¹¹ Илиада. 6. 357. Ср.: Илиада. 3. 164, где Приам говорит, что не Елена, но боги виновны (αἴτιοι) в войне, и Одиссея. 4. 261, где сама Елена говорит о своей αἴτη. (Текст «Одиссеи» далее цитируется в пер. В.А.Жуковского).

¹² Илиада. 12. 254 сл.; Одиссея. 23. 11 сл.

¹³ Илиада. 6. 234 сл.

¹⁴ Илиада. 17. 469 сл.

¹⁵ См.: Wilamowitz. Die Ilias und Homer, S.304 f., 145.

¹⁶ О таком понимании αἴτη см.: W.Havers. Zur Semasiologie von griech. αἴτη// Ztschr. f. vgl. Sprachforschung. 43. 1910. S.225 ff.

¹⁷ Некоторое изменение значения слова *ate* можно заметить в Одиссее. 10. 68, 12. 372, 21.302. Во всех других случаях оно приходится уже на пост-гомеровские источники. Словарь Лидделла — Скотта указывает, однако, на Илиаду. 24. 480, что мне представляется неверным. См.: Leaf and Ameis-Hentze. Ad loc.

¹⁸ Дважды для описания симптомов расстройства сознания используется множественное число — *atai*: в Илиаде. 9. 115 (если верна концепция, которой мы придерживаемся в прим. 20) и в Илиаде. 10. 391. Эти случаи являются простым и естественным развитием первоначального смысла.

¹⁹ Одиссея. 11. 61, 21. 297 сл.

²⁰ Текст «Илиады» 10. 391 обычно цитируется как единственное исключение из этого правила. Смысл, однако, здесь может заключаться не в том, что неразумный совет Гектора вызвал в Долохе *ate*, но что сам совет был одним из симптомов собственного состояния *ate* Гектора, имеющего божественную причину. В смысле результата воздействия внешних сил в Илиаде. 9. 115 употребляется слово *atai*, хотя привычная точка зрения склонна видеть здесь не необычное состояние психики, а просто особое употребление слова *atai*, обозначающее «действия, вызывающие слепое влечение». В Одиссее. 10. 68 Одиссей упоминает безумие спутников в одном ряду с ἔθνος οὐχέτιος (роковым сном) в качестве причины произошедшего.

²¹ Илиада. 16. 805.

²² Илиада. 16. 780.

²³ Илиада. 16. 684-691.

²⁴ Илиада. 11. 340.

²⁵ См.: L.Lévy-Bruhl. Primitive Mentality, p.43 ff.; Primitives and the Supernatural, p.57 f. (Eng. transl.).

²⁶ Одиссея. 12. 371 сл.; ср.: Одиссея. 10. 68.

²⁷ Илиада. 9. 512: τῷ ἄττιν ἄμ' ἐπεσοῖαι, ἵνα βλαφθεῖς ἀποτίσῃ. (В пер. Н.Гнедича: «да Обида ходит за ним по следам и его, уязвляя, накажет.»).

²⁸ Илиада. 19. 91. В Ил. 18. 311 Афина, предстающая как богиня совета, отнимает разум у троянцев, так что они приветствуют плохой совет Гектора. Но их состояниe не названо ἄττι. В «Телемахиде», однако, Елена приписывает свою ἄττι Афродите (Одиссея. 4. 261).

²⁹ Илиада. 24. 49, где множественное число может указывать просто на «доли участия» различных индивидуальных сущностей (Wilamowitz. Glaube, I. 360). «Могучие Парки» в Од. 7. 197, кажется, представляющей собой своего рода персонафицированные судьбы, подобно Норнам древнегерманской мифологии (Chadwick. Growth of Literature, I.646).

³⁰ Nilsson. History of Greek Religion, p.169. Точка зрения Конфорда, что μοῖρα «отвечает за управление той или иной частью мира» и что «представление об индивидуальном жребии или судьбе появилось позднее, а не присутствовало изначально» (Cornford. From Religion to Philosophy, p.15 ff.), представляется мне совершенно несостоятельной и не находящей подтверждения в тексте Гомера, где μοῖρα часто понимается довольно конкретно, например, как «часть» потрохов в «Одиссее» 20. 260. Не убеждает меня и Джордж Томсон, считающий, что Моῖραι возникли «как символы экономической и социальной функций первобытного коммунизма» или что «они происходят от неолитических богинь-матерей» (George Thomson. The Prehistoric Aegean, p.339).

³¹ Snell// Philol. 85. 1929-1930. 141 ff. и, более подробно, Chr. Voigt. Ueberlegung u. Entscheidung... bei Homer, отмечают, что у Гомера отсутствуют слова для обозначения деятельности выбора или принятия решения. Однако, вывод, что у Гомера «человек еще не обладал каким-либо понятием о личной свободе и о самостоятельном принятии решения» (Voigt, op. cit., p.103), представляется мне не совсем справедливым. Я бы сказал, что у гомеровского человека отсутствовало понятие воли (появившееся в Греции на удивление поздно) и, следовательно, тогда не могло существовать и никакого представления о «свободной воле». Тем не менее, это не помешало Гомеру на практике различать действия, вызванные собственным «эго» человека, и те, которые он приписывает психическому вторжению. Благодаря этому различию Агамемнон может сказать: ἐγὼ δ' οὐκ αἰτίος εἶμι, ἀλλὰ Ζεὺς («не я виновен, но Зевс»). Кроме того, кажется немного искусственным отрицать, что описанное во фрагментах типа Ил. 11. 403 сл. или Од. 5. 355 сл. является результатом некоего разумного личного решения, принятого после рассмотрения возможных альтернатив.

³² Илиада. 16. 849 сл. Ср.: Илиада. 18. 119, 19. 410, 21. 82 сл., 22. 297-303. О «сверхдетерминации» см. гл. 2 настоящей книги.

³³ Rohde // Rh. Mus. 50 (1895) 6 ff. (= Kl. Schriften, II. 229). Ср.: Nilsson. Gesch. d. gr. Rel. I. 91 f.; противоположного мнения придерживается Виламовиц в предисловии к своему переводу «Эвменид» и Роуз: Rose. Handbook of Greek Mythology, p.84.

³⁴ Одиссея. 15. 233 сл.

³⁵ Илиада. 19. 418.

³⁶ Фг. 94 Diels.

³⁷ Во всех случаях, за исключением одного — Од. 11. 297 сл. — к Эриниям обращаются живые. Это наносит серьезный удар по теории, созданной, кстати, в эпоху популярности концепции анимизма, что *ἐρινύες* — это мертвецы, мстящие своим убийцам. У Гомера, во-первых, Эринии никогда не преследуют убийц; во-вторых, боги, как и люди, имеют «своих» *ἐρινύες*. Эринии Геры (Ил. 21. 412) обладают почти теми же самыми функциями, что и Эринии Пенелопы (Од. 2. 135) — оберегать статус матери, наказывая непочтительного сына. Можно сказать, что они олицетворяют собой персонифицированный материнский гнев. *Θεῶν ἐρινύς*, которая в «Фиваиде» (фг. 2 Kinkel) слышит проклятие (живого) Эдипа, воплощает собой персонифицированный гнев богов, к которым обращаются как к гарантам действительности проклятия: здесь *ἐρινύς* и проклятие практически тождественны. С этой точки зрения, не является новатором Софокл, заставляющий Тиресия пугать Креонта *Αἰδου καὶ Θεῶν ἐρινύες* («Эриниями Аида и богов») (Антигона. 1075). Их функция здесь — наказать Креонта за насилие над мойрой, естественной участью, в соответствии с которой мертвый Полинник принадлежит Аиду, а живая Антигона — *ἄνω θεοί* («высшим богам») (Антигона. 1068-1073). О мойре как особом статусе см.: Ил. 15. 209 (речь Посейдона): «...равного с ним и в правах, и судьбой одаренного равной» (*ἰσόμενος καὶ ὀμῆ πεπρωμένος αἰσῆ*). Когда я писал эту книгу, то обнаружил, что тесную связь между Эринией и мойрой также подчеркивал Джордж Томсон (George Thomson. *The Prehistoric Aegean*, 354) и, опираясь на текст «Агамемнона» (1535 сл.), Эдуард Френкель.

³⁸ Илиада. 9. 454, 571; 21. 412; Одиссея. 2. 135.

³⁹ Илиада. 15. 204.

⁴⁰ Одиссея. 17. 475.

⁴¹ Освобождаемый Прометей. 516, Эвмениды. 333 сл., 961. В одной из утраченных трагедий Эврипида Эриния говорит о том, что другими ее именами являются: Тюхэ, Немезида, Мойра, Ананкэ (фр. 1022). Ср.: Эсхил. Семеро против Фив. 975-977.

⁴² Эвмениды. 372 сл. и др.

⁴³ О проблеме отношений богов с мойрой (неразрешимой в логических категориях) см.: E.Leitzke. *Moirai und Gottheit im alten griech. Epos*; E.Ehnmark. *The Idea of God in Homer*, p.74 ff.; Nilsson. *Gesch. d. gr. Rel.* I. 338 ff.; W.C.Greene. *Moirai*, p.22 ff.

⁴⁴ Деметра Эриния и глагол *ἐρινύειν* в Аркадии — Павсаний. Описание Эллады. 8. 25. 4.; *αἰσα* в аркадском диалекте — IG. V. 2. 265, 269; в кипрском диалекте — GDI. I. 73.

⁴⁵ E.Ehnmark. *The Idea of God in Homer*, p.6 ff. О значении слова *μένος* см.: J.Böhme. *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, S.II ff., 84 f.

⁴⁶ Илиада. 5. 125 сл., 136; 16. 529.

⁴⁷ Мнение, что цари у Гомера имеют особый *μένος*, сообщаемый им благодаря их служению, кажется, было спровоцировано фразой *ἱερὸν μένος* (ср. *ἱερὴ ἴς*), хотя ее употребление Гомером (Од. 7. 167 и др. в отношении Алкиноя, Од. 18. 34 в отношении Антиноя) преследует просто метрические цели. См.: Pfister// P.-W., s.v. «Kultus», 2125 ff.; Snell. *Die Entdeckung des Geistes*, S.35 f.

⁴⁸ Одиссея. 24. 318.

⁴⁹ Илиада. 23. 468: лошади. Одиссея. 3. 450: βοος μένος. В Ил. 17. 456 μένος сообщается коням Ахилла.

⁵⁰ Илиада. 6. 182, 17.565. Авторы сочинений по медицине говорят о *menos* вина (Гиппократ. О диете при острых болезнях. 63) и даже о *menos* голода (О древней медицине. 9), означающем постоянную «энергию», «силу», воздействующую на человеческий организм.

⁵¹ Илиада. 20. 242. Ср.: «Дух Господень», нисходящий на Самсона и побуждающий его на сверхъестественные подвиги (Книга Судей Израилевых. 14:6, 15:14).

⁵² Илиада. 13. 59 сл. Физическая передача энергии посредством прямого контакта встречается у Гомера редко, да и вообще не свойственна греческим верованиям, в противоположность тому важному значению, какую она приобрела в христианстве (и какую имела во многих первобытных культурах) в форме «рукоположения».

⁵³ Илиада. 13. 61, 75. Ощущение легкости в членах — это часто повторяющаяся при описаниях сообщения богами состояния *menos* формула: Илиада. 5. 122, 23. 772. См. также: Илиада. 17. 211 сл.

⁵⁴ См. комментарий Лифа на Ил. 13. 73. В Од. 1. 318 сл. Телемах также быстро распознает сообщение ему сверхъестественной энергии, хотя нам и не говорят, по каким именно признакам.

⁵⁵ Илиада. 12. 449. Ср.: Одиссея. 1. 387-391.

⁵⁶ Илиада. 3. 381; ср.: Aesch. Supp. 100.

⁵⁷ Илиада. 5. 330 сл., 850 сл.

⁵⁸ Илиада. 6. 128 сл.

⁵⁹ Илиада. 5. 136, 10. 485, 15. 592.

⁶⁰ Илиада. 15. 605 сл.

⁶¹ Илиада. 17. 210.

⁶² Одиссея. 1. 89, 320 сл.; ср.: Одиссея. 3. 75 сл., 6. 139 сл.

⁶³ Одиссея. 22. 347 сл. Ср. Демодок: Одиссея. 8. 44, 498 и Пиндар. Нем. 3. 9, где поэт просит Музу даровать ему «изобильный песен поток, текущий из мысли моей». Как установил Мак-Кей, «Муза — это, скорее, источник оригинальности поэта, нежели его традиционности» (The Wrath of Homer, p.50). Чэдвик (Chadwick. Growth of Literature, III. 182) приводит из книги Радлова любопытную параллель: некий киргизский сказитель заявляет: «Я способен исполнить любую песню, ибо Бог вложил в мое сердце песенный дар. Он дарует моим устами слова, хотя я и не прошу об этом. Я не учился ни одной из своих песен. Все они проистекают из моего внутреннего существа.»

⁶⁴ Одиссея. 17. 518 сл., Гесиод. Теогония. 94 сл., Гомеровские гимны. 25. 2 сл. См. также гл. 3 этой книги.

⁶⁵ Об употреблении Гомером понятия δαίμων и о его связи с понятием θεος (эта тема не является предметом данной книги) см.: Nilsson// Arch. f. Rel. 22 (1924) 363 ff., Gesch. d. gr. Rel. I. 201 ff.; Wilamowitz. Glaube. I. 362 ff.; E.Leitzke. Op. cit., 42 ff. Согласно Нильсону, δαίμων был первоначально не только независимым, но и безличным простым «проявлением энергии» (оренда); тем не менее, в данном случае я склоняюсь к тому, чтобы присоединиться к сомнениям Роуза, высказанным в Harv. Theol. Rev. 28 (1935) 243 ff. Из имеющихся материалов следует, что хотя представление о «мойре» развивалось от безличной

«доли» к личной «Судьбе», понятие $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ развивалось в противоположном направлении: от личного «наделителя» (ср. $\delta\alpha\iota\omega$, $\delta\alpha\iota\mu\acute{o}\nu\eta$) до бесличной «удачи», «счастья». В какой-то период две линии развития пересеклись и эти слова на какое-то время стали синонимами.

⁶⁶ Иногда также и Зевса (Одиссея. 14. 273 и др.), который в данном случае выступает в качестве индивидуального бога, представляющего обобщенную божественную волю (Nilsson. Greek Piety, p.59).

⁶⁷ Одиссея. 9. 381.

⁶⁸ Одиссея. 14. 178; ср.: Одиссея. 23. 11.

⁶⁹ Одиссея. 19. 10, 19. 138 сл., 9. 339.

⁷⁰ Одиссея. 2. 124 сл., 4. 274 сл., 12. 295.

⁷¹ Одиссея. 19. 485. Ср.: Одиссея. 23. 11, где ошибка в идентификации объясняется сходным образом.

⁷² Одиссея. 15. 172.

⁷³ Одиссея. 12. 38.

⁷⁴ Одиссея. 14. 488.

⁷⁵ Если его вторжение приносит вред, то он обычно называется $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$, а не $\theta\epsilon\omicron\varsigma$.

⁷⁶ Это различие впервые было замечено Йергенсеном: O.Joergensen// Hermes. 39 (1904) 357 ff. Об исключениях из этой закономерности см.: Calhoun// AJP. 61 (1940) 270 ff.

⁷⁷ См.: $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$, который приносит неудачу или недобрых гостей: Од. 10. 64, 24. 149, 4. 274 сл., 17. 446 — назван «злым» ($\kappa\alpha\kappa\acute{o}\varsigma$) в первых двух указанных фрагментах; в Од. 5. 396 фигурирует «ужасный демон» ($\sigma\tau\upsilon\chi\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$ $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$), вызывающий болезнь. Эти фрагменты, несомненно, являются исключениями для Энмарка (Ehnmark. Anthropomorphism and Miracle, p.64), считавшего, что «демоны» ($\delta\alpha\iota\mu\omega\epsilon\varsigma$) в «Одиссее» являются просто неидентифицированными олимпийскими богами.

⁷⁸ Одиссея. 2. 122 сл.

⁷⁹ Одиссея. 1. 384 сл.

⁸⁰ Одиссея. 1. 320 сл.

⁸¹ Илиада. 15. 461 сл.

⁸² E.Hedén. Homerische Götterstudien.

⁸³ Nilsson// Arch. f. Rel. 22. 397.

⁸⁴ Ehnmark. The Idea of God in Homer, ch. V. См. также: Linforth. Named and Unnamed Gods in Herodotus// Univ. of California Publications in Classical Philology. IX. 7 (1928).

⁸⁵ См., например: Lévy-Bruhl. Primitives and the Supernatural, p.22 f.

⁸⁶ Ил. 4. 31. Ср.: P.Caucr. Kunst der Uebersetzung, 2 Aufl, S.27.

⁸⁷ Особенно удачный из-за своей тривиальности пример важности, придаваемой необъяснимым явлениям, представляет тот факт, что чихание — которое кажется беспричинным и сопровождается содроганием — рассматривалось как предзнаменование и гомеровскими греками (Од. 17. 541), и в классическую эпоху (Ксенофонт. Анабасис. 3. 3. 9), и в римские времена (Плутарх. О гении Сократа. 581 F). См.: Halliday. Greek Divination, p.174 ff.; Tylor. Primitive Culture. I. 97 ff.

⁸⁸ Нечто, напоминающее *ate*, возможно, содержится в состоянии, называе-

мом *feu* или *fairy-struck*, которое, по кельтским поверьям, нисходит на людей неожиданно и «заставляет их совершать нечто очень отличное от их прежних поступков» (Robert Kirk. *The Secret Commonwealth*).

⁸⁹ Nilsson. *Götter und Psychologie bei Homer*// Arch. f. Rel. 22. 363 f. Выводы данной работы приводятся также в книге Нильсона «*History of Greek Religion*», p.122 ff.

⁹⁰ По замечанию Снелла (Snell. *Die Entdeckung des Geistes*, S.45), «чрезмерно напыщенный» характер столь многочисленных божественных вмешательств показывает, что они не были изобретены поэтом, дабы избежать в повествовании излишней сюжетной усложненности (ибо и без вмешательства богов события развивались бы точно таким же образом), но опирается на более древние религиозные основания. Кауэр (Cauer. *Grundfragen*, I. 401) считает, что «естественность» большинства гомеровских чудес была неосознанной стилизацией, характерной для эпохи, когда поэты уже перестали верить в чудеса. Но необязательность чуда при внезапной перемене психического состояния является, на самом деле, типичным представлением первобытных народов. См., например, E.E.Evans-Pritchard. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, p.77, 508. Критику точки зрения Кауэра см.: Ehnmark. *Anthropomorphism and Miracle*, ch. IV.

⁹¹ Например, Илиада. 16. 712 сл. В Ил. 13. 43 сл. физическое и психическое (13. 60) вмешательство находятся в тесном сочетании друг с другом. Несомненно, явления богов во время битв имеют также основание в народных верованиях (подобные верования создали и ангелов в битве при Монсе), хотя, как заметил Нильсон, в более поздние времена в битвах являются, как правило, герои, а не боги.

⁹² Илиада. 1. 198.

⁹³ Voigt. *Ueberlegung und Entscheidung... bei Homer*, S.54 ff. Предостережение часто дается богом, «сокрытом» в облике человека; этот способ ведет свое происхождение от еще более древней формы получения предостережения и вразумления, когда, под воздействием бога или демона, действующий персонаж увещает сам себя (Voigt. *Ibid.*, p.63).

⁹⁴ Геродот. История. 2. 53. Лоуи заметил, что первобытный художник, следуя своему эстетическому импульсу, «способен создавать типизацию, синтезирующую в себе основные моменты современных ему верований, несколько не противореча им в самых малейших деталях, и в то же время добавлять к своему изображению ряд таких черт, которые не просто придают новые оттенки существовавшей до этого картине религиозных представлений, но совершенно ее отменяют. До тех пор, пока культ не развивается, этот новый образ представляет собой не более чем индивидуальную версию общей нормы. Но как только данный вариант... приобретает характер стандарта, то сразу становится детерминантой развития народных религиозных верований.» (Lowie. *Primitive Religion*, p.267 f.). Сказанное относится к изобразительным искусствам, однако вполне подходит и для точного описания способа, каким, по моему мнению, греческий эпос повлиял на греческую религию.

⁹⁵ Snell. *Die Entdeckung des Geistes*, Kap. I. См. также: Böhme. *Op. cit.*, S.76 ff.; W.Marg. *Der Charakter i. d. Sprache der frühgriechischen Dichtung*, S.43 ff.

⁹⁶ Одиссея. 22. 17.

⁹⁷ Илиада. 4. 43: ἐκὼν ἀέκωντί γε θυμῷ («соглашаюсь, душой несогласный»).

По замечанию Пфистера (P.-W. XI. 2117 ff.), такая взаимозависимость противоположных аффектов часто встречается среди первобытных народов (см., например, Warnock. Religion der Batak, S.8). О слабости самосознания среди первобытных народов см. также: Hans Kelsen. Society and Nature. — Chicago, 1943. — P.8 ff.

⁹⁸ Одиссея. 9. 299 сл. Здесь «эго» первоначально отождествляет себя с первым голосом, но принимает совет второго голоса. Схожая множественность внутренних голосов и подобная схема самоидентификации, по-видимому, присутствует и во фрагменте Ил. 11. 403-410 (см. Voigt. Op. cit., p.87 ff.).

⁹⁹ Например, Ил. 5. 676: «сердце (θυμόν) его... обратила Паллада»; Ил. 16. 691: «Он (Зевс) и Патрокловы перси неистовым духом (θυμόν) наполнил»; Од. 15. 172: «голос возвысив (ἐνὶ θυμῷ), он (Одиссей) бросил богине крылатое слово». Θυμός может выступать и в качестве органа ведения: Ил. 7. 44: «почувствовал духом», Ил. 12. 228: «Так и пророк изъяснил бы, который в душе просвещенной ведаст знамений смысл...» Ср.: Эсхил. Персы. 10, 224; Эврипид. Андромаха. 1073.

¹⁰⁰ Например, Ил. 16. 805: ἀτῆ φρένας εἶλε («смута на душу нашла»); Ил. 5. 125: ἐν γάρ τοι στήθεσσι μένος... ἦκα («в перси тебе я послала... дух»).

¹⁰¹ Илиада. 9. 702 сл. Ср.: Одиссея. 8. 44: «некий бог» дарует Демодоксу способность петь по внушению его «сердца» (θυμός).

¹⁰² W.Marg. Op. cit., 69 ff.; W.Nestle. Vom Mythos zum Logos, S.33 ff.

¹⁰³ Илиада. 24. 41; Одиссея. 9. 189, 3. 277.

¹⁰⁴ Илиада. 16. 35, 356 сл.

¹⁰⁵ То же самое отмечает Нестле (W.Nestle// NJbb. 1922, 137 ff.), который находит парадоксы Сократа «echt griechisch» («подлинно греческими») и считает, что имплицитно они уже присутствуют в наивной психологии Гомера. Но мы должны остерегаться того, чтобы считать этот привычный «интеллектуализм» некой формулой, сознательно принятой и утвержденной лицами из числа «интеллектуалов»; на самом деле он является всего лишь неизбежным следствием отсутствия идеи воли (L.Gernet. Pensée juridique et morale, p.312).

¹⁰⁶ Объяснение этих понятий можно найти в книге: Ruth Benedict. The Chrysanthemum and the Sword, p.222 ff. Мы до сих пор являемся наследниками древней и влиятельной, хотя и приходящей в упадок, «культуры вины», факт, который, возможно, объясняет, почему так много ученых испытывают трудности в признании гомеровской религии религией как таковой.

¹⁰⁷ Илиада. 9. 315 сл. О важности понятия *time* у Гомера см.: W.Jaeger. Paideia. I. 7 ff.

¹⁰⁸ См. гл. 2 настоящей книги.

¹⁰⁹ Илиада. 22. 105, 6. 442, 15. 561 сл., 17. 91 сл.; Одиссея. 16. 75, 21. 323 сл.; Wilamowitz. Glaube. I. 353 ff.; W.J.Verdenius// Mnem. 12 (1944) 47 ff. Санкцией αἰδώς является νέμεσις, общественное мнение: Илиада. 6. 351, 13. 121 сл.; Одиссея. 2. 136 сл. Попытки использовать понятия καλόν (прекрасный) и αἰσχρόν (безобразный) также представляются типичными для «культуры стыда». Эти слова показывают не то, что действие приносит какому-то лицу добро или зло или что оно правильно или неправильно в глазах божества, но что оно выглядит «прекрасным» или «безобразным» перед лицом общественного мнения.

¹¹⁰ Как только идея психического вторжения проникает глубоко в сознание, она, несомненно, оказывает влияние на импульсивное поведение. Точно

так же, как современные антропологи, в отличие от сказанного Фразером, что первобытные люди верили в магию потому, что признавали понятие «виновности», склонны говорить о том, что первобытные люди признавали понятие «виновности» потому, что их социальные условия располагали их к вере в магию, так и мы, в отличие от мнения Нильсона, что гомеровский человек верил в психическое вторжение потому, что был импульсивен, можем сказать, что, скорее, гомеровский человек отдавал себя во власть импульсов потому, что социальные условия, в которых он жил, располагали его к вере в психическое вторжение.

¹¹¹ О важности страха подвергнуться осмеянию как социального мотива см.: Paul Radin. *Primitive Man as Philosopher*. p. 50.

Глава вторая



ОТ «КУЛЬТУРЫ СТЫДА» К «КУЛЬТУРЕ ВИНЫ»

«Страшно впасть в руки Бога живого!»

Послание к свряем. 10:31.

Первая глава была посвящена анализу взглядов Гомера на иррациональные элементы человеческого поведения как «психического вторжения» — вторжения в жизнь человека нечеловеческих агентов, вкладывающих в него «нечто» и через это «нечто» воздействующих на его мышление и поведение. В этой главе я намереваюсь исследовать некоторые новые формы, которые приняли гомеровские идеи в эпоху архаики. Впрочем, тема разговора, возможно, покажется сложной для неспециалистов, поэтому сначала мне следует вкратце, несколько огрубляя предмет, рассказать о главных отличиях религиозного мироощущения архаической эпохи от религиозных воззрений, которые, как предполагают, существовали в гомеровский период. В заключении первой главы я использовал выражения «культура стыда» и «культура вины» как общие термины для обозначения указанных типов религиозного мировоззрения. Однако я уверен, что эти понятия не обладают качеством самообъяснения; к тому же они являются новыми для большинства специалистов в области классики и поэтому могут легко привести к неправильному пониманию. Впрочем, то, чего я намереваюсь достичь, вводя эти термины, станет, надеюсь, ясным в процессе моего исследования. Но две вещи мне хотелось бы прояснить с самого начала. Во-первых, я употребляю эти понятия только как описательные определения, не предполагающие какой-либо специальной теории изменения культуры. И, во-вторых, я осознаю, что их разделение очень условно, ибо в действительности многие модели поведения, характерные для «культуры стыда», продолжают существовать на протяжении архаического и классического периодов. Конечно, определенные перемены происходят, но постепенно и не повсеместно.

Когда после Гомера мы обращаемся к фрагментарной литературе архаической эпохи и к тем авторам классической эпохи, которые являются посетителями архаического мировоззрения¹ — таким, как Пиндар, Софокл и, в еще большей степени, Геродот — то первое, что обращает на себя внимание — это глубокое чувство человеческой незащищенности и беспомощности (*amechania*)², имеющее религиозным коррелятом ощущение суровости Божества — не в том смысле, что Божество является носителем зла, а в том, что всемогущие божественные Власть и Мудрость постоянно указывают человеку на его незавидное положение и не дают ни малейшей возможности поднять голову. Геродот выражает это чувство, говоря, что Божество всегда *φθοιερὸν τε καὶ ταραχῶδες*...³ «Завистливо и вызывает у людей тревоги,» — переводим мы обычно. Но этот перевод нельзя считать удовлетворительным: с какой стати всевластному и всемогущему Божеству завидовать такому ничтожеству, как человек? Истина состоит в том, что боги противятся любому успеху, любому счастью, которые могут хотя бы на миг возвысить наше бренное существование над статусом смертных существ и, таким образом, позволить нам вторгнуться в сферу их безраздельного господства.

Подобные идеи были, конечно, отнюдь не новы. В 24 песни «Илиады» Ахилл, тронутый видом своего поверженного врага Приама, произносит трагическую сентенцию, ставшую моралью всей поэмы:

*Боги судили всемогущие нам, человекам несчастным,
Жить на земле в огорченьях: боги одни беспечальны.*

Затем Ахилл приводит знаменитый образ двух урн, из которых Зевс посылает всем счастливые и несчастные дары. Одним людям он дает смешанными те и другие, а другим — одни несчастные без какой-либо примеси счастья, так что они всю жизнь бродят несчастными по земле, «отрипнутые бессмертными, смертными презираемые».⁴ Что же до несмешанного счастья, то, как следует предположить, оно уготовано одним лишь богам. Однако эти урны не имеют ничего общего с понятием справедливости: какая-либо мораль здесь отсутствует. Ибо в «Илиаде» героизм не приносит счастья: герой одинок, и если он совершает подвиги, то получает за это отмщение. Поэтому гомеровские вожди и

ведут себя так дерзко: богов они боятся не более, чем земных повелителей; их не тяготит будущее даже тогда, когда они, подобно Ахиллу, знают, что их ждет неминуемая гибель.

То, что мы встречаем в архаическую эпоху — это отнюдь не другое верование, а другая эмоциональная реакция на старинное верование. Послушаем, например, что говорит Семонид Аморгский:

*Внимай, дитя, над всем — один властитель: Зевс.
Как хочет, так вершит гремящий в небесах.
Не смертным разум дан. Наш быстротечен день,
Как тень цветка, и мы в неведение живем:
Чей час приблизил бог, как жизнь он пресечет.^{5*}*

Или прислушаемся к словам Феогида:

*Не от людей, Кирн, ошибки или пожива,
это боги податели и того, и другого;
и ни один из людей, делая, не понимает,
добрый ли выйдет конец иль беда.*

*...люди, мы только мним и ничего-то не знаем,
а боги, те все вершат по уму.^{6**}*

Учение о человеческой беспомощности и зависимости человека от высшей Силы — не ново; но в переживание чувства безнадежности здесь привносится новый акцент: более резко делается ударение на тщетности любых человеческих усилий. Мы уже гораздо ближе к миру «Царя Эдипа», чем к миру «Илиады».

В основе это все та же самая идея божественного *phthonos*, или зависти. Эсхил был прав, называя ее «почтенным, давно утвержденным учением».⁷ Представление о том, что слишком большой успех влечет за собой огромную, сверхъестественную опасность, особенно если человек хвастается о своем успехе, возникло независимо друг от друга во многих культурах⁸ и, видимо, имеет глубокие корни в человеческой природе (мы и сами нео-

* Пер. Я.Голосовкера.

** Пер. А.К.Гаврилова.

сознанию разделяем его, когда «стучим по дереву»). «Илиада» игнорирует его, как она игнорирует и многие другие популярные предрассудки; но автор «Одиссеи» — более терпимый к современным ему способам мышления — вкладывает данное представление в уста Калипсо, заставляя ее высказаться о том, что боги — самые завистливые в мире существа: у них вызывает недовольство даже самое малое счастье других.⁹ И все же из того неумеренного хвастовства, которому любит предаваться гомеровский человек, ясно, что он не рассматривал слишком серьезно опасность, исходящую от *phthonos*: подобные представления глубоко чужды «культуре стыда». Только в позднеархаическую и раннеклассическую эпохи идея *phthonos* начинает тяготеть над сознанием человека и приобретает характер источника — или способа выражения — религиозного беспокойства. В таком виде она присутствует у Солона, у Эсхила и, более всего, у Геродота. Согласно Геродоту, история свёрхдетерминирована: хотя она и представляет собой результат человеческих поступков, внимательный взгляд способен заметить во всех исторических событиях скрытую деятельность *phthonos*. В таком же духе Гонец в «Персах» приписывает плохую тактику Ксеркса при Саламине хитрому греку, обманувшему царя, и, одновременно, божественному *phthonos*, действовавшему через некоего *alastor*, или злого демона¹⁰: событие, таким образом, детерминировано дважды — в естественном и сверхъестественном планах.

У авторов этой эпохи божественный *phthonos* временами¹¹, хотя и не всегда¹², приобретает моральное звучание и превращается в *nemesis*, «справедливое негодование». Между примитивным наказанием за слишком большой успех и карой за него завистливым Божеством устанавливается тесная моральная связь: успех рождает *koros* — самодовольство человека, у которого все идет слишком хорошо — а затем и *hybris*: высокомерие, надменность в словах, делах или мыслях. Интерпретированное таким образом, старинное верование выглядит более рациональным, но от этого не становится менее тягостным для человека. В пестроте сцен «Агамемнона» мы видим, как любое проявление триумфа вызывает тревожное ощущение вины: *hybris* превращается в «первородный грех», который карается смертью и который настолько универсален, что один из гомеровских гимнов называет его *themis*, или установленным людским обычаем, а Архилох распространяет

его даже и на животных. Люди знали, что опасно быть счастливыми.¹³ Умеренность, несомненно, более благотворна. Примечательно, что когда Эврипид, писавший в новую эпоху, эпоху скептицизма, вкладывает в уста своего хора причитание о крахе всех моральных норм, то высшее доказательство этого краха видится ему в том факте, что люди «более не стремятся избежать *phthonos* богов.»¹⁴

Приобретение *phthonos* морального характера подводит нас ко второй отличительной особенности архаического религиозного сознания — тенденции превращать сверхъестественное вообще, и Зевса в частности, в агента справедливости. Должен прямо сказать, что, по моему мнению, религия и мораль изначально отнюдь не были связаны ни в Греции, ни где-либо еще; у них разные истоки. Я полагаю, что, если прибегнуть к обобщению, религия произрастает из отношений человека со всем, что его окружает, а мораль — из его отношений только с окружающими людьми. Но рано или поздно в большинстве культур наступает роковая эпоха, когда люди отказываются довольствоваться точкой зрения, высказанной Ахиллом, что «божественное — с богом на небесах, а все дурное — в мире». Человек проецирует в космос свое новорожденное требование социальной справедливости; и когда многократно усиленное эхо его собственного голоса возвращается к нему из космоса, грозя карой за всякое преступление, человек лишается отваги и спокойствия.

В греческом эпосе эта стадия развития не была достигнута, однако, некоторые признаки ее скорого наступления мы все же можем здесь наблюдать. Боги в «Илиаде» еще озабочены главным образом своей честью (*time*). Отзываться о боге чересчур легкомысленно, пренебрегать его культом, дурно обращаться с его жрецом — все это, понятно, вызывает у бога неудовольствие; а в «культуре стыда» боги, как и люди, скоры на расправу за нанесенное оскорбление. Аналогичный взгляд существует и на несправедливость: ничего против прямого обмана людей друг другом боги не имеют, но они карают, если при этом все упоминают их имена. Тем не менее, появляется и нечто новое. Преступления против родителей считаются здесь столь ужасными проступками, что требуют специального суда и наказания, в которых участвуют подземные Силы.¹⁵ (Подробнее я вернусь к этому ниже.) В одном месте нам также сообщают, что Зевс негодует на людей,

которые вершат неправый суд.¹⁶ Но это, по моему мнению, является отражением более поздних условий жизни, случайно, по столь свойственной Гомеру небрежности, просочившимся в текст.¹⁷ Ибо во всей «Илиаде» я не могу найти ни одного упоминания о том, что Зевс ассоциируется со справедливостью как таковой.¹⁸

В «Одиссее» функции Зевса сравнительно более широкие: он защищает не только просителей¹⁹ (которые в «Илиаде» отнюдь не пользуются таким покровительством), но и вообще все нищие и странники — от Зевса²⁰; здесь уже заметны элементы гесиодовского мстителя за бедных и угнетенных. Более того, Зевс в «Одиссее» становится чувствителен к моральной критике: люди, жалуется он, всегда несправедливы к богам, ибо

*...смертные люди за все нас, богов, обвиняют!
Зло от нас, утверждают они; но не сами ли часто
Гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством?²¹*

Помещенные в самом начале поэмы эти слова становятся, как любят выражаться певцы, «программными». И эта программа реализуется. Женихи своим дурным поведением навлекают на себя гибель²², а Одиссей, исполнявший повеления богов, преодолевает все препятствия: божественная справедливость торжествует.

Последующие этапы морального становления образа Зевса можно проследить у Гесиода, Солона и Эсхила; однако, в настоящей работе я не располагаю возможностью осветить этот процесс подробно. Тем не менее, я должен указать в нем на один сложный момент, имевший далеко идущие исторические последствия. Греки не были лишены чувства реальности настолько, чтобы отрицать тот печальный факт, что беззаконники всегда процветают, подобно вечнозеленому лавру. Гесиода, Солона, Пиндара это страшило, а Феогнид считает необходимым прямо сказать об этом Зевсу.²³ Легко рассуждать о божественной справедливости в такой фантастической поэме, как «Одиссея»: как заметил Аристотель, «поэты часто следуют за зрителями и поступают им в угоду».²⁴ Но объяснить несправедливость в реальной жизни не так легко. В архаическую эпоху «мельницы богов» вращались настолько медленно, что их движение было практически незаметно. Для

* Пер. М.Л.Гаспарова.

поддержания веры в то, что они вообще возвращаются, было необходимо преодолеть естественные границы человеческой жизни, отмеренные смертью. Выйдя за пределы жизни, вы можете уже говорить об одной из двух возможностей (или об обеих сразу): о том, что преуспевающий в этой жизни грешник будет наказан в своих потомках или (и) что он сам за все заплатит в иной жизни.

Второй из этих способов разрешения проблемы справедливости возник, как и учение о его всеобщей применимости, только в период поздней архаики, а его распространение было, по видимому, ограничено строго определенными кругами; подробнее я рассмотрю этот момент в одной из следующих глав. Первый же способ является наиболее характерным учением всего архаического периода: его разделяют и Гесиод, и Солон, и Феогнид, и Эсхил, и Геродот. То, что он подразумевал страдание морально невинных людей, не ускользало из поля зрения современников: Солон говорит о жертвах наследственной вины, страдающих от *nemesis*, как о «невинных», «не несущих прямой ответственности» (*anaitioi*); Феогнид жалуется на несовершенство системы, в которой «нынче, кто содеял, не наказан, а другой беду терпит после»; Эсхил, если я правильно его понял, несколько смягчает это несовершенство, полагая, что от наследственного проклятия можно избавиться.²⁵ Но то, что эти люди, тем не менее, принимали идею наследственной вины и отсроченного наказания, следует приписать вере в семейную солидарность, которую архаическая Греция разделяла с остальными древними обществами²⁶, а также со многими из современных первобытных культур.²⁷ Каким бы несовершенным не казалось воздаяние, им оно представлялось законом самой природы, который невозможно не принять; и поскольку семья была моральным единством, жизнь сына являлась продолжением жизни отца²⁸, и сын наследовал моральные долги отца точно так же, как он наследовал его имущество и ремесло. Рано или поздно, но долг *будет выплачен сполна*; как сказала Крезу пифия, причиной связью преступления с наказанием была *moira*, которую даже бог не может преодолеть; Крез лишь завершил, или исполнил (*ekplesai*) то, начало чему было положено преступлением его предка в пятом колене.²⁹

То, что идея космической справедливости, представлявшая

²⁵ Пер. А.К.Гаврилова.

собой шаг вперед по сравнению со старыми представлениями о чисто посреднической роли божественных сил и санкционировавшая новую гражданскую мораль, должна была ассоциироваться с архаическими взглядами на семью, имело для греков негативные последствия. Ибо это означало, что религиозное чувство и религиозный закон направлялись против возможности появления подлинного взгляда на индивидуальность как на личность, обладающую личными правами и личной ответственностью. Но подобный взгляд, тем не менее, все же неожиданно проявил себя в аттическом светском законодательстве. Как показал Глотц в своей знаменитой книге «Семейная солидарность в Греции» («La Solidarité de la famille en Grèce»)³⁰, освобождение индивидуальности из пут рода и фамилии — одно из главных достижений греческого рационализма, и этим мы главным образом должны быть обязаны афинской демократии. Но и спустя много лет после того, как произошло полное законодательное освобождение, религиозные умы все еще пребывали во власти призрака старинной семейной солидарности. Из Платона можно узнать, что в четвертом веке до н.э. люди все еще показывали пальцем на человека, на котором лежала тень наследственной вины, и этот человек все еще должен был платить *kathartes* для получения ритуального очищения.³¹ И сам Платон, хотя он и принял революцию секулярного закона, признает в ряде случаев наследственную религиозную вину.³² Веком позднее Брон Борисфенский еще считает необходимым специально отметить, что при наказании сына за грехи отца бог действует подобно врачу, при помощи сына излечивающему отца; а благочестивый Плутарх, цитирующий эту фразу, тем не менее, пытается найти оправдание древнему учению, приводя примеры явных фактов наследственной вины.³³

Возвращаясь к архаической эпохе, необходимо отметить, что негативные последствия имел и тот факт, что функции, которыми наделялось приобретшее моральную окраску Сверхъестественное, были главным образом, если не исключительно, функциями наказания. Мы много слышим о наследственной вине и мало о наследственной невинности; много о страданиях грешника в аду или чистилище и относительно мало о посмертном воздаянии за добродетель; в любом случае, акцент делается на санкциях. Несомненно, это отражает юридические идеи того времени: уголовное право тогда главенствовало над правом гражданским, а глав-

ной функцией государства являлось принуждение. Более того, божественный, как и человеческий, закон эпохи архаики не принимал во внимание мотив преступления и не делал послаблений человеческой ущербности; он был лишен того человеческого качества, которое греки называли *epieikeia* (снисходительность, гуманность) или *philanthrôpia* (человеколюбие). Популярная поговорка того времени, что «справедливость — это все доблести купно»³⁴, распространялась на богов в той же степени, что и на людей: и в том, и в другом случае места для снисхождения практически не оставалось. Не так обстояло дело в «Илиаде»: там Зевс проявляет милость к гибнущему Гектору и Сарпедону; он сочувствует Ахиллу, оплакивающему гибель Патрокла, и даже лошади Ахилла могут обращаться к Зевсу с мольбами за своего возничего.³⁵ «Я забочусь о них, хотя они и обречены на гибель,» — говорит Зевс в 21 песни «Илиады». Но став воплощением космической справедливости, он утратил свою человечность. Таким образом, олимпизм в своей морализаторской форме становится религией страха, и эта тенденция находит отражение в религиозном словаре того времени. В «Илиаде» еще нет ни одного слова для обозначения «богобоязненного» человека; но уже в «Одиссее» быть *theoydes* — это важная добродетель, а ее прозаический эквивалент — *deisidaimôn* — употреблялся для похвалы человека вплоть до времени Аристотеля.³⁶ Понятие любви человека к богу, с другой стороны, вообще отсутствовало в словаре греческой архаики: впервые слово *philotheos* как особый термин появляется у Аристотеля.³⁷ И действительно, среди олимпийских богов разве что Афина способна вызывать чувство, которое с полным основанием можно описать как любовь. «Нелепо услышать от кого-то, — говорит «Большая этика», — что он любит Зевса.»³⁸

Последней общей особенностью, которую бы мне хотелось специально выделить, является всеобщий страх перед нечистотой (миазмой — *miasma*) и связанная с ним всеобщая жажда ритуального очищения (катарсиса — *katharsis*). Здесь снова различие между Гомером и архаической эпохой относительно, а не абсолютно; ошибкой было бы отрицать, что определенный катартический минимум практикуется в обеих эпических поэмах.³⁹ Но между незатейливыми очищениями гомеровского времени, проводимыми обычными мирянами, и профессиональными «очистителями» (*kathartai*) архаической эпохи с их усложненными изыс-

канными ритуалами — огромная дистанция. Но еще большее расстояние лежит между тем, как легко принимает Телемах в качестве товарища по путешествию убийцу, который признался ему в своем преступлении, и теми доказательствами, которые должен был представить ответчик на процессе по делу об убийстве в конце V века до н.э., чтобы продемонстрировать свою невиновность, заявляя, что корабль, на котором он путешествовал, благополучно достиг гавани.⁴⁰ Более отчетливо мы поймем всю разницу между двумя эпохами, если сравним гомеровскую версию легенды об Эдипе с более известной версией Софокла. Согласно последней, Эдип становится нечистым изгоем, поверженным под бременем вины, которого «ни земля, ни дождь священный, ни солнечный свет не могут принять». Но из истории, рассказанной Гомером, известно, что Эдип продолжал царствовать в Фивах и после того, как его вина была обнаружена; он погиб в сражении и был похоронен с царскими почестями.⁴¹ Источником же сюжета о «человеке горькой участи», описанном Софоклом, по-видимому, является «Фиваида», более поздний эпос, возникший в материковой Греции.⁴²

У Гомера нет никаких следов веры в то, что нечистота может быть заразной или наследственной. Но с точки зрения архаических представлений, она является и той, и другой⁴³, и в этом заключалась причина ужаса, который испытывали люди перед нечистотой: как может человек быть уверенным в том, что он случайно, по неведению, не общался с какой-либо скверной или не наследовал ее вследствие того или иного давно забытого проступка какого-нибудь далекого предка? Подобные страхи терзали тем сильнее, чем больше была их неопределенность — невозможность связать их с каким-либо событием, которое можно было бы легко понять и от последствий которого можно было бы легко избавиться. Видеть в подобных представлениях источник архаического чувства вины, возможно, является упрощением; но, несомненно, они выражают это чувство вины, точно так же, как христианское переживание вины может выражать себя в ощущении постоянного страха от морального грехопадения. Несомненно, различие между двумя этими ситуациями заключается в том, что грех — это состояние воли, болезнь внутреннего человеческого сознания, совести, тогда как нечистота — это автоматическое следствие деяния, относящееся к миру внешних событий и дей-

ствующее с тем же жестоким безразличием к мотиву поступка, что и тифозная палочка.⁴⁴ Строго говоря, архаическое чувство вины становится чувством греха только в результате того, что Кардишер⁴⁵ называет «интернализацией» сознания — феномена, возникшего очень поздно и довольно неопределенного в греческом мире, не получившего широкого распространения даже спустя много лет после того, как секулярный закон стал признавать важность мотива преступления.⁴⁶ Перенос ядра представлений о чистоте из магической в моральную сферу произошел сравнительно поздно: вплоть до самого конца V века до н.э. мы не встречаем ясных заявлений о том, что очищения рук недостаточно — необходимо очистить также и сердце.⁴⁷

Тем не менее, я считаю, что нам не стоит стремиться здесь к строгой периодизации: часто идея живет незаметно в религиозном сознании задолго до того, как обретает форму для своего выражения. Думаю, прав Пфистер, по мнению которого, в древнегреческом слове *agos* (этот термин выражает худший вид миазмы) изначально были соединены вместе идеи нечистоты, проклятия и греха.⁴⁸ И хотя *katharsis* был, несомненно, в архаическую эпоху не более чем механическим выполнением ритуальных предписаний, представление о механическом, квази-физическом очищении могло, тем не менее, в дальнейшем, пройдя ряд степеней, которые теперь трудно выявить, развиться до более глубокой идеи искупления греха.⁴⁹ Существует ряд примеров, где эта последняя идея, несомненно, уже присутствует, например, в случае так называемой «локрийской дани».⁵⁰ Люди, которые за преступление своего далекого предка должны были год за годом, век за веком посылать двух дочерей из знатнейших фамилий на смерть в чужую страну или, в лучшем случае, отправлять их в храмовое рабство — эти люди, следует полагать, испытывали не только страх перед ужасной нечистотой, но и обладали глубоким чувством наследственной вины, которую необходимо было искупить столь ужасной платой.

К вопросу о катарсисе я еще вернусь в одной из следующих глав. Теперь же уместно будет обратиться к понятию «психического вторжения», которое я использовал выше, исследуя материал Гомера, и задаться вопросом, какую роль оно играет в довольно пестром религиозном контексте архаической эпохи. Простейший способ ответить на него — взглянуть на пост-гомеровское

употребление слов *ate* (или его прозаического эквивалента *theoblabeia*) и *daimôn*. Сделав это, мы обнаруживаем, что в ряде случаев эпическая традиция воспроизводится с подчеркнутой почтительностью. *ate* продолжает употребляться для обозначения иррационального, отличая его от рационального осмысленного поведения: например, слыша, что Федра отказывается от пищи, хор спрашивает, является ли этот отказ следствием *ate* или он связан с намерением покончить с собой.⁵¹ Вместилищем *ate* продолжает оставаться *thymos* или *phrenes*⁵², а агенты, ее вызывающие, в основном те же самые, что и у Гомера; реже *ate* приписывается конкретному олимпийскому богу⁵³; иногда, как и у Гомера, агентами выступают Эриния⁵⁴ или мойра⁵⁵; в одном случае, как и в «Одиссее» — вино.⁵⁶

Но происходят также и важные перемены. Во-первых, *ate* часто, хотя и не всегда, приобретает моральное звучание, поскольку ее начинают трактовать как наказание; у Гомера это происходит лишь однажды — в девятой песни «Илиады»; следующий шаг совершает Гесиод, который превращает *ate* в наказание за *hybris*, не без удовольствия отмечая, что «даже знатный человек» не может избежать этой кары.⁵⁷ Подобно всем остальным видам сверхъестественных наказаний, *ate* переходит на потомков грешника, если тот не успевает в течении собственной жизни заплатить «мерзкий свой долг».⁵⁸ Помимо значений «кары», *ate* приобретает вообще более широкое толкование. Она означает теперь не только состояние сознания грешника, но и вытекающие из него бедствия чисто объективного характера: так, персы при Саламине претерпевают «морские *atai*», а поверженный Аяксом скот является его *ate*.⁵⁹ *Ate*, таким образом, приобретает общее значение «краха», «катастрофы», в противоположность словам *kerdos* (прибыль) и *sôteria* (спасение)⁶⁰, хотя в литературе, по моему мнению, оно всегда указывает на то, что «катастрофа» вызвана сверхъестественными силами. Еще немного — и слово *ate* уже начинает прилагаться и к инструментам, или воплощениям, божественного гнева: так, своего рода *ate* является Троянский конь, а для Креонта «двумя *atai*» становятся Антигона и Исмена.⁶¹ Подобное употребление слова *ate* объясняется скорее чувством, нежели логикой: все, что таким образом выражается, является смутным осознанием существования некоей таинственной динамической связи, *menos ates*, как называет ее Эсхил, соединяющей в единое целое преступление

и наказание; и все элементы этого зловещего единства являются, в широком смысле, ничем иным, как *ate*.⁶²

Несколько в стороне от этого подспудного развития оказывается то строго оформленное теологическое учение, которое превращает *ate* не просто в наказание, за которым следуют физические расстройства, но в преднамеренный обман жертвы, который ведет ее к роковой ошибке, интеллектуальной или моральной, ускоряющей гибель — та мрачная доктрина, согласно которой *quem deus vult perdere, prius dementat*.^{*} Некоторый намек на подобную концепцию содержится в девятой песни «Илиады», где Агамемнон называет свою *ate* «злым прельщением» (*apate*), которое наслал на него Зевс (21); но подробного изложения данного учения нет ни у Гомера, ни у Гесиода. Оратор Ликург⁶³ приписывает его «некоторым древним поэтам», не уточняя, каким именно, хотя и приводит из одного из них фрагмент в ямбах следующего содержания: «Когда гнев божеств (демонов) поражает человека, то он лишает его правильного понимания происходящего и ввергает в неверные суждения, так что человек даже не способен сознавать своих ошибок.» Точно так же и Феогнид⁶⁴ говорит о том, что многие люди, которые стараются о «доблести» и ищут «наживы», специально вводятся в заблуждение божеством (демоном), которое вынуждает человека принимать дурное за хорошее, а полезное — за дурное. Но здесь действия божества (демона) отнюдь не имеют морального характера: оно предстает просто как некий злой дух, соблазняющий человека и подталкивающий его к падению.

О том, что таких злых духов действительно сильно боялись в эпоху архаики, свидетельствуют также и слова Гонца в «Персах», которые я приводил в другом месте: Ксеркса ввел в соблазн некий «*alastor* или злой демон». Но Эсхил разбирается в случившемся лучше: как позднее объясняет призрак Дария, помутнение разума у Ксеркса было наказанием за его *hybris*⁶⁵; таким образом, то, что в несовершенном понимании живых предстает как деятельность злого демона, с позиции мертвых, обладающих более широким и глубоким взглядом на вещи, является одним из аспектов космической справедливости. В «Агамемноне» мы опять встречаемся с подобной двухуровневой интерпретацией. Здесь

* Кого бог желает погубить, того он прежде лишает разума (лат.) — прим. пер.

поэт, говоря от лица хора, способен заметить всевластную волю Зевса⁶⁶, действующую как неотвратимый моральный закон, тогда как герои драмы различают вокруг лишь мир зловредных демонов. Это напоминает явление, уже отмеченное нами, когда мы говорили об эпосе, а именно, различие между точкой зрения поэта и точкой зрения его героев на одно и то же событие. Кассандра видит Эриний как свору демонов, пьющих человеческую кровь; в болезненном воображении Клитемнестры не только Эринии, но и *ate* — предстают персонифицированными злыми духами, которым она приносит в жертву своего мужа; в какой-то момент она даже чувствует, что ее человеческая личность исчезает и ее замещает некий *alastor*, агентом и орудием которого она становится.⁶⁷ Последнее, по моему мнению, является примером не столько «одержимости» в обычном смысле слова, сколько, скорее, того, что Леви-Брюль называет «сопричастием», смысл которого состоит в том, что в определенных ситуациях человек или предмет является не только самим собой, но и чем-то еще: здесь следует вспомнить о «льстивом греке» из «Персов», который был также и злым демоном, или о жрице Тимо, о которой Геродот пишет, что она соблазнила Мильтиада на святотатство, но о которой оракул Аполлона сказал, что «Тимо невиновна и призрак жрицы явился и склонил Мильтиада на путь бедствия только потому, что судьба определила ему печальную кончину»⁶⁸ и эта жрица действовала не как человеческое существо, но как агент для исполнения сверхъестественных целей.

Зловещая, угнетающая атмосфера, в которой действуют герои драм Эсхила, кажется несравненно более древней, нежели ясный и чистый воздух, которым дышат в «Илиаде» и люди, и боги. Вот почему Глотц называет Эсхила «се revenant de Mycenes»^{*} (хотя и добавляет при этом, что он был еще и человеком своего времени), а один современный немецкий автор утверждает, что Эсхил «воскресил мир демонов, особенно злых демонов».⁶⁹ Но, по-моему, говорить так — значит, совершенно не понимать как замысел Эсхила, так и религиозный климат эпохи, в которую он жил. Эсхилу было вовсе не нужно воскрешать мир демонов: в этом мире он жил с рождения. Замысел Эсхила — не вернуть своих современников обратно в этот мир, но, наоборот, провести

* «се revenant de Mycenes» — «этот призрак Микен» (фр.) — прим. пер.

их через этот мир и вывести за его пределы. Он осуществлял его не так, как Эврипид — сомневаясь в существовании этого мира, основываясь на интеллектуальных и моральных аргументах — но показывая, что у этого мира есть высший смысл и, как, например, в «Эвменидах», демонстрируя, как при посредничестве Афины он превращается в новый мир разумной справедливости.

Демоническое, отличное от божественного, во все времена играло значительную роль в греческих народных верованиях (и играет до сих пор). Люди в «Одиссее», как мы видели в главе 1, приписывают многие события в своей жизни, как психические, так и физические, каким-то безымянным демонам, хотя при этом, тем не менее, складывается впечатление, что они относятся к этому не всегда серьезно. Но в эпоху между «Одиссеей» и «Орестеей» демоны, кажется, приблизились к человеку: их воздействие стало постоянным, они превратились в более коварных, более злобных существ. Феогирид и его современники очень серьезно относились к демону, вызывающему *ate*, как это заметно по фрагментам, которые я цитировал. И это верование жило в народе и многие годы после Эсхила. Кормилица в «Медее» знает, что *ate* — это результат воздействия злобного демона, и она связывает *ate* с древней идеей о *phthonos*: чем более велик род, тем больше *ate*, которая его одолевает; только полный дурень или абсолютно некудышный человек может избежать ее.⁷⁰ Еще в 330 году до н.э. оратор Эсхин мог бросить замечание, хотя и не без оговорки «по-видимому», что некий грубиян, прервавший его речь в совете амфикистии, по-видимому, был подвигнут на такое непристойное поведение «чем-то демоническим» (*daimoniou tinos paragomenou*).⁷¹

К этому агенту *ate* близки те иррациональные импульсы, которые возникают в человеке помимо его воли. Когда Феогирид призывает надежду или выражает страх перед «ужасными демонами» или когда Софокл говорит об Эроте:

*Всех покорил людей ты -
И, покорив, безумишь⁷²*,*

мы не должны воспринимать это как некие «персонализации»; за всем этим стоит старое гомеровское чувство, что подобные

* Пер. Ф.Ф.Зелинского.

феномены не являются подлинной частью человеческого «я», хотя они и не выпадают полностью из-под контроля человека; они обладают собственной жизнью, воздействуют на человека как бы со стороны и воспринимаются им как нечто внешнее. В последующих главах мы увидим, что следы этого способа понимания природы человеческих страстей сохраняются даже у таких авторов, как Эврипид и Платон.

К иному типу относятся демоны, связанные с какой-либо конкретной человеческой ситуацией. Как сказал профессор Франкфорт, имея в виду и другие древние народы, «злые духи часто не отделяются от зла вообще и воспринимаются как нечто субстанциальное и могущественное».⁷³ Именно в этом смысле греки говорили о голоде и заразных болезнях как о «богах»⁷⁴, а современные афиняне до сих пор верят, что в одной расщелине на Холме Нимф обитают три страшных Демона, чьи имена — Холера, Оспа и Чума. Существуют могущественные силы, противостоять которым человечество бессильно; такая сила и является божеством. Именно поэтому цепкая власть и бремя наследственной скверны могут принимать форму *daimôn genes* (демона рода) Эсхила, и, что более характерно, вина пролития крови подпадает под власть Эриний.⁷⁵ Подобные существа, как мы уже видели, не являются для своих человеческих агентов и жертв полностью внешними: Софокл, например, может говорить о «Эринии в мозгу».⁷⁶ И, тем не менее, они объективны, ибо стоят на страже объективного закона, гласящего, что за пролитием крови необходимо следует кара. Только Эврипид⁷⁷ и Т.С.Элиот психологизируют эти силы, считая их муками совести.

Третий вид демона, впервые появившийся в архаическую эпоху, связан с определенным человеком, как правило, с самого рождения, и определяет, полностью или частично, его индивидуальную судьбу. Впервые мы встречаемся с таким демоном у Гесиода и Фокилида.⁷⁸ Он олицетворяет собой индивидуальную мойру, или «долю», о которой говорил еще Гомер⁷⁹, но персонификация которой впервые происходит лишь в воображении архаической эпохи. Часто этот демон кажется не более чем воплощением удачи или успеха человека⁸⁰; но такая удача воспринимается не как что-то неожиданное — она является частью врожденных качеств человека, как красота или талант. Феогнид жалуется на то, что от демона зависит больше, чем от характера чело-

века: если ваш демон слабоват, то даже при благоприятном стечении обстоятельств вы ничего не добьетесь.⁸¹ Тщетно протестует Гераклит, заявляя, что «характер человека — это его судьба» (*ethos anthrôpôi daimôn*): предубеждение своей эпохи он не способен победить. Сами слова *kakodaimôn* и *dysdaimôn* (оба обозначают понятие «несчастный») изобретены, кажется, именно в пятом веке до н.э.; слово *eydaimôn* («счастливым»), по-видимому, относится к эпохе Гесиода. В судьбе, низвергающей великих царей и полководцев — Кандавла или Мильтиада — Геродот видит не случайное происшествие, обусловленное внешними обстоятельствами, и не следствие их характера, но то, что «должно было неминуемо произойти» — «ведь Кандавлу предречен был плохой конец».⁸² Пиндар благочестиво соединяет этот популярный фатализм с волей Бога: «провидение Зевса управляет демоном людей, к которым он благосклонен».⁸³ В конце концов идею подхватывает Платон и полностью перерабатывает ее, как он поступил и со многими другими элементами популярных верований: демон становится разновидностью высшего духа-покровителя, напоминающего фрейдистское супер-эго⁸⁴, который в «Тимее» отождествляется с чистым сознанием в человеке.⁸⁵ В этих блистательных одеждах, почтенных и с моральной, и с философской точек зрения, он вдохновил славное существование древней идеи в сочинениях стоиков и неоплатоников и даже христианских средневековых авторов.⁸⁶

Таковыми были демоны, которые образовали значительную часть религиозного наследия V века до н.э. Изображать же полную картину этого наследия я здесь не стану и пытаться. Некоторых других ее аспектов я, впрочем, еще коснусь в последующих главах. Теперь же мы не можем продолжать далее без того, чтобы прежде, остановившись, не ответить на вопросы, которые неминуемо возникают в голове читателя. Как мы понимаем отношения между только что описанной «культурой вины» и «культурой стыда», о которой говорилось в первой главе? Какие исторические силы определяют различие между ними? Я пытался показать, что это различие не столь абсолютно, как это утверждают некоторые ученые. Мы проследили некоторые линии развития, связывающие Гомера с темным миром архаической эпохи и даже с V веком до н.э. Непрерывность эта, конечно, не является полной. И тем не менее подлинная специфика религиозного миро-

воззрения резко отделяет мир Гомера даже от мира Софокла, которого называют «самым гомеровским» из поэтов. Но возможно ли точно определить причины этого различия?

Найти на поставленные вопросы какие-нибудь простые и однозначные ответы мы, по-видимому, не можем даже и надеяться. Хотя бы потому, что не располагаем данными о какой-либо непрерывной исторической эволюции, в процессе которой один тип религиозного мировоззрения постепенно перерастал бы в другой. Но мы не должны, тем не менее, разделять крайнюю точку зрения, что гомеровская религия — это не более, чем поэтический вымысел, «так же далекий от реальной жизни, как и искусственный гомеровский язык». ⁸⁷ Разумнее было бы предположить, что эпические поэты просто игнорировали или умаляли многие существовавшие в их время верования и ритуалы, а отнюдь не стремились похвастать своими выдумками перед покровителями. Например, в VI веке до н.э. в Ионии существовал древний очистительный магический ритуал с использованием козла; в Ионию он, предположительно, был принесен еще первыми колонистами, поскольку существование точно такого же ритуала зафиксировано и в Аттике. ⁸⁸ Поэты «Илиады» и «Одиссеи» наверняка не раз наблюдали его. Но они не включили его в свои поэмы, как не поместили туда и многое другое, что казалось варварским им и их слушателям, которыми были представители высшего класса. Поэмы демонстрируют не нечто совершенно не связанное с традиционными верованиями, но «избранное» из традиционных верований — «избранное», удовлетворявшее запросы военизированной культуры аристократов, точно так же, как Гесиод показывает нам «избранное», удовлетворявшее запросы культуры земледельцев. Покуда мы этого не признаем, сравнение Гомера и Гесиода будет создавать у нас искусственное впечатление существующей между ними исторической преемственности.

И тем не менее, даже если сделать все означенные предположения, останется ряд отличий, которые, кажется, представляют собой не разные наборы верований, принадлежащих одной культуре, но олицетворяют собой подлинные культурные перемены. Развитие некоторых из них мы можем проследить — какими бы скудными не были наши источники — в пределах архаической культуры. Так, например, даже Пфистер признает «несомненный рост беспокойства и страха в эволюции греческой религии». ⁸⁹ В

своей основе, бесспорно, представления о печистоте, очищении и божественной *phthonos* могут вполне быть частью общего индоевропейского наследия. Но именно архаическая эпоха придала легендам об Эдипе и Оресте вид страшных историй о кровавых убийствах и отмщении; именно она сделала очищение основой своего главного религиозного института — Дельфийского оракула; именно она превознесла роль *phthonos* настолько, что у Геродота он превратился в основной принцип истории. Факты такого рода нам объяснить необходимо.

Сразу признаюсь, что полного объяснения этим фактам я найти не могу. По большому счету, я в состоянии ответить лишь на некоторые частные вопросы. Несомненно, многое объясняют социальные условия той эпохи.⁹⁰ В материковой Греции (здесь мы будем говорить именно об этой области) архаическая эпоха была временем крайней незащищенности личности. Обезлюдившие поселения не успели избавиться от бедности и нужды, последовавших за дорийскими вторжениями, как возникла новая опасность: все классы испытали на себе жестокий удар большого экономического кризиса VII века до н.э., за которым последовали крупные политические конфликты VI века, переведшие реалии экономического кризиса в жестокую реальность кровавой войны классов. Вполне возможно, что последовавший за этим сдвиг социальных слоев, выразившийся в выдвигании наверх подчиненных элементов перемешивающегося общества, спровоцировал новое явление на свет старых культурных структур, которые простой народ никогда полностью не забывал.⁹¹ Кроме того, полные опасностей условия жизни могли сами по себе спровоцировать развитие веры в демонов, основанной на чувстве человеческой беспомощности и зависимости от капризной высшей Силы; а это, в свою очередь, могло вызвать к жизни магические обряды, если, конечно, прав Малиновский⁹², считавший, что биологические функции магии — дать выход едва сдерживаемым и подвергающимся фрустрации чувствам и переживаниям, которые не могут найти выход рациональным способом. Также вполне может быть, как я уже отмечал выше, что в сознании людей различные виды длительного опыта переживания человеческой несправедливости могли вылиться в компенсаторную веру в существование справедливости на Небесах. Конечно, не случайно, что первым греком, взывавшим к божественной справедливости, был

Гесиод — «этот илотский поэт», как называл его царь Клеомен⁹³ — человек, на себе испытывший «людскую несправедливость». Неслучайно также и то, что в эту эпоху популярной у поэтов становится тема богатого и могущественного человека, над которым тяготеет злой рок⁹⁴ — полный контраст с Гомером, у которого, как заметил Мюррей, богатые люди всегда особенно добродетельны.⁹⁵

Ученые, более осторожные, чем я, вполне довольствуются приведенными общепризнанными обобщениями. Думаю, в той степени, в какой эти концепции не затрагивают частностей, они, несомненно, ценны. Но в качестве объяснения некоторых деталей развития архаического религиозного чувства — особенно возросшего чувства вины — они, по моему мнению, не вполне удовлетворительны. Риску утверждать, что здесь они могут быть существенно дополнены (но не заменены) другим подходом, который рассматривал бы процесс не с точки зрения общества вообще, а с точки зрения семьи. Семья была ключевым звеном архаической социальной системы, первейшим организованным единством, первейшей правовой структурой. Как и во всех индоевропейских обществах, она носила патриархальный характер; ее законом была *patria potestas* (власть отца).⁹⁶ Глава семьи был ее царем, «вождем дома» (*oikio anax*); его статус даже Аристотель описывает как аналогичный статусу царя.⁹⁷ Первоначально его власть над детьми была неограниченной: в детстве он мог наказывать детей по своему усмотрению, а когда они становились взрослыми, обладал правом изгонять из общины своего непутевого или строптивного сына, подобно тому, как Тезей изгнал Ипполита, Эней — Тидея, Строфил — Пилада или как сам Зевс изгнал с Олимпа Гефеста за то, что тот постоянно принимал сторону матери.⁹⁸ По отношению к отцу сын обладал одними обязанностями. Прав у него не было. Покуда был жив отец, сын всегда ему подчинялся — этой традиции в Афинах строго придерживались вплоть до VI века до н.э., когда Солон был вынужден принимать меры для ее сохранения.⁹⁹ Но и через два столетия после Солона традиция семейной юрисдикции была еще столь крепкой, что даже Платон — который, несомненно, не был поклонником семьи — был вынужден выделить ей специальное место в своей системе законов.¹⁰⁰

Покуда древнее чувство семейной солидарности оставалось незыблемым, система действовала без сбоев. Сын оказывал отцу

такое же безусловное почтение, какое в свою очередь рассчитывал получить от своих детей. Но с ослаблением семейных уз, с ростом требований личных прав и личной ответственности, обязательно должны были возникнуть внутрисемейные трения, которые уже длительное время являются характернейшей чертой семейной жизни западных обществ. То, что они действительно начали давать о себе знать уже в VI веке до н.э., можно судить по законодательной деятельности Солона. Но существует также множество и не прямых свидетельств их скрытого влияния. Особый ужас, с которым греки относились к преступлениям против отца, и особые религиозные санкции, согласно которым покусившийся на отца должен изгоняться, уже намекают на то, что для поддержания старых семейных порядков со временем потребовались жестокие репрессивные меры.¹⁰¹ Как и большое количество историй, в которых преступление против отца приводит к ужасным последствиям: истории о Фениксе, об Ипполите, о Пелопсе и его сыновьях, об Эдипе и его сыновьях — все они, более чем вероятно, созданы в сравнительно позднее время¹⁰², когда позиция отца не гарантировала от посягательств со стороны детей. Иные намеки содержатся в варварском предании о Кроносе и Уране, которое архаическая Греция могла заимствовать из какого-нибудь хеттского источника. Здесь перед нами, несомненно, пример мифологической проекции бессознательных импульсов — что, возможно, почувствовал Платон, заявляя, что этот миф следовало бы сообщать очень немногим людям во время специальных мистерий и тщательно скрывать его содержание от юношей.¹⁰³ Но для психолога, возможно, более значимыми свидетельствами окажутся те, что можно найти у авторов классической эпохи. У Аристофана типичным примером радостей жизни в Тучекукуйске, стране грез, где осуществляются все желания и мечты, является следующий: если кто-нибудь бьет отца, то люди восхищаются таким человеком, потому что там этот поступок является хорошим (*kalon*), а не позорным (*aischron*).¹⁰⁴ И когда Платон хочет проиллюстрировать, что происходит, когда ослаблен рациональный самоконтроль, его типичный пример — сон Эдипа. Это свидетельство подтверждает Софокл, у которого Иокаста говорит, что подобные сновидения являются обычными для всех, и Геродот, который приводит пример одного из таких сновидений.¹⁰⁵ Кажется, будет справедливо, основываясь на идентичности симп-

томов, заключить, что у них одна причина и что семейная ситуация в Древней Греции, как и ситуация в современных семьях, давала повод для возникновения инфантильных конфликтов, которые затем то и дело всплывали из бессознательного у взрослых людей. С началом движения софистов эти конфликты во многих семьях превратились в более осознанные: молодые люди стали заявлять, что обладают «естественным правом» не подчиняться своим отцам.¹⁰⁶ Но мы не ошибемся, если скажем, что конфликт отцов и детей уже существовал до этого достаточно долго на бессознательном уровне — он восходит к самым первым неосознанным проявлениям индивидуализма в обществе, где семейная солидарность была еще незыблима.

Видимо, вы уже поняли, какие все это имело последствия. Психологи научили нас, сколь мощным источником чувства вины является гнет считающихся непристойными страстей, которые хотя и изгоняются из сознания, за исключением сферы мечтаний и грез, способны вызвать у человека глубокое чувство морального неудобства. Это чувство и в наши дни часто принимает религиозную форму, а если оно существовало и в архаической Греции, то эта форма была для него самой естественной. Во-первых, земной отец с самых древних времен обладал небесным эквивалентом: это Зевс-Отец (*pater*), который принадлежит общему индоевропейскому наследию, как можно заключить из соответствующих его обозначений на латыни и санскрите. Калхун показал, как тесно образ и статус гомеровского Зевса связан с обликом гомеровского «отца семейства» (*pater familias*), именуемого *oikoiōanax*.¹⁰⁷ В религиозном культе Зевс также предстает как сверхъестественный глава семейства: как *Patroos* он оберегает семью, как *Herkeios* он охраняет ее жилище, как *Ktesios* приумножает ее имущество. Поэтому было естественным проецировать на небесного Отца те странные противоречивые чувства, связанные с земным отцом, в которых ребенок боялся признаться даже самому себе. Это, видимо, объясняет, почему в архаическую эпоху Зевс непостижимым образом предстает и как источник благ, и как источник зла, и как завистливый бог, недовольный желаниями своих детей¹⁰⁸, и, наконец, как суровый судья, бдительный и строгий, безжалостно карающий за грех самоутверждения, за *hybris*. (Этот последний аспект связан с той фазой развития семейных отношений, когда авторитет отца уже нуждается в моральной санк-

ции, когда правило «ты сделаешь это, потому что я так говорю» сменяет новое правило «ты сделаешь это, потому что это считается правильным».) Во-вторых, общее культурное наследие архаической Греции, Италии и Индии¹⁰⁹ содержало систему представлений о ритуальной нечистоте, находящую естественное объяснение в чувстве вины, вызванном подавленными желаниями. Архаический грек, страдавший подобными переживаниями, обладал возможностью дать им конкретную форму выражения, сказав себе, что он, должно быть, находится в контакте с какой-либо нечистотой, скверной, или что это бремя досталось ему по наследству от какого-нибудь предка, совершившего религиозное преступление. И, что более важно, он мог избавиться от этих переживаний с помощью очистительного ритуала. Не здесь ли кроется ключ к разгадке того значения, какое играла в греческой культуре идея катарсиса и ее производные: с одной стороны, представления о грехе и воздаянии, с другой — идея Аристотеля о психологическом очищении, которое происходит вследствие созерцания проекции неосознанных желаний в произведениях искусства?¹¹⁰

К сожалению, я не могу далее продолжать эти рассуждения, ибо очевидно, что у них нет прямых подтверждений в источниках. В лучшем случае, они могут получить косвенное подтверждение, если социальная психология установит их правомерность для культур, которые можно изучать более подробно и детально. Работа в этом направлении ведется¹¹¹, но было бы преждевременным прямо теперь делать какие-либо выводы из полученных результатов. Между тем, я не стану спорить, если специалисты в области классики выразят свое недовольство по поводу моих предположений. И, чтобы избежать опасности быть неправильно понятым, я бы хотел в заключении главы специально сказать вот о чем. Во-первых, я вовсе не рассчитываю найденным мной ключом, как, впрочем, и каким-либо другим ключом, открыть все двери. Эволюция культуры — слишком сложное явление, чтобы его можно было объяснить с помощью одной простой формулы, экономической или психологической, формулы Маркса или формулы Фрейда. Нам следует противиться искушению упростить то, что не является простым. И, во-вторых, объяснить происхождение явлений отнюдь не означает объяснить их значение. Мы должны опасаться недооценивать религиозный смысл идей, о ко-

торых я говорил, особенно тогда, когда они, как, например, доктрина о божественном искушении, являются неприемлимыми для нашего морального чувства.¹¹² Нам не следует забывать, что именно из этой архаической культуры вины произросла самая глубокая трагическая поэзия, какую только создавал человек. И прежде всего я имею в виду Софокла, последнего великого выразителя архаического мировоззрения, представившего всю полноту трагического звучания древних религиозных тем в их самых несглаженных, не подвергшихся морализации формах — в форме всеобъемлющего чувства человеческой беспомощности перед лицом богов и в форме *ate*, подстерегающей все человеческие достижения и карающей за них — и сделавшего эти переживания частью культурного наследия западного человека. Позвольте мне заключить эту главу стихами из «Антигоны», выражающими гораздо лучше, чем на это способен я, всю красоту и весь ужас древних верований:

*Блаженны вы, люди, чей век бедой не тронут!
Если ж дом твой дрогнул от божьего гнева,
Смена жизней лишь приумножит наследье кары.
Мятежится за валом вал,
Точно лютых вьюг разгул
Подводный ад на гладь лазурных волн извел.
На свет ил дна всплывает черный,
Страждет скал прибрежных кряж,
Протяжным стоном вою бури вторя.*

*Я вижу растущую в роде Лабдакидов,
За бедой беду в череде поколений;
Не искупит жертва сыновняя отчих бедствий,
Сам бог в погибель дом ведет.
Рос последний в нем цветок,
Последний свет он лил на весь Эдипа дом.
Увы! Серп бога тьмы подземной
Срезать и его готов:
Безумье речи, — разума затменье.
Твою, Зевс, не осилит власть
Человечьей гордыни дерзость*

*И сон-чародей перед тобой бессилен,
И дней неустанный ход;
Старости чужд, вечно державен ты,
Вечно тебя Олимпа
Свет лучезарный нежит.
Человеку ж дан и в прошлом,
И ныне, и впредь закон:
Бди, борись — все тщетно;
В уделе Земном все под Бедой ходит.*

*Надежд сонм обольщает ум,
Но одним он бывает в пользу,
Другим — на беду легкообманной страсти.
Грядешь ты, не чуя зла, -
И в ярый огонь ступишь негаданно.
Видно, недаром предкам
Мудрость внушила слово:
Благодать во зле мы видим,
Когда ослепленный ум
В гибель бог ввергает;
Недолго нам ждать: близко Беда ходит.^{113*}*

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ВТОРОЙ

¹ Принято считать, что архаическая эпоха завершается Персидскими войнами, и, с точки зрения политической истории, это, несомненно, так. Но с точки зрения истории мысли, подлинная граница между архаическим и классическим периодами приходится на более поздний срок — на начало движения софистов. Однако определить в данном случае точную хронологическую линию разделения представляется весьма затруднительным. Например, Софокл в своем мышлении, хотя и не в литературных приемах, все еще принадлежит к старому миру (за исключением своих последних пьес); этим он очень похож на своего друга

* Пер. Ф.Ф.Зелинского.

Геродота (см.: Wilamowitz// Hermes. 34 (1899); E.Meyer. Forschungen z. alt. Gesch. II. 252 ff.; F.Jacoby. P.-W., Suppl.- Band II, 479 ff.). С другой стороны, Эсхил, борющийся против попыток рационально интерпретировать законы и обычаи архаической эпохи, во многих случаях оказывается пророком нового мира.

² Чувство *amechania* прекрасно проиллюстрировал, опираясь на ранних лирических поэтов, Снелл: Snell. Die Entdeckung des Geistes, S.68 ff. Своими построениями в настоящей главе я в значительной степени обязан прекрасной статье Латте: Latte. Schuld und Sünde i. d. gr. Religion// Arch. f. Rel. 20 (1920-1921) 254ff.

³ Это известно всем мудрецам у Геродота: Солон (1. 32), Амасис (3. 40), Артабан (7. 10 е). О значении слова *phthonos* см.: Snell. Aischylos u. des Handeln im Drama, 72, n.108; Cornford. From Religion to Philosophy, p.118. Об ассоциациях *phthonos* с *tarache* см.: Пиндар. Истм. 7. 39: ὁ δὲ θανάτων μὴ θρασέτω φόβος («да не приведет в замешательство *phthonos* бессмертных»). Глагол *ταράσσειν* регулярно использовался для описания вмешательства сверхъестественных сил: см., например, Эсхил. Хоэфоры. 289; Платон. Законы. 865е.

⁴ Илиада. 24. 525-533.

⁵ Семонид Аморгский. 1. 1 сл. Bergk. О значении слова *ἐφίμεροι* см.: H.Fränkell/ / TAPA. 77 (1946) 131 ff. О значении слова *τέλος* см.: F.Wehrli// Λάθε βιώσας, 8, п.4.

⁶ Феогид. 133-136, 141-142. О неспособности человека понять ситуацию, в которой он находится, см. также: Гераклит, fr.78 Diels: «Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает.» О неспособности человека контролировать ситуацию см.: Симонид, фр.61, 62 Bergk. Об этих двух состояниях см.: Солон. 13. 63 сл. Таких же воззрений придерживается и Софокл, согласно которому, все людские поколения — это ничто, ибо их жизнь — временная и за ней следят боги; с этой точки зрения, люди — ничто иное, как миражи или тени: см. Аякс. 125 сл.:

*Все мы,
Все, что землю вскормлены, не боле
Как легкий призрак и пустая тень.
(Пер. Ф.Ф.Зелинского).*

⁷ Агамемнон. 750.

⁸ Это всерование, не связанное с моралью, распространено среди современных первобытных людей (Lévy-Bruhl. Primitives and the Supernatural, p.45). В форме, связанной с моралью, оно появляется в классическом Китае: «Если вы богаче и возвышаетесь, — говорит Дао Дэ Цзин (? IV в. до н.э.), — то от этого исполняйтесь гордостью и этим обрекаете себя на несминуемое падение. Когда все идет хорошо, то мудрый смиряет себя.» Следы аналогичного верования прослеживаются также в Ветхом Завете, например, в книге пророка Исайи. 10:12-15: «Посмотрю на успех надменного сердца царя Ассирийского и на тщеславие высоко поднятых глаз его. Он говорит: «силою руки моей и моею мудростью я сделал это, потому что я умен...» ...Всличается ли секира пред тсм, кто рубит ею?» О понятии *koros* (пресыщение) см.: Притчи. 30:8-9: «...нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом, дабы пресытившись я не отрекся Тебя и не сказал: «кто Господь?»...»

⁹ Одиссея. 5. 118 сл., ср.: Одиссея. 4. 181 сл., 8. 565 сл., 13. 173 сл., 23. 210 сл. Все это фрагменты речей. Примеры подобных высказываний, встречаемые в «Илиаде», например, 17. 71, имеют иной характер, и вряд ли их можно назвать подлинными случаями *phthonos*.

¹⁰ Персы. 353 сл., 362. В строгом смысле, никакого новшества здесь нет. Подобную «сверхдетерминацию» мы уже видели у Гомера (см. гл.1). Также она широко распространена среди современных первобытных людей, например, Эванс-Причард рассказывает, что среди азанде «верования в смерть вследствие естественных причин и верование в смерть в результате колдовства не исключают друг друга» (Evans-Pritchard. Witchcraft, Oracles and Magic, p.73).

¹¹ Солон, фр. 13 Bergk (см.: Wilamowitz. Sappho u. Sim., S.257 ff.; Wehrli. Op. cit. supra, II ff.; R.Lattimore// AJP. 68. 161 ff.); Эсхил. Агамемнон. 751 сл., где есть расхождение в общепринятых взглядах; Геродот. История. 1. 34. 1.

¹² Например, Геродот. История. 7. 10. Софокл, кажется, нигде не придает этой идее моральный характер, что заметно в таких фрагментах, как Электра. 1466, Филоклет. 776 и, особенно, Антигона. 613 сл., где она излагается в обобщенном виде. Ср. Аристофан. Богатство. 87-92, где говорится о том, что Зевс должен особенно завидовать *χρητοί* (способным).

¹³ О *hybris* как «первом зле» см. Феогнид. 151 сл.; об универсальности *hybris* см. Архилох, фр.88. См. также Гераклит, фр.43 Diels: «*hybris* надо гасить пуща пожара.» Об опасностях счастья см. замечание Мюррея: «В греческой поэзии, если кого-то называют «счастливым», то это считается дурным знаком» (Aeschylus, p.193).

¹⁴ Эврипид. Ифигения в Авлиде. 1089-1097.

¹⁵ Илиада. 9. 456 сл., 571 сл.; ср. Одиссея. 2. 134 сл., 11. 280. Примечательно, что три из этих четырех фрагментов встречаются в частях, которые, как мы можем предположить, заимствованы из эпических поэм, сложившихся в материковой Греции, а четвертый фрагмент относится к «Телемахиде».

¹⁶ Илиада. 16. 385 сл. О строках Гесиода 387-388 см.: Leaf, ad. loc., однако нет никакой необходимости называть их «интерполяцией» (см. Latte// Arch. f. Rel. 20. 259).

¹⁷ Arthur Platt. Homer's Similes// J.Phil. 24 (1896) 28 ff.

¹⁸ Считающих по-другому должны, как мне кажется, смутить факты наказания за клятвопреступление, которое рассматривается как оскорбление божественной *time* (Илиада. 4. 158 сл.), и наказания за нарушение закона гостеприимства, которое считается оскорблением Зевса Ксения (Илиада. 13. 623 сл.); оба эти факта не имеют ничего общего со справедливостью как таковой.

¹⁹ Одиссея. 7. 164 сл., 9. 270., 14. 283 сл. Ср. С судьбой Ликаона: Илиада. 21. 74 сл.

²⁰ Одиссея. 6. 207 сл.

²¹ Одиссея. 1. 32 сл. О значении данного фрагмента, вызвавшего столько споров, см. в первую очередь: K.Deichgräber// Gött. Nachr. 1940; W.Nestle. Vom Mythos zum Logos, S.24. Если даже союз *καί* в 1. 33 следует понимать как «также», я не могу согласиться с Виламовицем (Wilamowitz. Glaube. II. 118), что «*der Dichter des A hat nichts neues gesagt*» («поэт первой книги «Илиады» не сказал ничего нового»).

²² Одиссея. 23. 67: «Сами погибель они на себя навлекли.» Подобные слова

произносит и Зевс в Од. 1. 34: «Гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством...» Нам следует, несомненно, помнить о том, что в «Одиссее», в отличие от «Илиады», присутствует значительная доля сказки, а сказачный герой в конце непременно побеждает. Однако, поэт, придавший всей истории ее окончательную форму, кажется, не слишком был склонен подчеркивать значение божественной справедливости.

²³ Феогнид. 373-380, 733 сл. Ср. Гесиод. Труды и дни. 270 сл.; Солон. 13. 25 сл.; Пиндар, фр. 201 В. (213 S.). По поводу аутентичности фрагментов Феогнида высказывался ряд сомнений, однако для этого нет серьезных оснований (см.: W.C.Green. *Moira*. App.8; Pfeiffer// *Philol.* 84 (1929) 149).

²⁴ Аристотель. Поэтика. 1453 а 34.

²⁵ Солон. 13. 31; Феогнид. 731-742. См. также: Софокл. Эдип в Колоне. 964 сл. Вебстер (*Webster*. Introduction to *Sophocles*, p.31), несомненно, ошибается, когда говорит, что Эдип *отрицает* идею наследственной вины. Позицию Эскила, по-видимому, проясняет Геродот, считавший, что отсроченное во времени наказание является «божьем» (*theion*) и отличается от человеческой справедливости (*to dikaion*): Геродот. История. 7. 137. 2.

²⁶ Ср. с историей Ахана, когда целый род со всеми домашними животными был уничтожен за незначительную провинность перед Богом, допущенную одним из его членов (Книга Иисуса Навина. 7:24 сл.). Но подобные массовые расправы впоследствии были отменены, и доктрина наследственного греха отвергается пророками Иеремией (31:29 сл.) и Иезекиилем (18:20: «сын не несет вины отца...»). Тем не менее, в народе представления о наследственной вине сохранялись долго, что прослеживается в «Евангелии от Иоанна», когда ученики спрашивают: «Равви! Кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?» (9:2).

²⁷ Ряд примеров можно найти у Леви-Брюля: Lévy-Bruhl. *The «Soul» of the Primitive*, chap.II; *Primitives and the Supernatural*, p.212 ff.

²⁸ Kaibel. *Epigr. graec.* 402; *Antiphon. Tetral. II.* 2. 10; *Plutarch. Ser. vind.* 16, 559 D.

²⁹ Геродот. История. 1. 91; См. также: Gernet. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, p.313, который для описания этой концепции *hamartia* («греха») придумывает специальное слово «*chosisme*».

³⁰ См. по-преимуществу: pp.403 ff., 604 ff.

³¹ Платон. *Тезет.* 173 d, *Государство.* 364 вс. См. также: Лисий. 6. 20; Демосфен. 57. 27; Исократ. *Бусири.* 25.

³² Платон. *Законы.* 856 с: «Посрамление и наказание отца не распространяется ни на кого из детей...» (пер. А.Н.Егунова). Но у этого правила есть исключения: «исключение составляют те дети, чей отец и дед, и отец деда — все подряд были присуждены к смерти» (*Законы.* 856 d). Наследственность вины за *религиозные* преступления признается в связи с назначением жрецов (*Законы.* 759 с) и в случае святотатства (*Законы.* 854 в, где речь идет, скорее всего, о вине титанов — см. об этом ниже гл.5 настоящей книги).

³³ *Plut. Ser. vind.* 19, 561 С. Если верить Диогену Лаэртскому (4. 46), у Биона были все основания относиться резко негативно к учению о наследственной вине: он и вся его семья были проданы в рабство за преступление, совершенное отцом. Это доведение законов семейной солидарности до абсурда

имеет параллели в реальной практике: см. Lévy-Bruhl. The «Soul» of the Primitive, p.87; Primitive Mentality, p.407.

³⁴ Феогирид. 147; Фокилид. 17. Справедливость — дочь Зевса (Гесиод. Труды и дни. 256; Эсхил. Семеро против Фив. 662) или его *paredros* («сопрестольница») (Пиндар. Ол. 8. 21; Софокл. Эдип в Колоне. 1382). О трактовке досократиками естественного закона как *dike* см.: H.Kelsen. Society and Nature, chap.V; G.Vlastos// CP. 42 (1947) 156 ff. Этот акцент на справедливости, человеческой, природной или сверхприродной, по-видимому, является отличительной особенностью «культуры вины». О природе психологической связи между этими понятиями говорила в адресе Международному конгрессу по проблемам психического здоровья в 1948 году Маргарет Мид: «Уголовный закон, назначающий наказания за доказанные преступления, является государственным заместителем того типа родительского авторитета, который развивает соответствующий вид сокового образа родителя, способствующего формированию чувства вины.» В этой связи, по-видимому, представляет важность тот факт, что в «Илиаде» слово *dikaiois* встречается только три раза, и лишь в одном из них означает «справедливый».

³⁵ Илиада. 15. 12; 16. 431 сл.; 19. 340 сл.; 17. 441 сл.

³⁶ Rohde. Kl. Schriften. II. 324; P.J.Koets. Δεισιδαιμονία, S.6. Слово *Deisitheos* встречается в Аттике в качестве личного имени с VI века до н.э. (Kirchner. Prosopographia Attica, s.v.). Имя *Philotheos* не встречается до IV века до н.э. (Hesperia. 9 (1940) 62).

³⁷ Лидделл — Скотт (а также Кэмпбелл Боннер: Campbell Bonner// Harv. Theol. Rev. 30 (1937) 122) ошибаются, приписывая активное значение слову *theophilos* у Исократ. 4. 29. Контекст здесь указывает на особое расположение Деметры к Афинам, которая пожелала «отблагодарить наших предков за услуги» (Исократ. 4. 28).

³⁸ Большая этика. 1208 в 36: «нелепо услышать от кого-то, что он «дружит с Зевсом» (*philein ton Dia*)...» (пер. Т.А.Миллер). Возможность чувства *philia* между человеком и богом отрицается и в другом месте: Никомахова этика. 1159 а 5 сл.: «...при слишком большом отстоянии одного от другого, например, человека от божества, дружба уже невозможна.» (пер. Н.В.Брагинской). Но нет никаких сомнений в том, что афиняне любили (*philein*) свою богиню: Эсхил. Эвмениды. 999; Солон. 4. 3 сл. Подобные отношения абсолютной преданности существуют в «Одиссее» между Афиной и Одиссеем (см. особенно: Одиссея. 13. 287 сл.). Несомненно, эта функция Афины происходит непосредственно из ее изначального статуса богини-покровительницы микенских царей (Nilsson. Миноан-Муссаеан Religion, 2 ed., p.491 ff.).

³⁹ То, что Гомеру было известно что-либо о магическом катарсисе, отрицают Штенгель (Stengel// Hermes. 41. 241) и другие. Но то, что очищения, описанные в Ил. 1. 314 и Од. 22. 480 сл., мыслятся как катартические именно в магическом смысле, представляется совершенно очевидным, в первом случае за счет смывания и бросания в море *lymata* (нечистот), во втором — благодаря описанию серы как *kakôn akos* (средства от зла). См.: Nilsson. Gesch. I. 82 f.

⁴⁰ Одиссея. 15. 256 сл.; Антифонт. (De caede Herodis. 82 f.). О более древнем представлении см. также: Гесиод, фр.144.

⁴¹ Одиссея. 11. 275 сл.; Илиада. 23. 679 сл. Ср. Аристарх. Схолии к Ил. 13. 426 и 16. 822; Гесиод. Труды и дни. 161 сл.; Robert. Oidipus. I. 115.

⁴² L.Deubner. Oedipusprobleme// Abh. Akad. Berl. 1942. No.4.

⁴³ Об инфекционном характере миазмы впервые упоминает Гесиод. Труды и дни. 240. «Священные законы» Кирены (Solmsen. Inscr. Gr. dial. 4. N.39) содержат детальные предписания о степени «заразности» миазмы в каждом конкретном случае. О соответствующем аттическом законе см.: Демосфен. 20. 158. Об общепринятости подобных представлений и в классическую эпоху см.: Эсхил. Семеро против Фив. 597 сл.; Софокл. Эдип в Колоне. 1482 сл.; Эврипид. Ифигения в Тавриде. 1229; Лисий. 13. 79. Эврипид протестовал против них: Геракл. 1233 сл.; Ифигения в Тавриде. 380 сл. — но Платон оказывается еще способным отстранять от всякой религиозной или гражданской деятельности всех лиц, которые сознательно, *по своей воле*, общались с «нечистыми» людьми, хотя бы и непродолжительное время, отстранять до тех пор, пока они не пройдут обряд очищения (Законы. 881 d-e).

⁴⁴ Это различие было впервые четко отмечено Роде: Rohde. Psyche (Engl. transl.), p.249 f. Механическая природа миазмы проявляется не только в ее заразности, но и в тех наивных средствах, с помощью которых можно было избежать нечистоты: см. Софокл. Антигона. 773 сл. Нельзя не вспомнить и об афинской практике казнить преступников с помощью яда, который выпивал *сам* преступник.

⁴⁵ Kardiner. The Psychological Frontiers of Society, p.439.

⁴⁶ F.Zucker. Syneidesis-Conscientia// Jenaer Akademische Reden, H.6. 1928. Я считаю примечательным тот факт, что постепенно наряду со старыми словами объективного толка, выражающими понятие религиозной вины (*agos, miasma*), начинает встречаться — впервые это происходит в самом конце V века до н.э. — термин, связанный с осмыслением человеком своей вины: он сомневается по поводу своей виновности или раскаивается в совершенном. Этим термином выступает слово *enthymion* (или *enthymia*: Фукидид. 5. 16. 1), которое задолго перед тем использовалось для описания чего-либо «тяготившего душу», но у Геродота, Фукидида, Антифонта, Софокла и Эврипида приобретающее характер прямого указания на чувство религиозной вины (см. комм. Виламовица на «Геракла». 722, а также Hatch// Harv. Stud. in Class. Phil. 19. 172). В таком же смысле Демокрит употребляет слово *egkardion* (фр.262). Данное специфическое употребление указанных слов практически ограничено отмеченным периодом; по словам Виламовица, оно прекращается вместе с упадком старинных верований, для которых оно было своего рода психологическим коррелятом.

⁴⁷ Эврипид. Орест. 1602-1604, а также знаменитая надпись из Эпидавра (начало IV века до н.э.), которую цитирует Феофраст: Порфирий. О воздержании. 2. 19. Я оставляю в стороне фрагмент Эпихарма (fr.26 Diels), в подлинности которого сомневаюсь. Как заметил Роде (Rohde. Psyche. IX, n.80), различия в воззрениях хорошо проиллюстрировал Эврипид (Ипполит. 316-318), у которого под *miasma phrenos* (мрачным, грязным умом) Федра понимает нечистые мысли, тогда как кормилица видит здесь указание на последствия какого-то магического нападения (миазму можно было наслать при помощи ворожбы: см., например, Solmsen. Inscr. Gr. dial., 4 ed., 6. 29). Противопоставление руки и сердца могло в действительности сначала означать просто контраст между внешним и внутренним физическим органом, а так как последний был также и вместилищем сознания, то его «физическая» нечистота становилась *также* и моральной нечистотой (Festugière. La Sainteté, p. 19 f.).

⁴⁸ Κάθαρσις// P.-W., Suppl.- Band VI. В этой статье, по моему мнению, содержится лучший анализ религиозных идей, связанных с очищением. Об изначальной слитности «объективного» и «субъективного» аспектов и о постепенном появлении различий между ними см. также: Gernet. Pensée juridique et morale, p.323 f.

⁴⁹ Такими, например, были очистительные жертвы Зевсу Мейлихию во время диасий в Афинах, которые, как сообщают, устраивались *meta tinos stygnotetos* («с каким-то мрачным видом», «в состоянии какой-то угрюмости») — не просто в «духе раскаяния», но «в атмосфере чрезвычайно мрачной», которая возникла вследствие ощущения враждебности бога к людям (схолии к Лукиану. Икароменипп. 24).

⁵⁰ Об исторических свидетельствах о «локрийской дани» и ранних научных спорах о ней см.: Farnell. Hero Cults, p.294 ff.; Parke. Hist. of the Delphic Oracle, p.331 ff. К этому же блоку идей примыкает практика «посвящения» (*dekateyein*) виновных людей Аполлону: сами они становились рабами, а их земли превращались в пастбища. В VI веке до н.э. подобные меры были применены в отношении жителей Кризы; в 479 году до н.э. угроза их применения нависла над Медизерами, а в 404 году до н.э. — над Афинами. (См. Parke. Hermathena, 72 (1948) 82 ff.).

⁵¹ Эврипид. Ипполит. 276.

⁵² *Thyros*: Эсхил. Смеро против Фив. 686; Софокл. Антигона. 1097; *phren*, *phrenes*: Эсхил. Supp. 850; Софокл. Антигона. 623.

⁵³ Эсхил. Хэзофоры. 382 сл. (Зевс); Софокл. Аякс. 363, 976 (безумие, насылаемое Афиной, здесь называется *ate*).

⁵⁴ Эсхил. Эвмениды. 372 сл. Ср. Софокл. Антигона. 603, а также аттические таблички с надписями проклятий (Wünsch. Defix. Tab. Att. 108).

⁵⁵ Так, возможно, считает Софокл. Трахинянки. 849 сл. Ср. концепцию Геродота, согласно которой решения, ведущие к краху и гибели, predeterminedены судьбой самого человека, их принимающего: 9. 109. 2; ср.: 1. 8. 2, 2. 161. 3, 6. 135. 3.

⁵⁶ Panyassis, fr.13.8 Kinkel.

⁵⁷ Гесиод. Труды и дни. 214 сл.

⁵⁸ Феогнид. 205 сл.

⁵⁹ Эсхил. Персы. 1037; Софокл. Аякс. 307.

⁶⁰ Феогнид. 133; Эсхил. Хэзофоры. 825 сл.; Софокл. Эдип в Колоне. 92; Софокл. Антигона. 185 сл. В дорийском праве *ate*, по-видимому, стало полностью секуляризованным понятием, обозначающем любое наказание по закону: Коринфские законы. 11. 34 (GDI. 4991).

⁶¹ Эврипид. Троянки. 530 (ср. Феогнид. 119); Софокл. Антигона. 533. В «Эдипе в Колоне» (532) Софокл считает иначе; здесь Эдип называет своих дочерей *atai*, так как они являются плодами его собственного *gamôn ata* («греховного брака») (526).

⁶² Ср. с широким спектром употребления слов ἀλιτήριος, παλαμναῖος, προστρόπαλος, которые использовались не только в отношении виновного человека, но и в отношении сверхъестественного существа, налагающего на человека наказание. (См.: W.H.P.Hatch// Harv. Stud. in Class. Phil. 19 (1908) 157 ff.). *Menos ates*: Эсхил. Хэзофоры. 1076.

⁶³ На Леократа. 92. Ср. с похожим анонимным «мнением», которое приводит Софокл. Антигона. 620 сл.

⁶⁴ Феогнид. 402 сл.

⁶⁵ Эсхил. Персы. 354; ср. 472, 724 сл.; противоположные суждения: Персы. 808, 821 сл. Божественная *apatē* (бесстрастность) является, таким образом, для Эсхила *dikaia* (справедливой) (фр.301). Критикуя тех, кто считает богов причиной зла, Платон присоединяет к ним и Эсхила, усиливая его слова из трагедии «Ниоба»:

*Причину смертным бог родит (вину у смертных),
Когда чей-либо дом желает истребить.*

(Пер. А.Н.Егунова).

(фр.156, Платон. Государство. 380 а). Но Платон опускает окончание фразы, которое содержало — как нам это теперь известно из папируса «Ниоба» (D.L.Page. Greek Literary Papyri. 1. 1, p.8) — предостережение против надменности: «а не надменность, чтобы дерзко они не говорили». Здесь, как и везде в своих сочинениях, Эсхил деликатно признает, что и человек оказывает на свою судьбу определенное влияние.

⁶⁶ Эсхил. Агамемнон. 1486; ср.: 160 сл., 1563 сл.

⁶⁷ Эсхил. Агамемнон. 1188 сл., 1433, 1497 сл.

⁶⁸ Геродот. История. 6. 135. 3.

⁶⁹ Glotz. Solidarität, p.408; K.Deichgräber// Gött. Nachr. 1940.

⁷⁰ Эврипид. Медея. 122-130. Федра также приписывает свое состояние *daimonos ate*: Ипполит. 241. Из одного трактата, входящего в Гиппократовский корпус (О болезнях молодых девиц. 1, VIII. 466 L.), нам известно, что психическое расстройство часто проявляется в том, что во сне или наяву человек видит злых демонических существ.

⁷¹ Эсхин. Против Ктесифона о венке. 117. Эсхин понимал, что живет в странное время, время больших перемен, когда старые центры власти уступают место новым (там же. 132), и это побуждает его, как и Геродота, видеть во всем действие десницы божией. Так, Эсхин говорит о Фивах: «Пусть все их решения были неправильны, но безумие их и одержимость все же были не от людей, а от божества!» (там же. 133).

⁷² Феогнид. 637 сл.; Софокл. Антигона. 791 сл. Об 'Ελπς (надежде) см.: Wehrli. *Λάθε βίωσας*, 6 ff.

⁷³ Н.Н.А. Frankfort. The Intellectual Adventure of Ancient Man, p.17.

⁷⁴ Смонид Аморгский. 7. 102; Софокл. Царь Эдип. 28. См. также прим. 14 к главе 3. О близких индийских верованиях см.: Keith. Rel. and Phil. of Veda and Upanishads, p.240.

⁷⁵ О воззрениях современных афинян см.: Lawson. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, p.21 ff. О том, что Эриния преследует за пролитие крови, см.: Эсхил. Хоэфоры. 283, 402; Antiphon. Tetral. 3. 1. 4.

⁷⁶ Софокл. Антигона. 603. Глагол *daimonai* используется как для обозначения мест, где живут демоны (Эсхил. Хоэфоры. 566), так и для обозначения людей, одержимых демонами (Эсхил. Смеро против Фив. 1001; Эврипид. Финикиянки. 888).

⁷⁷ Эврипид. Орест. 395 сл. Если VII и VIII письма Платона являются подлинными, то тогда даже Платон верил в существ, которые преследуют за пролитие крови: VII. 336 b; VIII. 357 a.

⁷⁸ Гесиод. Труды и дни. 314; Фокилид, фр.15.

⁷⁹ См. гл.1. Наряду с более личным «демоном» продолжало существовать и гомеровское представление об индивидуальной «мойре», что свойственно для трагедии. См.: Архилох, фр.16; Эсхил. Агамемнон. 1025 сл., Хоэфоры. 103 сл.; Софокл. Царь Эдип. 376, 713; Пиндар. Нем. 5. 40; Платон. Горгий. 512 с. Гомеровское выражение *thanatou(-oio) moira* вновь появляется у Эсхила: Персы. 917; Агамемнон. 1462. Иногда «мойра» и «демон» соединяются вместе: Аристофан. Женщины на празднике Фесмофорий. 1047; Лисий. 2. 78: «божество (*daimôn*), которому досталось управлять нашей судьбой (мойрой), неумолимо».

⁸⁰ Понятия *daimôn* (религиозная интерпретация) и *tyche* (профаническая либо необязательная для серьезного рассмотрения точка зрения) не являлись абсолютно несовместимыми и часто соединялись вместе: Аристофан. Птицы. 544; Лисий. 13. 63; Демосфен. 48. 24; Эсхин. Против Ктесифона о венке. 115; Аристотель, фр.44. Эврипид, однако, разделяет их как совершенно противоположные (фр.901.2). В концепции *theia tyche* (Софокл. Филоктет. 1326 и часто у Платона) примитивная идея *tyche* приобретает религиозный смысл. См. также прим.25 к главе 1.

⁸¹ Феогид. 161-166.

⁸² Геродот. История. 1. 8. 2. Ср.: прим.55 к настоящей главе.

⁸³ Пиндар. Пиф. 5. 122 сл. Но он не всегда наделяет популярное всрование моральным смыслом именно таким образом: ср. Ол. 13. 105, где «удача» рода трактуется как некий *daimôn*.

⁸⁴ Стоический *daimôn* ближе концепции Фрейда, нежели Платона: он, по словам Бонхсффера, является «идеальной личностью, отличной от эмпирической личности» (Bonhöffer. Epiktet, p.84); одна из главных функций этого демона — наказывать «эго» за совершаемые с его санкции плотские грехи (Heinzé. Xenokrates, 130 f.; Norden. Virgil's Aeneid VI, pp.32 f.).

⁸⁵ Платон. Федон. 107 d; Государство. 617 d-с, 620 d-с (где Платон отвергает фатализм популярной точки зрения, давая душе возможность выбирать себе покровителя); Тимей. 90 а-с (этот фрагмент обсуждается ниже в гл.7).

⁸⁶ См.: Марк Аврелий Антонин. Размышления (К самому себе). 2. 13; Плутарх. О гених Сократа. 592 в-с; Плотин. Эннеады. 2. 4; Rohde. Psyché, XIV, n.44; J.Kroll. Lehren des Hermes Trism., S.82 ff. Норден (Norden, loc. cit.) показывает, как данная идея была воспринята христианскими авторами.

⁸⁷ Fr.Pfister, P.-W., Supp.- Band VI, 159 f. Ср.: Fr.Pfister. Religion d. Griechen und Römer// Bursian's Jahresbericht, 229 (1930) 219.

⁸⁸ Считая этот ритуал в первую очередь очистительным, я следую Дейбнеру (Deubner. Attische Feste, S.193 ff.) и самим грекам. Обзор других мнений см.: Nilsson. Gesch. I. 98 f.

⁸⁹ P.-W., Supp.- Band VI, 162.

⁹⁰ Nilsson. Gesch. I. 570 ff.; Diels. Epimenides von Kreta// Berl. Sitzb. 1891, S.387 ff.

⁹¹ Некоторые исследователи полагают, что отличительные особенности архаической религии, в сравнении с гомеровской, состоят в возрождении догреческих «минойских» воззрений. В чем-то это, несомненно, так. Но большинство тенденций, которые я прослеживаю в данной главе, кажется, и я это подчеркиваю, имеют индоевропейские корни, и поэтому нет никакой необходимости сводить их к некой «микенской религии».

⁹² Как отмечает Малиновский, когда человек чувствует себя бессильным в какой-либо практической ситуации, «будь он диким или цивилизованным, верующим в магию или даже не подозревающим о ее существовании, пассивное бездействие, единственное состояние, которое ему подсказывает разум, является последним, на что он может согласиться. Его нервная система и весь его организм толкают его к какой-то деятельности... Замещающая деятельность, в которой это желание находит для себя выход и которая обязана своим появлением бездействию, с субъективной точки зрения обладает всеми достоинствами реального действия, за которым может, если не должно, естественно следовать эмоциональное удовлетворение» (Malinowski. Magic, Science and Religion). Существуют свидетельства, что этот принцип имеет для некоторых обществ большое значение. Например, Линтон (в книге: A.Kardiner. The Individual and His Society, p.287 ff.) сообщает, что среди следствий, вызванных большим экономическим кризисом среди ряда племен таналя на Мадагаскаре, были значительный рост предрасудков и связанных с ними страхов, а также появление веры в злых духов, которая прежде не наблюдалась.

⁹³ Плутарх. Изречения спартанцев. 223 а.

⁹⁴ См., например, Гесиод. Труды и дни. 5 сл.; Архилох, фр.56; Солон, фр.8, 13.75; Эсхил. Семеро против Фив. 769 сл.; Агамемнон. 462 сл. и др.

⁹⁵ Murray. Rise of the Greek Epic, 4 ed., p.90. Илиада. 5. 9, 6. 14, 13. 664; Одиссея. 18. 126 сл. Этот подход естественен для «культуры стыда»: богатство приносит славу, почет (*time*) — Одиссея. 1. 392, 14. 205 сл. Так было и во времена Гесиода, и, сознавая, какую он этим может навлечь на себя опасность, Гесиод использует этот аргумент для оправдания цели своей работы: Труды и дни. 313.

⁹⁶ Glotz. Solidarité, p.31 ff.

⁹⁷ Аристотель. Политика. 1. 2, 1252 в 20; «во всякой семье старший облечен полномочиями царя». Ср.: Аристотель. Никомахова этика. 1161 а 18: «отношение между отцом и сыном, предками и потомками, царем и подданными есть по природе отношение власти и подчинения». Платон использует даже более строгие понятия; он говорит о положении юноши как «о подчиненном отцу с матерью» и сходном с рабским (*doyleian*) (Законы. 701 в).

⁹⁸ Эврипид. Ипполит. 971 сл., 1042 сл. (Ипполит готов скорее умереть, чем понести наказание); Алкмеон, фр.4 Kinkel (у Аполлодора: Мифологическая библиотека. 1. 8. 5); Эврипид. Орест. 765 сл.; Илиада. 1. 590 сл. Мифы подтверждают, что в ранние времена наказание было необходимым следствием оповещения через глашатая об отказе от отеческих и сыновних прав (*apokeryxis*), правила, которое Платон предполагает восстановить (Законы. 928 с).

⁹⁹ Glotz. Op. cit., 350 ff.

¹⁰⁰ Платон. Законы. 878 d-c, 929 а-с.

¹⁰¹ Почитание родителей считается второй по значимости обязанностью после почитания богов: Пиндар. Пиф. 6. 23 сл.; Эврипид, фр.853; Исократ. 1. 16; Ксенофонт. Воспоминание о Сократе. 4. 4. 19 сл. О специальных сверхъестественных санкциях, налагаемых за преступления против родителей см.: Илиада. 9. 456 сл.; Эсхил. Эвмениды. 269 сл.; Эврипид, фр.82, 852; Ксенофонт. Воспоминание о Сократе. 4. 4. 21; Платон. Эвтифрон. 15 d; Федон. 114 а; Государство. 615 с; Законы. 872 е и, особенно, 880 е сл.; также: Павсаний. 10. 28. 4; Orph. fr.337 Ksgl. О переживаниях после непреднамеренного отцеубийства см.

историю Алтемена (Диодор. 5. 59); следует заметить, что, подобно Эдипу, образ Алтемена героизируется.

¹⁰² История Феникса, как и вся его речь в Ил. 9. 432-605, кажется, отражает поздние условия материковой Греции: ср. гл.1. Другие истории являются постгомеровскими: «проклятие Эдипа» впервые встречается в «Фиваиде», фр.2 и 3 К.; см.: Robert. Oidipus. I. 169 ff. Платон все еще разделяет веру в силу родительского проклятия: Законы. 931 с, е.

¹⁰³ Платон. Государство. 377 с — 378 в. Миф о Кроносе имеет много параллелей в других культурах; но одна параллель, хурритско-хеттский эпос о Кумарби, является столь близкой и совпадающей в деталях, что наводит на мысль о заимствовании (E.Forrer. Mél. Cumont, p.690 ff.; R.D.Barnett//JHS. 65 (1945) 100 f.; H.G.Güterbock. Kumarbi. Zurich, 1946. 100 ff.). Но это не умаляет значение мифа: в данном случае нам следует задаться вопросом, какие мотивы побудили греков дать этой зловещей восточной фантазии центральное место в своих мифах о богах. Часто — и, видимо, справедливо — утверждают, что «отделение» Урана от Гси в мифологизированном виде описывает предполагаемое физическое разделение неба и земли, изначально представлявших собой единое целое (Nilsson. Hist. of Greek Religion, p.73). Мотив кастрации отца — естественный, хотя и не обязательный, элемент такого мифа. Я считаю, что его присутствие в хеттской и греческой теогониях трудно объяснить иначе, как своеобразной рефлексией бессознательных желаний человека. Подтверждение этой мысли, возможно, обнаруживается в факте рождения Афродиты от отрезанного члена древнего бога (Гесиод. Теогония. 188 сл.): он может символизировать обретение сыном сексуальной свободы путем устранения своего соперника-отца. Со всей определенностью можно утверждать, что в классическую эпоху история о Кроносе часто использовалась в качестве прецедента для оправдания непочтительного отношения к отцу: Эсхил. Эвмениды. 640 сл.; Аристофан. Облака. 904 сл.; Птицы. 755 сл.; Платон. Эвтифрон. 5 е — 6 а.

¹⁰⁴ Фигура отцеубийцы (*patroloias*), кажется, зачаровывала воображение классической эпохи: Аристофан изображает его в «Птицах» (1337 сл.) и в «Облаках» (1399 сл.); для Платона отцеубийца — самый низкий пример безнравственности (Горгий. 456 d, Федон. 113 с и др.). Следует, видимо, стремиться к тому, чтобы увидеть во всем этом нечто большее, чем отражение споров эпохи софистов или особый «конфликт поколений», имевший место в конце V века до н.э., поскольку такой подход, несомненно, поможет понять выдающееся место фигуры *patroloias* в данный период.

¹⁰⁵ Платон. Государство. 571 с; Софокл. Царь Эдип. 981 сл.; Геродот. История. 6. 107. 1. Эти несмастерованные «эдиповы сны» стали в эпоху поздней античности чем-то обыденным, и объяснению их смысла уделялось значительное место в «Онирокритиках» («Сонниках»), примером чему служит, например, текст Артемидора. 1. 79. Можно было бы подумать, что эти факты подразумевают менее глубокую и жестокую репрессию желаний инцеста, чем это свойственно нашему обществу. Между тем, Платон считает важным специально подчеркнуть не только то, что инцест повсюду считается «позорнее всего позорного» (*aischrōn aischiston*), но и что большинство людей даже не чувствуют каких-либо импульсов к инцесту (Законы. 838 в). Кажется, нам следует скорее говорить о том, что преобразование запретных импульсов осуществля-

лось не столько в самом снс, сколько путем последующего процесса интерпретации, который придавал ему безобидное символическое значение. Античные авторы относили также к разряду «эдиповых снов» сон с погружением в воду: Гиппократ. О диете. 4. 90 VI. 658 Littré.

¹⁰⁶ S.Luria. Väter und Söhne in den neuen literarischen Papyri// Aegyptus. 7 (1926) 243 ff. Эта статья содержит любопытное собрание примеров семейных отношений в классическую эпоху, однако, по моему мнению, сильно преувеличивает значение интеллектуального влияния на них, в особенности софиста Антифонта.

¹⁰⁷ G.M.Calhoun. Zeus the Father in Homer// ТАРА. 66 (1935) 1 ff. Напротив, в позднюю эпоху греки считали правильным почитать родителей «как богов»: «родители считаются у них великим божеством» (Диксоген, фр.5 Nauck); «закон, по которому родителям оказываются почести, равные богам» (Менандр, фр.805 К.).

¹⁰⁸ Доктрину о божественном *phthonos* часто считают простой проекцией чувства обиды, испытываемой неудачниками по отношению к тем, кто добился успеха (см. об этом прекрасную, но несколько одностороннюю книгу Ранульфа). В этой теории, несомненно, присутствует доля истины. Очевидно, что божественный и человеческий *phthonos* имеют много общего, например, оба действуют посредством «дурного глаза». Но фрагменты, подобные фрагменту Геродота (История. 7. 46. 4): «божество, позволив человеку вкусить сладости жизни, оказывается при этом завистливым» — заставляет думать несколько иначе и вспомнить о наблюдении Пиаже, что «дети иногда думают о противоположном тому, чего они хотят, как о некоей реальности, специально мешающей удовлетворить им свои желания» (цит. по: A.R.Burn. The World of Hesiod, p.93. Этот автор подтверждает выводы Пиаже собственными наблюдениями). Такое психическое переживание является типичным побочным продуктом «культуры вины», в которой внутрисемейная дисциплина отличается строгостью и суровостью. Оно может всплыть и во взрослой жизни и обрести выражение в квази-религиозных терминах.

¹⁰⁹ На схожесть греческих и раннеиндийских идей о нечистоте и очищении первым обратил внимание Роде: Rohde. Psyche, Kap.IX. См. также: Keith. Religion and Philosophy of Veda and Upanishads, p.382 ff., 419 f. О близости упомянутых греческих идей соответствующим итальянским см.: H.J.Rose. Primitive Culture in Italy, p.96 ff., III ff.; H.Wagenvoort. Roman Dynamism (Engl. transl., 1947), chap.V.

¹¹⁰ Я осмеливаюсь также предположить, что предпочтение, которое отдавал Аристотель, среди прочих трагических сюжетов, темам страданий «среди близких» (Поэтика. 1453 в 19), а среди них — историям, где преступление в последний момент предотвращается «узнаванием» (Поэтика. 1454 а 4), подсознательно определяется их большой эффективностью в качестве противодействия возникновению острого чувства вины; особенно это относится к последней группе сюжетов, ибо механизм их воздействия на зрителя идеально соответствует общим взглядам Аристотеля на трагедию. О катарсисе см. ниже — гл.3.

¹¹¹ См. особенно следующие книги Кардинера: The Individual and His Society; The Psychological Frontiers of Society. См. также следующие работы: Clyde Kluckhohn. Myth and Rituals: A General Theory// Harv. Theol. Rev. 35 (1942) 74 ff.; S. de Grazia. The Political Community. Chicago, 1948.

¹¹² См. блестящие замечания Латте: Latte// Arch. f. Rel. 20. 275 f. По его мнению, религиозное сознание — это не только сфера снятия моральных парадоксов, но часто и раскрытие через них глубочайших откровений о трагическом смысле жизни. Вспомним, что данный парадокс играет существенную роль в христианстве: ап. Павел верит в то, что Бог «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (К римлянам. 9:18); молитва «Отче наш» содержит слова «не введи нас в искушение». См. также замечание Рудольфа Отто о том, что «для религиозных людей Ветхого Завета гнев Божий, абсолютно далекий от какого-либо унижения их Господом, представляется естественным выражением Бога, элементом Его «божественности», чем-то для Него обязательным.» (Rudolph Otto. The Idea of the Holy, p.18). Я считаю, что это в равной степени справедливо и для веры людей типа Софокла. Подобную ужасную «божественность» можно увидеть и в богах архаического и раннеклассического искусства. Как сказал профессор Робертсон в своей недавней инаугурационной лекции (Лондон, 1949), «богов изображают в человеческом обличье, но между их божественностью и человечеством — ужасающее различие. Перед лицом этих вечных, бессмертных созданий обычные люди кажутся просто мухами, и это качество находит выражение в статуях богов, по крайней мере, до V века до н.э.»

¹¹³ Софокл. Антигона. 583-625.



БЛАГА ИССТУПЛЕННОСТИ

«В состоянии творчества человек как бы выходит из себя. Он целиком обращается к своему подсознанию и черпает оттуда то, что, с нормальной точки зрения, намного превышает его возможности.»

Э.М.Форстер

«Величайшие для нас блага, — говорит Сократ в «Федре», — возникают от исступленности»: τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας.¹ Это, конечно, своеобразный парадокс сознания. Несомненно, афинского читателя IV века до н.э. он поражал не менее, чем нас; тем более, что ниже в том же тексте говорится, что большинство людей во времена Платона считали исступленность чем-то недостойным, позорным (*oneidos*).² Но отец западного рационализма вовсе не пытается здесь утверждать, что лучше быть помешанным, нежели здравомыслящим, больным, нежели здоровым. Свой парадокс он завершает таким условием: «когда она уделяется нам как божий дар» (θεῖα μέντοι δόσει διδομένης). Платон называет четыре типа этой «божественной исступленности», которая, по его словам, возникает «вследствие божественного отклонения от обычных установлений» (ὑποθείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθότων νομίμων).³ Этими четырьмя типами являются:

1. Пророческая исступленность, божественным покровителем которой является Аполлон.

2. Мистериальная или ритуальная исступленность, покровителем которой является Дионис.

3. Поэтическая, творческая исступленность, вдохновляемая Музами.

4. Эротическая, любовная исступленность, насылаемая Афродитой и Эротом.⁴

О последнем виде исступленности речь пойдет в одной из следующих глав⁵; здесь я не буду об этом говорить. Пока же будет уместней по-новому взглянуть на первые три вида, не столько стремясь дать исчерпывающую картину свидетельств о них в ис-

точниках, сколько концентрируя свое внимание на том материале, который мог бы помочь нам ответить на следующие два вопроса. Первый вопрос — исторический: как греки пришли к верованиям, легшим в основу платоновской классификации исступленности, и намного ли эти верования изменились под влиянием набиравшего силу рационализма? Второй вопрос — психологический: насколько точно состояния сознания, названные Платоном «пророческой» одержимостью и «ритуальной» одержимостью, могут соответствовать каким-либо состояниям сознания, известным современным психологии и антропологии? Оба вопроса достаточно трудны для ответа и во многих моментах, отвечая на них, нам, возможно, не останется ничего другого, как вынести вердикт: *non liquet*.^{*} Но это не значит, что не следует спрашивать. Пытаясь ответить на поставленные вопросы, я, как и все мы, несомненно, буду стоять на плечах Роде, досконально исследовавшего ядро данной проблемы в своей знаменитой книге «Psyche». Поскольку эта книга стала широко доступной как на немецком, так и на английском языках^{**}, у меня нет необходимости пересказывать ее содержание; тем не менее, считаю важным указать, что по ряду пунктов я расхожусь с ее автором.

Перед тем как подробно рассматривать четыре «божественных» типа исступленности у Платона, я должен вначале сказать кое-что о его общем разделении исступленности на «божественную» и обычную, вызываемую заболеванием. Разделение это, несомненно, гораздо древнее Платона. Из Геродота мы узнаем, что безумие Клеомена, в котором большинство людей видело ниспосланное богами наказание за святотатство, воспринималось его земляками как результат чрезмерного употребления вина.⁶ И хотя Геродот отказывается принять столь прозаическое объяснение причин исступленности Клеомена, он, тем не менее, склонен трактовать безумие Камбиза как результат врожденной эпилепсии, прочувствованно добавляя, что неудивительно, что при тяжком телесном недуге царь страдал также и душевно.⁷ Таким образом, Геродот признает, по крайней мере, два типа исступленности, один из которых имеет сверхъестественное происхождение (хотя отсюда не является для человека благом), а возникновение дру-

* *non liquet* — не ясно (лат.) — прим. пер.

** На русский язык эта книга не переведена. — прим. пер.

ного вполне объясняется естественными причинами. Эмпедокл и его школа, как сообщают, также отделяли исступленность, возникающую *ex purgamento animae*^{*}, от исступленности, которая бывает вследствие телесных недугов.⁸

Между тем, это все же сравнительно поздние представления. Сомнительно, чтобы подобное разделение существовало в более ранние времена. Общим верованием первобытных народов во всем мире является то, что *все* типы психического расстройства представляют собой результат вмещения сверхъестественных сил. Повсеместному распространению данного верования вряд ли стоит удивляться. Полагаю, оно берет начало в симптомах самих болезней, или, по крайней мере, подтверждается ими. Среди самых распространенных симптомов психического расстройства и в наши дни можно отметить убежденность пациента в том, что он находится в контакте со сверхъестественными существами или силами, или даже отождествляет себя с ними, так что у нас есть все основания полагать, что и в древности было не иначе. И в самом деле, это подтверждает один пример подобного заболевания, случившегося с врачом Менекратом, думавшим, что он — Зевс. Сохранилось подробное описание этого случая, ставшее предметом блестящего исследования Отто Вайнрайха.⁹ Эпилептики также часто ощущают, что их избивает дубинкой какое-то невидимое существо; а кроме того, сами поразительные феномены эпилептического припадка: внезапное падение, мышечные судороги, стук зубов и высунутый язык — несомненно, сыграли определенную роль в формировании популярной идеи одержимости.¹⁰ Нет ничего удивительного в том, что для греков эпилепсия была «священной болезнью» *par excellence*^{**} или что они называли ее *epilepsis*, словом, которое, подобно нашим словам «захват», «нападение», «вторжение», указывает на интервенцию демонов.¹¹ Должен, тем не менее, заметить, что идея истинной одержимости, отличной от простого воздействия на психику, вырастает все же скорее из случаев «иной» или «второй» личности, как это имело место у знаменитой мисс Бьючем, которую исследовал Мортон Принс.¹² В данном случае мы имеем дело с какой-то новой личностью, как правило, сильно отличающейся от прежней

* *Ex purgamento animae* — от загрязнения души (лат.) — прим. пер.

** *par excellence* — как таковой (фр.) — прим. пер.

как по характеру, так и по знаниям, и даже по голосу и выражению лица, так что кажется, что она как бы внезапно овладела организмом человека; о себе самой она отзывается в первом лице, а о старой личности — в третьем. Подобные случаи, сравнительно редкие для современной Европы и Америки, гораздо чаще встречаются у более отсталых в развитии народов¹³; так что вполне вероятно, что в античное время они имели место чаще, нежели теперь; ниже я остановлюсь на них подробнее. От этих случаев представление об одержимости могло легко распространиться и на эпилептиков и параноиков; таким образом, постепенно все типы психического расстройства, в том числе и такие, как хождение во сне и белая горячка¹⁴, стали восприниматься как результаты деятельности демонических агентов. И это верование, раз всеми признанное, естественно стало порождать живые свидетельства в свою защиту, явившиеся следствием самовнушения.¹⁵

Давно замечено, что у Гомера идея одержимости отсутствует; отсюда иногда делают вывод, что она чужда древнейшей греческой культуре. Тем не менее, мы можем обнаружить в «Одиссее» следы смутного представления о том, что психическое заболевание имеет сверхъестественное происхождение. Сам поэт, правда, на него не ссылается, но один или два раза он вкладывает в уста своим героям слова, намекающие на существование подобного представления. Когда Меланфо, насмехаясь, называет перодетого Одиссея *ἐκπέπαταυμένος*, «совсем потерявшим рассудок»¹⁶, то есть, сумасшедшим, она использует выражение, которое в своей основе, вероятно, указывает на демоническое вторжение, хотя в ее устах оно и может значить не более, чем наше выражение «тронувшийся». Немного ниже один из женихов, издеваясь над Одиссеем, называет его «помешанным». Слово «помешанный» (*ἐπίμαστος* — от *ἐπιμαίωμαι*) больше нигде не встречается, и о его точном значении ведутся споры; однако, значение «тронувшийся», т.е. сумасшедший, которое приписывают ему некоторые античные ученые, представляется наиболее естественным и лучше всего вписывается в контекст.¹⁷ Здесь, я думаю, снова подразумевается некое «прикосновение» к человеку сверхъестественного. И, наконец, когда раненый Полифем раздражается диким ревом и на вопрос других циклопов, кто причинил ему боль, отвечает: «Никто» — те замечают в ответ, что «если болен, то воля на это Зевеса, ее не избежешь» и благочестиво советуют ему молить-

ся.¹⁸ Они, как мне кажется, имеют в виду, что Полифем сошел с ума: вот почему они бросают его на произвол судьбы. В свете приведенных фрагментов, кажется, будет вполне справедливо сказать, что идея о сверхъестественном происхождении психического расстройства была общим местом популярных верований гомеровской эпохи, а, возможно, и задолго до нее, хотя эпические поэты и не проявляют к ней никакого интереса и не склонны специально проверять ее правильность; к сказанному можно лишь добавить, что данная идея остается общим местом народного сознания греков вплоть до сего дня.¹⁹ В классическую эпоху интеллектуалы могли ограничить сферу «божественной одержимости», сведя ее к определенным специфическим типам. Некоторые, подобно автору трактата конца V века до н.э. «О священной болезни», могли заходить очень далеко, вообще отрицая, что какая-либо болезнь может быть более «божественной», чем другая, и утверждая, что любое заболевание — «божественно», как часть общего божественного порядка, точно так же, как всякая болезнь имеет и естественные причины, доступные для понимания человеческим разумом: «Все они божественные и все человеческие (πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα).»²⁰ Но вряд ли все это могло оказать сильное воздействие на народные верования, по крайней мере, на те, что разделяли люди, жившие вдалеке от крупных культурных центров.²¹ Но даже в Афинах большинство людей избегало общения с психическими больными как с пораженными богами; контакт с ними был опасен: в них, чтобы отогнать прочь, кидали камнями или, по крайней мере, плевали при их появлении.²²

И все же, хотя сумасшедших избегали, к ним относились с большим почтением, доходящим до благоговейного страха (как это до сих пор можно наблюдать в Греции)²³, так как сумасшедшие находились в общении со сверхъестественным миром и время от времени были способны являть силы, неведомые нормальным людям. Аякс в своем безумии говорит на зловещем языке, которому «злой бог его... научил, а не смертного ум человека»²⁴; Эдип в состоянии исступления был ведом демоном в место, где висело тело Иокасты.²⁵ Теперь мы понимаем, почему Платон в «Тимее» отзывается об умопомешательстве как об одном из состояний, наиболее подходящих для сверхъестественных способностей.²⁶ Границу между обычным сумасшествием и пророческой

исступленностью, действительно, провести трудно. Однако, сейчас нам следует обратиться именно к пророческой исступленности.

Платон (и греческая традиция вообще) считает покровителем этого вида одержимости Аполлона; из трех примеров пророческой одержимости, которые приводит философ, два — пифия и Сивилла — связаны с Аполлоном²⁷; третий случай — это жрицы Зевса в Додоне. Но если мы поверим Роде²⁸ — что многие и делают²⁹ — то окажется, что Платон здесь ошибался: пророческая исступленность была неизвестна в Греции до прихода культа Диониса, благодаря которому в Дельфах и появилась пифия; до этого, согласно Роде, аполлоновская религия была «враждебна ко всяческим проявлениям экстатических состояний». У Роде было два основания для такого отрицания греческой традиции. Первый — отсутствие у Гомера каких-либо ссылок на боговдохновенное пророчество; второй — та впечатляющая прощаль, которую создал его друг Ницше между «рациональной» религией Аполлона и «иррациональной» религией Диониса. Но, я думаю, Роде ошибался.

Во-первых, он смешивает две вещи, которые Платон последовательно различал: аполлоновский медиумизм, ориентированный на знание будущего или на знание сокрытого настоящего, и дионисийский опыт, практикуемый либо для самого себя, либо как средство психического целительства; мантический или медиумический элемент в дионисийском опыте отсутствует либо подавлен.³⁰ Медиумизм — это редкий дар избранных; дионисийский опыт по сути своей является опытом коллективным или конгрегационным — *θιασεύεται ψυχάν* — и далек от того, чтобы быть даром избранных; именно поэтому он так заразителен. Методы двух опытов тоже различаются, как и их цели: две главные дионисийские процедуры — использование вина и использование религиозных танцев — не играют никакой роли при вхождении в аполлоновский экстаз. Дионисийский и аполлоновский опыты столь различны, что совершенно невозможно, чтобы один происходил от другого.

Далее, нам известно, что экстатические пророчества практиковались в западной Азии с самых древних времен. На существование их в Финикии указывает один египетский документ XI века до н.э.; за три века до этого мы находим хеттского царя

Мурсили II, просящего некоего «божественного человека» о том же, о чем часто просили в Дельфах: открыть ему, за какие грехи его народ поражен чумой.³¹ Последний пример может иметь особую значимость для нас, если мы примем, как это склонен делать Нильсон, предположение Б.Грозного, что Аполлон, насылающий и одновременно исцеляющий чуму, — пикто иной, как хеттский бог Апулунас.³² Однако, в любом случае, мне кажется, что за этим что-то есть, особенно, если вспомнить о свидетельстве «Илиады», что Аполлон изначально был азиатским богом.³³ В Азии, не в меньшей степени, чем в материковой Греции, мы встречаем экстатические пророчества, связанные с культом Аполлона. Его оракулы в Кларосе около Колофона и в Бранхидах под Милетом, как сообщают, существовали задолго до колонизации Ионии³⁴, и в обоих, вероятнее всего, практиковались экстатические пророчества.³⁵ Правда, свидетельства об этом дошли до нас через поздних авторов; но о Патарах в Ликии — которую многие считают исконной землей Аполлона и местом возникновения его культа — о Патарах нам из Геродота известно следующее: там в храме помещали на ночь пророчицу с целью мистического соединения с богом. Скорее всего, ее считали одновременно медиумом Аполлона и его супругой; ее статус напоминал статус Кассандры; по предположению Кука и Латте, такой же статус первоначально имела и пифия.³⁶ Эти факты прямо указывают на существование в Патарах экстатического пророчества, и вряд ли здесь имело место влияние Дельф.

Я прихожу к выводу, что пророческая иступленность — столь же древнее явление в Греции, как и религия Аполлона. А, возможно, еще более древнее. Если греки были правы, связывая слово μάτις с μάγομαι — а большинство филологов признают, что это так³⁷ — то единый комплекс пророчества и иступленности принадлежит общему индоевропейскому кругу идей. Молчание Гомера отнюдь не может служить здесь опровержением: ранее мы уже видели, что Гомер, когда хотел, мог что-то и умалчивать. Можно, кроме того, отметить, что в этом вопросе, как и в остальных, «Одиссея» отличается менее отчетливой образностью, менее определенным эпическим стандартом, чем «Илиада». «Илиада» допускает только индуктивное предсказание на основе предзнаменований, тогда как автор «Одиссеи» уже не может отказаться от того, чтобы ввести в поэму нечто более связанное с

субъективными переживаниями — своеобразный пример того, что шотландцы называют «ясновидением» (second-sight).³⁸ Символическое видение наследственного аполлоновского ясновидца Теоклимена в 20 песни относится к тому же психологическому типу, что и символические видения Кассандры в «Агамемноне» и видение той аргивской пророчицы Аполлона, которая, как сообщает Плутарх, однажды стала носиться по улицам, причитая, что ей было видение города, полного мертвых тел и потоков крови.³⁹ Таков один из античных видов пророческой иступленности. Но он, тем не менее, не очень характерен для оракулов, поскольку возникает спонтанно и не подвергается прогнозированию.⁴⁰

В Дельфах, как и в большинстве своих оракулов, Аполлон проявлял себя не в видениях, подобных видению Теоклимена, но посредством «энтузиазма», в его изначальном и буквальном смысле. Пифия становилась *entheos, plena deo*⁴¹ : бог входил в нее и использовал ее голосовые органы как свои собственные, точь-в-точь как это происходит при так называемом «контроле» в современном спиритическом медиумизме. Поэтому пророчества Аполлона в Дельфах всегда произносятся от первого лица, но никогда — от третьего. В более поздние времена, однако, были люди, считавшие, что если божество входит в смертное тело, то это принижает его достоинство, и предпочитавшие верить — подобно многим современным исследователям психических явлений — что все виды пророческой иступленности связаны с внутренними способностями самой души, которые могут проявляться при определенных условиях — во сне, в состоянии транса или при исполнении того или иного религиозного ритуала — когда они освобождаются как от влияния тела, так и от контроля со стороны рационального начала. Подобную точку зрения можно встретить у Аристотеля, Цицерона и Плутарха⁴²; в следующей главе мы увидим, что с помощью нее в V веке до н.э. трактовали и пророческие сновидения. Как и первая концепция она имеет много параллелей в первобытных культурах; мы могли бы назвать ее «шаманистской» точкой зрения, в отличие от доктрины одержимости.⁴³ Но в качестве объяснения способностей пифии она представляется слишком ученой — продуктом философской или теологической рефлексии. Нет никакого сомнения в том, что

* Боговдохновенный, наполненный богом (греч., лат.) — прим. пер.

способности пифии с самого начала приписывались ее одержимости и что эта точка зрения оставалась общепринятой на всем протяжении античности — ее не оспаривают даже отцы церкви.⁴⁴

Пророческая одержимость не ограничивалась исключительно официальными оракулами. Прорицавшими в состоянии одержимости считались не только легендарные фигуры вроде Кассандры, Бакиды и Сивиллы⁴⁵; боговдохновенных пророков часто упоминает Платон, причем, как хорошо знакомый современникам тиш.⁴⁶ Например, некую разновидность частного медиумизма практиковали и в классическую эпоху, и много позднее некие люди, известные как «чрево вещатели», или «пифоны».⁴⁷ Об этих «чрево вещателях» хотелось бы знать побольше, тем более, что один из них, некий Эврикл, был столь знаменитой личностью, что о нем упоминают и Аристофан, и Платон.⁴⁸ Однако, наши сведения ограничиваются здесь лишь сообщениями о том, что эти люди имели внутри некий второй голос, который время от времени вступал с ними в диалог⁴⁹, предсказывая будущее; считали, что этот второй голос принадлежал демону. Ясно, что это не были чрево вещатели в современном понимании, как это часто полагают.⁵⁰ В одном месте Плутарх, по-видимому, указывает, что голос демона — предположительно, это был хриплый голос из чрева — был слышен только посредством уст «чрево вещателя»; с другой стороны, в одной схолии к Платону говорится о том, что «голос демона», кажется, был ни чем иным, как просто внутренним обращением «чрево вещателя» к самому себе.⁵¹ Исследователи, между тем, проходят мимо одного свидетельства, которое, не отрицая «чрево вещания», определенно указывает на то, что при этом имел место также и транс: старинное гиппократовское сочинение о причинах болезней, «Эпидемии», сравнивает шумы при дыхании сердечно больного с тем, что «женщины называют чрево вещанием». Чрево вещатели никогда не дышат хрипло; современные медиумы, впадающие в транс, часто дышат именно хрипло.⁵²

Что касается психологического состояния пифии, то здесь наша информация крайне скудна. Хотелось бы подробнее знать, как ее выбирали, как готовили к своему служению. Однако, все, что нам здесь известно — это то, что во времена Плутарха пифия была дочерью какого-нибудь бедного крестьянина, уважаемой и добродетельной женщиной, притом, малообразованной и плохо

знающей жизнь.⁵³ Хотелось бы также определенно знать, помнила ли она, выходя из транса, то, что произносила в состоянии транса, иными словами, была ли ее «одержимость» сомнамбулической или ясной, незамутненной.⁵⁴ О жрицах Зевса в Додоне имеются многочисленные сообщения, что они не помнили ничего из своих предсказаний; что же касается пифии, то здесь на этот счет нет ни одного сколько-нибудь отчетливого указания.⁵⁵ Из Плутарха, между тем, нам известно, что пифия вела себя не всегда одинаково⁵⁶ и что иной раз все шло из рук вон плохо, как это часто случается на современных спиритических сеансах. Плутарх рассказывает историю об одной пифии, его современнице, которая вошла в транс с большой неохотой, находясь в состоянии депрессии, при неблагоприятных предзнаменованиях. Она стала вещать хриплым испуганным голосом; казалось, в нее вошел некий «злой дух»⁵⁷; в конце концов пифия с воплем бросилась к выходу и упала на землю; все присутствовавшие при этом событии, в том числе и сам *Prophetes*^{*}, в страхе разбежались. Когда же они вернулись и помогли пифии подняться, то обнаружили, что она уже пришла в себя⁵⁸; тем не менее, спустя несколько дней она умерла. Нет никаких оснований сомневаться в правдивости этой истории, имеющей параллели и в других культурах.⁵⁹ Вполне вероятно, что Плутарх слышал ее непосредственно из уст Никандра, который и был тем *Prophetes*; он был личным другом Плутарха и присутствовал при ужасной сцене. Важно также отметить, что во времена Плутарха транс еще существовал в своем подлинном виде и что при этом присутствовали не только *Prophetes* и некоторые из *Hosioi*, но также и сторонние наблюдатели.⁶⁰ Примечательно, что изменение голоса всегда отмечается Плутархом в качестве общей черты «энтузиазма». Это справедливо и в отношении более поздних описаний одержимости, а также для современного спиритического медиумизма.⁶¹

Я считаю вполне определенным, что транс пифии вызывался самовнушением, подобно медиумическому трансу в наши дни. Его предваряла стадия ритуальных действий: пифия совершала омовение, скорее всего, в Касталии, и, возможно, пила из священного источника; она устанавливала контакт с богом с помо-

* Пророк, предсказатель (греч.), толковавший слова пифии. Ему помогали *Hosioi*.

щью его священного дерева, лавра, либо держа в руке лавровую ветвь, как это делает ее предшественница Фемида на одной вазе V века до н.э., либо, по словам Плутарха, окуривая себя дымом сжигаемых лавровых листьев, либо, возможно, иногда даже жуя лавровые листья, как утверждает Лукиан; наконец, пифия садилась на треножник, входя, таким образом, в непосредственный контакт с богом за счет того, что она занимала его ритуальное место.⁶² Все это известные магические процедуры, и они вполне могли стимулировать самовнушение; но ни одно из них не оказывает никакого непосредственного воздействия на психику — профессор Остеррайх однажды, ради любопытства, пробовал жевать лавровые листья, и сжевал изрядное их количество, но был разочарован, когда в конце концов оказалось, что его психика возбуждена не более, чем обычно.⁶³ Насколько известно, похожие процедуры имели место и в других оракулах Аполлона: в Кларосе и, вероятно, в Бранхидах пили воду из священного источника, а в Аргосе — жертвенную кровь.⁶⁴ Что же касается знаменитых «паров», воздействию которых приписывалось вдохновение пифии, то, как это впервые, кажется, было замечено Вилламовицем, данное предание является выдумкой эллинистической эпохи.⁶⁵ Плутарх, знавший истину, демонстрирует всю двусмысленность теории «паров» и, похоже, в конце концов подводит читателя к убеждению отказаться от нее; но, подобно философам-стоикам, ученые XIX века охотно ухватились за связанное с этими «парами» вполне материалистическое объяснение. О теории «паров» слышно теперь все меньше и меньше, особенно с тех пор, как раскопки французских археологов показали, что никаких признаков этих «паров» не сохранилось, как нет и никогда не было какой-либо «расселины», из которой они якобы выделялись.⁶⁶ На самом деле в подобного рода объяснениях нет никакой необходимости; и если один-два современных ученых все еще склонны к ним прибегать⁶⁷, то происходит это только потому, что они пренебрегают свидетельствами антропологии и психологии, изучающей душевные отклонения.

Исследователи, приписывающие транс пифии ее отравлению ядовитыми испарениями, естественно, приходят к выводу, что «бессвязный бред» пифии имеет мало общего с ответом, который получал проситель от оракула; с этой точки зрения, ответы должны были быть ничем иным, как продуктом сознательного и

добровольного самообмана, и репутация оракула в этом случае должна была основываться отчасти на его продуманной организации и прекрасном обслуживании клиентов, отчасти — на определенном подлоге ответов пифии, происходившем *post eventum**. Однако существует ряд сидетельств, которые определенно показывают, что, по крайней мере, в самые ранние времена ответы полностью основывались на словах пифии: когда Клеомен собирался подкупить оракул, чтобы тот дал ответ, какой ему хотелось, то он обратился, если верить Геродоту, не к *Prophetes* и не к *Hosioi*, но к самой пифии, и в конце концов добился желаемого.⁶⁸ Но и в поздние времена, судя по описанию Плутарха, просители, хотя и не всегда, могли слышать подлинные слова впавшей в транс пифии, которые в этих случаях *Prophetes* вряд ли мог сильно исказить. Тем не менее, мы вынуждены признать правоту профессора Парка, что «история Дельф демонстрирует достаточно примеров, не оставляющих ничего другого, как заключить, что человеческий разум при определенных обстоятельствах мог иметь в процессе предсказания решающее значение».⁶⁹ Необходимость приводить слова пифии в порядок, соотносить их смысл с заданным вопросом и — временами, но не всегда⁷⁰ — излагать их в стихах, очевидно, предоставляла большой простор влиянию человеческого разума. Мы не можем заглянуть в сознание дельфийских жрецов, но приписывать подобные манипуляции главным образом их сознательному и циничному обману представляется, на мой взгляд, чрезмерным упрощением картины. Как и в случае с современным спиритизмом, похоже, что значительная часть имевшего место обмана была продуктом абсолютной веры тех, кто полностью доверял оракулу.

Как бы то ни было, редкость открыто выраженного скептицизма в отношении Дельф в доримский период поражает.⁷¹ Prestиж этого оракула, должно быть, был очень глубоко укоренен в сознании людей, настолько, что сумел пережить даже последствия его скандального поведения в период Персидских войн. Аполлон в тех обстоятельствах не выказал ни способности достоверно предсказывать, ни патриотизма, однако люди от него не отвернулись; наоборот, неуклюжие попытки оракула заглядывать вину и отказаться от своих слов, кажется, были приняты всеми

* *post eventum* — после события (лат.) — прим. пер.

безоговорочно.⁷² Объяснение этому, по моему мнению, следует искать в тех социальных и религиозных условиях, которые я описал в предыдущей главе. В «культуре вины» необходимость в опоре на сверхъестественное, на авторитет, превышающий человеческие возможности, представляется особенно важной. Но в Греции не было ни Библии, ни церкви⁷³; вот почему Аполлон, земной служитель небесного Отца⁷⁴, заполнил образовавшуюся брешь. Не будь Дельф, греческое общество вряд ли смогло выдержать то напряжение, которому оно оказалось подвержено в архаическую эпоху. Разрушительное чувство человеческого неведения и незащищенности, страх перед божественным *phthonos*, страх перед миазмой, их всеподавляющее бремя стали бы невыносимыми без поддержки, исходящей от всеведающего божественного советчика, поддержки, служившей заверением в том, что помимо этого хаоса существует некий мир знания и целесообразности. «Мне ведомо число песчинок и пределы моря»; или, как сказал уже другой бог другому народу, «все волосы на вашей голове сочтены». Опираясь на свое божественное ведение, Аполлон мог сказать, что следует делать, когда вы испытываете тревогу или страх; он знал правила сложной игры, в которую боги играют с людьми; он был верховным ἀλεξίκακος, «отвращающим зло». Греки верили оракулам не потому, что были суеверными глупцами, но потому, что без этой веры любое деяние становилось для них невозможным. И когда в эллинистический период значение Дельф сошло на нет, то главной причиной этого, по моему мнению, была не та, что люди стали более скептически мыслить, как считал Цицерон⁷⁵, но та, что распространились новые формы религиозного утешения.

О пророческой иступленности сказано вполне достаточно. Другие формы иступленности, названные Платоном, я опишу более кратко. На то, что Платон называет «телестической», или ритуальной, иступленностью, значительный свет пролил недавно в двух своих важных статьях профессор Линфорт⁷⁶; у меня нет никакой необходимости повторять здесь сказанное им, тем более, что он сказал это гораздо лучше, чем на это способен я. Не стану я здесь повторять также и положений, высказанных мной самим в печати о том, что я рассматриваю в качестве прототипа ритуальной иступленности, а именно, об ὄρειβασία, или плясках в

горах в честь Диониса.⁷⁷ Тем не менее, я все же сделаю несколько замечаний общего характера.

Если я правильно понимаю ранний дионисийский ритуал, его социальная функция была в основном катартической⁷⁸, в психологическом смысле этого слова: он очищал человека от тех вредоносных иррациональных импульсов, которые, когда их накапливалось слишком много, прорывались, как и в других культурах, в форме маниакальных плясок и сходных с ними проявлений коллективной истерии; проще это было делать, облачая их в форму ритуала. Если это так, то Дионис в архаическую эпоху был так же социально необходим, как и Аполлон; каждый из них обслуживал присущим только ему особым способом страха и беспокойства, свойственные «культуре вины». Аполлон обещал безопасность: «Пойми, человек, кто ты есть; делай то, что говорит тебе Отец, и будешь храним в будущем.» Дионис даровал свободу: «Забудь о различиях, и ты обретешь единство; вступи в θίασος, общество вакхантов, и будешь счастлив прямо сегодня.» Дионис был, главным образом, богом радости: Гесиод называет его πολυγηθής, а Гомер — χάρμα βροτοῖσιν.⁷⁹ Радости культа Диониса были доступны всем, даже рабам и тем свободным, которые порывали со старыми родовыми культами.⁸⁰ Аполлон всегда был богом высшего общества: от дней покровительства Гектору до дней, когда он канонизировал атлетов-аристократов. Дионис же во все периоды был богом престопадаря, δημότης.

Радости Диониса были весьма разнообразны: от незамысловатых удовольствий деревенских жителей, буйно выплясывавших на засаленных бурдюках, до ὠμοφάγος χάρις экстаических вакхических действ. Но на обоих этих уровнях и на всех уровнях, лежащих между ними, Дионис выступал как *Lysios*, «Освободитель» — бог, который, если вы прибегните к довольно простым средствам или же средствам не столь простым, способен на короткое время дать вам возможность *перестать быть самим собой*, и таким образом сделать вас на это время свободными. В этом, по моему мнению, состоит главный секрет роли Диониса в архаическую эпоху — не только потому, что жизнь в этот период и в самом деле часто была такой, что от нее хотелось бежать, но и особенно потому, что человек, каким он известен современному миру, впервые выделился в ту эпоху из рамок древней семейной солидарности⁸¹ и очутился под гнетом неведомого ему ранее

бремени личной ответственности, которое с трудом мог переносить. А Дионис был способен облегчать ему это бремя, ибо был тем Владыкой Волшебных Иллюзий, который мог заставить расти из корабельной доски виноград и вообще даровал своим почитателям способность смотреть на этот мир как на мир, которого на самом деле нет.⁸² Как говорят скифы у Геродота, «Дионис делает людей безумными» — что, видимо, могло означать состояния, случающиеся с человеком вследствие того, что он «позволяет себе» становиться «одержимым».⁸³ Целью дионисийского культа был *ekstasis* — нечто имеющее место, когда человек «выходит из себя» и входит в состояние глубинного изменения своей личности.⁸⁴ Психологической функцией экстаза было удовлетворение и облегчение выхода на поверхность импульса, снимающего с человека чувство ответственности, импульса, который присущ нам всем и который, при определенных социальных условиях, может превращаться в навязчивое желание. Своеобразный мифологический прототип дашного гомеопатического средства можно увидеть в истории Мелампа, исцелившего дионисийскую иступленность аргивских женщин «с помощью ритуального плача и одержимых плясок».⁸⁵

С включением дионисийского культа в гражданскую религию катартическая функция постепенно была подавлена другими его элементами.⁸⁶ Кажется, катартическую традицию развивали какое-то время частные дионисийские ассоциации.⁸⁷ Но в основном исцеление несчастных перешло в классическую эпоху в руки других культов. Мы располагаем двумя списками сил, которые в конце V века до н.э. ассоциировались с психическими или психо-физическими расстройствами — Дионис, что примечательно, не фигурирует ни в одном из них. Один из этих списков содержится в «Ипполите», другой — в трактате «О священной болезни».⁸⁸ В обоих списках встречаются имена Гекаты и «Матери Богов», или «Горной Матери» (Кибелы); Эврипид добавляет Пана⁸⁹ и Корибантов; Гишнократ — Посейдона, Аполлона Номия и Ареса, а также «героев», которые в данном случае обозначают просто «беспокойных усонших», связанных с Гекатой. Все они упоминаются как божества, *вызывающие* психическое расстройство. Считалось, что все они также могли исцелять то, что вызвали, если рассеивался их гнев. К V веку до н.э. в культе Корибантов появился специальный ритуал исцеления от одержимости. В

культе Матери Богов, насколько можно судить, такого ритуала не было (если, конечно, ее культ в то время уже отделился от культа Корибантов)⁹⁰; в культе Гекаты специального ритуала исцеления одержимости не было также.⁹¹ Впрочем, об этих культах у нас нет подробных сведений. Об исцелениях Корибантов нам же кое-что известно, а кропотливое исследование Линфорта развеяло весь тот туман, который много лет окутывал данный предмет. Здесь мне хотелось бы особо отметить несколько моментов, связанных с вопросами, которые я поднимаю в своем повествовании.

1. Можно заметить существенное сходство корибантического и древнего дионисийского исцеления: оба вызывали состояние катарсиса посредством заразительного «оргиастического» танца в сопровождении «оргиастической» музыки — мелодий фригийского лада, исполняемых на флейте и литаврах.⁹² Кажется, не будет ошибкой предположить, что оба культа обращались к схожим психологическим типам и вызывали схожие психологические реакции. Об этих реакциях у нас, к сожалению, нет точных сведений, но, очевидно, они были сильными. По свидетельству Платона, среди симптомов у *οἱ κοριβαντιῶντες* (участников корибантических ритуалов) имели место приступы рыданий и сильные удары себя в грудь⁹³, и все это сопровождалось явным психическим расстройством; танцоры «становились безумными», подобно участникам плясок в честь Диониса, и, кажется, впадали в своего рода транс.⁹⁴ В этой связи вспоминается замечание Феофраста о том, что слух — самое сильное (*παθητικώτατον*) из всех чувств, а также то моральное воздействие, которым наделял музыку Платон.⁹⁵

2. Расстройство, которое исцеляли Корибанты, по словам Платона, состояло в «страхах (*δέσματα*), возникающих вследствие дурного расположения души».⁹⁶ Это определение достаточно туманно, и Линфорт, несомненно, прав, говоря, что античность не знала никакого особого расстройства, исцелением которого занимался «корибантизм».⁹⁷ Если мы доверимся Аристиду Квинтилиану, или его перипатетическому источнику, то увидим, что симптомы, которые находили исцеление в дионисийском ритуале, были по большей части точно такой же природы.⁹⁸ Правда, некоторые люди пытались разделить различные типы «одержимости» по их внешним проявлениям, как это следует из одного пассажа трактата «О священной болезни».⁹⁹ Но реальной проверкой, видимо, все же была реакция отдельного пациента на от-

дельный ритуал: если ритуал бога X вызывал у него катарсис, то это указывало на то, что и само заболевание вызвано богом X¹⁰⁰; но если никакой реакции не было, причину расстройства искали в другом. Вспоминается старик из пародии Аристофана, считавший, что если ему не ответят Корибанты, он станет испытывать Гекату или пройдет обряды служения Асклепию.¹⁰¹ Платон говорит в «Ионе», что οἱ κοριβαῖτιώτες «обладают слухом, настроенным на восприятие лишь одной мелодии, относящейся к богу, которому они принадлежат, и на эту мелодию они охотно отвечают жестами и словами, тогда как на другие мелодии они не обращают никакого внимания.» Не уверен, употреблено ли здесь слово οἱ κοριβαῖτιώτες в качестве общего понятия для обозначения «людей, мучимых страхами», ищущих исцеления, прибегая то к одному, то к другому ритуалу, или же оно указывает только на тех, «кто участвует в корибантическом ритуале»; с другой стороны, корибантическое действие должно было включать различные типы религиозной музыки, используемые в качестве средств диагностики.¹⁰² Но в любом случае текст Платона показывает, что диагноз основывался на реакции пациента на ту или иную музыку. А диагноз — это главная проблема, как и во всех случаях «одержимости»: как только пациент узнает, какой именно бог вызвал у него болезнь, он получает возможность умиловить его подобающими жертвами.¹⁰³

3. Исследование симптома и предположения, на которых оно основывалось, крайне примитивны. Но мы не можем пренебрегать ими — и это последнее, что мне хотелось бы подчеркнуть особо — мы не можем пренебрегать ими как пережитками первобытного атавизма или как болезненными капризами нескольких невротиков. Одна фраза у Платона¹⁰⁴, кажется, указывает на то, что в корибантических ритуалах принимал участие Сократ; определенно, это демонстрирует, что, как отмечает Линфорт, принимать участие в этих ритуалах могли и воспитанные молодые люди из хороших семей. Участвовал ли Платон в данных религиозных церемониях, остается открытым вопросом, на котором мы подробнее остановимся ниже¹⁰⁵; но и Платон, и Аристотель, очевидно, относились к ним, по меньшей мере, как к эффективному инструменту социальной гигиены: они верили в их *действенность*, в то, что они действуют на благо тех, кто в них участвует.¹⁰⁶ К аналогичным методам исцеления некоторых психических

расстройств люди прибегали и в эллинистическую и римскую эпохи. Определенную форму музыкального катарсиса практиковали в IV веке до н.э. пифагорейцы, а, возможно, они прибегали к ней и еще раньше¹⁰⁷; перипатетическая школа, кажется, стала впервые изучать катарсис в свете физиологии и психологии эмоций.¹⁰⁸ Феофраст, как и Платон, считал музыку хорошим средством при страхах и беспокойствах.¹⁰⁹ В I веке до н.э. мы встречаем в Риме Асклепиада, известного в то время врача, лечившего пациентов с психическими расстройствами с помощью некой «симфонии»; а в эпоху Антонинов Соран считал флейту одним из методов, практикуемых в его время для исцеления то ли депрессии, то ли истерии.¹¹⁰ Таким образом, древний магико-религиозный катарсис был в конце концов извлечен из своего религиозного контекста и оказался в поле светской психиатрии, как дополнительное средство к чисто физическому исцелению, которое практиковали врачи школы Гиппократ.

Остается еще третий платоновский тип «божественной» иступленности, который сам Платон определял как «одержимость (κατοκωχή) Музами» и считал его результатом воздействия на человека лучших поэтических образцов. Насколько древним является подобное представление и какова была исконная связь между поэтами и Музами?

Любая возможная связь восходит здесь, как все мы знаем, к эпической традиции. Именно Муза лишила Демодока телесного зрения, дав ему нечто большее — дар песнопения — потому что она его любила.¹¹¹ Милостью Муз, говорит Гесиод, одни люди становятся поэтами, тогда как другие милостью Зевса становятся царями.¹¹² Можно достаточно уверенно предположить, что это не просто пустой язык формальных комплиментов, каким он стал впоследствии; он имеет определенный религиозный смысл. Но именно этот смысл и неясен: подобно всем другим достижениям человека, не зависящим целиком от его воли, поэтическое творчество содержит некий элемент, который не «избирается», но «даруется»¹¹³; но для древнегреческого благочестия «дарованный» означает «дарованный богами».¹¹⁴ Не ясно, в чем именно состоял этот «дарованный» элемент; но если мы примем во внимание условия, при которых поэт «Илиады» сам обращается за помощью к Музам, то увидим, что они касаются содержания произведения, а не его формы. Поэт всегда спрашивает Муз о том, что

ему следует сказать, а не как это следует сказать; то, о чем он просит, всегда касается фактического содержания. Несколько раз он спрашивает о важных сражениях¹¹⁵; один раз, в своем самом изысканном обращении, он просит о вдохновении при перечислении вождей:

*Ныне поведайте, Музы, живущие в сених Олимпа:
Вы, божества, — вездесущи и знаете все в поднебесной;
Мы ничего не знаем, молву мы единую слышим...¹¹⁶*

Эти полные грусти слова абсолютно серьезны; человек, впервые их произносивший, знал о том, что традиция подвержена искажениям, и его это страшило; он захотел непосредственного свидетельства. Но где можно было найти непосредственное свидетельство в эпоху, когда не было письменных документов? Точно так же, как истину о будущем можно было узнать только когда человек прикасался к знанию, гораздо более обширному, чем его собственное, истину о прошлом можно было постичь лишь при аналогичных условиях. Ее человеческие хранители, поэты, обладают (как и провидцы) своими техническими приемами и профессиональной подготовкой; но видение прошлого, как и проникновение в будущее, остается таинственной способностью, находящейся лишь отчасти во власти поэта и даруемой ему, по большому счету, по милости бога. Именно благодаря богам поэт и провидец обладают знанием¹¹⁷, неведомым другим людям. У Гомера эти два занятия строго отделены одно от другого, но у нас есть все основания полагать, что когда-то они составляли единое целое¹¹⁸; и это единство продолжает ощущаться до сих пор.

Итак, дар Муз, или один из их даров — это правдивая речь. Именно об этом они и говорят Гесиоду, когда он слышит на Геликоне их голоса, хотя при этом признаются, что способны сообщить и одно вранье, не имеющее ничего общего с истиной.¹¹⁹ Каков характер этой лжи Муз, мы не знаем; возможно, они намекают на то, что истинно вдохновенное эпическое повествование способно иногда вырождаться в простую выдумку, подобную той, какой сдобрены самые поздние фрагменты «Одиссеи». Как бы то ни было, Гесиод получает от Муз истину, полную деталей и фактов, но эти факты отличаются новизной: они позволяют поэту свести воедино различные мифологические традиции и на-

полнить свое повествование всеми необходимыми именами и связями. У Гесиода была прямо-таки какая-то страсть к именам, и когда он вводил в текст какое-либо повое из них, он не относился к нему как к чему-то только что им изобретенному; нет, я думаю, он воспринимал это имя как нечто, что позволили ему услышать Музы, и он знал, или по крайней мере надеялся, что оно — «истишно». В действительности таким способом в терминах традиционной системы верований Гесиод интерпретировал ощущение, знакомое многим позднейшим авторам¹²⁰ — чувство, что творчество не является деятельностью человеческого «эго».

Далее, известны слова Пиндара, вопрошавшего Музу: «Дай мне оракул, и я буду толкователем твоих слов.»¹²¹ Слова, которые он здесь использует, напоминают те, к которым прибегали в Дельфах; в них сокрыт намек на древнюю аналогию между поэзией и прорицанием. Примечательно, что именно Муза, а не поэт, выполняет в данном случае роль пифии; поэт не просит о том, чтобы самому сделаться «одержимым» — он просит лишь о том, чтобы стать интерпретатором Музы.¹²² Эти отношения между поэтом и Музой представляются изначальными. Эпическая традиция изображает поэта как человека, черпающего сверхъестественное знание от Муз, но самого не впадающего в экстаз и не одержимого Музами.

Представление о «вдохновенном» поэте, сочиняющем в состоянии экстаза, кажется, не прослеживается ранее V века до н.э. Хотя, вполне возможно, оно является древним; так, Платон называет его «древним преданием», παλαιὸς μῦθος.¹²³ Позволю себе предположить, что, видимо, оно является побочным продуктом дионисийского движения, особо подчеркивавшего ценность ненормальных состояний психики, не только как средства достижения знания, но самих по себе.¹²⁴ Насколько нам известно, первым автором, говорившим об исступленном поэтическом вдохновении, был Демокрит, считавший, что наилучшими поэмами являются те, что написаны μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, «в порыве энтузиазма и священного вдохновения», и отрицавший, что кто-либо может стать великим поэтом *sine furore* (без исступленности).¹²⁵ Как подчеркивают современные исследователи¹²⁶, именно Демокриту, а не Платону, мы обязаны сомнительной ценностью введения в литературную теорию представления о поэте как о человеке, выпадающем из рамок обыденной человеческой

жизни¹²⁷ вследствие своего внутреннего опыта, выходящего за пределы нормального, а также о поэзии как об откровении, далеком от разума и превышающем разум. Отношение Платона к этому представлению было на самом деле критическим — впрочем, речь об этом пойдет ниже.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ТРЕТЬЕЙ

¹ Платон. Федр. 244 а. (Пер. А.Н.Егунова).

² Платон. Федр. 244 в: «Те из древних, кто устанавливали значения слов, не считали иступленность (μάρταν) безобразием (αἰσχρόν) или позором (δνειδος)»; эти слова намекают на то, что во времена Платона люди считали иступленность безобразием (αἰσχρόν). Гиппократ (О священной болезни. 12) говорит о стыде (αἰσχύνη), который испытывают эпилептики, словно они совершают что-то безобразное, постыдное.

³ Платон. Федр. 265 а.

⁴ Платон. Федр. 265 в. См. более подробно описание первых трех типов иступленности в другом месте: Федр. 244 а — 245 а.

⁵ См. ниже гл.7.

⁶ Геродот. История. 6. 84 (ср. 6. 75. 3).

⁷ Геродот. История. 3. 33. См. также: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 3. 12. 6.

⁸ Caelius Aurelianus. De morbis chronicis. I. 5 = Diels. Vorsokr. 31 A 98. Cf.: A.Delatte. Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques, 21 ff. Тем не менее, нет абсолютной уверенности в том, что это учение восходит к самому Эмпедоклу.

⁹ O.Weinreich. Menekrates Zeus und Salmoneus// Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, S.18.

¹⁰ О понимании народным сознанием эпилепсии как одержимости в различные периоды истории см. прекрасную историческую монографию O.Temkin. The Falling Sickness. Baltimore, 1945. P.15 ff., 84 ff., 138 ff. Многие красочные описания «демонической одержимости», относящиеся к эпохе средних веков и Ренессанса, одобрены признаками симптомов, характерных для эпилепсии: нос вытягивается, «как слоновий хобот», «он становится громадным, длинным, он свешивается перед ртом»; тело «напрягается и становится жестким во всех членах, при этом ноги касаются головы»; «тело выгибается, подобно луку»; в конце приступа происходит произвольное выделение мочи. (Т.К.Оестерreich. Possession, Demoniacal and Other, Eng. transl., 1930, pp. 18, 22, 179, 181, 183). Все эти признаки были известны рационально настроенным греческим врачам как симптомы эпилепсии: Aretaeus. De causis et signis acutorum morborum, p.1 ff. Kühn (этот автор также упоминает о том, что эпилептик во время приступа ощущает, словно его избивают).

¹¹ См.: Геродот. История. 4. 79. 4; Cumont. L'Égypte des astrologues, 169, n.2. В трактате «О священной болезни» термин ἐπίληπτος уже используется без религиозного подтекста. Aretaeus, op.cit., 73 K., указывает четыре причины, по которым эпилепсию называют «священной болезнью»: 1) «Считают, что у тех бедолаг болезнь проявляется в лунные ночи» (это эллинистическая теория: см. Temkin, op.cit., 9 f., 90 ff.); 2) «или она является мерилом совершенного ими зла: великое ведь священо»; 3) «или она лечится не человеческим, но божественным способом» (см.: Morb. sacr. I, VI.352.8 Littré); 4) «или она считается демоном, входящим в человека». Последняя причина была, вероятно, изначальной; тем не менее, народное представление об эпилепсии всегда было неопределенным и запутанным. Платон, не веривший в сверхъестественный характер эпилепсии, тем не менее признает понятие «священная болезнь», на том основании, что она поражает голову, «священную» часть человека: Тимей. 85 а-в. В Эльзасе эпилепсию до сих пор называют «heiliges Weh» («священным недугом»).

¹² Morton Prince. The Dissociation of a Personality; P.Janet. L'Automatisme psychologique; A.Binet. Les Altérations de la personnalité; Sidis and Goodhart. Multiple Personality; F.W.H.Myers. Human Personality, chap.II. Значение этих случаев для понимания античных идей одержимости подчеркивал Э.Биван: E.Bevan. Siblys and Seers, 135 f.; аналогичным образом эти явления оценивал и Роде (Rohde. Psyche, App.VIII).

¹³ См.: Seligman// JRAI. 54 (1924) 261: «У самого примитивного из известных мне первобытных народов... я наблюдал более или менее распространенную тенденцию к охотному пониманию человеческой личности как состоящей из разнородных элементов.»

¹⁴ Хождение во сне упоминается в трактате «О священной болезни» (I, VI.354.7 Littré); по мнению магических целителей, оно вызывалось Гекатой и мертвыми (Ibid., 362.3); духи вселялись в живое тело, когда владелец покидал его во время сна.

¹⁵ Oesterreich. Op.cit., 124 ff.

¹⁶ Одиссея. 18. 327. В «Илиаде», с другой стороны, выражения типа «цепенел, растерявшийся в мыслях» (13. 394) не предполагают ничего сверхъестественного: временное умопомрачение возникает вследствие естественную человеческую причину. В Ил. 6. 200 сл. Бсллерофон, по-видимому, считает, что его психику поразили боги, но язык, который он использует, отличается неопределенностью.

¹⁷ Одиссея. 20. 377. Apoll.Soph.Lex.Hom. 73. 30 Bekker: ἐπίμαστος трактуется здесь как ἐπίπληκτος (пораженный); Гессихий понимает ἐπίμαστος как ἐπίληπτος (охваченныйпадучей болезнью). См.: W.Havers. Indogerm. Forschungen. 25 (1909) 377 f.

¹⁸ Одиссея. 9. 410 сл. Ср. Одиссея. 5. 396: «...злой демон к нему прикоснулся» (в сходной ситуации); тем не менее, в данном случае болезнь, кажется, имеет вполне естественные причины.

¹⁹ См.: V.Schmidt. Volksleben der Neugriechen, S.97 f.

²⁰ Гиппократ. О священной болезни. 18 (VI.394.9 ff. Littré). Ср.: О воздухах, водах и местностях. 22 (II.76.16 ff. Littré) — это сочинение принадлежит, видимо, тому же самому автору, что и трактат «О священной болезни» (Wilamowitz// Berl. Sitzb. 1901. 1. 16) — а также: О ветрах. 14 (VI.110 Littré). Но и медицинская точка

зрения по данному вопросу не была единой. Автор также входящего в Гиппократовский корпус трактата «Прогностика», кажется, считает, что в некоторых заболеваниях все же есть «нечто божественное» (Prognostikon. 1, II.112.5 Littré). Несмотря на точку зрения Нестле (Nestle// Griech.Studien, S.522 f.), позиция автора «Прогностики» отличается от концепции автора сочинения «О священной болезни»: «священные» заболевания — это особый класс, который врачу важно уметь определять, поскольку эти болезни нельзя вылечить с помощью средств, доступных людям. Магический способ исцеления эпилепсии в действительности никогда не исчезал в Греции: Демосфен. 25. 80; позднесантичный автор Александр из Тралл говорит, что «некоторые» для исцеления падучей используют амулеты и магические средства, причем, не безуспешно (I.557 Puschmann).

²¹ Аристофан. Осы. 8: возможно, здесь имеется в виду различие между «естественной» и «божественной» одержимостью: ἀλλ' ἢ παραφροεῖς ἐτεῶν ἢ κορυβαυτιῶς. Но под различием между παραφροεῖν и κορυβαυτιῶν здесь может пониматься только различие в степени, характерной для более слабого умственного расстройства, приписываемого корибантам, в отличие от полного естественного сумасшествия.

²² Аристофан. Птицы. 524 сл. (ср.: Плавт. Молодой пунисц. 527); Феофраст. Характеры. 16 (28 J) 14; Плиний. Естественная история. 28. 4. 35; Плавт. Пленники. 550 след.

²³ «Умственное расстройство, которое, как мне кажется, встречается довольно часто среди греческих крестьян, ставит больного не столько вне общества своих земляков, сколько над ними. В его бормотание они вслушиваются с благочестивым трепетом и, насколько понимают, считают его предсказанием.» (Lawson. Mod. Greek Folklore and Anc. Greek Religion, p.299). О даре пророчества, который приписывают эпилептикам, см.: Temkin. Op.cit., 149 ff.

²⁴ Софокл. Аякс. 243 сл. Среди первобытных народов широко распространено убеждение, что люди в ненормальных состояниях сознания говорят на особом, «божественном», языке; см.: Oesterreich. Op.cit., 232, 272; N.K.Chadwick. Poetry and Prophecy, 18, 37 f. Ср. псевдоязыки, на которых говорят некоторые медиумы и люди, впадающие в религиозный транс, о которых часто, как, например, об Аяксе, говорят, что они научились этим «языкам» от «духов» (E.Lombard. De la glossolalie chez les premiers chrétiens et les phénomènes similaires, p.25 ff.).

²⁵ Софокл. Царь Эдип. 1258: «Сам бог — не мы, конечно, — в терем окверненный его направил.» Домочадец продолжает, говоря, что Эдип в этой ситуации был «точно силой неземной ведомый» (1260); другими словами, говорящий верит в то, что по какой-то сверхъестественной причине человек может на время становиться ясновидящим.

²⁶ Платон. Тимей. 71 е. Ср.: Arist. Div. p. somn. 464 b 24.

²⁷ Гераклит. Фр.92 Diels: «Сивилла же бесноватыми устами несмеянное, неприкрашенное, несумашненное вещает, и голос ее простирается на тысячу лет чрез бога.» (Пер. А.В.Левбедева). Контекст этого фрагмента, приводимого Плутархом в сочинении «Об оракулах пифии». 6, 397 А, совершенно однозначно дает понять, что слова «чрез бога» относятся к цитате Гераклита и что этот бог — несомненно, Аполлон (Delatte. Conceptions de l'enthousiasme, 6, n.1).

²⁸ Rohde. Psyche. Engl.tr., p.260, 289 ff.

²⁹ Точку зрения Роде разделяют Норпнер. P.-W., s.v. μαυτική; E.Fascher.

Πρόφητης, 66; W.Nestle. Vom Mythos zum Logos, S.60; Oesterreich. Possession, 311. Против позиции Родс высказываются: Farnell. Cults, IV.190 ff.; Wilamowitz. Glaube der Hellenen, II.30; Nilsson. Geschichte. I. 515 f.; Latte. The Coming of Pythia// Harv.Theol.Rev. 33 (1940) 9 ff. Профессор Парк (Parke. Hist. of the Delphic Oracle, p.14) склоняется к мысли, что Аполлон лишь со временем взял покровительство над пифией, которая до этого была ничем иным, как древним оракулом Земли в Дельфах; основанием для такого заключения ему служит женский пол пифии, тогда как жрцы Аполлона обычно были мужчинами. Эти заключения, по моему мнению, нашли достойную критику в лице Латте.

³⁰ Эврипид словами своего Тересия говорит, что Дионис, наряду с другими функциями, является и богом экзатического прорицания (Вакханки. 298 сл.); а из Геродота (История. 7. 111) следует, что церемонии, где медиумом выступала впадавшая в транс женщина, в самом деле практиковались во фракийском оракуле Диониса в Сатрах (ср. Эврипид. Гекуба. 1267). Но в Греции уже был свой пророческий бог — Аполлон, поэтому Дионис, кажется, утратил здесь свои функции пророческого бога или, по крайней мере, они отошли на задний план. В римскую эпоху у Диониса был свой оракул, где жрецом был мужчина, впадавший в транс; этот оракул располагался в Амфиклесе в Фокиде (Павсаний. 10.33.11; IG. IX. I. 218); однако, существование этого оракула в более ранние времена не прослеживается, а в самом культе просматриваются элементы восточного происхождения (Latte. Op.cit., 11).

³¹ Финикия: Gressmann. Altorientalische Texte und Bilder zum A.T. I. 225 ff. Хетты: A.Götze. Kleinasiatische Forschungen. I. 219; O.R.Gurney. Hittite Prayers of Mursili II// Liverpool Annals. XXVII. Ср.: C.J.Gadd. Ideas of Divine Rule in the Ancient East (Schweich Lectures, 1945), 20 ff. Мы также располагаем сериями ассирийских оракулов, относящихся ко времени правления Эсархаддона, в которых богиня Иштар пророчит через уста (впадающей в транс?) жрицы, имя которой каждый раз указывается: A.Guillaume. Prophecy and Divination among the Hebrews and Other Semites, 42 ff. Подобно платоновским *theomanteis* (Апология. 22 с), об этих пророках говорили, что они «произносят то, что им неведомо» (A.Haldar. Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, p.25). Гэдд считает экзатическое пророчество более древним типом прорицания, чем гадание (дивинация) на основе специального искусства («оракулы и пророчества превращаются в застывшие формы с распространением практики формальной дивинации»); Холлидей придерживается той же точки зрения (Halliday. Greek Divination, p.55 ff.).

³² Nilsson. Greek Popular Religion, p.79 следует здесь Б.Грозному: В.Нрозный / Arch.Or. 8 (1936) 171 ff. К сожалению, чтение «Arulunas», которое Б.Грозный предлагает для расшифрованной им одной хеттской иероглифической надписи, оспаривается другими хеттологами: R.D.Barnett// JHS. 70 (1950) 104.

³³ См.: Wilamowitz. Apollon// Hermes. 38 (1903) 575 ff.; Glaube. I. 324 ff.; для тех, кто не читает по-немецки, см. его оксфордскую лекцию об Аполлоне (1908), переведенную на английский Г.Мюррсом.

³⁴ Кларос: Павсаний. 7. 3. 1; Бранхиды (Дидима): Павсаний. 7. 2. 4. См. также: С.Picard. Ephèse et Claros, 109 ff.

³⁵ Ср. дискуссионную позицию Фарнелла: Cults. IV. 224. Античные свидетельства собраны: Ibid., 403 ff.

³⁶ Геродот. 1. 182. См. также: A.B.Cook. Zeus. II. 207 ff.; Latte, loc.cit.

³⁷ Curtius, Meillet, Boisacq, Hofmann. См.: Платон. Федр. 244 с; Эврипид. Вакханки. 299.

³⁸ Одиссея. 20. 351 след. Я не могу согласиться с Нильсоном (Gesch. I. 154), что эта сцена — «dichterisches Schauen, nicht das sogenannte zweite Gesicht» («поэтический картинки, а не так называемое «ясновидение»). Ее параллель с символизмом кельтского ясновидения, отмеченная Монро (ad loc.), представляется слишком близкой, чтобы быть простой случайностью. См. также: Эсхил. Эвмениды. 378 сл.; о символическом видении крови см.: Геродот. 7. 140. 3 и Плутарх. Пирр. 31, а также Njals Saga, cap.126.

³⁹ Плутарх. Пирр. 31.

⁴⁰ Это было возможно только в определенное время при использовании своего рода аналога средневекового «хрустального шара». Возможно, похожие процедуры совершались в малом оракуле Аполлона в Кианях в Ликии, где, по словам Павсания, «вода дает возможность всякому, кто посмотрит в источник, видеть все то, что он пожелает узнать» (Описание Эллады. 7. 21. 13).

⁴¹ Понятие *ἐνθεος* никогда не означало, что душа покидает тело и находится «в Боге», как на это порой недвусмысленно намекает Роде, но всегда означало то, что тело вмещает в себя бога, точно так же, как слово *ἔμψυχος* означало, что оно содержит внутри себя душу, *ψυχή* (Pfister. *Pisciculi* F.J. Doelger dargeboten. Münster, 1939. S.183). Не разделяю я и ту точку зрения, что пифия становилась *ἐνθεος* только в смысле вхождения «в состояние ликования, являвшегося следствием исполнения ритуалов» и что ее «вдохновенный экстаз» был изобретен под влиянием Платона, как совсем недавно утверждал П.А-мандри в сочинении, вышедшем, к сожалению, слишком поздно, чтобы я успел с ним ознакомиться при подготовке этой главы (P.Amandry. *La Mantique apollinienne à Delphes*. Paris, 1950. P.234 f.). Этот исследователь справедливо отрицает «сумасшедшую» пифию Лукана и вульгарной традиции, но его собственные аргументы сильно портит довольно распространенное среди людей, никогда не видевших медиума в состоянии транса, мнение, что «одержимость» — это своего рода истерический припадок. Кроме того, он, кажется, неверно понимает фрагмент «Федра». 244 в, где речь идет вовсе не о том, что и помимо своих речей во время транса пифия была способна давать оракулы, хотя и худшие по качеству, пребывая при этом в нормальном состоянии сознания (*σφροδωδσα*), но лишь о том, что помимо своего медиумизма пифия не обладала никакими специальными дарованиями (см. также ниже прим.53).

⁴² Аристотель у Секста Эмпирика. Против ученых. 3. 20 сл. = fr.10 Rôse (cf. Jaeger. *Aristotle*. Engl. transl., p.160 f.); Probl.30, 954 а 34 ff.; R.Walzer. *Un frammento nuovo di Aristotele*// Stud. ital. di Fil. Class. N.S. 14 (1937) 125 ff.; Cic. *De divin.* I. 18, 64, 70, 113; Plut. *Def. orac.* 39 f., 431 e ff.

⁴³ Некоторые авторы (см., например, Farnell. *Greece and Babylon*, p.303) употребляют понятия «шаманизм» и «одержимость» так, словно бы это синонимы. Но отличительная черта шаманизма состоит не в том, что в шамана входит какой-то иной дух, а в том, что шаман освобождает свой собственный дух, который выходит из тела и совершает мантическое путешествие, или «психический полет». При этом его могут сопровождать какие-либо сверхъестественные существа, но решающим элементом все же остается сама личность шамана. См.: Oesterreich. *Op.cit.*, 305 ff.; Meuli// *Hermes*. 70 (1935) 144. О греческих пророках шаманского типа речь пойдет ниже в главе пятой.

⁴⁴ См.: Минуций Феликс. Октавий. 26 след., а также фрагменты, собранные в издании: Tambornino. De antiquorum daemonismo (RGVV. VII. 3).

⁴⁵ Цицерон со ссылкой на какую-то древнюю латинскую трагедию, вероятно, на трагедию «Александр» Энния, говорит (De divin. I. 67), что «бог, говорят, был заключен в теле Кассандры, но не Кассандра в теле бога». Эсхил изображает Кассандру скорее ясновидящей, нежели медиумом, но и он приближается к идее одержимости в своем «Агамемноне». 1269 след., где Кассандра рассматривает свой собственный акт ясновидения (1266 сл.) как действие самого Аполлона. Об одержимости Сивиллы Аполлоном, а Бакиды — нимфами см.: Rohde. Psyche. IX. п.63. Я сомневаюсь, что Роде прав, предполагая, что «Бакида» — это изначально общеродовое описательное обозначение феномена, подобно слову «сивилла» (ibid., п.58). Когда Аристотель говорит о «сивиллах, бакидах и всех боговдохновенных» (Probl. 954 а 36), а Плутарх — о «сивиллах и бакидах» (Pyth.or.10, 399 а), то они, по-видимому, имеют просто в виду людей, подобных Сивилле и Бакиде. Аналогичным образом употреблялось и понятие «Эврикл» (Plut. Def.orac.9, 414 е; Plat.Soph. 252 с); но Эврикл, по-видимому, был реальным историческим лицом. И когда Филет у Аристофана (?) (Мир.1071) выделяет трех различных Бакид, он просто прибегает к обычной методике александрийских книжников, приписывавших противоречащие друг другу данные об одном лице разным лицам. Во всех других местах Бакида всегда предстает как индивидуальная пророчица.

⁴⁶ Платон называет их θεομαντεῖς и χρησμοδοί (Апология. 22 с, Менон. 99 с) или χρησμοδοί и μάντεῖς θεοί (Ион. 534 с). Они впадают в состояние энтузиазма (ἐνθουσιασμός) и вещают (в состоянии транса?) истины, о которых им ничего не известно; в этом заключается их отличие как от μάντεῖς, которые «верят птицам» (Филеб. 67 в), так и от χρησμολόγοι, которые просто цитируют или толкуют старые оракулы. Платон, правда, не говорит ничего определенного о том, имели ли эти люди какой-либо официальный статус. См.: Fascher. Προφήτης, 66 ff.

⁴⁷ Plut. Def.orac.9, 414 е; Hesych., s.v. Еще более примечательный термин οστερβμαντεῖς («грудогадатель») можно встретить у Софокла (fr.59 P.).

⁴⁸ Аристофан. Осы. 1019 и схолии; Платон. Софист. 252 с и схолии.

⁴⁹ Платон. Там же. Слову ὑποφθεγγόμενον словарь Лидделла-Скотта дает значение «говорящий вполголоса»; но мнение Корнфорда о чревовещании кажется нам в данном случае более удачным и лучше передающим контекст.

⁵⁰ По замечанию Старки (Starkie, ad.loc.), Аристофан в Осах. 1019 не имеет в виду чревовещателя в нашем современном понимании, в то время как другие места не позволяют этого предполагать. Ср.: Пирсон о фр.59 Софокла.

⁵¹ Plut. Def.orac., loc.cit., где их состояние одержимости сравнивается с тем, что обычно приписывают пифии, хотя не ясно, насколько далеко заходит это сравнение. Замечанию Суды, что эти люди вызывали души умерших, вряд ли стоит доверяться: он позаимствовал эту идею из Первой книги Самуила. 28 (1 Царств. 28. 7), где речь идет о волшебнице Эндор, а не у Филохора, как считает Холлидей.

⁵² Гиппократ. Эпидемии. 5. 63 (= 7. 28). В одном критическом отчете наблюдателя знаменитого «медиума» мисс Пайпер отмечается, что в состоянии полного транса «с дыхание замедляется вполностью от нормального, и

становится тяжелым»; это наводит на предположение, что «это глубокое изменение дыхания, связанное с резким уменьшением кислорода в крови... возможно, и является тем агентом, благодаря которому происходят изменения сознания медиума» (Amy Tanner. *Studies in Spiritualism*, p.14, 18).

⁵³ Plut. *Pyth.orac.*22, 405 с. Элий Аристид (Речи. 45. 11) говорит, что пифия в нормальном состоянии не обладала никакой *episteme* и, входя в транс, не пользовалась никаким знанием, которым могла располагать до этого. Тацит сообщает, что вдохновенный пророк в Кларосе «не знает ни грамоты, ни искусства стихосложения» (Анналы. 2. 54).

⁵⁴ Оба типа имели место в случае теургической одержимости (см. Приложение 2). Они были известны Иоанну Кассиану, жившему в IV веке н.э.: «Некоторые одержимые демонами, — пишет он, — приходят в такое неистовство, что не отдают себе отчета в том, что они делают или говорят; другие же знают это и помнят об этом после приступов одержимости» (*Collationes patrum*. 7. 12). Оба типа встречаются как при самой жестокой одержимости, так и при спиритическом медиумизме.

⁵⁵ О жрицах в Додоне свидетельство Элия Аристида является самым ясным и недвусмысленным (Речи. 45. 11): «Прежде она не видела ничего из того, о чем изречала.» Но то, что он говорит о пифии, менее ясно (Речи. 45. 10). Язык других авторов в повествовании о пифии еще более туманен и совершенно не позволяет прийти к какому-либо однозначному выводу.

⁵⁶ Plut. *Def.orac.*51, 438 с.

⁵⁷ *Ibid.*, 438 b. Здесь речь идет о духе «бессловесном и злом». «Бессловесные» назывались те духи, которые отказывались называть свои имена (см. комментарий Лагранжа к Евангелию от Марка. 9:17; Campbell Bonner. *The Technique of Exorcism*// *Narv.Theol.Rev.* 36 (1943) 43 f.).

⁵⁸ Так читается в большинстве сохранившихся рукописей, и в этом есть определенный смысл. Цитируя этот фрагмент в своей более ранней работе (*Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray*, p.377), я некритично принял предлагаемое Виттенбахом чтение — «не приходя в сознание».

⁵⁹ Мне самому доводилось наблюдать одного медиума-любителя, потерявшего аналогичным образом во время трансa сознание, хотя и без фатального исхода. О случаях одержимости, заканчивающихся смертью, см.: Oesterreich, *op.cit.*, 93, 118 f., 222 ff., 238. Нет никакой необходимости считать, как это делает Фласелер, что смерть пифии, должно быть, была вызвана отравлением ядовитыми «парами» (которые, если бы они убивали, скорее всего убили бы ее еще во время трансa, и, во всяком случае, должны были бы вызвать отравление у других присутствовавших). Яркая картина смерти пифии, изображенная Луканом (Фарсалия. 5. 161 сл.), возможно, вызывает аналогию с происшествием, которое описал Плутарх и которое можно датировать 57-62 годами н.э. (J.Bayet. *Mélanges Grut. I.* 53 ff.).

⁶⁰ Основываясь на тексте, можно лишь определенно сказать, что, по крайней мере, жрецы и просители находились в пределах слышимости (R.Flacelière. *Le Fonctionnement de l'Oracle de Delphes au temps de Plutarque*// *Annales de l'École des Hautes Études à Gand (Études d'archéologie grecque)*. 2 (1938) 69 ff.). В то же время, в нем нет и очевидного подтверждения точки зрения Фласелера, что пифия была отделена от присутствовавших дверью или занавесом. Кроме того, относящаяся к пифии фраза, что ее «шатало, как корабль в шторм»,

указывает скорее на зрительное впечатление. О процедуре в Дельфах более раннего периода у меня так и не сложилось определенного мнения: свидетельства текстов по этому поводу крайне запутаны и их нельзя подтвердить или опровергнуть археологическими данными. В Кларосе, по сообщению Тацита (Анналы. 2. 54) и Яввлиха (О сипетских мистериях. 3. 11), вдохновенный прорицатель был не виден присутствовавшим. Но в Птойском оракуле Аполлона в Бэотии вопрошавшие сами слушали, что говорит вдохновенный *πρόμαγτις*, и сами записывали его слова (Геродот. 8. 135).

⁶¹ Плутарх. Застольные беседы. 1. 5. 2, 623 в: «Но особенно далеко уходит от обыденного состояния и тело и голос под воздействием божественного вдохновения.» Высота голоса, которым говорил «одержимый», была одним из симптомов, на основании которого *καρταί* делали заключения о характере вслившегося в человека духа (Гиппократ. О священной болезни. 1, VI.360.15 L.). Во всех частях света в рассказах об «одержимых» говорится, что они говорят измененным голосом: Oesterreich. Op.cit., 10, 19-21, 133, 137, 208, 247 f., 252, 254, 277. См. также случай с известной мисс Пайпер, когда «одержимая» мужским «контролирующим духом» она могла говорить «несомненно мужским голосом, и довольно хриплым» (Proceedings of the Society for Psychical Research, 8. 127).

⁶² См.: Parke. Hist. of the Delphic Oracle, p.24 ff.; Amandry. Op.cit., chaps.XI-XIII, где обсуждаются античные свидетельства по этому предмету. Контакт со священным деревом бога как средство вызвать его эпифанию, возможно, восходит к минойским временам (B.A.I // Mnemosyne. Ser. III, 12 (1944) 215).

⁶³ Oesterreich. Op.cit. P.319, n.3.

⁶⁴ О Кларосе см.: Максим Тирский. 8. 1 с; Тацит. Анналы. 2. 54; Плиний. Естественная история. 2. 232. Замечание Плиния, что человек, пьющий воду из священного источника, укорачивает себе жизнь, является, вероятно, некоторой рационализацией широко распространенного в древности верования, что люди, вступающие в контакт со сверхъестественным, умирают молодыми. Какая процедура существовала в Бранхидах, точно неизвестно, но существование там священного источника, дарующего пророческие способности, подтверждает одна надпись (Wiegand // Abh.Berl.Akad. 1924, Heft. I, S.22). О других источниках, которые, как считалось, вызывали расстройство психики, см.: Halliday. Greek Divination, p.124 f. О чрезвычайно примитивной процедуре в Аргосе см.: Павсаний. Описание Эллады. 2. 24. 1; известно много параллелей этой процедуры: Oesterreich. Op.cit. 137, 143 f.; Frazer. Magic Art. I. 383.

⁶⁵ Wilamowitz // Hermes. 38 (1904) 579; A.P.Oppé. The Chasm at Delphi// JHS. 24 (1904) 214 ff.

⁶⁶ Oppé. Loc.cit.; Courby. Fouilles de Delphes. II. 59 ff. Мне кажется, что вхождение в существование некой расселины под храмом гораздо древнее теории паров и, вероятно, оно сыграло на руку рационалистам, искавшим объяснение повседневному пифии. Слово *στέμιον*, встречаемое у Эсхила (Хоэфоры. 807), позднее трактовалось как отверстие, по которому поднимаются «пары» (Страбон. География. 9. 3. 5 С 419: «Над *отверстием* стоит высокий треножник, восходя на который пифия вдыхает испарения и затем изрекает оракулы»). Однако, я считаю, что изначально это слово означало путь, по которому приходят видения.

⁶⁷ Leicester B. Holland. The Mantic Mechanism of Delphi// AJA. 1933. P.201 ff.;

R.Flacelière. *Annales de l'École des Hautes Études à Gand*, 105 f. Против этой точки зрения см.: E.Will// *Bull.Corr.Hell.* 66-67 (1942-1943) 161 ff.; Amandry. *Op.cit.*, chap.XIX.

⁶⁸ Геродот. *История*. 6.66. Ср. Павсаний. *Описание Эллады*. 3. 4. 3. Аналогичным образом, пифия обвиняла Плейстоанакса в попытке подкупить ее для дачи нужного пророчества (Фукидид. 5. 16. 2). Фукидид, возможно, говорит не очень определенно, но Геродот точен, поскольку он называет имя пифии. Тем не менее, это не мешает скептикам утверждать, что Геродот просто воспроизводит «официальную» версию Дельф об этом инциденте. Амандри пренебрегает этими фрагментами и считает, что реально пифия играла лишь пассивную вспомогательную роль (Amandry. *Op.cit.*, p.120 ff.).

⁶⁹ Parke. *Op.cit.*, 37. Фашер, сравнивая греческих и иудейских пророков, сомневается, «было ли возможно реальное пророчество в рамках специально организованного института», какой имел место у греков (Fascher. *Op.cit.*, 59)? В отношении ответов оракула на вопросы общественной значимости это сомнение представляется вполне оправданным. В ответах на вопросы о частных делах — которых, несомненно, во все периоды было большинство, хотя до нас дошли лишь несколько подлинных их примеров — политика института сказывалась, очевидно, менее.

⁷⁰ Стихотворная форма ответа оракула, во времена Плутарха почти вышедшая из употребления, была, несомненно, более древней. Некоторые античные авторы даже считали, что гексаметр был изобретен именно в Дельфах (Plut. *Pyth. orac.* 17, 402 d; Плиний. *Естественная история*. 7. 205 и др.). Страбон сообщает, что пифия и сама иногда вещала стихами или метрической прозой (*emmetra*: Страбон. *География*. 9. 3. 5 С 419); Тацит пишет то же самое о кларосском прорицателе (Анналы. 2. 54). Эти замечания Страбона и Тацита у многих вызывают сомнения (Amandry. *Op.cit.*, 168), однако нет никаких оснований не доверять им. Лоусон знал одного современного предсказателя будущего, «несомненно безумного», обладавшего «необыкновенной способностью облечь часть своей речи в метрические формы, хотя и не блещущие поэтическим совершенством» (Lawson. *Op.cit.*, p.300). Американский миссионер Невиус слышал в Китае, как одна «одержимая» женщина в течении часа облекала любые слова в поэтическую форму: «Все, что она изрекала, имело метрическую форму и произносилось ритмично, одним и тем же голосом... Яркая, совершенная форма и большая продолжительность ее речей убедили нас в том, что они не могли быть заранее продуманы и составлены» (J.L.Nevius. *Demon Possession and Allied Themes*, p.37 f.). У древних семитов «произнесение речей в стихах, даже плохих, считалось признаком общения с духами» (A.Guillaume. *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, p.245). В самом деле, автоматическая речь или речь в состоянии вдохновения всегда стремится облечься в метрические формы (E.Lombard. *De la glossolalie*, p.207 ff.). Но, несомненно, обычно слова пифии облекались в стихи другими. Страбон (*loc.cit.*) говорит, что для этой цели специально приглашали поэтов. Плутарх (*Pyth.orac.* 25, 407 b) высказывает подозрение, что в старые времена эти поэты иногда брали на себя больше, чем предусматривали их обязанности. В Бранхидах по надписям прослеживается существование там во II веке до н.э. некоего *ἱεροποιεῖς* (секретариата то ли для редактирования, то ли для записи ответов прорицателя?) — см.: *Rev. de Phil.* 44 (1920) 249, 251. В Клароссе функции *προφήτης*

(медиума?) и θεσπιφδδων (поэта?) различались, по крайней мере, в римскую эпоху (Dittenberger// OGI.II.No.530). Любопытное дискуссионное мнение по этой проблеме высказал Эдвин Биван (Edwyn Bevan// Dublin Review.1931).

⁷¹ Греки относились очень трепетно к возможному обману в предсказании будущего, хотя «орудия бога» часто их подводили. Но неудачи не поколебали основ веры в реальность божественного вдохновения, которое признает даже Гераклит (фр.93), в целом относившийся с подозрением к суевериям современной ему религии, а Сократ, судя по описаниям, глубоко в него верил. Об отношении Платона к божественному вдохновению см. ниже гл.7. Аристотель и его школа, хотя и отрицали индуктивное предсказание будущего, верили в божественное вдохновение, как и стоики; разделяемые ими теории о том, что оно было природным свойством прорицателя или вызывалось «парами», не уменьшало значение божественного аспекта экстатических состояний.

⁷² Такое отношение прослеживается с самого начала. Дельфам даже обещали десятину, которую должны были выплатить пособники персов (Геродот. История. 7. 132. 2); также Дельфы получили десятую долю добычи после битвы при Платеях (Геродот. История. 9. 81. 1). Очаги, оскверненные присутствием несприятеля, были очищены, по приказу оракула, самим Аполлоном (Плутарх. Аристид. 20).

⁷³ Ничего по сути не меняло и некое приближение к своего рода церковной организации, выходящей за рамки полиса, заметное в введении системы *eksegetai pythochrestoi*, толковавших в Афинах и других городах священный закон Аполлона (Nilsson.Gesch.I.603 ff.).

⁷⁴ Эсхил. Эвмениды. 616 след.

⁷⁵ Cic. De divin.2.117. О социальной основе перемен в религиозных верованиях см.: Kardiner. Psychological Frontiers of Society, p.426 f. Примечательно, что растущая социальная напряженность и увеличение числа невротических фобий в эпоху поздней Римской империи сопровождалась возрождением интереса к оракулам: Eitrem. Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike.

⁷⁶ Ivan M.Linforth. The Corybantic Rites in Plato// Univ. of California Publ. In Class. Philology. Vol.13 (1946), No.5; Telesic Madness in Plato, Phaedrus 244 de// Ibid., No.6.

⁷⁷ Maenadism in the Bacchae// Harv.Theol.Rev.33 (1940) 155 ff. См. Приложение 1.

⁷⁸ Эврипид. Вакханки.77; Вергилий. Георгики.1.166. С катартической функцией, возможно, был связан культ Диониса Иатроса (Целителя) в Дельфах (Athen. 22 e, cf.36 b).

⁷⁹ Гесиод. Труды и дни. 614; Теогония. 941; Гомер. Илиада. 14. 325. См. также: Пиндар, фр. 9. 4 Вовга (29 S.). Аналогичным образом определяет функции Диониса и Эврипид: Вакханки.329 сл.

⁸⁰ Эврипид. Вакханки.421 след., а также мое примечание к этому месту. В этом кресте причина поддержки, которую дионисийский культ получил со стороны Перяндра и Писистратидов, а также, возможно, и ответ на вопрос, почему Гомер уделяет так мало места культу Диониса, несмотря на хорошую осведомленность о менадизме (Илиада.22.460), и почему Гераклит относился к этому культу с презрением (во фр.14 это читается совершенно недвусмысленно, каков бы ни был смысл фр.15).

⁸¹ См. гл.2. Об эпитете *Lysios* см. Приложение 1. Связь массовой истерии «дионисийского типа» с жесткими условиями социальной жизни прекрасно

иллюстрирует статья Нормана: E.H.Norman. Mass Hysteria in Japan// Far Eastern Survey.14 (1945) 65 ff.

⁸² Гомсровские гимны. 7. 34 след. Я полагаю, что именно как Владыка Волшебных Иллюзий Дионис стал покровителем нового искусства — театра. Надвигание маски, как это было принято в древнегреческом театре, является простейшим способом избавления от своего «я» (Lévy-Bruhl. Primitives and the Supernatural, p.123 ff.). Театральное использование маски, предположительно, выросло из ее магического использования: в VI веке до н.э. Дионис стал богом-покровителем театра, потому что задолго до этого был богом-покровителем маскарада.

⁸³ Геродот. История. 4. 79. 3. О значении слова *mainesthai* см.: Linforth. Corybantic Rites, p.127 f.

⁸⁴ Пфистер приводит убедительные доказательства того, что понятия *ekstasis*, *eksistasthai* первоначально не предполагали, как считал Роде, идею отделиния души от тела; как правило, они употреблялись авторами классической эпохи для обозначения любого внезапного и резкого изменения психики или настроения. См.: Ekstasis// Pisciculi F.J.Doelger dargeboten, 178 ff. Ср. слова Перикла, обращенные к афинянам: Фукидид. История. 2. 61. 2, а также Менандр, фр.149. Во времена Плутарха человек мог говорить о себе как об *ekstatikōs echōn*, имея в виду, что он просто, как бы мы сказали, «чувствует себя не в своей тарелке»: Плутарх. О гении Сократа. 588 а. См. также: Jeanne Croissant. Aristote et les mystères, p.41 ff.

⁸⁵ Аполлодор. Мифологическая библиотека. 2. 2. 2. Ср.: Rohde. Psyche. S.287; Bouancé. Le Culte des Muses chez les philosophes grecs, p.64 f. После Роде стало общераспространенным мнение, что в «Федре».244 d-e Платон имел в виду именно историю Мелампа. Иную точку зрения см.: Linforth. Teletic Madness, p.169.

⁸⁶ Bouancé, op.cit., 66 ff., пытается обнаружить пережитки исконной карттической функции Диониса (важность которой он справедливо подчеркивает) даже в аттических празднествах в честь этого бога, однако его аргументы представляются натянутыми.

⁸⁷ Об этом можно судить по основным текстам Платона (Законы. 815 с-d), где он описывает и отвергает как «не имеющие отношения к государственной жизни» (*ou politikon*) некоторые «вакхические» пляски, называемые плясками нимф, панов силенов и сатиров, которые исполнялись «во время обрядов очищения и некоторых других таинств». См. также: Аристид Квинтилиан. О музыке. 3. 25, р.93 Jahh. В других фрагментах, которые часто приводятся для подтверждения обсуждаемого здесь тезиса, понятие *bakcheia*, возможно, употребляется метафорически для обозначения состояния психического возбуждения: Платон. Законы. 790 с (см.: Linforth. Corybantic Rites, p.132); Эсхил. Хозэфоры. 698. Последний фрагмент я рассматриваю как ссылку на процессию «Эриний»: Агамемнон. 1186 сл., Эвмениды. 500.

⁸⁸ Эврипид. Ипполит. 141 сл.; Гиппократ. О священной болезни.1, VI.360.13 ff.L.

⁸⁹ Верили, что Пан вызывает не только состояние «паники», но также может являться причиной потери сознания и обмороков. Не случайно поэтому, что пастухи Аркадии в древности приписывали «солнечный удар» гневу этого пастушьего бога. Пан считался главным виновником состояния «паники», ви-

димо, вследствие того эффекта, какой оказывает на поведение стад овец и табунов лошадей внезапный беспричинный ужас (Tamborino, op. cit., p.66 f.). Суда и Филодем (Scott, Fragm.Herc. No.26) отмечают, что животные испытывают гораздо больший страх и панику, нежели люди. Аналогичное происхождение, вероятно, имеют и ассоциации Аполлона Номия с «манией».

⁹⁰ Эврипид. (Ипполит. 143 сл.) говорит так, словно бы это были уже два разных культа, как и Дионисий Галикарнаесский (Демосфен. 22). Тем не менее, изначально Корибанты были спутниками Кибелы. И Кибела, и Корибанты имели целительные функции (Пиндар. Пиф. 3. 137 сл.; Diog. Trag.I.5, p.776 N (2); Диодор. 3. 58. 2) и среди них — функцию исцеления «мании» (сам Дионис избавился от своей одержимости с помощью Реи-Кибелы: Аполлодор. Мифологическая библиотека. 3. 5. 1). Думаю, будет справедливо предположить, что во времена Пиндара ритуалы обоих культов были очень простыми, если не идентичными, так как Пиндар в отношении обоих культов употребляет слово *enthronismoi* (Суда: статья о Пиндаре), которое, с одной стороны, видимо, связано с *thronsis* или *thronismos* корибантического ритуала, упомянутого Платоном (Эвтидем. 227d) и Дионом Хрисостомом (Речи.12.33, 387 R.), а, с другой — с культом Матери Богов, установленным самим Пиндаром (Пинд. Пиф. 3. 137; Павсаний. Описание Эллады. 9. 25. 3). Если это так, то мы можем предположить, что корибантический ритуал изначально был ответвлением культа Кибелы, а именно, сго целительных функций, но постепенно стал существовать совершенно самостоятельно. См.: Linforth. Corybantic Rites, p.157.

⁹¹ Ежегодные «таинства» Гекаты на Эгине, свидетельства о которых дошли до нас, правда, только через поздних авторов (эти свидетельства собраны в книге: Farnell. Cults.II.597, п.7), несомненно, очень древние: считалось, что их основал Орфей (Павсаний. Описание Эллады. 2. 30. 2). Главным образом, они имели катартические и апотропические функции (Дион Хрисостом. Речи. 4. 90). Та точка зрения, что эти таинства были учреждены специально для исцеления «мании», кажется, основана только на толковании Лобском слов Аристофана (Осы. 122), как относящихся к этим таинствам, что представляется сомнительным.

⁹² Аристофан. Осы. 119; Лонгин. О возвышенном. 39. 2; Plut. Amat. 16, 758 F; Croissant. Op.cit., p.59 ff.; Linforth. Corybantic Rites, p.125 f., а также Приложение I в конце книги. Близость двух культов объясняет, почему Платон свободно использовал слова *sygkorybantian* и *sybakcheyein* как синонимы (Пир. 228 в, 234 d) и мог сказать как о «врачевании вакхического исступления» о том, что он только что описал как «священное врачевание корибантов» (Законы. 790 d-e).

⁹³ Платон. Законы. 215 с: «Когда я слушаю его, сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся корибантов, а из глаз моих... льются слезы.» Я согласен с Линфортом, что это сравнение указывает на последствия воздействия ритуалов культа Корибантов на человека, хотя подобное поведение можно было наблюдать и при спонтанной одержимости. Ср.: Menander. Theophrastumene. 16-28 K.

⁹⁴ Платон. Ион. 552 с; Плиний. Естественная история. 11. 147. Последний фрагмент, как предполагает Линфорт, вряд ли может относиться к обычному сну (Corybantic Rites, 128 f.). Спя с открытыми глазами, человек мог просто прикидываться, о чем Плинию должно было быть известно, а также не ясно, почему привычка спать с открытыми глазами должна была непременно рас-

смагиваться как признак одержимости. Я согласен с Родс (Psyche.IX.n.18), что то, о чем пишет Плиний, является состоянием, напоминающим гипноз; оно вполне могло быть следствием экстатических ритуальных плясок. Лукиан (Jur.Trag.30) упоминает «движения как у корибантов» среди симптомов мантического транса. О последствиях аналогичного дионисийского ритуала см.: Plut. Mul.Virt.13, 249 e; Приложение 1 в конце книги.

⁹⁵ Феофраст, фр.91 W.; Платон. Государство. 398 с — 401 а. См.: Croissant. Op.cit., chap.III; Bouancé. Op.cit., I, chap.VI. Эмоциональное значение исполняемой на флейте музыки причудливо иллюстрируют два дошедших до нас описания случаев психической патологии. В одном из них, описываемом Галеном (VII.60 f. Kühn), психически больного пациента преследовали галлюцинации звуков флейты, которые он слышал постоянно, день и ночь; ср.: Аэций. б. 8, Платон. Критон. 54 d. В другом случае психически больного пациента, когда он слышал звуки флейты, всегда охватывала паника; ср.: Гиппократ. Эпидемии. 5. 81, V.250 L.

⁹⁶ Платон. Законы. 790 с: «Страх возникает вследствие дурного расположения души.» Ср.: Орфические гимны. 39. 1 след.

⁹⁷ Linforth. Corybantic Rites, p.148 ff.

⁹⁸ См. выше прим.87. Аристид сообщает, что *enthoysiasmoi* вообще были подвержены, при отсутствии должного лечения, часто впадать в состояние трепета и необъяснимого страха (De musica, p.42 Jahn). М-ль Круассан высказала вполне обоснованное мнение, что данные наблюдения у Аристида заимствованы из какого-то перипатетического источника, возможно — Феофраста (Croissant. Op.cit., p.117 f.). В этой связи можно заметить, что «беспокойство» описывалось как особый тип патологии еще в гиппократовском трактате «О болезнях» (2.72; VII.108 f. L.) и что беспокойство религиозного характера, или религиозный трепет, особенно страх перед «демонами», часто встречается в древних описаниях реальных клинических случаев, например: Гиппократ. О болезнях молодых девиц. 1 (VIII.466 L.); Galen. XIX.702. Фантазии преувеличенной ответственности были также известны в древности; например, Гален (VIII.190) рассказывает о меланхоликах, которые идентифицировали себя с Атлантом, а Александр из Тралл описывает пациентку, постоянно испытывающую страх от того, что мир может рухнуть, если она согнет свой средний палец (I.605 Puschmann). Все это говорит о том, что изучение психического мира древних и понимание социальных проявлений этого мира образует перспективное и интересное поле исследования для психологов и психотерапевтов.

⁹⁹ Цит. см. выше прим.88.

¹⁰⁰ Как замечает Линфорт (Linforth. Op.cit., p.151), во всех источниках определенно указывается, что расстройство, которое исцеляли Корибанты, ими же и вызывалось. Однако, в этом вообще состоит главный принцип магической медицины, общий и для Греции, и для всех других стран: только тот, кто вызвал болезнь, знает, как ее лечить. Поэтому решающее значение в магической медицине придавалось правильной идентификации той сверхъестественной Силы, которая овладевала человеком. О катартическом эффекте см. любопытное описание *entheos mania* у Ареты (Aretaeus. Morb.chron.I.6 fin.).

¹⁰¹ Аристофан. Осы. 118 сл. См. также выше прим.91.

¹⁰² Платон. Ион. 536 с. Из двух упомянутых точек зрения первая принадлежит Линфорту (Op.cit., p.139 f.), хотя, возможно, он и не согласился бы с нашим

термином «состояние страха и беспокойства», а вторая восходит к Яну (Jahn// NJbb Supp.- Band X (1844) 231). Линфорт говорит, что «трудно согласиться с тем воззрением, что существовало поклонение двум разным богам в единой религиозной церемонии». Тем не менее, теорию Яна подтверждает не только характер употребления слова *korybantian* у Платона, но и фрагмент в «Законах» (790 d), где Платон говорит об исцелениях так: «...священное врачевание Корибантов... Подобным же образом врачуют и вакхическое иступление, примняия вместе с движением пляску и музыку.» Линфорт предполагает, что существовала некая эволюция от «частного к общему, от ритуалов Корибантов в начале к единому классу ритуалов исцеления одержимости» (Op.cit., p.133). Однако, более естественно толкование двух приведенных фрагментов, если их объединить, состоит, видимо, в том, что ритуал Корибантов включал в себя: 1) диагностику посредством особой музыки; 2) принесение каждым пациентом жертвы тому богу, на мелодию которого онотреагировал, а также рассмотрение имевших при этом место знамений; 3) пляски тех, чьи жертвы, как показали знамения, были приняты; считалось, что в этих плясках участвуют сами смилостивившиеся божества (возможно, их представляли жрецы). Данное истолкование, возможно, придаст более отчетливый смысл странной фразе у Платона в «Пирс» (215 c), где нам сообщают, что мелодии Олимпа или Марсия «способны сами по себе (т.е., без сопровождения их плясками, см.: Linforth. Op.cit., 142) вызывать состояние одержимости и исцелять тех, кто нуждался в богах и ритуалах». Похоже, что речь здесь идет о тех же самых людях, о которых в «Пирс» (215 e) говорится как о «беснующихся корибантах». Если принять эту точку зрения, то тогда и здесь речь должна идти о людях, называемых также в «Ионе» (536 c) «корибантами»; кроме того, в обоих случаях ссылка указывает на начальную, или диагностическую, стадию корибантического ритуала.

¹⁰³ В эллинистическую и христианскую эпохи диагноз, состоящий в умении заставить вошедшего в человека демона назвать себя, был также необходимой предварительной стадией успешного экзорцизма. См.: Bonner// Harv.Theol.Rev.36 (1943) 44 ff. О жертвоприношениях, совершаемых ради исцеления от одержимости, см.: Plaut.Men.288 ff.; Varro. R.R. 2. 4. 16.

¹⁰⁴ Платон. Евтидем. 277 d: «При этом бывають хороводные пляски и игры и тогда, когда ты уже посвящен». Эту фразу подробно обсуждает Линфорт (Linforth. Op.cit., p.124 f.). Мне представляется, что слова об «уже посвященном» будут звучать естественно только в устах того, кто действительно «уже посвящен».

¹⁰⁵ См. гл.7.

¹⁰⁶ Платон. Законы. 791 a; Аристотель. Политика. 1342 a 7 след.; ср.: Croissant, op.cit., p.106 f.; Linforth, op.cit., 162.

¹⁰⁷ Aristoxenus, fr.26 Wehrli; ср.: Boyancé, op.cit., 103 ff.

¹⁰⁸ Фсофраст (fr.88 Wimmer = Aristoxenus, fr.6), кажется, описывает музыкальноисцеление с помощью флейты, которое практиковал Аристоксен, однако из-за испорченности текста смысл фрагмента полностью прояснить не удается. См. также: Аристоксен (fr.117); Марциан Капелла. 9 (p.493 Dick).

¹⁰⁹ Фсофраст (loc.cit.). Кроме того, Фсофраст пишет, что музыка помогает при обмороке, длительной потере сознания, ишиасе (!) и эпилепсии.

¹¹⁰ Censorinus. De die natali. 12 (cf. Celsus. III. 18); Caelius Aurelianus (i.e. Soranus). De morbis chronicis. 1. 5. Античные медицинские теории о сумасшествии и его исцелении собраны в издании: Heiberg. Geisteskrankheiten im klass. Altertum.

¹¹¹ Одиссея. 8. 63 сл. Музы лишили как зрения, так и дара песнопения Фамира Фракийского: Илиада. 2. 594 сл. Опасность общения с Музами становится понятной в свете мнения большинства исследователей о связи слова «муза» с горами и о том, что Музы первоначально воспринимались как горные нимфы, т.к. в древности было распространено убеждение, что встреча с нимфами чревата смертельной опасностью.

¹¹² Гесиод. Теогония. 94 след.

¹¹³ Илиада. 3. 65-66:

*Нет, ни один не порочен из светлых даров нам бессмертных;
Их они сами дают; произвольно никто не получит.*

¹¹⁴ См.: W.Marg. Der Character in der Sprache der frühgriechischen Dichtung, S.60 ff.

¹¹⁵ Илиада. 11. 218, 16.112, 14.508. И александрийские, и современные критики увидели в последнем фрагменте позднейшую вставку. Во всех трех пассажах использована традиционная форма обращения. Тем не менее несмотря на это, вопрос о датировке данных отрывков остается важным для выяснения вопроса об изначальном смысле «вдохновения». Аналогичным образом, Фемий говорит, что получил от богов не только поэтический дар, но и сами истории: Одиссея. 22. 347 сл.; ср. гл.1. Как справедливо отмечает Марг (op.cit., S.63), «божественный дар полностью зависит от высшей силы, устранивающей все дсла». Это заставляет вспомнить о явлении, которое Бернард Беренсон называл «содержащимся в ручке элементе «планшетки», которая часто знает больше и лучше, чем сам пишущий человек.»

¹¹⁶ Илиада. 2. 484 след. Музы были дочерьми Памяти и в некоторых местностях назывались Мнеями (Плутарх. Застольные беседы. 743 d). Но я считаю, что то, что поэт «Илиады» восхваляет в данном фрагменте, не является памятью в строгом смысле слова — ибо; в противном случае, память была бы всего лишь неточной «молвой» — тогда как действительное видение прошлого компенсирует слабость «молвы». Эти видения, поднимаясь из неведомых глубин сознания, должно быть, воспринимались не иначе, как нечто такое, что вдруг неожиданно «дается», и благодаря этой «данности» заслуживает большее доверие, чем непрочная устная традиция. Так, когда Одиссей видит, что Демодок способен петь о Троянской войне так, словно «сам был участник всему иль от верных все очевидцев узнал», то заключает, что его, должно быть, «научили» этому сами Музы или Аполлон (Одиссея. 8. 487 след.). Здесь также имела место значительная доля «молвы» (Одиссея. 8. 74), но Одиссею ясно, что ее просто бы не хватило для повествования о тех подробностях, о которых пел Демодок. Ср.: Latte. Hesiods Dichterweihe// Antike und Abendland. II (1946) 159. О поэтическом вдохновении в других культурах см.: N.K.Chadwick. Poetry and Prophecy, p.41 ff.

¹¹⁷ Особое знание, не в меньшей степени, чем техническое мастерство, является отличительной чертой поэта у Гомера: поэт — это человек, «вдохновенный свыше богами, песнь о великом поющий людям» (Одиссея. 17. 518 сл.). Ср. с описанием поэта Солоном (fr.13.51 f. v.).

¹¹⁸ В некоторых индоевропейских языках понятия «поэт» и «провидец» выражаются одним словом: латинск. vates, ирландск. filí, исландск. thulr. «Очевидно, что в древних языках Северной Европы идеи поэзии, красноречия,

сообщения знания (особенно о деяниях древности) и пророчества находятся в тесной связи друг с другом» (Н.М. & N.K.Chadwick. The Growth of Literature. I. 637). У Гесиода, кажется, еще сохраняются следы подобного изначального единства: он приписывает Музам (Теогония. 38), говоря, что получил его от них (Теогония. 32), дар видения «дел настоящих, будущих и прошедших», которым Гомер отличает Калханта (Илиада. 1. 70); данная формула, несомненно, является «главным элементом, постоянно встречающимся при описании провидца» (Chadwicks. Ibid., p.625).

¹¹⁹ Гесиод. Теогония. 22 след. Ср. гл.4. См. также интересную статью Латте, на которую мы уже ссылались выше — прим.116.

¹²⁰ «Песни делают меня, а не я их,» — говорил Гесе. «Нет, это не я думаю, — утверждал Ламартен. — Это мои идеи думаю за меня.» «Сознание в состоянии творчества, — замечал Шелли, — подобно углю, который тлеет, но который из-за сдвигов ветра вдруг ярко вспыхивает, освещая все вокруг.»

¹²¹ Пиндар, fr.150 S. (137 B.); Ср.: Пиндар. Пэан. 6. 6 (fr.40 B.). О понимании Пиндаром истины см.: Norwood. Pindar, 166. Аналогичный взгляд на Музу как на сверхъестественное существо, открывающее человеку скрытую истину, замечен в молитве к Эмпедоклу (fr.4). Ср.: Пиндар. Пэан. 6. 51 сл. Вергилий, моля Музу открыть ему тайны природы, несомненно, обращается к этой традиции: Георгики. 2. 475 сл.

¹²² Похожее отношение прослеживается в Пиф. 4. 279: поэт здесь выступает «посланцем» Муз. Ср.: Феогнид. 769. Таким образом, нас не должно смущать представление Платона о поэтах: Апология. 22 с. Согласно Платону, Муза даже находится *внутри* поэта: Кратил. 428 с.

¹²³ Платон. Законы. 719 с.

¹²⁴ Теория поэтического вдохновения, о которой здесь идет речь, прямо связана с Дионисом благодаря традиционному воззрению, что лучшие поэты ищут и находят вдохновение в опьянении. Классическим выражением этого являются строки, приписываемые Кратину (fr.199 K.). То же самое говорит и Гораций (Epist.1.19.1 ff.), сделавший данные представления общим местом литературной традиции.

¹²⁵ Демокрит, фр.17, 18. Видимо, в подтверждение своих слов Демокрит прибегает к Гомеру (фр.21).

¹²⁶ См. прекрасное исследование Делатта (Delatte. Les Conceptions de l'enthousiasme, p.28 ff.), предпринявшего попытку сравнить взгляды Демокрита о поэтическом вдохновении с остальной частью его психологического учения. См. также: F.Wehrli. Der erhabene und der schlichte Stil in der poetisch-rhetorischen Theorie der Antike// Phyllobolia für Peter von der Mühl, S.9 ff.

¹²⁷ О песнях, которые поэты сами сочиняли в подтверждение этой теории см.: Гораций. Наука поэзии. 295 сл. Точка зрения, что личная эксцентричность поэта важнее его мастерства, является, несомненно, грубым искажением теории поэтического вдохновения Демокрита (Wehrli, op.cit., S.23), но легкость, с которой оно постоянно делается, фатальна.

Глава четвертая



СИСТЕМА СНОВИДЕНИЙ И СИСТЕМА КУЛЬТУРЫ

*«Если бы нашим телесным очам было дано читать
в душе другого, то можно было бы намного точнее
судить о человеке по его снам и мыслям.»*

Виктор Гюго

Вместе с немногими высшими млекопитающими человеку дана странная привилегия обитания в двух мирах. В постоянной смене дня и ночи он причастен двум различным видам опыта — *ѳтар* и *ѳар*, как называли их греки — каждый из которых имеет свою собственную логику и свои особые характеристики. И у человека нет очевидных оснований считать один из них более важным, чем другой. Каким бы весомым и устойчивым ни казался мир бодрствования, его социальная опора крайне ограничена. В этом мире все мы, как правило, контактируем только с непосредственным окружением, тогда как мир сновидений дарует нам шанс удивительного и спасительного общения с нашими далекими друзьями, даже умершими, и с нашими богами. Для обычных, нормальных людей это единственный опыт, избавляющий от страшных и непостижимых пут времени и пространства. У нас почему-то не вызывает удивления тот факт, что человек постепенно ограничил сферу реальности одним из этих миров, отвергнув другой как пустую иллюзию. В эпоху античности этой стадии развития достигло лишь небольшое число интеллектуалов, да и сейчас еще существуют многочисленные первобытные народы, падающие определенные типы сновидений статусом, равным по важности жизни в состоянии бодрствования, хотя и иным по природе.¹ Такая непосредственность вызывала лишь улыбку у миссионеров XIX века, но наша эпоха наконец-то поняла, что первобытные люди, в принципе, паходились ближе к истине, чем миссионеры. Сны, как оказалось, имеют огромное значение; античное искусство онейрокритики снова стало приносить доходы оборотистым ловкачам, и самые образо-

важные из наших современников опасаются рассказывать свои сны специалисту, уподобляясь «суеверному человеку» Феофраста.²

На таком историческом фоне представляется интересным поновому взглянуть на отношение греков к своему опыту сновидений, чему я намерен посвятить данную главу. Существует два способа исследования дошедших от культур прошлого записей снов: мы можем попытаться взглянуть на них глазами самих древних и таким образом понять, насколько это вообще возможно, ту роль, какую опыт сновидений играл в их жизни в состоянии бодрствования; или мы можем, используя принципы современного анализа сновидений, попытаться проникнуть за фасад их проявлений к их потаенному контексту. Последняя процедура довольно рискованна: она основана на неподтвержденном предположении об универсальности символов сновидений, которые возможно проследить только на ассоциациях одного человека, сон которого известен. Тем не менее, примененная мастером, эта методика может давать интересные результаты, которым лично я склонен доверять; впрочем, здесь речь не об этом. Моя цель — вовсе не рассказ об опыте сновидений греков, но исследование отношения греков к опыту сновидений. Определяя наш предмет именно так, нам следует, тем не менее, постоянно держать в голове, в качестве возможной, мысль о том, что различия между древнегреческим и современным отношением к снам могут отражать не только различные способы интерпретации одной и той же разновидности опыта, но и существенные расхождения в характере самого опыта. Не случайно недавние исследования снов современных первобытных народов установили, что наряду с хорошо всем знакомыми снами-страхами и снами, удовлетворяющими желания (эти сны являются общими для всего человечества) у них имеют место и другие сны, содержание которых, в той или иной степени, определяется местной культурой.³ Я не имею в виду, что там, например, где современному американцу снится полет на самолете, первобытный человек будет видеть сон о полете на небеса на орле; речь идет о том, что во многих первобытных обществах существуют особые типы сновидений, которые зависят от связанной с социальной жизнью⁴ системы верований и снятся в моменты определенных религиозных переживаний. Не только выбор того или иного символа, но сама природа сна, кажется, подчиняется здесь некой устойчивой традиционной системе. Ясно, что такие сновидения тесно связаны

с мифом, о котором иной раз говорят, что он — «сон человеческого разума», точно так же как сон — это миф отдельного человека.⁵

Имея это в виду, попробуем выяснить, к какому именно типу относятся сны, описанные Гомером, и как именно поэт говорит о них. Профессор Роуз в своем небольшом, но прекрасном исследовании «Первобытная культура в Греции» выделяет следующие три типа донаучных отношений к сну: 1) «отношение к сновидению как к объективному факту»; 2) «предположение, что сон — это... нечто, зримое душой, или одной из душ, человека, когда она на время покидает тело и видит происходящее в духовном мире или в т.п. сфере»; 3) «интерпретация с помощью более или менее сложного символизма».⁶ Профессор Роуз видит здесь три последовательные «стадии развития», и логически это предположение вряд ли опровержимо. Но в такой области, как сновидения, реальное развитие человеческих представлений о предмете редко следует логике. Если мы внимательно посмотрим на Гомера, то заметим, что первая и третья «стадии» Роуза мирно сосуществуют в обеих поэмах, не вызывая при этом никакого ощущения их несовместимости друг с другом, тогда как вторая «стадия» Роуза в поэмах совершенно не встечается, как не встречается она в реческой литературе вообще вплоть до V века до н.э., когда она впервые, и довольно сенсационно, появляется в знаменитом фрагменте Пиндара.⁷

В большинстве повествований о снах гомеровские поэты стараются говорить о них как об «объективных фактах».⁸ Сон часто принимает форму визита к спящему некой фигуры-сна (само слово *oneiros*, сон, почти всегда означает у Гомера некую фигуру, явившуюся во сне, а отнюдь не переживание во сне).⁹ Этой фигурой-сном может быть бог, призрак, предок или некий «образ» (*eidôlon*), специально создаваемый по этому случаю¹⁰; но кем бы ни была такая фигура, она существует объективно в пространстве, независимо от спящего человека. Она всегда проникает в замочную скважину (в спальнях гомеровской поры не было ни окон, ни отдушин), затем растет, приобретая объем и форму, и встает у изголовья кровати, чтобы сообщить спящему свое послание; после того, как дело сделано, она удаляется тем же путем, что и пришла.¹¹ Спящий почти всегда остается пассивным: он видит фигуру, слышит ее голос — не более. Иногда, правда, он отвечает во сне; один раз он даже протягивает руки, стремясь

схватить фигуру.¹² Но все происходящее, тем не менее — объективные физические действия, которые люди совершают во время сна. Спящий даже не представляет себя в каком-то ином месте, не жели его собственная кровать; впрочем, он знает, что спит, тем более, что являющаяся во сне фигура все время ему об этом напоминает: «Спишь, Агамемнон, спишь, сын Атрея...» — говорит божественный Сон во второй песни «Илиады»; «Спишь, Ахиллес!» — восклицает призрак Патрокла; «Спишь ли, сестра Пенелопа?» — произносит «бесплотный призрак» в «Одиссее».¹³

Все это мало напоминает наш собственный опыт сновидения, и на этом основании исследователи всегда были склонны считать приведенные факты, как и вообще многое у Гомера, просто «поэтической уловкой» и «эпической выдумкой».¹⁴ В любом случае, описания снов у Гомера всегда крайне стилизованы, что заметно по частоте употребления им расхожих формул. К этому предмету я еще вернусь ниже. Здесь же можно заметить, что язык, который использовали греки во все периоды своей истории для описания снов всех видов, видимо, был раз и навсегда определен тем типом сна, при котором спящий является пассивным созерцателем объективного зрелища. Греки никогда не говорили, подобно нам, что им *приснился* сон, что с ними *случился* сон, но всегда — что они *видели* сон: *ὄντα ἰδεῖν, ἐνύπλιον ἰδεῖν*. Данное выражение приемлемо только для снов пассивного типа, однако, оно употреблялось и тогда, когда сам спящий становился центральной фигурой в происходящем во сне действии.¹⁵ Далее, говорилось о том, что сон не просто «посещает» спящего (*φοιτᾶν, ἐπισκοπεῖν, προσελεῖν* и т.п.)¹⁶, но что он «предстает» перед ним (*ἐπιστῆναι*). Последнее выражение часто встречается у Геродота, где оно вполне может быть реминисценцией гомеровского *στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς* («предстал у изголовья»)¹⁷. Но оно также встречается в храмовых записях из Эпидавра и Липда, не говоря уже о многочисленных поздних текстах от Исократ до «Деяний апостолов»¹⁸, что уже не так просто объяснить, как это возможно в случае с Геродотом. Все говорит за то, что сон объективно-визионерского типа имел глубокие корни не только в письменной традиции, но и в народных представлениях. Такой вывод в некоторой степени подтверждается фактом присутствия в мифах и легендах, повествующих о сновидениях, своего рода *доказательства* объективности произошедшего: после снов остаются особые знаки, которые наши спириты склонны называть «аппортами»; хорошо

известный пример такого «апшорта» — это золотая уздечка во сне о Беллерофоне у Пиндара.¹⁹

Но вернемся к Гомеру. Стилизованные объективные сны, о которых я говорил — не единственные в эпических поэмах. То что сны-страхи были известны автору «Илиады» так же, как и нам, можно узнать из следующей сентенции:

*Словно во сне человек изловить человека не может,
Сей убежать, а другой уловить напрягается тщетно, —
Так и герои, ни сей не догонит, ни тот не уходит.*²⁰

Поэт не приписывает ночные кошмары своим героям — он сам знает, каковы они, и блестяще передает это ощущение. Далее, во сне Пенелопы об орле и гусях в 19 песни «Одиссеи» мы сталкиваемся с простым примером сна, удовлетворяющего желания, наполненного символизмом и всем тем, что Фрейд называл «сгущением» и «переносом»: Пенелопа оплакивает убийство прекрасных гусей²¹, и тут орел внезапно заговаривает человеческим голосом и объявляет, что он — Одиссей. Это единственный сон у Гомера, толкуемый символически. Должны ли мы поэтому считать его созданием позднейшего поэта, совершившего интеллектуальный скачок от первобытной первой стадии, по Роузу, к изоощренной третьей? Я сомневаюсь. Согласно всем теориям композиции «Одиссеи», трудно предположить, что 19 песнь создана много позднее 4 песни, в которой мы встречаем сон первобытно-«объективного» типа. Более того, практика символической интерпретации сновидений была известна уже автору 5 песни «Илиады», которую все единодушно признают одной из самых древних частей поэмы. Здесь мы читаем о некоем *oneiropolos* («сновидений гадателе»), который не сумел правильно интерпретировать сны своих сыновей, отправлявшихся на Троянскую войну.²²

Думаю, правильное объяснение следует искать не в разделении единого опыта сновидений на «более ранний» и «более поздний», но, скорее, в различиях между разнообразными типами этого опыта. Для греков, как и для других древних народов²³, главным было различие между значимыми и незначимыми снами. Это прослеживается у Гомера во фрагменте о вратах из слоновой кости и вратах из рога и остается общераспространенным

разделением на протяжении всей античности.²⁴ Но внутри класса значимых сновидений, в свою очередь, выделяли несколько различных типов. Согласно классификации, приводимой Артемидором, Макробием и другими поздними авторами, хотя ее истоки, возможно, весьма древние, существовало три типа значимых сновидений.²⁵ Первый — это символическое сновидение, «облаченное в метафоры, как какая-нибудь загадка, смысл которой невозможно понять без истолкования». Второй — это *horama*, или «видение», в котором как бы заранее проигрывается предстоящее событие, как это имеет место в снах, собранных в книге неподражаемого Дж.У. Данна. Третий тип назывался *chrematismos*, или «оракул», и имел место тогда, «когда во сне родитель спящего или какое-либо иное уважаемое или значительное лицо, например, жрец или даже сам бог, открывает, не прибегая ни к каким символам, то, что случится или не случится, что должно или не должно произойти.»

Думаю, последний тип редко встречается в нашем современном опыте сновидений. Однако у нас есть все основания считать, что в эпоху античности он встречался часто и был всем хорошо знаком. Он фигурирует и в других древних классификациях сновидений. Халкидий, который следует схеме, заимствованной у иных систематизаторов²⁶, называет такие сны «*admonitio*», «предостережение», «когда нас непосредственно направляют и предостерегают советы ангелоподобной богини», приводя примеры снов Сократа из «Критона» и «Федона».²⁷ Далее, древний автор и целитель Герофил (начало III века до н.э.), возможно, имел в виду именно этот тип снов, когда отделял сны, «насылаемые богами», от тех, что обязаны своим происхождением либо «естественному» ясновидению самого сознания человека, либо случаю, либо стремлению удовлетворить желания.²⁸ Античная литература буквально наполнена «насылаемыми богами» снами, в которых спящему является фигура-сон, как это имело место у Гомера, и дает ему пророчество, совет или предостережение. Так, некий *oneiros* «предстал» перед Крезом и предупредил его о грозящих бедах; Гиппарх лицезрел «высокого и красивого» мужчине, давшего ему оракул в стихах, подобно тому, как это имело место в случае с Сократом, которому явилась «прекрасная стройная женщина» и открыла ему, процитировав Гомера, дату его смерти; Александр видел «седовласого почтенного старца», который также изрек стих Гомера, так что Александр подумал, что это был сам Гомер.²⁹

Но наша точка зрения зависит главным образом не от этих литературных сообщений, поразительная идентичность которых может быть естественно отнесена на счет консерватизма греческой литературной традиции вообще. Обычным же типом «насылаемого богами» сновидения, как в Греции, так и в других местах, является сновидение, в котором бог предписывает спящему посвятить ему что-либо или совершить иной религиозный акт³⁰; эта традиция оставила после себя конкретные свидетельства того, что данные во сне указания действительно исполнялись — многочисленные посвятельные надписи, в которых отмечается, что их автор сделал посвящение «согласно сну» или «после того, как видел сон». ³¹ О деталях приснившегося сообщается редко. Однако, мы располагаем одной посвятельной надписью, где говорится, что некоему жрецу во сне было дано Сераписом указание построить богу храм, потому что он устал ютиться по жилищам людей. Есть и другая надпись, содержащая подробные правила управления домохозяйством и при этом отмечается, что донатор получил их во сне от Зевса.³² Почти все подобные посвятельные надписи относятся к эллинистическому или римскому периодам. Но они имели место и в другие эпохи, хотя, возможно, и в меньшей степени. По крайней мере, Платон в «Законах» говорит о посвятельных надписях, которые делают в честь поразительных снов и замечательных видений «особенно женщины, больные люди, те, кто подвергается опасности или каким-либо лишениям»; в «Послезаконии» читаем снова: «Эти пять родов существ действительно существуют, в чем пришлось убедиться некоторым из нас либо во сне, в сновидении, либо слыша слова откровения и прорицания, когда бываешь здоров или болен или когда приходишь к концу жизни.»³³ Более всего поражает то, что Платон говорит о частоте подобных событий, хотя сам он мало верил в их сверхъестественный характер.

В свете данных свидетельств нам следует, я считаю, признать, что стилизация «божественного сновидения», называемого *chrematismos*, не является исключительно литературным феноменом; это своего рода «культурно-системный» сон, как я определил его в начале главы, и он принадлежит сфере религиозного опыта людей, хотя поэты со времен Гомера и адаптировали его для собственных целей, используя как литературный мотив. Подобные сны играли важную роль и в жизни других древних народов, точно так же, как они продолжают играть эту роль и в жизни

многих современных нам народов. Большинство снов, встречаемых в ассирийских, хеттских и древнеегипетских памятниках, представляют собой «божественные сны», где спящему является бог и дает ему какое-то указание, иногда открывая будущее, иногда — требуя исполнить тот или иной ритуал.³⁴ Как и следует ожидать, в монархических обществах привилегированными сновидцами являются цари (эта идея прослеживается и в «Илиаде»)³⁵; простым людям были предназначены обычные символические сновидения, которые они трактовали, прибегая к помощи сонников.³⁶ Тип сновидений, напоминающий греческий *chrematismos*, также существует у современных первобытных народов, которые считают подобные сны чрезвычайно важными. Отождествляется ли фигура сна с богом или предком, это, естественно, зависит от локальных системных особенностей каждой культуры. Иногда бывает слышен только голос, наподобие того, каким Господь говорил Самуилу. Иногда является какой-то безымянный «высокий муж», как это часто бывает в греческих снах.³⁷ В некоторых обществах в явившейся во сне фигуре опознается умерший отец спящего.³⁸ В других случаях психолог скорее всего заподозрил бы некоего «заместителя отца», взявшего на себя отеческие функции опеки и наставления.³⁹ Если эта точка зрения справедлива, то это наводит на мысль о присутствии во фразе Макробия «родитель спящего, или какое-либо иное уважаемое или значительное лицо» особого смысла. Далее, мы можем также предположить, что покуда была жива старинная семейная солидарность, подобные контакты с образом отца во сне должны были оказывать на человека сильное эмоциональное воздействие и имели для него значение неоспоримого авторитета, невозможного в нашем индивидуализированном обществе.

Однако, «божественный» характер греческого сна, кажется, зависел не только от идентичности, которой в том или ином случае наделялась фигура сновидения. Была также важна ясная и наглядная непосредственность (*enargeia*) сообщения. У Гомера в некоторых снах бог или *eidolon* является спящему в облике его живого друга⁴⁰, так что не исключено, что и в реальной жизни сны о друзьях толковались как богоявление. Когда Элий Аристид искал исцеления в храме Асклепия в Пергаме, его слуге приснился сон о другом пациенте Асклепия, консуле Сальвие, который во сне рассказывал слуге о сочинениях его хозяина, Элия Аристида.

Аристиду это показалось прекрасным предзнаменованием: он был убежден, что слуге во сне явился сам бог Асклепий «в облике Сальвия». ⁴¹ И это было явным признаком того, что данный сон был тем самым, который «ждал» Аристид, даже если он приснился человеку, который не стремился исцелиться: любой сон, приснившийся в храме Асклепия, считался ниспосланным богом.

В различных обществах применялись и до сих пор применяются разнообразные приемы, вызывающие желательные «божественные» сновидения. К их числу относятся: изоляция от людей, молитва, пост, самобичевание, сон на шкуре принесенного в жертву животного или контакт с каким-либо иным священным предметом и, наконец, инкубация, т.е. сон в священном месте; их применяли либо раздельно, либо в разнообразных сочетаниях друг с другом. Древний мир полагался, главным образом, на инкубацию, подобно тому, как верят в нее до сих пор греческие крестьяне. Однако, отмечены следы и других практик. Так, в некоторых оракулах, где пророчества давались во сне, таких как «Пещера Харона» в Малой Азии и святилище героя Амфиарая, требовалось некоторое время воздерживаться от пищи ⁴²; в последнем случае имел место также сон на шкуре принесенного в жертву священного барана. ⁴³ Удаление в священную пещеру для обретения провидческой мудрости фигурирует в легендах об Эпимениде и Пифагоре. ⁴⁴ Даже распространенная у индейцев Северной Америки практика отрубать фалангу пальца для того, чтобы вызвать пугливый сон, имеет в античности некоторую, хотя и частичную, параллель. ⁴⁵ Впрочем, в эпоху поздней античности получили распространение и другие, менее болезненные методы обретения пророческого сна: сонники рекомендовали для этой цели спать с лавровой ветвью у изголовья; магические папирусы полны заклинаний и описаний специальных ритуалов для вызывания таких снов; кроме того, в Риме жили евреи, которые за несколько монет могли послать на вас сон, какой только пожелаете. ⁴⁶

Но ни один из этих приемов у Гомера не упоминается — даже инкубация. ⁴⁷ Как мы увидим, для этого у него есть серьезные основания. Инкубация практиковалась в Египте по меньшей мере с XV века до н.э., и я сомневаюсь, что минойцам она не была знакома. ⁴⁸ Когда мы впервые встречаем инкубацию в Греции, то она уже традиционно ассоциируется с культом Земли и культом мертвых, имеющими догреческие корни. Согласно традиции, и в

этом, вероятно, есть большая доля истины, первоначальный оракул Земли в Дельфах был оракулом, где пророчество давалось во сне.⁴⁹ В исторические времена инкубация практиковалась в святилищах героев — будь то умершие люди или хтонические демоны — и в некоторых пещерах, которые считались входами в царство мертвых (*nekyomanteia*). Олимпийские боги не покровительствовали инкубации, что, видимо, и объясняет молчание Гомера. Афина в истории с Беллерофоном, пожалуй, единственное исключение.⁵⁰ Впрочем, в данном случае мы, видимо, сталкиваемся с пережитком до-олимпийского прошлого этой богини.

Практиковалась ли в Греции инкубация когда-либо широко или нет, но в историческое время она преследовала уже две специальные цели: либо получение пророческих сновидений от мертвых, либо исцеление от каких-либо болезней. Хорошо известный пример первого случая — испрашивание Периандром совета по поводу коммерческого предприятия у своей покойной жены Мелиссы в «некиомантейоне»: Периандру явился «образ» покойницы, дал понять, что это именно его жена, сказал, какие ритуалы надо исполнять, и настоял на том, чтобы все было исполнено прежде, чем он ответит на вопрос Периандра.⁵¹ В этой истории нет ничего невероятного. Неважно, случилась ли она на самом деле или была придумана — в любом случае она, несомненно, отражает древнюю систему культуры, из которой в некоторых обществах в конце концов развилась особого рода духовность. Но в Греции гомеровское представление об Аиде, как и скептицизм классической эпохи, похоже, сделали все, чтобы остановить подобное развитие. И действительно, мантические сновидения, насылаемые умершими, кажется, играли очень незначительную роль в классическую эпоху.⁵² В некоторых кругах эллинистического времени они могли приобрести большое значение, после того, как пифагорейцы и стоики приблизили мертвых к живым, переместив Аид в воздушные сферы. По крайней мере, у Александра Полигистора читаем: «Душами полон весь воздух, называются они демонами и героями, и от них насылаются людям сны и знамения недугов и здоровья...»; аналогичную теорию приписывали и Посидонию.⁵³ Но у тех, кто разделял подобные взгляды, не было особых причин искать пугные сновидения в каких-либо специальных местах, поскольку души умерших присутствовали везде. Таким образом, *nekyomanteia* не имела в античном мире никаких перспектив.

Медицинская инкубация, напротив, испытала период блистательного возрождения после того, как в конце V века до н.э. культ Асклепия вдруг приобрел панэллинское значение, которое сохранял вплоть до самого конца языческого мира. Об этом феномене в целом я подробнее расскажу в одной из следующих глав.⁵⁴ Теперь же мы сосредоточим свое внимание на снах, которые бог врачевания насылал на своих пациентов. С момента оцубликования в 1883 году храмовых записей из Эпидавра⁵⁵ данный вопрос широко и много обсуждался, причем в высказываемых мнениях чем дальше, тем больше становился заметен интерес к нерациональным факторам человеческого опыта, зафиксированного в этом источнике. Первые комментаторы были склонны рассматривать записи как выдумку жрецов или полагать, что пациенты находились под воздействием наркотиков, в состоянии гипноза или что они просто с просонья по ошибке принимали облаченного в роскошные одежды жреца за Асклепия.⁵⁶ Кое-кто, возможно, и теперь еще продолжает довольствоваться этими грубыми объяснениями. Но в трех главных голосах, звучащих теперь в дискуссии по проблеме храмовых записей — я имею в виду работы Вайнрайха, Херцога и Эдельштейна⁵⁷ — мы можем ясно уловить настойчиво подчеркиваемую мысль о подлинном религиозном характере опыта, отраженного в храмовых записях. Мне это представляется совершенно справедливым. Но по вопросу о происхождении записей все еще существуют значительные разногласия. Херцог считает, что отчасти они основаны на подлинных вотивных табличках, посвящаемых храму отдельными пациентами — хотя эти таблички, несомненно, могли в процессе внесения их в записи существенно перерабатываться и дополняться вымышленными деталями. Отчасти же они принадлежат старой храмовой традиции, включавшей чудесные истории, почерпнутые из многих источников. Эдельштейн, с другой стороны, полагает, что записи являются, в некотором смысле, благочестивой фиксацией подлинного опыта пациентов.

Ясно, что узнать, как было на самом деле, в данном случае вряд ли возможно. Но концепция сна или видения, связанного со всей системой культуры, возможно, приблизит нас к пониманию возникновению таких документов, как храмовые записи из Эпидавра. Описанный опыт отражает систему верований, которые разделял не только тот, кому снился сон, но и все его окружение.

Форма опыта определялась этими верованиями и, в свою очередь, подтверждала их справедливость. В результате данный опыт со временем становился все более и более стилизованным. Как заметил много лет назад Тэйлор, «перед нами порочный круг: во что спящий верит, то он и видит, а что он видит — в то он и верит.»⁵⁸ Но что если вдруг он видит не то или вообще ничего? Должно быть, это тоже часто случалось в Эпидавре. Как сказал Диоген Синопский о votivных табличках, посвященных другому божеству: «Их было бы гораздо больше, если бы их приносили не спасенные, а погибшие.»⁵⁹ Но эти недоразумения в целом не имели никакого значения — разве что для отдельных людей. Ведь воля бога неисповедима: «На том его милость, кого он хочет миловать.» «Я был вышужден покинуть храм, — говорит большой сводник у Плавта, — потому что понял волю Асклепия: он не намерен спасать меня и заботиться обо мне.»⁶⁰ Многие больные, должно быть, произносили подобные слова. Но истинно верующий в конце концов всегда получал исцеление: известно, как терпеливо ждут первобытные люди видения, указывающего на скорое выздоровление⁶¹, и как вновь и вновь возвращаются в Лурды жаждущие помощи. На практике больной часто должен был довольствоваться, так сказать, «непрямым» откровением: мы уже видели, что в крайнем случае мог сгодиться и сон другого человека. Но Аристид испытал также, по собственному признанию, личное присутствие божества и описал это состояние в словах, которые уместно будет процитировать⁶²: «Казалось, меня кто-то коснулся, — говорит он, — и я понял, что Он присутствует здесь сам. То был ни сон и ни бодрствование. Хотелось открыть глаза, но было боязно — вдруг Он сразу исчезнет. Я слушал и внимал, то ли наяву, то ли во сне. Наконец, не выдержав, я дал волю чувствам: я зарыдал и почувствовал себя счастливым. Сердце мое вознеслось высоко, но в нем не было и капли тщеславия.»⁶³ Разве способен человек выразить словами это состояние? Но всякий, кто испытал его, поймет, о чем я говорю.» Описанное напоминает транс, вызванный самовнушением, в котором пациент испытывает сильное внутреннее чувство божественного присутствия и слышит божественные голоса. Возможно, большинство наиболее подробных предписаний бога пациенты получали именно в таком состоянии сознания, а не во сне.

Опыт Аристида носит субъективный характер. Но иногда

имели место и объективные факты. В записях из Эпидавра мы читаем о некоем человеке, заснувшим днем вне храма. Во время сна к нему подползла одна из храмовых священных змей, посвященных богу, и укусила его в большой палец ноги; он проснулся, «уже исцеленный», и рассказал, что видел во сне, как прекрасный юноша покрыл своими одеждами его большой палец. Описанное напоминает сцену из «Богатства» Аристофана, где именно змеи исцеляют больных после того, как те видели во сне бога. Мы также читаем об исцелениях, совершавшихся храмовыми собаками, которые приходили и лизали пациентам больные места, когда те уже просыпались.⁶⁴ В этом нет ничего невероятного, если мы только не будем настаивать, что «исцеления» случались всегда: о подобных повадках собак и о целительных качествах слюны всем хорошо известно. Так что, и собаки, и змеи — это вполне реально. В одной афинской храмовой записи IV века до н.э. содержится требование принести священным собакам в качестве дара пирожные. Кроме того, нам известна история Плутарха об одной умной храмовой собаке, которая поймала вора, укравшего храмовые дары, и получила за это содержание и корм за общественный счет до конца своей жизни.⁶⁵ О храмовой змее рассказывается в одном миме Герода: приходившие в храм женщины должны были не забыть положить немного каши, причем, «с почтением», у змеиной норки.⁶⁶

Удостоившиеся почного посещения бога утром рассказывали о том, что испытали. И здесь нам необходимо вспомнить о феномене, названном Фрейдом «вторичной переработкой», проявление которого, с точки зрения психоанализа, состоит в том, что «сон утрачивает вид абсурда и бессмыслицы и приближается к чему-то вполне разумно объяснимому».⁶⁷ В нашем случае вторичная переработка будет, хотя и неосознанно, работать на то, чтобы привести сон или видение в соответствие с традиционной системой культуры. Например, во сне человека с больным пальцем боговидная красота явившейся ему фигуры — это традиционная характерная черта, о которой всегда упоминалось при описании подобных случаев.⁶⁸ Но помимо этого, по моему мнению, нам следует во многих случаях признать и своего рода «третичную» переработку⁶⁹, в которой повинны жрецы или, что видимо было гораздо чаще, другие пациенты, ставшие свидетелями происшествия. Любой слух о чудесном исцелении, способный

вселить искру надежды в отчаявшегося, разрастался в сообществе страждущих и недужных, которое, по словам Аристиды, было сильнее любой философской школы или корабельной команды, до размеров невероятных.⁷⁰ Аристофан правильно улавливает этот психологический момент, когда описывает скопление больных, пришедших поздравить Богатого, исцелившегося от болезни глаз, и решивших, вдохновившись его примером, снова пойти спать в храм бога-целителя.⁷¹ К подобного рода влиянию среды следует, видимо, отнести и содержащиеся в храмовых записях фольклорные элементы, точно так же, как и изобилующие подробностями истории о хирургических операциях, которые проводил бог-целитель над спящими пациентами. Любопытно, что Аристид не знает ни одного современного ему случая подобного хирургического вмешательства, но убежден, что «во времена деда нынешнего жреца храма» они случались довольно часто.⁷² Будто в Эпидавре или в Пергаме, значимость истории со временем возрастала.

Однако следует наконец обратиться и к чисто медицинскому аспекту чудесных исцелений. В храмовых записях эти исцеления в основном представлены как «мгновенные»⁷³, происходившие незамедлительно. Многие из них, видимо, именно такими и были. Не имеет смысла спрашивать, как долго происходило полное выздоровление: достаточно того, что пациент «уходил исцеленным» (*hygies apelthe*). Исцеления были немногочисленны. Как можно видеть на примере Лурд, исцеляющая святыня может иметь самую высокую репутацию среди верующих и при сравнительно малом количестве исцеленных: достаточно лишь, чтобы несколько исцелений были по-истине чудесными. Что же до предписаний, дававшихся во время сна, их качество, естественно, было различным, и не только в зависимости от медицинских познаний видевшего сон человека, но и от его бессознательного отношения к своей болезни.⁷⁴ Иногда они вполне рациональны, хотя и не всегда оригинальны, как, например, в случае, когда Божественная Премудрость предписывает больному при болезни горла полоскания, а при запоре — овощи. «Полный благодарности, — говорит пациент, удостоившийся подобных «откровений», — я удалился, получив исцеление.»⁷⁵ Чаще всего божественная фармакопея носит чисто магический характер: бог приказывает своим пациентам глотать змеиный яд или пепел с алтаря или

смазывать глаза кровью белого петуха.⁷⁶ Эдельштейн справедливо отмечает, что аналогичные «снадобья» играли также существенную роль и в светской медицине.⁷⁷ Однако, следует отметить, что в медицинских школах древности данные средства, хотя и применялись, но были, по крайней мере, в принципе, объектом рациональной критики, тогда как в сновидениях, по свидетельству Аристотеля, отсутствует всякий элемент критического суждения (*to epikrion*) о них.⁷⁸

Влияние подсознательного элемента спящего можно заметить во многих данных во сне предписаниях, упоминаемых Аристидом. Сам он замечает: «Эти предписания противоположны тому, что ожидает спящий, и часто представляют собой вещи, которые в обычных условиях человек не задумываясь отверг бы.» Общей чертой этих средств является их болезненное воздействие на человека: от принятия рвотных средств, купания в ледяной воде зимой и бега босиком в мороз до добровольного затопления своего судна и обета принести в жертву один из своих пальцев.⁷⁹ (Символическое значение последнего подробно анализирует Фрейд.) Данные сны представляют собой выражение глубоко укорененной в человеческой природе страсти к самонаказанию. Предписаниям таких снов Аристид, например, всегда безоговорочно следует, хотя в вопросе о принесении в жертву пальца его подсознание срабатывает в несколько смягченном виде, в результате чего он приносит богу вместо пальца своеобразный суррогат — кольцо с этого пальца. И тем не менее, следуя всем этим жутковатым предписаниям, Аристид умудряется выжить. Профессор Кэмпбелл Боннэр замечает по этому поводу, что Аристид, должно быть, обладал «железной конституцией хронического инвалида».⁸⁰ В самом деле, следование предписаниям снов могло давать временное освобождение от невротических симптомов. Однако, вряд ли можно было ожидать большего от системы, ставящей человека в зависимость от его собственных подсознательных импульсов, трактуемых как божественные предписания. Можно вполне согласиться с полным холодного здравомыслия высказыванием Цицерона, что «немногие доверяли свои жизни Асклепию, по сравнению с теми, кто доверял их Гиппократу».⁸¹ Мы не должны опрометчиво следовать современной реакции против рационализма, отрицая реальные достижения, которым человечество обязано первым греческим врачам, противопоставившим принципы рациональной терапии тем древним суевериям, о которых мы только что говорили.

К упомянутым видениям в связи с культом Асклепия, возникающим в результате самовнушения, я мог бы добавить пару общих замечаний о видениях паяву и галлюцинациях. Судя по всему, в древности они имели место гораздо чаще, чем в наши дни, поскольку они до сих пор встречаются относительно часто у первобытных народов. Впрочем, и в нашем обществе они не так уж редки, как это принято считать.⁸² В общем, они имеют те же истоки и ту же психологическую структуру, что и сны, и, подобно снам, отражают традиционную систему культуры. У греков самым распространенным типом видений было видение бога или слышание божественного гласа, предписывающего или запрещающего совершать какие-либо действия. Данный тип, под названием «*spectaculum*», фигурирует в классификации сновидений и видений у Халкидия. Его разновидностью является и «демон» Сократа.⁸³ Принимая в расчет огромное влияние литературной традиции на создание стереотипной формы данных видений, мы тем не менее должны признать, что реальные случаи видений имели место довольно часто, в том числе и в исторические времена.⁸⁴

Вслед за профессором Латте⁸⁵ я склонен верить, что когда Гесиод рассказывает нам, как он общался с Музами на Геликоне⁸⁶, то это отнюдь не аллегория или поэтический изыск, но попытка выразить в литературной форме свой реальный опыт. У нас также есть все основания признать вполне историческим видение Филиппидов, когда перед Марафонской битвой им явился Пан, что имело своим результатом установление в Афинах культа Пана.⁸⁷ Аналогичным образом, следует, видимо, признать историческим и видение Пиндара, когда он лицезрел Мать Богов в виде каменной статуи, после чего также был установлен соответствующий культ, хотя сохранившиеся в источниках свидетельства об этом событии относятся к более поздним временам.⁸⁸ Все три упомянутых видения имеют между собой нечто общее, а именно, все они произошли в уединенных горных местах: Гесиода — на Геликоне, Филиппидов — на диком склоне горы Партенион, Пиндара — во время землетрясения в горах. Вряд ли это простое совпадение. Путешественники, альпинисты и летчики и теперь еще испытывают иногда странные состояния — достаточно упомянуть всем хорошо известный случай с Шеклтоном и его спутниками в Антарктиде.⁸⁹ А один из древнейших греческих врачей точно и подробно описывает патологическое состояние, в которое человек впадает,

«если он путешествует по пустынной местности и вдруг начинает испытывать сильный страх, словно бы на него нападает призрак».⁹⁰ В этой связи мы должны вспомнить, что Греция была и остается до сих пор страной небольших поселений, разбросанных друг от друга на большом расстоянии и разделенных горными массивами с редкими изолированными фермами. Психологическое влияние такого уединенного образа жизни нельзя недооценивать.

Остается в общих чертах проследить, как небольшая группа греческих интеллектуалов пришла к более рациональному пониманию опыта сновидения. Насколько позволяют нам судить фрагментарные сведения, которыми мы располагаем, первым, кто недвусмысленно отводил сну подобающее ему место, был Гераклит, заметивший, что во сне каждый из нас возвращается в свой собственный мир.⁹¹ Он не просто отказывается от «объективного» сна, но, кажется, отрицает важность опыта сновидения как такового, поскольку его правило — «кто намерен говорить с умом, те должны крепко опираться на общее для всех».⁹² Ксенофан, кажется, также отрицает значимость снов, поскольку, как о нем сообщают, он отвергал любые формы дивинации, в том числе, несомненно, и вещие сны.⁹³ Но, насколько нам известно, эти ранние скептики так и не смогли объяснить, как и откуда возникают сны, и поэтому их взгляды не получили распространения. Приведем два примера, демонстрирующих, как в конце V века до н.э. старые способы мышления, или, по крайней мере, старые способы словесного выражения, все еще крепко держались в обществе. Скептически настроенный Артабан у Геродота хотя и замечает Ксерксу, что сны по большей части связаны с нашими занятиями в состоянии бодрствования, тем не менее говорит о них в старинной, «объективной» манере: «сновидения исходят».⁹⁴ И атомистическая теория Демокрита о снах как об *eidola* («образах»), постоянно истекающих от людей и прочих объектов и влияющих на сознание спящего, проликая внутрь через поры в его теле, — не более чем неуклюжая попытка подвести под представление об объективном сне механистический базис. Демокрит даже сохраняет гомеровское выражение *eidola* для обозначения своих объективных снов-образов.⁹⁵ Его теория позволяет легко объяснять и теллатические сны: *eidola* приносят с собой элементы, демонстрирующие (*em-phaseis*) ментальную активность существ, от которых эти *eidola* истекают.⁹⁶

Но, несомненно, следовало ожидать, что к концу V века до н.э. традиционный тип «божественного» сновидения, более не питаемый живой верой в традиционных богов⁹⁷, должен был прийти в упадок и стать менее распространенным, утратив былую важность и значимость. Популярный культ Асклепия является в этой связи удивительным исключением. Есть свидетельства того, что примерно в это время получают распространение иные типы отношения ко сну. Религиозное сознание было теперь склонно видеть в значимых снах проявление внутренних сил самой человеческой души, которые во время сна освобождались от пут тела. Эта тенденция принадлежит кругу идей, обычно называемых «орфическими»; о нем я буду специально говорить в следующих главах.⁹⁸ В то же время возрастает живой интерес к онейрокритике — искусству толкования снов, имеющих символический характер. Так, раб у Аристофана говорит, что знатока подобного искусства можно легко раздобыть за пару оболов; также, как сообщают, внук Аристида строил свою жизнь на основе толкования снов, которое он совершал при помощи некоего *pinakion* — таблички, где содержались соответствующие значения снов.⁹⁹ От этих *pinakia* впоследствии произошли первые греческие сонники, самые ранние из которых могли вполне появиться уже в конце V века до н.э.¹⁰⁰

Гипократовский трактат «О диете», который Йегер датирует приблизительно серединой IV века до н.э.¹⁰¹, предпринимает интересную попытку рационализировать онейрокритику, соотнеся большие классы снов с психологическим состоянием спящего и придав им характер симптомов, которые исследует в своей работе врач.¹⁰² Автор трактата предполагает также существование не поддающихся пониманию «божественных» снов, а, кроме того, он считает, что многие сны являются снами, в которых люди просто видят исполнение своих желаний.¹⁰³ Но сны, которые интересуют его в первую очередь как врача — те, в которых в символической форме выражают себя ненормальные состояния психики. Выражение этих состояний он приписывает ясновидческой способности души, когда, например, она во сне «становится своей собственной госпожой» и способна покидать тело без всякого усилия¹⁰⁴ (здесь явно прослеживается влияние «орфических» взглядов). Отталкиваясь от этой точки зрения, автор получает возможность реабилитировать многие традиционные интерпретации сновидений — прибегнув к ряду более или менее удачных аналогий

между внешним миром и человеческим телом, макрокосмом и микрокосмом. Так, земля ассоциируется с плотью спящего, река — с его кровью, дерево — с репродуктивной системой; сон о землетрясении является симптомом психологической встряски и перемены, тогда как сон об умершем соответствует какой-либо съеденной спящим пище, ибо «от умирания пищи происходит рост, развитие и созревание».¹⁰⁵ Автор трактата явно противоречит высказанному Фрейдом принципу, согласно которому сон всегда по природе эгоцентричен¹⁰⁶, хотя его интерпретация сновидений также носит узко физиологический характер. Автор трактата «О диете» заявляет, что его толкования не являются оригинальными, поскольку многие из них были известны еще в древности¹⁰⁷, однако он добавляет, что прежде толкователи не располагали никаким рациональным основанием для своих знаний и поэтому не могли предписать человеку никакого подобающего лечения, кроме молитвы, которой, по его мнению, в данном случае недостаточно.¹⁰⁸

Платон в «Тимее» приводит необычное объяснение природы мантических сновидений: они возникают от прозрения разумной души, но воспринимаются неразумной душой как образы, отраженные гладкой поверхностью печени; отсюда — их темный символический характер, требующий толкования.¹⁰⁹ Таким образом, Платон допускает, что сны имеют некоторое, хотя и косвенное, отношение к реальности, но он, по-видимому, не считает это отношение важным. Гораздо более значительный вклад в толкование снов внес Аристотель своими двумя небольшими трактатами «О сновидениях» и «О дивинации». Его подход к проблеме полон холодного рационализма без какого-либо намека на поверхностность взгляда. Временами он демонстрирует просто-таки блистательную интеллектуальную интуицию, например, когда рассуждает о происхождении сновидений, галлюцинаций у больных физически и видений у психически больных, или когда, в частности, объясняет, отчего порой кто-либо по ошибке принимает незнакомца за человека, которого страстно желал видеть.¹¹⁰ Аристотель отрицает, что какие-либо сны могут насыщаться богами (*theopempta*): если бы боги захотели сообщить людям что-либо, то они, скорее всего, сделали бы это в дневное время, сперва тщательно выбрав того, кому они сообщат это знание.¹¹¹ Впрочем, некоторые сны можно вполне назвать если не «божественными», то «демоническими», ибо «природа демонична». Последнее

замечание, по словам Фрейда, заключает в себе глубокий смысл, если, конечно, его правильно толковать.¹¹² По вопросу о правдивых снах, соответствующих действительности, Аристотель в этих трактатах, подобно Фрейду, высказывается довольно уклончиво. Кроме того, он более не говорит о внутренних пророческих способностях души, подобно тому, как он делал это во времена своей романтической юности.¹¹³ Отрицает он также и теорию атомистических *eidola* Демокрита.¹¹⁴ В качестве относящихся к предсказаниям Аристотель признает два вида сновидений: сны, содержащие предсказание будущего состояния здоровья спящего, которые он резонно объясняет проникновением во время сна в сознание симптомов, на которые в состоянии бодрствования не обращали внимания, и сны, которые предвещают исполнение чего-либо, указывая спящему, как именно он может этого добиться.¹¹⁵ Если помимо этих двух классов и существуют правдивые сны, Аристотель считает их просто случайными совпадениями. Кроме того, как бы в противоположность сказанному, он предполагает существование неких волнообразных стимулов, воздействующих на природу сновидений со стороны какого-нибудь расстройства, по аналогии с возмущениями, которые бывают на поверхности воды или в воздухе.¹¹⁶ В целом, подход Аристотеля к проблеме носит чисто научный, а не религиозный, характер, и развивает он его настолько, что можно усомниться, а продвинулась ли современная наука в изучении сновидений намного далее его?

Поздняя античность, по крайней мере, определенно не продвинулась. Религиозное отношение к снам было вновь возрождено стоиками и в конце концов было воспринято всеми, даже перипатетиками, вроде Кратиппа, друга Цицерона.¹¹⁷ По мнению Цицерона, которое нельзя не учитывать, философы, прибегнув к такому «покровительству снов», сделали много для того, чтобы сохранить предрассудок, весь смысл которого состоял в нагнетании в человеческой душе страхов и беспокойства.¹¹⁸ Но на протест Цицерона никто не обратил внимание. Число сонников всё возрастало и возрастало. Император Марк Аврелий уже выражает искреннюю благодарность богам за ценный медицинский совет, данный ему во сне. Плутарх воздерживается от вкушения яиц, следуя предостережению сна. Диона Кассия сновидение вдохновляет на написание истории. И даже такой просвещенный и рационально мыслящий врач, как Гален, совершает операцию,

следуя повелению, полученному им во сне.¹⁹ Сказывалось ли в этом интуитивное предчувствие людей, что эти сны связаны с сокровенными глубинами их существа, или же здесь имели место более простые резоны, о которых я говорил в начале главы? Как бы то ни было, античный мир в конце концов потерял всякий интерес к Вратам из Слоновой Кости, хотя всегда был абсолютно уверен в том, что где-то существуют Врата из Рога.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ЧЕТВЕРТОЙ

¹ Об отношении первобытных людей к опыту сновидений см.: L.Lévy-Bruhl. *Primitive Mentality* (Eng. transl., 1923), chap.III; L'Expérience mystique, chap.III.

² Феофраст. *Характеры*. 16 (28 J).

³ См.: Malinowski. *Sex and Repression in Savage Society*, p.92 ff.; J.S.Lincoln. *The Dream in Primitive Cultures*. London, 1935; Georgia Kelchner. *Dreams in Old Norse Literature and Their Affinities in Folklore*. Cambridge, 1935. P.75 f.

⁴ К.Г.Юнг считал, что эти сны основаны на «архетипических образах», передаваемых, видимо, посредством коллективной памяти. Но, как замечает Линкольн (op.cit., p.24), прекращение этих снов после краха той или иной культуры показывает, что их образы передаются посредством культуры и зависят от нее. Сам Юнг (*Psychology and Religion*, p.20) приводит признание одного знахаря, который «поведал мне, что ему более не снятся прежние сны, ибо его сны теперь снятся комиссару округа. «С тех пор, как в нашу страну пришли англичане, у нас уже нет прежних снов, — сказал он. — Комиссар округа знает теперь все о войнах и болезнях и о том, куда нам предстоит переселиться.»

⁵ Jane Harrison. *Epilegomena to the Study of Greek Religion*, p.32. О связи сновидений с мифами см. также: W.H.R.Rivers. *Dreams and Primitive Culture*// *Bull. of John Rylands Library*, 1918, p.26; Lévy-Bruhl. *L'Exp.mystique*, p.105 ff.; Clyde Kluckhohn. *Myths and Rituals: A General Theory*// *Harv.Theol.Rev.* 35 (1942) 45 ff.

⁶ H.J.Rose. *Primitive Culture in Greece*, p.151.

⁷ Пиндар, фр.116 В. (131 S.). См. также ниже гл.5.

⁸ Наиболее современное и фундаментальное исследование снов у Гомера принадлежит Иохиму Хундту (Joachim Hundt. *Der Traumglaube bei Homer*. Greifswald, 1935), у которого я почерпнул много материала. «Объективные» сны он называет «Aussenträume», в противоположность «Innenträume», которые рассматриваются как чистый внутренний психический опыт, даже если они вызваны внешней причиной.

⁹ Понятие *oneiros* как «опыт сновидения», кажется, встречается у Гомера только во фразе *en oneirôi* — «во сне» (Илиада. 22. 199, Одиссея. 19. 541 = 21. 79).

¹⁰ Призрак: Илиада. 23. 65 сл.; бог: Одиссея. 6. 20 сл.; вестник: Илиада. 2. 5 сл., где Зевс посылает *oneiros* (сон) в качестве посланника, точно так же, как он всегда посылает Ириду. Сон также является как *eiddlon* (призрак), специально созданный по этому случаю: Одиссея. 4. 795 сл. Во второй песни «Илиады»

и в двух снах из «Одиссеи» фигура сновидения «замаскирована» под обличье живого человека; я не вижу никакого основания предполагать вслед за Хундтом, что данный образ является своего рода «Bildseele» или «теневого души» спящего человека (см. критику: Vöhme// Gnomon.II.1935).

¹¹ Сны приходят и уходят через замочную скважину: Одиссея. 4. 802, 838. Фигура сновидения стоит у изголовья: Ил. 2. 20, 23. 68, Одиссея. 4. 803, 6. 21. См. также: Илиада. 10. 496.

¹² Илиада. 23. 99.

¹³ Илиада. 2. 23, 23. 69; Одиссея. 4. 804. Ср.: Пиндар. Олим. 13. 67; Эсхил. Эвмесиды. 94.

¹⁴ Hundt. Op.cit., 24 f.; G.Björck. *Ovar lðeiv: De la perception de la reve chez les anciens// Eranos. 44 (1946) 309.

¹⁵ Геродот. История. 6. 107. 1, а также см.: G.Björck. Loc.cit., 311.

¹⁶ φοιτᾶν: Sappho. P.Oxy.1787; Aesch.P.V.657 (?); Eur.Alc.355; Геродот. История. 7. 16; Платон. Федон. 60 e; Паррасий apud Athen. 543 f. ἐπισκοπεῖν: Эсхил. Агамемнон. 13. πωλεῖσθαι: Aesch. P.V.645; προσελθεῖν: Платон. Критон. 44 a.

¹⁷ Геродот. История. 1. 34. 1; 2. 139. 1, 141. 3; 5. 56; 7. 12. См.: Hundt. Op.cit., 42 f.

¹⁸ Lindian Chronicle, ed. Blinkenberg, D.14, 68, 98; Исократ. 10. 65; Десяня апостолов. 23:11. Многие другие примеры подобного словоупотребления собраны у Дойбнера: L.Deubner. De incubatione, pp.11, 71.

¹⁹ Пиндар. Ол. 13. 65 сл. См. также: Павсаний. Описание Эллады. 10. 38. 13, где во сне фигура Асклепия оставляет после себя письмо. Древнескандинавские инкубационные сны доказывают свою объективность подобным же образом: см., например, Kelchner. Op.cit., 138. Сны об операциях из Эпидавра (см. ниже прим.72) являются вариацией на ту же тему.

²⁰ Илиада. 22. 199 сл. Аристарх, кажется, склонен сомневаться в подлинности этих строф. Но основания для этого, на которые он указывает в схолии — а именно, что эти строфы «слабы по стилю и мысли» и что «в них нарушается должное впечатление от быстроты Ахилла» — выглядят не слишком убедительно, как и аналогичные высказывания некоторых современных исследователей. Лиф, считающий строфу 200 «неуклюжей тавтологией», не сумел оценить должным образом выразительную силу повторяющихся слов, передающих чувство растерянности в результате краха. См. также: H.Fränkell. Die homerischen Gleichnisse, S.78; Hundt. Op.cit., 81 ff. Виламовиц находит данную строфу «милой», но «нечестной» в том контексте, в который она помещена (Wilamowitz. Die Ilias und Homer, S.100); его анализ представляется мне чересчур критическим.

²¹ Одиссея. 19. 541 сл. Исследователи усматривают своеобразный «десфкт сновидения» в том, что Пенелопа извиняется перед гусями, тогда как в состоянии бодрствования она отнюдь не склонна извиняться перед женихами, которых эти гуси символизируют во сне. Но подобная «инверсия аффекта» часто встречается в реальных снах: Freud. The Interpretation of Dreams, 2nd Eng. ed., p.375.

²² Илиада. 5. 148 сл. ὄνειροπόλος здесь выступает как толкователь снов, и не болсе. Но в другом фрагменте у Гомера, где встречается данное слово — Илиада. 1. 63 — оно *может* означать особенно посещаемого богами *спящего человека* (Hundt. Op.cit., 102 f.), свидетельствуя, таким образом, о древней традиции «провидческих» сновидений в Греции.

²³ Сирах. 31(34):1 след.; Laxdaela Saga, 31. 15 и др. Как отмсчат Бьёрк

(Björck. Loc.cit., 307), без разделения снов на важные и неважные, значащие и незначащие искусство онейрокритики не смогло бы возникнуть. Если до Фрейда и был период, когда все сны считались «значащими», то он уже давно в прошлом. «Первобытные люди верят не во все сны. Некоторым снам они доверяют, некоторым — нет.» (Lévy-Bruhl. Primitive Mentality, p.101).

²⁴ Одиссея. 19. 560 сл.; Геродот. История. 7. 16; Гален. О диагностике с помощью снов (VI.832 ff. R.) и др. Указанное различие, видимо, имеет в виду Эсхил, Хозфоры. 534; данный фрагмент, и здесь я согласен с Ферралом, видимо, следует читать со знаком пунктуации посередине: «Это не просто ночной кошмар: это символическое видение.» Артемидор и Макробий признавали два типа ничего не значащих снов: ἐνύπσιον ἀσημαῶτον и φάντασμα. Последний, согласно Макробию, включает в себя: а) ночной кошмар (ἐφιδάτης); б) гипнотические видения, которые представляют собой нечто среднее между сном и бодрствованием и впервые были описаны Аристотелем (Insomn. 462 a 11).

²⁵ Artemid.I.2, p.5 Hercher; Macrobius. In Somn. Scip. I. 3. 2; (Aug.). De spiritu et anima, 25 (P.L. XL. 789); Joann.Saresb.Polycrat.2.15 (PL. CXCIX. 429 a); Niceph. Gregoras. In Syn. De ins. (PG. CXLIX. 608 a). Эти фрагменты были собраны вместе и рассмотрены Дойбнером: Deubner. De incubatione, 1 ff. Цитируемые определения заимствованы у Макробия.

²⁶ Это было продемонстрировано в работе: J.H.Waszink// Mnemosyne. 9 (1941) 65 ff. Классификация Халкидия соединяет платоновские концепции с иудейскими. Waszink полагает, что он мог заимствовать эту связь у Нумения через Пофирия. Прямой диалог с богом во сне встречается также в классификации Посидония: Цицерон. О дивинации. 1. 64.

²⁷ Халкидий. Комментарий на «Тимей». 256, где он цитирует: Критон. 44 b и Федон. 60 с.

²⁸ Aetius. Placita. 5. 2. 3.

²⁹ Геродот. История. 1. 34. 1; 5. 56; Платон. Критон. 44 а; Плутарх. Александр. 26. Однородность литературной традиции в этом вопросе была отмечена Дойбнером (Deubner. De incubatione, 13), который приводит много других примеров подобного единообразия. Описание данного типа сновидений является общим местом как в раннехристианской, так и в языческой литературах (Festugière. L'Astrologie et les sciences occultes, p.51).

³⁰ См., например: Павсаний. Описание Эллады. 3. 14. 4, где жена одного древнего спартанского царя воздвигает храм Фетиды по повелению, данному ей во сне. Сны о статуях: Павсаний. Описание Эллады. 3. 16. 1, 7. 20. 4, 8. 42. 7, Паррасий apud Athen. 543 f. По повелению, данному во сне, святилище воздвигает Софокл: Жизнеописание Софокла.12; Цицерон. О дивинации. 1. 54.

³¹ Dittenberger. Sylloge (3). 1147, 1148, 1149, 1150, 1152, 1151, 1128, 1153, 557; Edelstein. Asclepius.1, test.432, 439-442; Chron.Lind. A 3.

³² Sylloge (3). 663, 985. См. также: P.Caiz. Zenon. I. 59034: сны Зоила, который, кажется, был к тому же строительным подрядчиком, и поэтому у него были все основания увидеть во сне, что Сарапис нуждается в новом храме. Многие из снов Аристида предписывают жертвоприношения или другие культовые действия.

³³ Платон. Законы. 909 е — 910 а; Послезаконие. 985 с. Эпиграфические памятники, кажется, подтверждают суждение Платона о людях, которые приносят посвященные дары для того, чтобы усилить действие сна. Большинство

таких даров было адресовано богам-целителям: Асклепию, Гигею, Сарапису. Кроме того, подавляющая часть таких даров приносилась женщинами.

³⁴ Gadd. *Ideas of Divine Rule*, p.24 ff.

³⁵ Илиада. 2. 80 след., кажется, указывает на то, что данный тип сновидений более подобен царям, нежели простым людям. См. также: *Hundt. Op.cit.*, p.55 f. Согласно позднегреческим представлениям, привилегией получать только значимые сны обладал исключительно *σπουδαῖος* («ревностный», «усердный»): Артемидор. 4, Введенсис; Плутарх. О гении Сократа. 20, 589 в. Статус этого человека соответствует тому, какой первобытные народы приписывают знахарям; представления о таком человеке могло возникнуть на базе пифагорейских идей. См. также: Цицерон. О дивинации. 2. 119.

³⁶ Gadd. *Op.cit.*, p.73 ff.

³⁷ Голос: см., например, *Lincoln. Op.cit.*, 198. Ср.: 1 Книга Самуила. 3:4 след. Высокий мужчина: см., например, *Lincoln. Op.cit.*, 24; *Deubner. Op.cit.*, 12. Некоторые пациенты Юнга также рассказывали ему о снах, в которых слышали громкий голос, либо не привязанный ни к какому телу, либо исходящий от некоего «авторитетного лица»; Юнг называет такие сны «базисным религиозным феноменом» (*Psychology and Religion*, p.45 f.).

³⁸ Seligman// *JRAI*. 54 (1924) 35 f.; *Lincoln. Op.cit.*, 94.

³⁹ *Lincoln. Op.cit.*, 96 f.

⁴⁰ Илиада. 2. 20 сл.: Нестор — идеальный заместитель отца (!); Одиссея. 4. 796 сл., 6. 22.: вряд ли в данном случае может идти речь о заместителе матери, ибо Гомер повествует о «деве молодой», равной годами со спящим человеком.

⁴¹ Аристид. Речи. 48. 9 (II. 396. 24 Keil); *Deubner. Op.cit.*, 9, 73, 84; *Lincoln. Op.cit.*, 255 f., 271 ff.

⁴² Страбон. География. 14. 1. 44; Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. 2. 37. Другие примеры см.: *Deubner. Op.cit.*, 14 f.

⁴³ Павсаний. Описание Эллады. 1. 34. 5. Другие примеры см.: *Deubner. Op.cit.*, 27 f. См. также: Halliday. *Greek Divination*, 131 f. Холлидей приводит описание любопытного гальского инкубационного ритуала под названием «*Taghairt*», во время которого вопрошавшего заворачивали в шкуру быка.

⁴⁴ См. ниже гл.5.

⁴⁵ См. прим.79.

⁴⁶ Лавровая веть: Фулгенций. Мифология. 1. 14 (со ссылкой на Антифона и других). Заклинания: Артемидор. 4. 2, pp.205 f. Н. О снах, посылаемых за плату, см.: Ювенал. 6. 546 сл. См. также: *Deubner. Op.cit.*, 30 ff.

⁴⁷ Считается, что «ссллы», пророки Зевса Пеласгийского в Додоне (Илиада. 16. 233 сл.), практиковали инкубацию. Но если даже это так, откуда мы узнаем об этом Гомер?

⁴⁸ Gadd. *Op.cit.*, 26 (инкубация в храме Амхотспа II и Тутмоса IV для получения божественного соизволения на занятия ими трона). Об инкубации у минойцев у нас нет прямых сведений, однако найденные в Пестсофа на Крите терракоты (BSA. 9. 356 ff.), которые, как предполагают, изображают члены человеческого тела с отверстиями в местах предполагаемых болезней, напоминают вотивные предметы, посвящаемые святилищу бога-целителя. О предполагаемой инкубации в древней Месопотамии см.: *Ztschr.f.Assyr.* 29 (1915) 158 ff., 30 (1916) 101 ff.

⁴⁹ Эврипид. Ифигения в Тавриде. 1259 след. Ср.: Эврипид. Гекуба. 70 след.

Авторитет описываемой здесь традиции вызывает большие сомнения. Но разве не могли подобные ритуалы иметь место в другом оракуле? Оракулу Земли, насколько нам известно, не подобало ни вдохновенное пророчество, ни гадание с помощью жребия. Вместе с тем, автор Одиссеи. 24. 12 воспринимает сны как явление хтоническое. См. также: Hundt. *Op.cit.*, 74 ff.

⁵⁰ Пиндар. Ол. 13. 75 сл. Ср.: надпись с афинского акрополя (Syll. (3). 1151) и (возможно, фиктивное) описание явления Афины во сне (Blinkenberg. *Lindische Tempelchronik*, S.34 ff.).

⁵¹ Геродот. История. 5. 92. Мелисса была *biaiothanatos* (насилно умерщвленной), что могло сделать ее *eidôlon* (призрак) более доступным для явления людям и для бесед с ними. Жалобы Мелиссы на то, что она мерзнет, потому что осталась нагой из-за того, что ее погребальные одежды не были сожжены вместе с ней, можно сравнить с древнескандинавской историей о человеке, который явился во сне, чтобы сказать, что его ноги мерзнут, ибо пальцы его ног до сих пор остаются найденными, хотя труп нашли (Kelchner. *Op.cit.*, 70).

⁵² Сон Пелия (непроизвольный), в котором душа Фриксоса просит, чтобы ее «привели домой» (Пиндар. Пиф. 4. 159 след.), возможно, отражает распространенный в архаическую эпоху страх того, что останки могут потревожить и осквернить, и поэтому его можно квалифицировать как «сон, определяемый системой культуры». Другие сны, в которых являются мертвые, иллюстрируют, как правило, или случаи явления «злых мстительных мертвецов» (Эсхил. Эвмениды. 94 сл.; Плутарх. Кимон. 6; Павсаний. Описание Эллады. 3. 17. 8 сл.), или случаи явления «добрых милостивых покойников» (Цицерон. О дивинации. 1. 56). Явления недавно умерших людей во сне их живым родственникам отмечались в эпитафиях как свидетельства в пользу их загробного существования (Rohde. *Psyche*, 576 f.; Cumont. *After Life in Roman Paganism*, 61 f.). Такие сны, естественно, существуют во всех обществах. Но за исключением сна Ахилла у Гомера, записанные примеры снов подобного типа имеют, по моему наблюдению, постклассическое происхождение.

⁵³ Александр Полигистор: Диоген Лаэртский. 8. 32 = Diels. *Vors.* (5), 58 В 1а; Посидоний: Цицерон. О дивинации. 1. 64. Свидетельство Александра Полигистора, по мнению Вельмана (Wellmann// *Hermes*. 54 (1919) 225 ff.), восходит к одному источнику IV века до н.э., в котором нашли отражение древне-пифагорейские воззрения. Фестужер, однако, доказывает (Festugière// *REG*. 58 (1945) 1 ff.), что этот источник, или источники, следует датировать III в. до н.э. и что в нем отразились воззрения Древней Академии и Диокла Кариста.

⁵⁴ См. гл.6.

⁵⁵ *Iamata toy Apollônos kai toy Asklapioy*// IG. IV (2). 1. 121-124. Существует отдельное издание этого текста: *Die Wunderheilungen von Epidaurus*. Hrsg. von R.Herzog// *Philol.Suppl.* III. 3. Некоторые фрагменты (с персодом) приводятся в издании: Edelstein. *Asclepius*.1, test.423.

⁵⁶ Сцену из «Богатства» Аристофана обычно цитируют для подтверждения последней точки зрения. Но я сомневаюсь, что поэт намекает здесь на то, что жрец, упомянутый в строфе 676, идентичен с «богом», о котором ниже идет речь.

⁵⁷ O.Weinreich. *Antike Heilungswunder* (RGVV. VIII. 1), 1909; R.Herzog. *Op.cit.*, 1931; E.J. & L.Edelstein. *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies* (2 vols., 1945).

⁵⁸ E.B.Tylor. *Primitive Culture*. II. 49; G.W.Morgan. *Navaho Dreams// American Anthropologist*. 34 (1932) 400: «Мифы влияют на сны, и эти сны, в свою очередь, помогают достичь должного эффекта при церемониях.»

⁵⁹ Диоген Лаэртский. 6. 59.

⁶⁰ Plautus. *Curc.* 216 ff. (= test.430 Edelman). С точки зрения позднейшего благочестия, неудачи подобного рода являются признаком неприятия богом человека по моральным соображениям, как это прослеживается в историях об Александре Севере (Dio Cass.78.15.6 f. = test.395) и о молодом пьянице (Philostratus. *Vit. Apoll.* I. 9 = test.397). Но существовали также и храмовые легенды о том, что боги ободряли тех, кому не удалось исцелиться (Iamata.25). Эдельштейн полагает, что подобного рода истории утешали немногих (Edelman. *Op.cit.* II. 163), но история Лурд и других исцеляющих святых показывает, что это не так. «Если ничего не случается, — замечает Лоусон, рассказывая об инкубации в современных греческих церквях, — люди возвращаются домой удрученные, но вера их остается непоколебимой» (Lawson. *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 302).

⁶¹ Lincoln. *Op.cit.*, 271 ff.; Herzog. *Op.cit.*, 67. В некоторых рассказах об инкубации в средневековые времена говорится, что пациент дождался исцеления почти целый год (Deubner. *Op.cit.*, 84). Лоусон говорит о том, что современные греческие крестьяне ждут реакции высших сил в течение недель и месяцев.

⁶² Аристид. *Речи*. 48. 31 сл. (= test.417). Максим Тирский рассказывает, что видел Асклепия в состоянии бодрствования, а не во сне (9.7). Ямвлих (О египетских мистериях. 3.2, р.104 Р.) считает, что состояние между сном и бодрствованием является наилучшим для созерцания божественных видений.

⁶³ Считалось, что тщеславие, гордость (*δύκος*) являются оскорбительными для богов.

⁶⁴ Iamata. 17, 20, 26; Аристофан. *Богатство*. 733 след. О смысле, который придавали лизанию собаки см.: H.Scholz. *Der Hund in der gr.- röm. Magic u. Religion*, S.13. Рельеф IV века до н.э. из Национального Музея в Афинах (№ 3369) трактуется Херцогом (Herzog. *Op.cit.*, 88 ff.) как своеобразная параллель к тексту Iamata. 17. Посвященный благодарным инкубантом герою-целителю Амфиараю, этот рельеф демонстрирует в двух изображенных рядом сценах следующее: а) исцеление самим Амфиарасом большого плеча человеку (во сне?), б) змею, которая лижет это же плечо (объективное событие?).

⁶⁵ IG. II (2). 4962 (= test.515); Plutarch. *Soll.anim.*13, 969 e; Aelian. *N.A.* 7.13 (= test. 731 a, 731). О специальной жертве «собакам и их духам-владельцам» см.: Farnell. *Hero Cults*, 261 ff.; Scholz. *Op.cit.*, 49; Edelman. *Op.cit.*, II. 186, 9. Платон отзывается об этом комически (fr.174.16 K.), что, возможно, указывает на то, что некоторые афиняне в его время относились к данному жертвоприношению с такой же иронией, что и современные люди. Кроме того, не выбирали для собак пациентов так называемые «духи-владельцы» и «духи-поводыри»? Видимо, нет: эти «духи» миссис всего напоминают охотников, неважно, являются ли они богами или умершими людьми. Текст Ксенофонта (*Кинесетик*. 1. 2) не доказывает, что Асклепий когда-либо охотился.

⁶⁶ Herodas. 4. 90 f. (= test.482). Конечно, это была живая, а не бронзовая змея. Бронзовых змей не помещали в норы: слово *trôgle* отнюдь не означает здесь «рот» бронзовой змее, как ошибочно вслед за Ноксом считает Эдельштейн (Edelman. *Loc.cit.*, II. 188). Не имеется здесь в виду и сосуд для сбора денег у

статуи змси, который вряд ли мог называться *trôgle*, как считает Херцог (Herzog / Arch.f.Rel. 10 (1907) 205 ff.). То, что это была живая змея, подтверждается сообщением Павсания: Описание Эллады. 2. 11. 8 (= test. 700 a).

⁶⁷ The Interpretation of Dreams, p.391.

⁶⁸ Iamata.31; Deubner. Op.cit., 12.

⁶⁹ Очевидным примером этого, как отмечает Херцог, является текст Iamata.

1. См. также: G.Vlastos. Religion and Medicine in the Cult of Asclepius// Review of Religion. 1949, p.278 ff.

⁷⁰ Аристид. Речи. 23. 16 (= test.402).

⁷¹ Аристофан. Богатство. 742 след.

⁷² Аристид. Речи. 50. 64 (= test.412). Сообщения о хирургических операциях на спящих пациентах встречаются также в сохранившемся фрагменте храмовых записей из святилища Асклепия в Лебене на Крите (Inscr.Cret.I.XVII.9 = test.426), а кроме того ими богаты повествования о святых целителях Косье и Дамиане (Deubner. Op.cit., 74). О древнескандинавских операциях во сне см.: Kelchner. Op.cit., 110.

⁷³ Мгновенные исцеления имеют место и в христианских источниках при описании инкубации (Deubner. Op.cit., 72, 82). Вообще, они являются очень типичными для первобытной медицины: Lévy-Bruhl. Primitive Mentality, p.419 f. (Eng.transl.).

⁷⁴ Эдельштейн правильно подчеркивает первый момент (Edelstein. Op.cit. II. 167: «Люди во сне заставляют богов поверить во все то, во что они сами верят.»), однако он совершенно упускает из виду второй. Старое представление, приписывавшее исцеления больных врачебному искусству жрецов и считавшее, исходя из рациональной точки зрения, святилища Асклепия своеобразными санаториями (Farnell. Hero Cults, 273 f., Herzog. Op.cit., 154 ff.), справедливо отвергается Эдельштейном. Как он замечает, нет никаких достаточно ясных сведений о том, что в Эпидавре или где-либо еще врач либо жрецы, сведующие в медицине, играли какую-либо роль в храмовых исцелениях (Edelstein. Op.cit. II. 158). Святилище Асклепия на Коссе считается исключением. Однако, найденные там медицинские инструменты вполне могут быть votivными предметами, посвященными храму врачами. См., тем не менее, фрагмент Аристида (49. 21 сл.), где он рассказывает о том, как ему снится мазь и как служитель храма (*neôkoros*) затем приносит ее ему, а также одну надпись, опубликованную в JHS. 15 (1895) 121, где пациент благодарит за исцеление как бога, так и своего врача.

⁷⁵ IG.IV (2). I. 126 (= test.432); Aristides. Orat. 49. 30 (= test.410); Zingerle// Comment. Vind.3 (1937) 85 ff.

⁷⁶ Змеиный яд: Galen. Subfig. Emp. 10, p.78 Deichgräber (= test.436); пчелы: Inscr.Cret.I.XVII.17 (= test.439); петух: IG.XIV.966 (= test.438). См. также: Deubner. Op.cit., 44 ff.

⁷⁷ См.: Edelstein. Op.cit., II. 171 f.; противоположное мнение см.: Vlastos. Loc.cit. (прим.69), 282 ff. В своем восхищении рациональными принципами древнегреческой медицины философы и историки склонны преуменьшать или даже замалчивать тот факт, что многие применявшиеся древними врачами препараты и методики носили иррациональный характер. Современные врачи уже не имеют никакого представления об этих способах лечения. Тем не менее, нам все же следует признать справедливость мнения Властоса, что «гиппократова медицина и исцеления Асклепия — это в принципе абсолютные противоположности».

⁷⁸ Аристотель (Insomn. 461 b 6).

⁷⁹ Аристид. Речи. 36. 124; 47. 46-50, 65; 48. 18 сл., 27, 74 сл. Огромное чувство вины Аристида, постоянно владевшее им, отказываест ему в двух любопытных фрагментах (Речи. 48. 44; 51. 25), где он трактует смерть одного своего друга как некий суррогат своей собственной смерти; впрочем, подобные мысли являются скорее симптомом глубокого невроза, чем бездушного эгоизма. Сон с принесением в жертву пальца: Аристид. Речи. 48. 27 (= test.504); ср. Артемидор. 1. 42. Реальное принесение в жертву пальца практиковалось первобытными народами по самым разным поводам: см. комментарий Фрэзера к тексту Павсания. Описание Эллады. 8. 34. 2. Это придавало соответствующим снам или видениям особую важность: см. Lincoln. Op.cit., 147, 256, где практика принесения в жертву пальца трактуется как умилоостивление фигуры Отца, чей призрак страстно жсдали вызывать, достигасмо посредством акта, символизирующего самокастрацию.

⁸⁰ Campbell Bonner. Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism// Harv.Theol.Rev. 30 (1937) 126.

⁸¹ Цицерон. О природе богов. 3. 91 (= test. 416 a). Ср. Цицерон. О дивинации. 2. 123 (= test. 416). О вреде, который наносит вера в «медицинские» сны, Соран замсчает, что врачу не следует быть суверным, чтобы «сны, приметы или традиционные обряды не помсшали ему совершать полагающсея лечение» (I. 2. 4. 4, Corp.Med.Graec.IV.5.28).

⁸² «Ценз галлюцинаций», принятый «Англиским Обществом психических исследований» (Proc.S.P.R. 10 (1894) 25 ff.), устанавливает, что по меньшей мере одна галлюцинация из десяти не связана с физическим или психическим расстройством. Более современное исследование, проведенное тем же Обществом, подтверждает этот вывод (Journ.S.P.R. 34 (1948) 187 ff.).

⁸³ Халкидий. Комментарий на «Тимей». 256. Вопрос, происходили ли эти эпифании реально, вызывало в эллинистическую эпоху самые живые споры (Dion. Hal. Ant. Rom. 2. 68). Подробное описание одного такого случая, в котором один человек видел одну и ту же божественную фигуру во сне, а другой — наяву, см.: P.Оху. XI. 1381. 91 ff.

⁸⁴ Wilamowitz. Glaube. I. 23; Pfister. P.- W., Supp.IV, s.v. «Epiphanie». 3. 41. Как замсчает Пфистер, не может быть никакого сомнения в том, что основная масса античных историй о «богоявлениях» соответствует определенным элементам античного религиозного опыта, даже при том, что мы можем очснь редко, или вообще не можем, быть уверенны, что за определенной историей стоит какое-либо историческое событие.

⁸⁵ K.Latte. Hesiods Dichterweihe// Antike und Abendland. 11 (1946) 154 ff.

⁸⁶ Гесиод. Теогония. 22 след. (см. также гл.3). Гесиод не говорит о том, что он видел Муз, но лишь о том, что слышал их голоса.

⁸⁷ Геродот. История. 6. 105. Описываемый здесь опыт мог быть также чисто акустическим, хотя в 6. 106 для сго описания и употреблено слово *phanenai* («явиться»).

⁸⁸ Аристодем: apud Schol. Pind. Pyth. 3. 79 (137). См. также: Павсаний. Описание Эллады. 9. 25. 3; выше гл.3.

⁸⁹ Sir Ernest Shackleton. South. 209.

⁹⁰ Hippocrates. Int. 48 (VII. 286 L.). Влияние дикой греческой природы на религиозные идеи Древней Греции краснорсчиво описывал Виламовиц (Glaube. I. 155, 177 f.), однако данный фрагмент выпал из сго поля зрения.

⁹¹ Гераклит, фр.89 D. Ср. фр.73 и Секст Эмпирик. Против ученых. 1. 129 сл. (= Гераклит, фр. А 16). Фр.26, видимо, также повествует об опыте сновидений, но он сильно испорчен и поэтому особенно темна, чтобы можно было говорить об этом со всей определенностью (O.Gigon. *Untersuch. zu Heraklit*, S.95 ff.). Мало доверия вызывает также, по моему мнению, замечание Халкидия о воззрениях «Гераклита и стоиков» о прорицании (Комментарий на «Тимей»). 251 = Гераклит. А 20).

⁹² Гераклит, фр.2.

⁹³ Цицерон. О дивинации. 1. 5; Азий. 5. 1. 1 (= Ксенофан. А 52).

⁹⁴ Геродот. 7. 16; Лукреций. 5. 724; Эмпедокл, фр.108.

⁹⁵ Это наблюдение сделал Бьёрк, увидевший в теории Демокрита пример систематизации интеллектуалами народных верований (Björck// *Eranos*. 44 (1946) 313). Но теория Демокрита — это также и попытка «естественного» объяснения «сверхъестественных» снов посредством механистического метода (Vlastos. *Loc.cit.*, 284).

⁹⁶ Демокрит, фр.166; Плутарх. Застольные беседы. 8. 10. 2, 734 F (= Демокрит, А 77). См. также: Delatte. *Enthousiasme*, 46 ff.; E.R.Dodds. *Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray*, 369 f.

⁹⁷ В простонародном употреблении понятия типа «ниспосланный богами» быстро утрачивали свое религиозное содержание: Артемидор говорит, что в его время всякий неожиданный сон могли вполне назвать «ниспосланным богами» (1. 6).

⁹⁸ См. ниже гл.5.

⁹⁹ Аристофан. Осы. 52 сл.; Деметрий Фалернский: у Плутарха. Аристид. 27. См. также: Ксенофонт. Анабасис. 7. 8. 1; Wilamowitz// *Hermes*. 54 (1919) 65 f. *Oνειρομαντεис* упоминаются ранним комическим поэтом Магном (фр.4 К.). С.Луриа (S.Luria. *Studien zur Geschichte der antiken Traumdeutung*// *Bull.Acad.d.Sc.d.l'URSS*. 1927. 1041 ff.), вероятно, прав, выделяя в классическую эпоху две различные школы интерпретации сновидений: 1) консервативную религиозную, 2) псевдо-научную. Впрочем, я не могу согласиться абсолютно со всеми его детализированными выводами. Вера в искусство толкования снов была распространена не только в простонародье; и Эсхил, и Софокл признавали толкование сновидений важнейшей частью мантики (Освобожденный Прометей. 485 сл.; Электра. 479 сл.).

¹⁰⁰ Антифонт Гадатель, предположительно считающийся автором сонника, который цитирует Цицерон и Артемидор (см. Гермоген. Об идях. 2. 11. 7 = Vorsocr. 87 A 5: «был гадателем и толкователем снов»), был современником Сократа (Диоген Лаэртский. 2. 46 = Аристотель, фр. 75 R. = Vorsocr. 87 A 5). Часто его отождествляют, ссылаясь на авторитет Гермогена (*loc.cit.*) и Суды, с софистом Антифонтom; однако, с этим трудно согласиться: а) вряд ли автор трактата «Об истине», «не веривший в провидение», относился с глубоким почтением к снам и знамениям (Vorsocr. 87 B 12; Nestle. *Vom Mythos zum Logos*, S.389); б) Артемидор и Суды называют автора сонника афинянином (Vorsocr. 80 B 78, A 1), тогда как из слов Сократа у Ксенофонта (Воспоминания о Сократе. 1. 6. 13), видимо, следует, что софист не принадлежал к числу афинских граждан (что также не позволяет называть этого софиста «оратором», выступавшим в органах власти Афин).

¹⁰¹ Jaeger. *Paideia*. III. 33 ff. Прежде большинство исследователей датировало трактат «О дияте» концом V века до н.э.

¹⁰² То, что сны могут быть симптомами болезни, признают различные

трактаты, входящие в Гиппократовский корпус: Epidem. 1. 10, II.670 L.; Hum. 4, V.480; Hebd. 45, IX.460. Особенно важное значение придавали страшным снам, считавшимся важными симптомами психического расстройства: Morb. 2. 72, VII.110; Int. 48, VII.286. Аристотель говорит о том, что наиболее искусные врачи обращали на сны самое пристальное внимание: Div.p.somn.463 а 4. Однако автор трактата «О диете» развивает этот общий принцип настолько, что он приобретает фантастические черты.

¹⁰³ О диете. 4. 87 (VI.640 L.), 93.

¹⁰⁴ О диете. 4. 86. См. также ниже гл.5 и наблюдения Галена: «Во сне душа, кажется, погружается в глубины тела, уходя от внешних чувственных вещей, и, таким образом, лучше постигает, в каком состоянии находится тело» (О диагнозе на основании сновидений. VI. 834 Kühn). Влияние «орфических» идей на текст «О диете». 4. 86 было отмечено А.Пальмом: A.Palm. Studien zur Hippokratischen Schrift «Peri diaites», S.62 ff.

¹⁰⁵ О диете. 90, 92. Подробное описание соотношения макрокосма и микрокосма см.: Hebd.6 (IX.436 L.).

¹⁰⁶ Freud. Op.cit., 299.

¹⁰⁷ О древе как символе репродуктивной функции см.: Геродот. История. 1. 108, Софокл. Электра. 419 сл. Подобный символизм можно обнаружить и в некоторых древнескандинавских снах (Kelchner. Op.cit., 56). Сходство трактовок в сочинении «О диете» и в древне-индийских сонниках привело некоторых исследователей к выводу о восточном влиянии на греческого автора, или, по крайней мере, на несохранившийся греческий сонник, которым он пользовался (Palm. Studien zur Hipp. Schrift «Peri diaites», S.83 ff.; Jaeger. Paideia, III. 39). Другие исследователи категорически признали, что сочинение Артемидора и трактат «О диете» имеют один общий источник — несохранившийся ранний греческий сонник (С.Fredrich. Hippokratische Untersuchungen, 213 f.). Но категоричность подобного вывода представляется сомнительной. Искусство онейрокритики было, и остается до сих пор, искусством поиска аналогий (Arist. Div.p.somn. 464 b 5), а наиболее очевидные аналогии являются общими для всех. Профессор Роуз заметил, что можно даже обнаружить точное, вплоть до деталей, сходство между системой толкования снов Артемидора и той, что существует в наши дни в Центральной Африке (Rose// Man. 26 (1926) 211 f.).

¹⁰⁸ О диете. 87. Ср.: Palm. Op.cit., 75 ff. «Суеверный человек» у Феофраста «как увидит сон, отправляется к снотолкователям, прорицателям и птицегадателям спросить, какому богу или богине ему молиться» (Характеры. 16. 11).

¹⁰⁹ Платон. Тимей. 71 а-е.

¹¹⁰ Insomn. 458 b 25 ff., 460 b 3 ff.

¹¹¹ Div.p.somn. 463 b 15 ff., 464 a 20 ff.

¹¹² Div.p.somn. 463 b 14; Freud. Interp. of Dreams, 2. Я не могу согласиться с тем утверждением, что когда Аристотель называет сны *daimonia*, он имеет в виду пифагорейское (пост-аристотелевское?) учение о том, что сны вызываются демонами, находящимися в воздухе (Boyancé. Culte des Muses, p.192; см. выше прим.53).

¹¹³ Peri philosophias, fr.10; Jaeger. Aristotle, 162 f., 333 f. (Eng.ed.).

¹¹⁴ Div.p.somn. 464 a 5.

¹¹⁵ Div.p.somn. 463 a 4 ff., 27 ff.

¹¹⁶ Div.p.somn. 464 а 6 ff. Аристотель далее предполагает, что на небольшие раздражения подобного рода ум реагирует сильнее, если он пребывает в состоянии спокойствия и пассивности и не занят никакими мыслями, как это бывает при некоторых типах психических расстройств (464 а 22 ff.), и что в своей работе врач должен руководствоваться избирательным принципом, поскольку сны-диагнозы чаще всего бывают о друзьях, а не о незнакомцах (464 а 27 ff.).

¹¹⁷ Цицерон. О дивинации. 1. 70 сл. Цицерон приписывает религиозную точку зрения на сны даже ученику Аристотеля Дикеарху (О дивинации. 1. 113, 2. 100), однако это нелегко совместить с другими сохранившимися в источниках мнениями Дикеарха и поэтому, видимо, следует отнести на счет не совсем корректной интерпретации учения этого философа Цицероном (F.Wehrli. *Dikaiarchos*, 46).

¹¹⁸ Цицерон. О дивинации. 2. 150. Сскулярный рационализм 2-ой книги сочинения «О дивинации» вообще и данного заключительного фрагмента в частности вряд ли мог быть принят людьми античности.

¹¹⁹ Bouché-Leclercq. *Hist. de la Divination*. I. 277. Сонники до сих пор имеют в Греции широкое распространение (Lawson. *Op.cit.*, 300 f.). Список Марка Аврелия относительно того, чем он обязан богам, включает среди прочего и то, «что в сновидениях дарована мне была помощь, не в последнюю очередь против кровохарканья и головокружений» (Размышления. 1. 17. 9). См. также: Фронтон. Письма. 3. 9. 1 сл. О благодарно-доверительном отношении к снам Плутарха см.: Застольные беседы. 2. 3. 1, 635 с; Галсна — его комментарий на сочинение Гиппократа «О соках». 2. 2 (XVI.219 ff. К.). Дион Кассий во сне получил от своего демона (*daimonion*) повеление писать историю (72. 23).



ГРЕЧЕСКИЕ «ШАМАНЫ» И ИСТОКИ УЧЕНИЯ ОБ ОЧИЩЕНИИ*

«О, сквозь этого человека бессмертные души,
должно быть, проходят, словно через сито!»

Герман Мелвилл

В предыдущей главе мы видели, как постепенно, шаг за шагом, наряду с древними верованиями в божественных посланцев, общающихся с человеком в снах и видениях, у некоторых авторов классической эпохи появляется новое представление, которое связывает данный опыт с тайной силой, заключенной в самом человеке. «Тело всякого человека, — говорит Пиндар, — подчиняется законам всемогущей смерти. Но остается живым образ вечной жизни (*aiónos eidólou*), ибо он дарован богами. Он дремлет, когда члены тела бодрствуют, но когда человек засыпает, он часто являет во сне будущую радость или грядущую перемену.»¹ Ксенофонт излагает данное представление языком прозы, устанавливая логические связи, которых поэзия благообразно избегала: «Именно во сне, — говорит он, — душа (*psyche*) являет свою божественную природу и наслаждается созерцанием будущего, и происходит это потому, что во сне она становится свободнее.» Затем Ксенофонт высказывает предположение, что после смерти душа (*psyche*), видимо, становится еще более свободной, ибо сон — это наиболее близкое к смерти состояние в реальной жизни.² Аналогичные рас-

* Учение об очищении Э.Р.Доддс называет словом «puritanism», которое буквально так и переводится и происходит от лат. *purus* («чистый»). О пуританизме как течения в английском протестантизме речь здесь не идет. Поэтому, стремясь избежать нежелательных культурных ассоциаций, термины «пуританизм» и «пуританский» переводятся далее как «пурификационизм» и «пуританистический» соответственно — прим. пер.

суждения встречаются также у Платона и в одной из ранних работ Аристотеля, сохранившейся во фрагментах.³

Подобные воззрения давно рассматриваются исследователями как элементы новой системы культуры, как выражение нового взгляда на человеческую природу и судьбу человека, неизвестного древнейшим греческим авторам. Обсуждение происхождения и истории этой новой культурной системы, ее влияния на античную культуру в целом вполне могло бы стать предметом большого курса лекций или составить фундаментальный том исследований. Здесь же я попытаюсь лишь вкратце описать некоторые аспекты этой новой культуры, кардинально изменившей отношение греков к иррациональным факторам человеческого опыта. Занимаясь этим, мне придется продираться вперед по вязкой почве, превращенной в непролазную грязь тяжелой поступи других исследователей, придерживавшихся мнений, отличных от моих, почве, по которой, тем не менее, всякий, кто стремится достичь цели, обязан пройти — пройти среди руин старых теорий, до сих пор еще не канувших в прошлое. Таким образом, рассудок подсказывает нам продвигаться вперед неторопливо, аккуратно ступая среди наваленных временем грязи и мусора.

Для начала зададимся вопросом, что именно было действительно новым во всей этой новой системе верований? Конечно, не идея посмертного существования. В Греции, как и в большинстве регионов мира⁴, данная идея существовала с самых незапамятных времен. На основании сохранившихся захоронений можно судить, что жители региона Эгейского моря уже со времен неолита ощущали, что потребности человека в пище, питье, одежде, занятии какой-либо деятельностью и общении вовсе не прекращаются со смертью.⁵ Я предсудотрительно говорю «ощущали», а не «верили», ибо такие действия, как кормление покойника, выглядят, скорее, как непосредственный отклик на эмоциональные импульсы, а не опосредованы какой-либо глубоко разработанной теорией. Человек, кормящий своего умершего родственника, руководствуется, по моему мнению, теми же основаниями, что и маленькая девочка, кормящая свою куклу. Подобно этой девочке, такой человек боится разрушить мир своей фантазии и избегает реальных стандартов бытия. Когда грек архаической эпохи кропил жидкостью посиневшие уста разлагающегося трупа, то все, что мы можем в данном случае сказать определенно, — это

то, что поступая подобным образом он благочестиво воздерживался от рационального осмысления своих действий, или, выражаясь еще более абстрактно, он игнорировал всякое различие между трупом и призраком, рассматривая их как нечто «констанциальное».⁶

Точное и ясное определение этого различия, полное отделение призрака от трупа является, несомненно, заслугой и достижением гомеровских поэм. В обеих поэмах присутствуют фрагменты, ясно показывающие, что люди той эпохи гордились данным достижением, полностью сознавая его новизну и важность.⁷ Для подобной гордости у них и в самом деле были все основания, ибо впредь не оставалось места, где ясное рациональное мышление встречало бы сильное подсознательное сопротивление в вопросах, касающихся смерти. Но не следует думать, что как только упомянутое различие было последовательно проведено, его приняли все и сразу. Как показывают археологические данные, забота о мертвых как о живых, предполагающая представление об идентичности трупа и призрака, существовала еще очень долго, по крайней мере, в материковой Греции. Она пережила (некоторые говорят: «сохранилась несмотря на») недолгий период распространения обряда кремации⁸, а в Аттике, например, приобрела даже столь расточительно-экстравагантные формы, что Солон, а позднее Деметрий Фалерский, были вынуждены регулировать связанные с ней обычаи специальными законами.⁹

Неправильно говорить, что идея посмертного существования была «утверждена». Имплицитно она присутствовала уже в древних обычаях, связанных с похоронными обрядами, где труп покойника считался и привидением, и телом, а эксплицитно — у Гомера, у которого тени в Аиде являются чистыми призраками. Неверно, далее, также утверждать, что новизну привносила идея загробного воздаяния и наказания. О посмертном воздаянии за ряд преступлений перед богами упоминает, по моему мнению, уже «Илиада»¹⁰, и, несомненно, обстоятельно повествует «Одиссея». Элевсин также обещал своим поклонникам благоприятную посмертную судьбу довольно рано, то есть, насколько это возможно проследить, уже в VII веке до н.э.¹¹ Никто теперь, насколько я могу судить, уже не считает, что «великие грешники» в «Одиссее» появились под влиянием орфизма и являются «орфической интерполяцией»¹² или что Элевсинские мистерии яви-

лись следствием «орфической реформы». Далее, у Эсхила по-
смертное наказание за некоторые преступления столь тесно смы-
кается с традиционным древним «неписанным законом» и тради-
ционными представлениями о функциях Эриний и Аластора, что
я не ощущаю никакой необходимости даже пытаться отыскивать
в них некий «орфический» элемент.¹³

Таким образом, все выглядит очень древним. Но новая идея,
тем не менее, возникла. Кажется, что повое движение просто
выделило и усилило старые мотивы. Поэтому в их новом облике
мы так легко можем распознать отголоски глубокой древности.
Когда Пиндар, например, утешает одного обездоленного человека
обещанием счастливой загробной жизни, он говорит, что там
этот человек найдет и лошадей, и игральные кости.¹⁴ В таком
обещании просматриваются глубокие корни: вспомним коней на
погребальном костре Патрокла и игральные кости, найденные в
гробницах микенских царей. Атрибуты рая мало менялись со вре-
менем, оставаясь идеализированной копией того мира, в котором
жил человек.

Наконец, новое движение не состояло также и в простом
соотнесении *psyche*, или «души», с личностью живого человека.
Это было сделано до орфизма, предположительно, в Ионии. Го-
мер, правда, не приписывал *psyche* ни одной функции живого
человека, разве что она покидала его тело в момент смерти; ее
«esse» («бытийность») состояла лишь в «superesse» («сверхбы-
тийности»), и ни в чем ином. Но Анакреонт уже может сказать
своей возлюбленной: «Ты — хозяйка моей души (*psyche*)», а
Симонид — рассуждать о «предоставлении душе (*psyche*) наи-
лучшего времени». На одной эпитафии из Эретрии VI века до
н.э. можно прочесть жалобу о том, что занятие моряка «дает
душе (*psyche*) мало удовлетворения».¹⁵ Здесь *psyche* — это уже
живое «я», «самость», или даже, если говорить более конкретно,
самость, полная разнообразных желаний и устремлений. Она пе-
ренила все функции гомеровского *thymos*, хотя и не восприняла
ни одного из качеств гомеровского *noos*. В этом смысле между
psyche и телом (*sōma*) не существует фундаментального антаго-
низма: *psyche* — это просто ментальный коррелят *sōma*. В атти-
ческом диалекте греческого языка оба эти слова вполне могли
выражать понятие «жизнь»: высказывание «сражаться насмерть» у
афинян могло выглядеть и как «сражаться за душу», и как «сра-

жаться за тело» — и в то, и в другое они вкладывали одинаковый смысл. В определенном контексте каждое слово могло также обозначать конкретную человеческую личность¹⁶: так, Эдип у Софокла в одном месте обращается к самому себе «моя душа», а в другом — «мое тело»; в обоих случаях это значит нечто иное, как «я».¹⁷ Здесь размывается гомеровское разделение трупа и призрака: не только в одной древней аттической надписи можно прочесть о том, что душа (*psyche*) умирает, но даже Пиндар, что самое удивительное, мог сказать, что Аид своим железом ведет в «полый город» тела (*sômata*) умерших людей.¹⁸ Таким образом, труп и призрак возвращаются здесь к состоянию своей древней неразделенной консубстанциальности. Думаю, здесь будет уместно отметить, что психологический вокабуляр простого человека находился в V веке до н.э. в состоянии хаоса, как это, впрочем, всегда бывает при смене мировоззрений.

Но из этого состояния хаоса вырастает один феномен, имеющий для нашего исследования первостепенное значение. Его блестяще проанализировал Барнет в своей знаменитой лекции «Учение Сократа о душе»¹⁹, поэтому у нас нет необходимости описывать данный феномен детально. У аттических авторов V века до н.э., как и у их предшественников из Ионии, «самость», обозначаемая словом *psyche* — это скорее эмоциональная, нежели рациональная составляющая человеческого «я». О *psyche* говорят как оместилище отваги, страсти, жалости, беспокойства, животного начала в человеке, но до Платона никто никогда, или почти никогда, не говорил о душе как оместилище разума. Таким образом, душа в широком смысле понималась как эквивалент гомеровского *thymos*. Когда Софокл говорит о «понимании души, разума и мысли человека»²⁰, то он распределяет элементы человеческого характера — от эмоциональных (*psyche*, душа) до интеллектуальных (*gnôme*, мысль) — в виде своеобразной шкалы, где средишнюю позицию занимает разумение (*pronema*), соединяющее чувства и ум. Впрочем, заключение, к которому приходит Барнет, а именно, что *psyche* «остается чем-то загадочным и пугающе непостижимым, далеким от нашего нормального сознания», если его принять в качестве обобщения, выглядит скорее как провокация к дискуссии, нежели как окончательный вывод. Со своей стороны я могу лишь заметить, что *psyche* могла иногда выступать в качестве органа сознания, а, кроме того, именно ей

приписывали способность внерациональной интуиции.²¹ Ребенок, например, мог постигать нечто в своей *psyche*, не осознавая это рационально.²² Гелен имел «божественную душу (*psyche*)» не потому, что был мудрее или добродетельнее других людей, но потому, что являлся провидцем.²³ *Psyche* представляли как нечто, укорененное в глубинах человеческого организма²⁴ и вещающее оттуда своему хозяину.²⁵ Во всех перечисленных примерах душа снова выступает преемницей гомеровского *thymos*.

И хотя невозможно окончательно и со всей уверенностью утверждать, что в устах простого афинянина V века до н.э. слово *psyche* имело, или могло иметь, легкий оттенок непостижимости, представляется совершенно очевидным, что оно абсолютно не намекало ни на какой пуританизм и не обладало никаким метафизическим статусом.²⁶ «Душа» вовсе не была невольницей тела. Она составляла жизнь или дух этого тела²⁷, чувствуя себя в нем вполне уютно. И именно в это представление новая религиозная система внесла решающий вклад: наделив человека тайной самостью божественного происхождения и таким образом расторгнув связь души и тела, новая система ввела в европейскую культуру новое понимание человеческого существования, которое мы назовем «пуританским». Откуда возникло это новое представление о человеке? Несмотря на то, что Роде называл его «каплей чужой крови в венах греков»²⁸, исследователи так и не смогли до сих пор найти этот чужеродный источник. Главные поиски велись на Востоке — в Малой Азии и прилегающих регионах.²⁹ Что же до меня, то я в данном вопросе склонен искать в другом направлении.

Фрагменты из Пиндара и Ксенофонта, с которых мы начали эту главу, наводят на мысль, что одним из источников пуританистического противопоставления души и тела могло быть наблюдение различий между «психической» и телесной видами деятельности: «душа» (*psyche*) наиболее активна тогда, когда тело спит или, как добавляет Аристотель, когда оно на шаг от гибели. Именно это я и имею в виду, называя *psyche* тайной, «окультурной» самостью. До сих пор верования подобного рода являются основным элементом шаманской культуры, еще существующей в Сибири; следы же ее былого существования встречаются на всем обширном пространстве от Скандинавии через весь евразийский континент вплоть до Индонезии³⁰; столь широкий ареал распрос-

транения ясно свидетельствует о глубокой древности этих верований. Шамана можно описать как психически нестабильную личность, призванную свыше к религиозной жизни. За призывом обычно следует период напряженной подготовки к служению, как правило, включающий в себя удаление от общества и пост, а кроме того, в некоторых случаях — глубокую психологическую трансформацию своей сексуальности. Вследствие такой религиозной подготовки шаман приобретает способность, реальную или предполагаемую³¹, входить по собственной воле в состояние психической диссоциации. Считается, что в таком состоянии не душой шамана овладевает какой-то чужеродный дух, как в случае с пифией или с современными медиумами, но что собственная душа шамана покидает его тело и путешествует куда-то далеко, чаще всего — в мир духов. Говорят; шамана можно видеть одновременно в разных местах; он обладает способностью билокации. Благодаря этому опыту, о котором шаман рассказывает потом в импровизированной песне, он обретает умение предсказывать будущее, слагать гимны, лечить людей магическими средствами, что превращает его в социально значимую фигуру. Таким образом, шаман — это хранитель сверхъестественной мудрости.

В Скифии и, вероятно, во Фракии греки вступили в контакт с людьми, которые, как показал швейцарский исследователь Меули, находились под влиянием шаманистской культуры. (Я имею в виду статью этого ученого, опубликованную в журнале «Hermes» за 1935 год, которая представляет большую важность для нашей темы.) Меули приходит к выводу, что последствия этого контакта дали о себе знать в конце архаической эпохи в появлении целого ряда *iatromanteis* — провидцев, целителей и религиозных учителей — некоторые из которых, согласно греческой традиции, связаны с севером; все эти фигуры без исключения имеют ярко выраженные шаманские черты.³² С севера явился Аварис, прискакавший, как о том гласит предание, на стреле³³, подобно тому, как до сих пор странствуют души в шаманистских культурах Сибири.³⁴ Он достиг такого совершенства в посте, что мог полностью воздерживаться от принятой у людей пищи.³⁵ Он изгонял моровые язвы, предсказывал землетрясения, составлял религиозные гимны и учил поклонению своему северному богу, которого греки называли Аполлоном Гиперборейским.³⁶ На север, по повелению того же Аполлона, отправлялся Аристей, грек с побережья

Мраморного моря, который, возрватившись, рассказывал о своем необыкновенном опыте, пережитом в этом путешествии, в странной поэме, напоминающей повествования о психических странствиях, распространенные у северных шаманов. Совершал ли Аристей свое путешествие во плоти или только в мире духов, так и остается неясным. В любом случае, как показал Альфёльди, его одноглазые аримаспианы и стерегущие сокровище грифоны являются фигурами, типичными для центрально-азиатского фольклора.³⁷ Традиция также наделяет Аристея шаманскими способностями к трансу и билोकации. Его душа в виде птицы³⁸ могла покидать тело по его собственной воле; он умер, либо был восхищен на небеса, у себя дома, хотя в тот же момент его видели в Кизике; многие годы спустя после смерти он явился далеко на западе в Метапонте. Аналогичным даром обладал и другой азиатский грек, Гермотим Клазоменский, душа которого могла путешествовать на какое угодно далекое расстояние, созерцать события, происходящие где-то далеко, в то время как его тело лежало неподвижно и бездыханно в собственном доме. Истории об исчезающих и вновь появляющихся шаманах были широко известны в Афинах во времена Софокла, который ссылается на них в «Электре», даже не считая необходимым упомянуть какие-либо имена.³⁹

От этих людей реально ничего не осталось, кроме легенды; впрочем, легенда и ее характерные структуры в данном случае, видимо, — самое главное. Они повторяются и в ряде историй об Эпимениде, критском провидце и мудреце, очистившем Афины от ужасной скверны, вызванной попранием законов священного убежища. Поскольку Дильс втиснул его в точные хронологические рамки⁴⁰ и собрал пять страниц его фрагментов, Эпименид стал выглядеть вполне нормальным живым человеком — хотя все эти фрагменты, как признает сам Дильс, были составлены другими людьми, в том числе и фрагмент, содержащийся в тексте Послания ап. Павла к Титу. Эпименид происходил из Кносса, и этому факту он, вероятно, во многом обязан своей славой: человек, выросший у развалин дворца Миноса, мог вполне претендовать на обладание великой древней мудростью, особенно после того, как он проспал пятьдесят семь лет в пещере критского бога.⁴¹ И тем не менее, традиция относит его к числу северных шаманов. Он также был знатоком психических путешествий. Подобно Ава-

рису, Эпименид был великим постником, питаясь исключительно какой-то смесью из трав, секрет которой ему поведали нимфы и запасы которой он, по каким-то своим соображениям, хранил в сосуде из бычьего копыта.⁴² Другая характерная черта легенд об Эпимениде — предание о том, что после смерти на его теле нашлись татуировки.⁴³ Это особенно любопытно, если вспомнить, что греки использовали татуировку только для клеймения рабов. В данном случае татуировка могла служить символом того, что Эпименид когда-то прошел посвящение и стал «рабом божьим». Но как бы то ни было, для грека архаической эпохи татуировка всегда ассоциировалась с Фракией, где ее носили все знатные люди, а особенно — шаманы.⁴⁴ Что же до легенд о длительном сне, то они представляют собой просто широко распространенный по всему миру фольклорный сюжет⁴⁵; Рип Ван Випкль, например, не был никаким шаманом. Впрочем, сам факт помещения сюжета о длительном сне в начало повествования об Эпимениде говорит о знакомстве греков с подготовкой шаманов — с тем, что они надолго удалялись из общества и проводили большую часть времени в уединении в состоянии сна или транса.⁴⁶

На основании вышесказанного можно заключить, что открытие греками черноморской торговли и начало колонизации в этот регион в VII веке до н.э., в результате чего они впервые⁴⁷ познакомились с культурой, основанной на шаманизме, не могло не обогатить некоторыми новыми чертами традиционный облик греческого «божественного мужа» (*theios aner*). Эти новые черты, как мне кажется, были с охотой восприняты греческим сознанием, так как отвечали запросам времени, подобно тому, как немногим ранее это делала дионисийская религия. Религиозный опыт шаманского типа — опыт индивидуальный, а не коллективный. Поэтому он стал актуален в эпоху растущего индивидуализма, когда коллективные дионисийские экстазы уже не удовлетворяли человека. Поэтому будет разумно предположить, что эти новые черты оказали заметное влияние на новую, революционную концепцию отношений между душой и телом, которая появилась как раз в конце архаической эпохи.⁴⁸ Вспомним, например, хотя бы ту, которая изложена в диалоге Клеарха «О сне» и которая убедила Аристотеля, что «душа отделяется от тела». Она представляется ничем иным, как описанием опыта психического путешествия.⁴⁹ Впрочем, этот текст является подделкой, и довольно

поздней. Извлекал ли на самом деле кто-либо из упомянутых выше «божественных мужей» из своего психического опыта подобные теоретические обобщения? Это представляется сомнительным. Аристотель, правда, считал, что есть все основания полагать, что Гермотим предвосхитил своими взглядами учение об Уме своего знаменитого земляка Анаксагора; но это могло означать лишь то, что, как полагает Дильс, для доказательства реальности отделения Ума от тела Анаксагор, вероятно, ссылался на опыт местного древнего шамана.⁵⁰ Эпименид же, как о нем рассказывали, говорил о себе как о перевоплощении Эака и рассказывал, что жил на земле уже много раз⁵¹ (это, возможно, объясняет замечание Аристотеля, что «представления» Эпименида относятся не к будущему, а к неведомому прошлому⁵²). Дильс полагал, что данная традиция имеет орфические корни; он отождествлял ее с орфической поэмой, сочиненной под именем Эпименида Ономакритом или кем-то из его друзей.⁵³ Но на основании высказанного мной выше мнения, я не уверен в справедливости слов Дильса. Впрочем, какую бы концепцию в данном случае не принять — мою или Дильса — они в равной степени недоказуемы из-за отсутствия необходимого материала.

Однако, существовал еще один, более великий, греческий шаман, который, несомненно, делал теоретические выводы из своего опыта и который, что также несомненно, верил в реинкарнацию. Я имею в виду Пифагора. Мы, конечно, не должны безоговорочно верить в реальность всех тех многочисленных перевоплощений Пифагора, о которых рассказывает Гераклид Понтийский⁵⁴; но было бы неразумно полностью пренебрегать в данном случае сообщениями источников, говорящих, что Пифагор был человеком, которому Эмнедокл приписывал мудрость десяти или двенадцати предыдущих человеческих жизней и которого Ксенофан высмеял за веру в то, что человеческая душа может вселиться в собаку.⁵⁵ Откуда Пифагор почерпнул свои воззрения? «Из орфического учения,» — таков обычный ответ. Но даже если он справедлив, то это не решает проблемы, а лишь ставит новые вопросы. Впрочем, по моему мнению, вполне возможно и то, что Пифагор вообще не был зависим ни от какого «орфического» источника и что он, а до него Эпименид, разделяли услышанное ими от кого-нибудь северное верование в то, что «душа», или «дух-хранитель», умершего старого шамана может вселяться в

живого шамана, увеличивая тем самым его способности и познания.⁵⁶ В этом случае вовсе не требуется никакого *общего* учения о переселении душ, и в этом смысле примечательно, что у Эпимеида, насколько известно, никакой такой доктрины реинкарнации не было. Он просто верил в то, что он, лично он, жил когда-то прежде в виде Эака, древнего «божественного мужа».⁵⁷ Точно также и Пифагор говорил, что жил ранее в облике древнего шамана Гермотима⁵⁸; впрочем, не исключено, что именно Пифагор теоретически развил это представление, выведя его далеко за прежние узкие рамки. В этом, видимо, и состоял его личный вклад в учение о душе. Учитывая же огромный престиж Пифагора в древности, нам, несомненно, следует признать за ним и способность к оригинальному творческому мышлению.

Нам известно, что Пифагор основал своего рода религиозный орден — общину, куда входили и мужчины, и женщины⁵⁹; и члены которой вели образ жизни, полностью определенный ожиданием посмертного существования. Прецеденты подобных обществ были, возможно, и до Пифагора: можно вспомнить Залмоксиса Фракийца, о котором пишет Геродот; этот Залмоксис собрал «лучших граждан» и учил их, но *не* тому, что *человеческая душа вообще* бессмертна, но тому, что *они и их потомки* будут жить вечно. Это были специально отобранные люди, своего рода «духовная элита».⁶⁰ Определенная аналогия между Залмоксисом и Пифагором должна была поразить греческих поселенцев во Фракии, от которых Геродот и услышал историю о Залмоксисе, настолько, что они превратили последнего в раба Пифагора. Конечно, это абсурд, и Геродот ясно это понимает. Реальный Залмоксис был демоном, а, может быть, и героизированным шаманом далекого прошлого.⁶¹ Но сама аналогия несколько не абсурдна: разве Пифагор не обещал своим последователям, что они в будущем будут жить снова, и в конце концов станут демонами или даже богами?⁶² Позднейшая традиция говорит также о связи Пифагора с другим выходцем с севера — Аварисом; она наделяет Пифагора такими шаманскими способностями, как дар пророчества, биллокация и способность исцелять людей с помощью магии; согласно этой традиции, Пифагор также был посвящен в таинства в Пиэрии, путешествовал в мир духов; более того, его даже отождествляли с Аполлоном Гиперборейским.⁶³ Основная часть этих представлений возникла в более поздние эпохи, но начало

легенды о Пифагоре восходит, несомненно, к V веку до н.э.⁶⁴, и я склонен считать, что сам Пифагор сыграл немалую роль в создании легенды о самом себе.

В этой мысли меня убеждает еще и то, что аналогичный процесс мы можем наблюдать и в легенде об Эмпедокле, основанной главным образом на его собственных заявлениях и претензиях, которые он выдвигает в своих поэмах. Немногим более столетия после смерти Эмпедокла в ходу уже было множество историй, рассказывающих, как он с помощью магии укрощал ветер, как он воскресил женщину, которая уже не дышала, как он, наконец, преодолел границы телесного существования и стал богом.⁶⁵ К счастью, у нас есть главный источник всех этих историй — подлинные слова Эмпедокла, где он говорит, что может научить укрощать ветер и воскрешать мертвых и что сам он является, или думает, что является, богом в телесном обличье: «Для вас я бог нетленный, а не смертный человек» (ἐγὼ δ'ἄμῃν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός).⁶⁶ Таким образом, Эмпедокл в каком-то смысле — творец народной легенды о самом себе. И если мы также поверим его словам, что целые толпы людей приходили к нему в поисках тайного знания или магического исцеления, то начало складывания этой легенды, несомненно, относится еще ко времени его жизни.⁶⁷ На основании сказанного, мне представляется опрометчивым довольно распространенное мнение, что легенды о Пифагоре и Эмпедокле не имеют никаких корней в подлинной традиции, но были от начала до конца придуманы в более поздние эпохи.

Как бы то ни было, фрагменты Эмпедокла — это единственный первичный источник, на основании которого мы можем сформировать некоторое представление о том, что из себя в действительности представляли греческие шаманы. Кроме того, Эмпедокл — это последний по времени греческий шаман. После его смерти подобных людей в греческом мире уже больше не было, хотя в других землях они продолжали встречаться довольно часто. Исследователи удивляются тому, что человек, обладавший такой тонкой наблюдательностью и таким конструктивным мышлением, как автор поэмы «О природе», мог также написать «Очищения» и вообще изображать из себя божественного мага. Многие пытаются как-то объяснить это тем, что каждая поэма относится к двум различным периодам жизни Эмпедокла: либо что

он начал как маг, а затем, разуверившись в магии, обратился к естественным наукам, либо что он начал как ученый-естествоиспытатель, но затем был обращен в «орфизм» или «пифагорейство» и в конце концов в уединенном изгнании последних лет жизни убедил себя в великой иллюзии — в том, что он бог и что однажды он вознесется на небеса, а не вернется назад в Акрагант.⁶⁸ Однако, подобные объяснения не соответствуют фактам. Фрагмент, где Эмпедокл заявляет о своей способности укрощать ветер, вызывать и прекращать дождь и воскрешать мертвых, скорее всего принадлежит не поэме «Очищения», а поэме «О природе». То же самое можно сказать и о фрагменте 23, где поэт взывает своих учеников внимать «слову бога», исходящему из его уст (мне представляется, что в данном случае речь не может идти просто о традиционном вдохновении Музами)⁶⁹, а также о фрагменте 15, где, видимо, противопоставляется то, что «называют жизнью люди», с более реальным бытием до рождения человека и после его смерти.⁷⁰ Все это не дает возможности толковать «несоответствия» в творчестве Эмпедокла в духе простого развития и изменения его взглядов. Нелегко также принять и недавно высказанную концепцию Йегера, который называет Эмпедокла «новым синтетическим типом философской личности»⁷¹, поскольку даже малейшей попытки синтеза религиозных и научных воззрений, которые он высказывает, у Эмпедокла не заметно. Если я прав, то Эмпедокл представляет собой отнюдь не новый, а, наоборот, очень древний тип личности — тип личности шамана, соединяющего в своей деятельности неразделимые в древности функции мага и натуралиста, поэта и философа, проповедника, целителя, посредника и советника в общественных делах.⁷² После Эмпедокла эти функции навсегда разделились, и философы впредь уже не были ни поэтами, ни магами. Впрочем, и в V веке до н.э. человек типа Эмпедокла выглядел совершенным анахронизмом. Но Эпименид и Пифагор⁷³ еще, видимо, соединяли все перечисленные виды деятельности. И речь здесь вовсе не идет ни о каком сознательном «синтезе» данных разновидностей теории и практики; в качестве «божественных мужей» люди типа Пифагора просто не делали никакого различия между ними. Их «синтез» носил личностный, а не логический характер.

Таким образом, мы вполне можем предположить существование некой гипотетической линии духовной преемственности,

берущей начало в Скифии, пересекающей Геллеспонт, переходящей затем в азиатскую Грецию, где она, возможно, соединилась с остатками минойской традиции, сохранившимися на Крите; затем эта единая традиция перебралась вместе с Пифагором далеко на запад, где ее последним выдающимся представителем стал сицилиец Эмпедокл. Принадлежавшие этой линии преемственности люди верили в то, что душа, или «самость», способна отделяться от тела и что с помощью особой техники этого можно добиться даже в земной жизни, потому что «самость» человека намного древнее его тела и способна еще долго существовать после его гибели. Но неизбежно возникает следующий вопрос: как описанная традиция связана с таким мифологическим персонажем, как Орфей, и с теологией, называемой «орфической»? Постараться ответить на этот вопрос, хотя бы кратко, необходимо.

Об Орфее я могу предположить, хотя меня и могут обвинить в «паншаманизме», что и он был шаманом. Родина Орфея — Фракия, и там он был то ли почитателем, то ли спутником некоего местного бога, которого греки отождествляли с Аполлоном.⁷⁴ Личность Орфея соединяла в себе занятия поэта, мага, религиозного учителя и пророка, изрекающего оракулы. Подобно некоторым легендарным шаманам Сибири⁷⁵, он мог своей музыкой завораживать птиц и зверей, собиравшихся, чтобы послушать его. Как и все шаманы, Орфей путешествовал в загробный мир, и причина этого путешествия тоже весьма распространена среди шаманов⁷⁶ — это возвращение в здешний мир похищенной души. Наконец, магическая «самость» Орфея способна жить в его поющей голове, которая продолжает изрекать оракулы много лет спустя после гибели ее носителя.⁷⁷ Последнее определенно указывает на север: подобные пророчествующие головы встречаются в древне-скандинавской мифологии и в ирландском фольклоре.⁷⁸ Я склоняюсь к выводу, что Орфей — это такой же точно фракийский персонаж, что и Залмоксис, то есть, мифический шаман или прототип шаманов вообще.

Однако, Орфей — это одно, орфизм же — совсем другое. Впрочем, следует признаться, что о раннем орфизме известно крайне мало, и, чем больше я читал по данному предмету, тем больше запутывался и тем меньше у меня оставалось уверенности относительно достоверности моих знаний. Двадцать лет назад я еще мог рассказать о раннем орфизме очень много (тогда мы все это могли). Но с тех пор большая часть моих познаний утратила

свою силу. Этой утрате я обязан Виламовицу, Фестюжеру, Томасу и не в последнюю очередь выдающемуся представителю Калифорнийского университета профессору Линфорту.⁷⁹ Позвольте мне проиллюстрировать мое теперешнее неведение путем перечисления того, что я когда-то считал своим знанием.

Итак, было время, когда я знал:

В классическую эпоху в Греции существовало нечто вроде орфической секты или общины.⁸⁰

Орфическую «Теогонию» читали Эмпедокл⁸¹ и Эврипид⁸²; ее пародировал в «Птицах» Аристофан.⁸³

Поэма, фрагменты которой, записанные на золотых табличках, найдены в Фуриях и во многих других местах, представляет собой орфический апокалипсис.⁸⁴

Из этого орфического апокалипсиса Платон заимствовал некоторые характерные детали своих мифов, рассказывающих об ином мире.⁸⁵

Эврипидовский Ипполит представляет собой орфическую фигуру.⁸⁶

Доктрина *sôma-sema* («тело — это могила») является орфическим учением.⁸⁷

Когда я говорю, что более не владею перечисленными положениями как знанием, то отнюдь не стремлюсь этим подчеркнуть, что все эти положения ложны. Последние два, действительно, не соответствуют истине. Я в этом уверен. В самом деле, нет никаких очевидных оснований превращать запятнанного кровью охотника в орфическую фигуру или называть «орфическим» платоновское учение, которое сам Платон таковым не считал. Другие же положения вполне могут оказаться истинными. Все, что я имею в виду, говоря об утрате знания — это то, что я в настоящий момент не могу убедить себя в их истинности. А так как я не могу этого сделать, все научное сооружение, которое строилось на указанных положениях и было результатом скорпуплезной исследовательской работы, представляется мне призрачным. Более того, я склонен считать его замаскированной под античность проекцией в бессознательное ряда неудовлетворенных духовных устремлений и религиозной тоски, характерных для конца XIX — начала XX веков.⁸⁸

Но если я, таким образом, с самого начала решаюсь обойтись без краеугольных камней общепринятых положений и вместо этого

следовать правилам строительства научного здания, инициированным Фестюжером и Линфортом⁸⁹, то как много материала я смогу заимствовать из предыдущей постройки? Боюсь, что немного, если, конечно, не решусь чинить обветшавшее сооружение прежних знаний с помощью материала, добытого из фантастических теологий, которые циркулировали во времена Прокла и Дамаския — в то время, когда Пифагор уже почти тысячу лет лежал в могиле! Нет, этого я делать не стану, за исключением, конечно, нескольких фрагментов, древность которых и их орфическое происхождение подтверждены и не вызывают сомнений.⁹⁰ Ниже я приведу примеры этих фрагментов, хотя само их содержание вызывает споры. Но сначала позвольте мне рассмотреть то бесспорное, что еще сохранилось у меня от моих прежних познаний об орфизме, и постараться разглядеть в нем то ядро, из которого вырастает главная тема данной главы. Мне известно, что в V и IV веках до н.э. в ходу было множество поэм религиозного содержания, авторство которых традиция приписывала мифическому Орфею; однако, критически настроенные люди уже в то время знали, или догадывались, что эти поэмы не столь древние.⁹¹ Реальными авторами поэм, скорее всего, были совершенно различные лица; поэтому, мне думается, нет никаких оснований считать, что в поэмах излагается некое единое учение. Платон называет эти произведения *biblôn homadon*, «кучей книг»⁹², что, скорее всего, подтверждает мою точку зрения. О содержании поэм нам известно мало. Но на основании сохранившихся свидетельств можно считать вполне определенным, что в поэмах в обязательном порядке говорилось о трех вещах: что тело — это темница души; что воздержание от животной пищи — это главное правило жизни; что от разрушительных последствий греха, как в земной, так и в будущей жизни, можно очиститься с помощью особых ритуалов.⁹³ То, что эти поэмы содержали самую, пожалуй, известную из так называемых «орфических» доктрин, а именно, учение о переселении душ, прямо не подтверждает ни один источник классической эпохи. Но, я думаю, идея душепереселения легко выводится из представления о теле как о темнице души, где последняя несет наказание за грехи, совершенные в прошлой жизни.⁹⁴ Но даже с учетом этого последнего момента, сумма представляется неполной. Так, она не дает возможности отделить «орфическую» психологию от «пифагорейской». Пифагорейцы, как о них сооб-

щают, тоже воздерживались от вкушения мяса, практиковали ритуальное очищение и рассматривали тело как темницу души⁹⁵, а сам Пифагор, как было сказано выше, говорил о собственном душепереселении и о своих прошлых жизнях. Таким образом, здесь невозможно обнаружить какое-либо отчетливое различие между орфическим учением, по крайней мере, некоторыми его формами, и пифагорейством. Ион с Хиоса, авторитетнейший автор начала V века до н.э., вообще считал, что под именем Орфея поэмы писал сам Пифагор, а Энигеи, хорошо осведомленный в этом вопросе, называл авторами четырех из «орфических» поэм четырех конкретных пифагорейцев.⁹⁶ Существовали ли орфические поэмы до Пифагора, а если существовали, то содержалось ли в них учение о душепереселении, остается неясным. Поэтому на основании только что изложенного я буду использовать понятие «пуританистическая психология» для обозначения как ранних орфических, так и ранних пифагорейских воззрений на душу.

Мы уже убедились — надеюсь, что это так — что контакт с верованиями и практикой шаманского толка мог привести мыслящих греков к созданию психологии особого рода, а именно — представление о психическом путешествии во время сна или транса могло привести к четкому разделению души и тела; процедура «удаления» шамана из общества могла явиться моделью аскетической практики — сознательной тренировки психических способностей посредством воздержания и духовных упражнений; предания об исчезающих и вновь появляющихся шаманах могли спровоцировать развитие представлений о неразрушимой магической или демонической «самости»; представление о трансляции магических или духовных способностей от умерших шаманов к живым могло в конце концов развиваться в учение о реинкарнации.⁹⁷ Но должен подчеркнуть, что это всего лишь «возможности», логические или психологические. Если они и получали актуализацию в судьбе и облике некоторых греков, то, должно быть, это происходило потому, что, как сказал Роде, эти люди «отвечали духовным запросам греков» того времени.⁹⁸ А если мы вспомним общественную ситуацию в Греции конца архаической эпохи, как я описал ее во второй главе, то, думаю, станет ясно, что греки тогда и в самом деле имели множество новых интеллектуальных, моральных и психологических запросов.

Профессор Нильсон считает, что учение о душепереселении является продуктом «чистой логики» и что греки создали его потому, что были «прирожденными логиками». ⁹⁹ С Нильсоном, действительно, можно согласиться в том, что как только люди принимают учение о «душе» как чем-то отличным от тела, то у них естественно возникает вопрос, а откуда эта «душа» берется, естественным ответом на который будет следующий: она приходит из великого обиталища душ в Аиде. Свидетельства того, что подобный способ аргументации на самом деле имел место, можно обнаружить и у Гераклита, и в платоновском «Федоне». ¹⁰⁰ Тем не менее, я сомневаюсь, что религиозные верования принимаются, даже философами, на основании лишь чистой логики — логика здесь в лучшем случае играет роль *ancilla fidei* (служанки веры). Веру же в загробное существование душ и в душепереселение разделяли самые разные люди, большинство из которых вовсе не были логиками. ¹⁰¹ Поэтому я склонен считать, что гораздо большее значение в данном случае имели соображения совсем иного рода.

С точки зрения морали, идея реинкарнации дает возможность более удовлетворительного разрешения поздне-архаической проблемы божественной справедливости, чем это позволяла концепция наследственной вины или посмертного наказания в загробном мире. В условиях возраставшей эмансипации индивида, его ухода из круга древней семейной солидарности и роста правосознания как отдельного «лица», «персоны», обладающей самостоятельными правами, положение о неотвратимом наказании за чужие грехи становится все более неприемлимым. Как только гражданский закон признал, что человек несет ответственность только за свои собственные поступки, божественный закон должен был неминуемо рано или поздно сделать то же самое. Что же касается посмертного наказания, то, конечно, оно хорошо объясняло, почему боги допускают успех грешников в этой жизни и как они карают их потом. Новое учение лишь довело данное положение до совершенства, используя сюжет «путешествия в загробный мир», чтобы сделать ужасы адских мук реальными и оказывающими на воображение сильнейшее воздействие. ¹⁰² Но идея посмертного воздаяния не объясняла, почему боги не замечают человеческих страданий, а особенно — страданий невинных. Идея же реинкарнации это объясняла. Согласно ей, нет невинных

человеческих душ¹⁰³: все человеческие души несут расплату, хотя и в разных условиях, за преступления, совершенные в прошлых жизнях. И все страдания, в этом или в ином мире — это всего лишь одна из сторон длительного процесса воспитания души, высшей точкой которого является полное освобождение человеческой самости из круга смертей и рождений и ее возвращение к божественному первоисточнику. Только так, в этом космическом круговороте, может полностью, то есть, в отношении каждой души, реализовать себя древнее представление о справедливости, справедливости в архаическом смысле, согласно которому «всякое действие влечет за собой страдание».

Платон знает эту моральную интерпетацию душепереселения как «слово или сказание — как бы это ни называть», которое «рекли древние жрецы».¹⁰⁴ Конечно, это очень древняя интерпретация, но, как мне кажется, не самая древняя. Для шаманов Сибири, например, опыт прошлых жизней — это не источник вины. В нем, по их мнению, кроется причина их сверхъестественных способностей и могущества. Мне кажется, что изначально подобную точку зрения разделяли и греки. Именно в этом видел основу величия Пифагора Эмпедокл, а еще раньше, насколько можно судить, Эпименид рассматривал свои прошлые жизни как источник своих познаний. Только после того, как идея душепереселения была распространена на *все* человеческие души без исключения, новое рождение стало восприниматься как наказание, а не как привилегия. Кроме того, концепцию метемпсихоза стали активно использовать для объяснения земного неравенства, считая, говоря словами одного поэта-пифагорейца, что «в своих страданиях человек сам виновен.»¹⁰⁵

Но за потребностью разрешения моральной проблемы, которую мы привыкли называть «проблемой зла», как кажется, лежит более глубокая психологическая потребность — потребностью рационализировать то необъяснимое и непонятное чувство вины, которое, как мы видели выше, постоянно тяготело над людьми архаической эпохи.¹⁰⁶ Я полагаю, что люди того времени хотя бы смутно сознавали — и, по мнению Фрейда, были не далеки от истины — что чувство вины коренится в подавленном и забытом прошлом опыте. Разве не естественно в таком случае было интерпретировать эту интуицию, которая, по Фрейду, является осознанием инфантильной травмы, как осознание греха, совершенно

го в прошлой жизни? Здесь мы, вероятно, и обнаруживаем психологический источник той важности, какую в пифагорейской школе придавали «воспоминаниям» — не в платоновском смысле припоминания мира бестелесных форм, который когда-то созерцала не привязанная к телу душа человека, но в более простом значении тренировки памяти с целью обнаружения в ней свидетельств о поступках, совершенных в прошлой земной жизни.¹⁰⁷

Впрочем, приведенное рассуждение носит чисто спекулятивный характер. Совершенно же определенно можно говорить лишь о том, что вера в переселение душ вызывала у людей отвращение к собственному телу и к жизни в чувственном мире. Для Греции это было ново и необычно. Мне представляется, что культура вины вообще образует прекрасную почву для роста пурификационизма, так как создает бессознательную потребность в самонаказании, которое пурификационизм поощряет. Но в Греции пурификационизм, по-видимому, стал результатом распространения шаманистских верований, которые ускорили процесс. Греческое сознание истолковало шаманизм в моральном смысле, и как только это было сделано, телесный мир неизбежно превратился в мир мрака и покаяния, а плоть стала «чужеродной оболочкой». «Удовольствие, — гласит одно древнее пифагорейское наставление, — всегда плохо, ибо мы явились в этот мир понести наказание, и мы неизбежно будем наказаны.»¹⁰⁸ В той разновидности данного учения, которую Платон обозначал как орфическую школу, тело изображалось темницей души, где боги держат душу взаперти, покада та не искупит свою вину. В другой его разновидности, также упоминаемой Платоном, пурификационизм обрел еще более последовательное выражение: тело воспринималось как могила, где находится умершая *psyche*, ожидающая своего возрождения для новой, истинной жизни, которая представляется абсолютно бестелесной. Данный вариант пурификационизма можно обнаружить уже у Гераклита, который с его помощью иллюстрировал свою теорию вечного круговорота и взаимопроникновения противоположностей.¹⁰⁹

Для людей, отождествлявших *psyche* с эмпирической личностью, каких в V веке до н.э. было много, вышеописанные верования не имели никакого смысла. Они считали их фантастическим парадоксом, комические возможности которого не ускользнули от острого глаза Аристофана.¹¹⁰ Не больше смысла обнаруживали

в вере в душепереселение и те, кто приравнивал «душу» к разуму, к мыслительным функциям человека. Полагаю, что серьезно верившие в реальность того, что «гибнет» в телесной оболочке, не считали это «ничто» ни разумом, ни эмпирической личностью, но воспринимали его как тайную, «окультурную» самость, называемую Пиндаром «образом вечной жизни». Эта самость неразрушима, но способна проявлять себя только в особых обстоятельствах — во сне или в состоянии транса. То, что человек обладает двумя «душами» — божественной и земной — учил задолго до распространения идей метемпсихоза Ферекид Сиросский (если, конечно, достоверны поздние источники, сообщающие об этом). Поэтому примечательно, что Эмпедокл, на текстах которого главным образом основаны наши знания о раннем греческом пурификационизме, не употреблял термина *psyche* в отношении неразрушимой самости человека.¹¹¹ Он, кажется, считал душу (*psyche*) жизненной теплотой, которая в момент смерти разлагается на составляющие ее элементы (данная точка зрения была в V веке до н.э. наиболее распространенной).¹¹² Окультурную самость, которая сохраняется в процессе многочисленных перерождений, Эмпедокл называет не «душой» (*psyche*), но «демоном». Этот демон, кажется, не имеет ничего общего с восприятием или мышлением, которые, по мнению Эмпедокла, являются механическими процессами. Функция демона — это раскрытие потенциальной божественности человека¹¹³ и искупление им своей вины. Это ближе к тому «духу», который передается от шамана к шаману, чем к рациональной «душе», в которую верил Сократ. Но этот дух приобретает теперь моральный смысл как объект искупления вины, в то время как чувственный мир превращается в ад, где человеческая самость и несет свое наказание, претерпевая различные муки.¹¹⁴ Эти муки Эмпедокл описывает необыкновенно прозаическими религиозными стихами, поражающими нас до сих пор, несмотря на свою внушительную древность.¹¹⁵

Чрезвычайно комплементарным аспектом учения о душепереселении была доктрина катарсиса, повествовавшая о средствах, благодаря которым оккультная самость может подняться по лестнице бытия и получить освобождение. Если судить по названию одной из поэм Эмпедокла — «Очищения» — проблеме катарсиса в ней уделялось центральное место, хотя части, преимущественно повествовавшие об этом, практически полностью утрачены. Пред-

ставление о катарсисе для греков той поры не было новым. Как мы уже убедились¹¹⁶, тема катарсиса главенствовала в религиозном сознании Греции на протяжении всего архаического периода. Но в новой системе верований она приобрела новое содержание. По-новому была осмыслена необходимость катарсиса: человек должен очистить себя не только от отдельных нечистот, но и, насколько это ему по силам, от скверны телесного существования вообще — таково было условие искупления. «Из общества чистых явилась я, царица чистая вышних,» — говорит душа Персефоне в поэме на золотых табличках.¹¹⁷ Чистота, в большей степени, нежели справедливость, стала главным средством спасения. А так как речь в данном случае шла о магической, а не о рациональной, самости, которую следовало очистить, то и техника катарсиса необходимо была не рациональной, но магической. Она могла состоять исключительно из одних ритуалов, как предписывали орфические книги, которые Платон разоблачал за их деморализующее влияние на людей.¹¹⁸ Могла использоваться и сила музыки, как, например, в катартических ритуалах, которые приписывались пифагорейцам; эти ритуалы, судя по всему, развились из первобытных папевов-заклинаний (*epôdai*).¹¹⁹ Не исключался и *askesis* — ведение особого образа жизни.

Мы уже видели, что потребность в аскетической практике была изначально присуща шаманской традиции. Но архаическая культура вины придала аскезе специфическое направление развития. Так, вегетарианство, которое является центральным пунктом орфической и пифагорейской аскетики, обычно понимается просто как следствие учения о переселении душ: животное, которое ты убиваешь себе в пищу, может вполне быть местом обитания человеческой души или самости. Так объяснял это Эмпедокл. Но он не вполне логичен: такие же доводы можно привести и против поедания растений, тем более что сам Эмпедокл верил, что в одной из прошлых жизней был кустом.¹²⁰ Я подозреваю, что за этой несостоятельной рационализацией лежит нечто гораздо более древнее — страх перед пролитием крови. В щепетильном архаическом сознании страх перед скверной пролития крови мог вновь упрочить свои позиции и даже расширить свои пределы; превратившись в запрет пролития всякой крови, как человеческой, так и животной. Как сообщает Аристофан, заповедью Орфея было «воздерживаться от пролития крови»; Пифагор, го-

ворят, избегал общения с мясниками и охотниками — поскольку они представлялись ему не только порочными, но и нечистыми людьми, посетителями всяческой скверны.¹²¹ Помимо пищевых табу пифагорейское общество налагало на своих членов и другие предписания, например, правило молчания для новичков и определенные сексуальные ограничения.¹²² Возможно, только Эмпедокл совершил окончательный, последовательно логический шаг по направлению к манихейству. Думается, нет оснований не доверять сообщениям о том, что он отвергал брак и любые сексуальные контакты¹²³, хотя стихи, где он об этом пишет и не сохранились. Таким образом, если мы правильно поняли данную традицию, пурификационизм не просто возник в Греции в своем цельном и законченном виде, но и был доведен греческим сознанием до своего крайнего теоретического предела.

Но один вопрос остается неразрешенным. В чем изначальный корень человеческой порочности, что вынуждает божественную самость человека грешить и страдать в смертном теле? Или, как сказал поэт-пифагорец,

Боги! Откуда вы родом, откуда такими родились?

*Люди! Откуда вы родом, откуда столь злыми родились?*¹²⁴

На этот неизбежно возникающий вопрос орфическая, или, по крайней мере, поздняя орфическая поэзия давала мифологический ответ. Все началось с порочных титанов, поймавших младенца Диониса, разорвавших его на куски, сваривших его, поджаривших и съевших и сразу же сгоревших от молнии, которую метнул в них в наказание Зевс. Из пепла титанов произросла человеческая раса, наследовавшая все их пороки, которые уравниваются в ней долей божественной субстанции, доставшейся людям от Диониса и обитающей в их сокровенной самости. Павсаний говорит, что эта история — или, вернее, та ее часть, что рассказывает о титанах — была в VI веке до н.э. придумана Ономакритом, а предание о смерти Диониса — еще древнее.¹²⁵ Все верили Павсанию, откуда Виламовиц не обнаружил, что до III века до н.э. ни у одного автора не встречается никакого сколько-нибудь ясного и определенного упоминания о мифе о титанах. Таким образом, данный миф можно считать изобретением эллинистической эпохи.¹²⁶ С этой гипотезой согласились

несколько ученых, мнение которых я уважаю¹²⁷, и поэтому меня охватывает робость, так как я должен признаться, что не согласен ни с ними, ни с Виламовицем. Не доверять сообщению Павсания об Ономакрите оснований, действительно, более чем достаточно.¹²⁸ И тем не менее, соображения иного рода заставляют меня считать миф о титанах весьма древним. Во-первых, на это указывает архаический характер данного мифа: он основан на древнейших дионисийских ритуалах спарагмоса и омофагии¹²⁹ и на архаическом веровании в последственную вину, что в эпоху эллинизма считалось полным суеверием.¹³⁰ Во-вторых, мы располагаем цитатой из Пиндара в платоновском «Меноне», где «воздаяние за древнее преступление», скорее всего, является намеком на ответственность людей за гибель Диониса.¹³¹ В-третьих, в одном месте в «Законах» Платон говорит о людях, «выказывающих древнюю титаническую природу»¹³², а в другом — о святотатственных импульсах, которые «ни от человека и ни от бога», но «внедрились в людей из-за старых, не искупленных очищением проступков».¹³³ Наконец, в-четвертых, известно, что ученик Платона Ксенократ связывал взгляд на тело как на «темницу» души с мифом о Дионисе и титанах.¹³⁴ Взятые каждая по отдельности эти ссылки на древний миф можно объяснить и по-другому. Но если их рассматривать вместе, то, думаю, трудно отрицать, что весь миф целиком был известен Платону и его аудитории.¹³⁵

Если это так, то древний пурификационизм, как и новый, обладал собственной доктриной «первородного греха», объясняющей универсальность чувства вины. Хотя идея физической передачи вины от предка потомку вступает в противоречие с концепцией оккультной самости как носителя этой вины, их соединение не должно нас удивлять. Аналогичным образом индийские «Упанишады» соединяют древнюю веру в наследственную нечистоту с более новой идеей реинкарнации.¹³⁶ Христианская теология также считает возможным признавать как идею первородного греха, наследуемого от Адама, так и учение об индивидуальной моральной ответственности людей. Миф о титанах кратко и убедительно объяснял греческому «пуританину», почему он одновременно ощущает себя и богом, и преступником. «Аполлоновское» чувство недостижимости божественного и «дионисийское» чувство единства с богом — оба они объяснялись этим мифом и оба оправдывались им. А это намного серьезнее и глубже, чем любая логика.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ПЯТОЙ

¹ Пиндар, фр.116 В. (131 S.). Роде справедливо подчеркивал важность этого фрагмента (Rohde. *Psychic*, S.415), хотя он, очевидно, ошибался, считая, что высказываемые здесь идеи восходят к Гомеру (*ibid.*, 7). Ср.: Jaeger. *Theology of the Early Greek Philosophers*, p.75 f. Представление о том, что субъект сновидений — это какое-то более «глубокое я», видимо, возникает, у человека совершенно естественно, так как во сне ему могут являться давно умершие люди и сам он может переживать давно забытые события прошлого. Современный писатель говорит об этом так: «Во сне мы просто освобождаемся от привычных ограничений пространства и времени, мы не просто возвращаемся в наше прошлое и, возможно, оказываемся в нашем будущем, но изменяем саму нашу сущность, ибо сущность, переживающая все приключения сновидений — это нечто большее, чем наше привычное «я», ограниченное своей эпохой.» (J.B.Priestley. *Johnson over Jordan*).

² Ксенофонт. Киропедия. 8. 7. 21.

³ Платон. Государство. 571 d след. Когда «разумное начало души» (*logistikon*) пребывает во сне «без помехи, само по себе, в совершенной своей чистоте» (*ayto kath'hayto monon katharon*), что бывает далеко не всегда, то оно способно воспринимать нечто, чего прежде не знало, как из прошедшего и настоящего, так и из будущего; «при таких условиях человек скорее всего соприкоснется с истиной» (τῆς ἀληθείας ἐν τῷ τοιοῦτῳ μάλιστα ἀπτεται). Аристотель, фр.10 = Секст Эмпирик. Против физиков. 1. 21: «Когда душа во сне становится сама собою, тогда, воспринявши свою собственную природу, она пророчествует и прорицает будущее. Таковою же она становится и при отделении от тела по смерти.» Ср.: Jaeger. *Aristotle*, p.162 f. См. также: Гиппократ. О диете. 4. 86 и Эсхил. Эвмениды. 104 след., где поэт соединил представление о древнем «объективном» сне с идеей, что во сне само сознание человека начинает предсказывать будущее, что, очевидно, относится уже к иной системе мировоззрения. О важности, какую придавали снам пифагорейцы, см.: Цицерон. О дивинации. 1. 62; Плутарх. О гении Сократа. 585 e; Диоген Лаэртский. 8. 24.

⁴ «На вопрос, сохраняются ли сознательная человеческая личность после смерти, почти все народы мира отвечают утвердительно. Не известно ни одного народа, который в данном вопросе был бы скептиком или агностиком.» (Fraser. *The Belief in Immortality*. I. 33).

⁵ Археологические свидетельства тщательно собраны и проанализированы Йозефом Визнером (Joseph Wiesner. *Grab und Jenseits*. 1938), хотя некоторые из его выводов представляются сомнительными.

⁶ Lévy-Bruhl. *The «Soul» of the Primitive*, p.202 f., 238 ff.; *L'Exp. mystique*, p.151 ff. То, что вера в загробное существование не является продуктом логической мысли, как полагали Тейлор и Фрэзер, а, скорее, наоборот, связана с отказом от всякого рационального анализа смерти, с сознательным поворотом к табуированию данного события, теперь согласны практически все антропологи. См., например: Elliot Smith. *The Evolution of the Dragon*, p.145 f.; Malinowski. *Magic, Science and Religion*, p.32 f.; K.Meuli. *Griech. Opferbräuche// Phyllobolia für Peter von der Mühl* (1946); Nilsson// *Harv.Theol.Rev.*42 (1949) 85 f.

⁷ Илиада. 23. 103 след.; Одиссея. 11. 216-224. Значение этих фрагментов,

содержащих элементы новых исследований, справедливо подчеркивал Цилински (Zielinski. La Gucite a l'outretombe// Mélanges Bidez. II. 1021 ff., 1934), хотя он и заходит слишком далеко, рассматривая авторов гомеровских поэм как религиозных реформаторов, сравнимых по значению с библейскими пророками.

⁸ В захоронениях, совершенных по обряду кремации, находят не только погребальную имитацию пищи, но и остатки трубок для питания (Nock// Harv.Theol.Rev. 25 (1932) 332). В Олинфе, где было исследовано около 600 погребений VI-IV в.в. до н.э., погребальная имитация пищи гораздо чаще встречается в захоронениях, совершенных по обряду кремации (D.M.Robinson. Excavations at Olynthus. XI. 176). Это может означать, по крайней мере, одно из двух: или что кремация отнюдь не повлекла за собой, как считал Роде, разрыв призрака и тела путем уничтожения последнего, или что древние обряды были настолько глубоко укоренены в сознании и поведении людей, что их не могли поколебать никакие нововведения. Меули (Meuli. Loc.cit.) отмечает, что даже во времена Тертуллиана люди продолжали «кормить» кремированных покойников (Тертуллиан. О воскресении плоти. 1: «А я буду осмеивать толпу, особенно когда она без всякой жалости сжигает тех самых умерших, которых потом весьма лакомо кормит.»); но несмотря на недовольство церкви, использование трубок для питания усопших сохранилось на Балканах вплоть до нашего времени. См. также: Lawson. Mod.Gr.Folklore, p.528 ff.; Cumont. Lux Perpetua, p.387 ff.

⁹ Плутарх. Солон. 21; Циперон. О законах. 2. 64-66. Ср. возмущение Платона против расточительных погребальных церемоний (Законы. 959 с) и закон Лабиад, запрещающий, помимо всего прочего, облачать тела покойников в слишком роскошные погребальные одежды (Dittenberger. Syll. (2). II. 438. 134). Впрочем, фантазии вокруг проблемы взаимоотношения тела, трупа, и привидения, призрака, — это лишь одно из тех многочисленных чувств, которые находили удовлетворение в дорогостоящих похоронах (Nock// JRS. 38 (1948) 155).

¹⁰ Илиада. 3. 278 след., 19. 259 след. Совершенно неверно находить какие-либо эсхатологические взгляды у Гомера (равно как и у других авторов) путем исправления, урезания и искажения буквального смысла употребляемых им словесных формул. Данные формулы в «Илиаде», например, сохраняют следы верований, гораздо более древних, чем собственно гомеровский нейтрально-выхолощенный Аид; в них еще ощущается значительно большая жизненная сила.

¹¹ Гимн Деметре. 480 след. О возможной датировке этого гимна, исключаяющего всякое предположение о каком-либо «орфическом» влиянии, см.: Allen and Halliday. The Homeric Hymns (2), p.111 f.

¹² Данное мнение высказывал в юности Виламовиц (Wilamowitz. Hom. Untersuchungen, S.199 ff.), который затем от него отказался (Glaube. II. 200).

¹³ Эсхил. Эвмниды. 267 след., 339 след.; Suppl.414 ff.; Wehrli. Ἀδοε βιάσας, 90. То, что в классическую эпоху страх посмертного наказания не ограничивался только «орфическими» или пифагорейскими кругами, но зависел от общего чувства вины, распространенного в данную эпоху, кажется, подтверждает Демокрит (фр.199, 297) и Платон (Государство. 330 d).

¹⁴ Пиндар, фр.114 В. (130 S.). О лошадях см.: Илиада. 23. 171; Wiesner. Op.cit. 136 (3), 152 (11), 162 etc.; об игральных костях (*pressoï*) см.: Wiesner, 146.

¹⁵ Анакреонт, фр.4; Семонид Аморский, фр.29.14 D. (= Симонид Кеос-

ский, фр.85 В.); IG. XII. 9. 287 (Friedländer. Epigrammata, 79). В похожем смысле употребляет слово *psyche* и Гиппонакс, фр.42 D. (43 В.).

¹⁶ G.R.Hirzel. Die Person// Münch.Sitzb.1914, Abh.10.

¹⁷ Софокл. Царь Эдип. 64 след., 643. И хотя в каждой из этих фраз слова *psyche* и *sôma* вполне можно замеснить личным местоимением «я», они не являются, как предполагает Хирцель, взаимозаменяемыми: в ст.64 слово *sôma* употреблено быть не может, точно так же как слово *psyche* в ст.643.

¹⁸ IG. I (2). 920 (= Friedländer. Epigrammata, 59) — датируется приблизительно 500 г. до н.э. Ср.: Эврипид. Елсна. 52 след.; Троянки. 1214 след.; Пиндар. Ол. 9. 33 след.; Вергилий. Георгики. 4. 475 = Энеида. 6. 306.

¹⁹ Burnet. The Socratic Doctrine of the Soul. The Hertz Lecture. 1916// Pr.Br.Ac.VII. Словарь Лиддл — Скотта, тем не менее, не дополнил статью «*psyche*» результатами исследования Барнета. Соответствующий лексикологический материал о трагедии был собран Мартой Ассман (Martha Assmann. Mens et Animus. I. Amsterdam, 1917).

²⁰ Софокл. Антигона. 176. Ср.: Антигона. 707 след., где слово *psyche* противопоставлено слову *phronein* (мыслить), а также Эврипид. Алкестиды. 108.

²¹ Антифонт. 5. 93; Софокл. Электра. 902 сл.

²² Я склонен согласиться с Барнетом, что именно таким должен быть смысл слов Эврипида: Троянки. 1171 сл.

²³ Эврипид. Гекуба. 87.

²⁴ См.: Софокл. Филоклет. 1013; Эврипид. Ипполит. 255.

²⁵ Софокл. Антигона. 227.

²⁶ То, что слово *psyche* изначально не предполагало никаких пуританских ассоциаций, ясно следует из следующих фрагментов: Семонид Аморгский. 29. 14; Эсхил. Персы. 841; Эврипид. Ион. 1169. Насколько далеко в обыденном словоупотреблении отстояло слово *psyche* от каких-либо религиозных или метафизических ассоциаций, прекрасно демонстрирует один фрагмент Ксенофонта, человека вообще-то крайне набожного (если, конечно, этот фрагмент в самом деле принадлежит ему): когда он приводит список наиболее подходящих кличек для собак, то самой первой в этом списке оказывается кличка *Psyche* (Кинегетик. 7. 5).

²⁷ Как и *thymos* в гомеровском «Гимне Аполлону». 361 след., *psyche* часто считали составляющей частью крови: Софокл. Электра. 785; Аристофан. Облака. 712. Таким было простонародное представление, далекое от философских спекуляций в духе Эмпедокла (фр.105). Авторы трактатов по медицине также стремились, что вполне естественно, подчеркнуть тесную взаимозависимость психики и тела человека и важность аффективных моментов для них обоих. См.: W.Muri. Bemerkungen zur hippokratischen Psychologie// Festschrift Tièche. Bern, 1947.

²⁸ E.Rohde. Die Religion der Griechen, S.27// Kleine Schriften. II. 338.

²⁹ Тезис Группе (Gruppe) о возникновении орфизма в Малой Азии был заново подтвержден Циглером (Ziegler// P.-W., s.v. «Orphische Dichtung», 1385). Но уязвимость данной точки зрения состоит в том, что такие божественные образы позднего орфизма, как Эрикпей, Миза, Гипта, полиморфный крылатый Хронос, которые, несомненно, имеют малоазийское происхождение, не встречаются в ранней орфической литературе и поэтому могли быть включены в орфизм в более поздний период. Мнение Геродота о заимствовании теории метемпсихоза из Египта не соответствует действительности хотя бы потому, что у египтян такой теории

не было (Mercer. Religion of Ancient Egypt, p.323; Rathmann// Quaest. Pyth. 48). Заимствование данной теории из Индии не подтверждается источниками, да и вряд ли было возможно (Keith. Rel. and Phil. of Veda and Upanishads, p.601 ff.). Впрочем, не исключено, что индийское и греческое верования в переселение душ могли иметь один общий источник — об этом см. ниже прим.97.

³⁰ О характере шаманизма как религии и его влиянии на культуру см.: K.Meuli. Scythica// Hermes. 70 (1935) 137 ff.; этой блестящей статье я обязан идеей данной главы. См. также: G.Nioradze. Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern. Stuttgart, 1925; Mrs.Chadwick. Poetry and Prophecy. Cambridge, 1942. Подробные документальные описания реальных шаманов см.: W.Radloff. Aus Sibirien. 1885; V.M.Mikhailovski/ / JRAL24 (1895) 62 ff., 126 ff.; W.Sicroszewski// Rev. de l'hist. des rel. 46 (1902) 204 ff., 299 ff.; M.A.Czaplicka. Abor. Siberia, 1914 (в этой книге приводится подробная библиография по шаманизму); I.M.Kasanovicz// Smithsonian Inst. Annual Report. 1924; U.Holmberg. Finno-Ugric and Siberian Mythology. 1927. Связь скифской религии с урало-алтайскими религиозными представлениями отмечал венгерский ученый Наги; это мнение разделяет Миннс (Minns. Scythians and Greeks, p.85).

³¹ В некоторых существующих сейчас разновидностях шаманизма психическая диссоциация, кажется, представляет собой просто фикцию, в других же она вполне реальна (Nioradze. Op.cit., p.91 f., 100 f.; Chadwick. Op.cit., 18 ff.). Последние, видимо, представляют собой древнейший тип, тогда как первые — всего лишь их позднейшая имитация. A.Ohlmarks// Arch.f.Rel.36 (1939) 171 ff. предполагает, что подлинный шаманский транс ограничен лишь религиями региона Арктики и вызван так называемой «арктической истерией»; это представление встретило критику со стороны М.Элиаде: M.Eliade// Rev. de l'hist. des rel. 131 (1946) 5 ff. Душа также может покидать тело во время болезни (Nioradze. Op.cit., 95; Mikhailovski, loc.cit., 128) или обычного сна (Nioradze. Op.cit., 21 ff.; Czaplicka. Op. cit., 287; Holmberg. Op.cit., 472 ff.).

³² Об этих «греческих шаманах» см. также Роде (Rohde. Psyche, 299 ff., 327 ff.), у которого собрано и проанализировано большинство свидетельств о них, Дильса (H.Diels. Parmenides' Lehrgedicht, 14 ff.) и Нильсона (Nilsson. Gesch. I. 582 ff.), который разделяет точку зрения Меули на этих личностей. Вполне можно предположить, что поведение шаманского типа укоренено в самой психической структуре человека, и поэтому элементы шаманизма могли появиться в Греции независимо от каких-либо инородных источников. Но против этого существуют три серьезных возражения: 1. Поведение шаманского типа стало наблюдаться среди греков только после открытия ими Черного моря и начала колонизации в этот регион; ранее оно не встречается; 2. Первые упоминаемые «греческие шаманы» — Аварис, который был скифом по происхождению, и Аристей, который был греком, посетившим Скифию; 3. Существуют множество детальных совпадений между древним греско-скифским и современным сибирским шаманизмом, что делает гипотезу о простой «конвергенции» несостоятельной, например, изменение шаманом пола (Meuli. Loc.cit., 127 ff.), религиозное значение стрелы (см. ниже прим.34), удаление от общества (см. ниже прим.46), положение женщины (см. ниже прим.59), власть над зверями и птицами (см. ниже прим.75), путешествие в загробный мир с целью избавления попавшей туда души (см. ниже прим.76), две души у шамана (см. ниже прим.111), сходство очистительных методов и обрядов (см. ниже прим.118 и 119). Мно-

гое из перечисленного кажется поначалу простым совпадением, особенно если рассматривать данные элементы по отдельности. Однако, то, что совпадает вся их совокупность, представляется мне многозначительным.

³³ Данная традиция, хотя она и дошла только через позднейших авторов, представляется более древней, чем рационализированная версия Геродота (4.36), согласно которой, Аварис просто *носил* с собой стрелу, хотя почему он это делал, не объясняется. См.: Corssen// Rh.Mus.67 (1912) 40; Meuli. Loc.cit., 159 f.

³⁴ Нечто похожее практикуют бурятские шаманы, которые с помощью стрел помогают выздороветь душам больных людей, а также благополучно существовать после кончины душам покойников, прибегая к особым похоронным обрядам с использованием стрел (Mikhailovski. Loc.cit., 128, 135). Также считают, что от полета стрелы шаманы получают божественную энергию (Ibid., 69, 99). «Внешняя душа» татарских шаманов, как говорят, иногда обитает в стреле (N.K.Chadwick// JRAI. 66 (1936) 311). Другие шаманы могут летать по воздуху на «крылатых стрелах», подобно тому, как ведьмы летают на метлах (G.Sandschejew// Anthropos. 23 (1928) 980).

³⁵ Геродот. История. 4. 36.

³⁶ Об Аполлоне Гиперборейском см.: Алкей, фр.72 Lobel (2 В.); Пиндар. Пиф. 10. 28 след.; Бакхилид. 3. 58 след.; Софокл, фр.870 N.; A.V.Cook. Zeus. II. 459 ff. А.Краппе (A.H.Krappe// CPh. 37 (1942) 353 ff.) показал, что корни этого бога следует действительно искать в Северной Европе: он ассоциируется с северным материалом — янтарем — и с северной птицей — лебедем-крикуном; «древний сад» этого бога располагается там, откуда дует северный ветер, отсюда и эпитет — Гиперборейский. Видимо, греки, услышав об этом боге от людей типа Авариса, отождествили его со своим богом Аполлоном (возможно, из-за схожести имен; Краппе полагает, что имя северного бога скорее всего было Абалус — «яблочный остров» — средневековый Авалон) и даже отвели ему специальное место в храмовых легендах о Делос (Геродот. История. 4. 32 сл.).

³⁷ Аристей, фр. 4 и 7 Kinkel; Alföldi// Gnomon. 9 (1933) 567 f. Можно добавить, что слепые «девушки в образе лебедей», которые никогда не видели солнца, у Эсхила (Освобожденный Прометей. 794 след. — образ, возможно, заимствован у Аристея) имеют параллель с «девушками-лебедями» центрально-азиатских верований, которые жили во тьме и имели глаза из свинца (N.K.Chadwick// JRAI. 66 (1936) 313, 316). Что же касается путешествия Аристея, то описание его у Геродота (4. 13 след.) выглядит сомнительно и, возможно, представляет собой попытку рационализировать миф (Meuli. Loc.cit., 157 f.). Максим Тирский (38. 3) определенно говорит о том, что гиперборейцев посетила *душа* Аристея. Детали же, которые сообщает Геродот (4. 16), несомненно указывают на то, что это было реальное путешествие во плоти.

³⁸ Геродот. История. 4. 15. 2; Плиний. Естественная история. 7. 174. Ср. с душами-птицами якутских и тунгусских верований (Holmberg. Op.cit., 473, 481); а также с птичьими костюмами, которые одевают сибирские шаманы для того, чтобы войти в состояние транса (Chadwick. Poetry and Prophecy, 58, pl.2). Сюда же следует отнести легенду о том, что первые шаманы были птицами (Nioradze. Op.cit., 2). Представление о душах-птицах встречается в разных регионах мира, однако, остается неясным, было ли оно известно грекам на заре их истории (Nilsson. Gesch. I. 182 f.).

³⁹ Софокл. Электра. 62 след. Тон данного пассажа — рационалистический, что, возможно, предполагает влияние на Софокла его друга Геродота; Софокл, несомненно, имел здесь в виду историю, подобные тем, что Геродот рассказывает о Замолксисе (4. 95), рационализируя фракийский шаманизм. Лапландцы верят, что их шаманы отправляются после смерти в «путешествие» (Mikhailovski. *Loc.cit.*, 150 f.). В 1556 году английский путешественник Ричард Джонсон видел одного самодского шамана, который «умер», а затем возвратился из «странствий» на тот свет живым (Hakluyt. I. 317 f.).

⁴⁰ H.Diels. *Ueber Epimenides von Kreta*// Berl.Sitzb.1891. I. 387 ff. Фрагменты: теперь Vorsocr. 3 В (ранее — 68 В). См. также: H.Demoulin. *Épiménide de Crète*// Bibl. de la Fac. de Phil. et Lettres Liège, fasc.12. Скептицизм Вилламовица (Wilamowitz. *Hippolytos*, 224, 243 f.) представляется чрезмерным, даже при условии, что некоторые из «оракулов» Эпименида, судя по всему, на самом деле являются подделкой.

⁴¹ Престиж критских «очистителей» (*kathartai*) в архаическую эпоху поддерживала легенда о том, как Аполлон после убийства Пифона был очищен от скверны Карманором Критским (Павсаний. Описание Эллады. 2. 30. 3 и др.). Можно также вспомнить о критянце Фалете, изгнавшем в VII веке до н.э. моровую язву из Спарты (Пратин, фр.8 В.). О критском культе пещер см.: Nilsson. *Minoan-Mic. Religion* (2), 458 ff. Эпименида называли «новым куретом» (*neos Koures*): Плутарх. Солон. 12; Диоген Лаэртский. 1. 115.

⁴² Традиция психического путешествия была, возможно, заимствована Эпименидом у Аристея. Суда приписывает эту способность обоим, причем, в одних и тех же выражениях. Точно так же и посмертный призрак Эпименида (Прокл. Комментарий на «Государство» Платона. II. 113 Кг.) мог быть подражанием такого же призрака Аристея. Традиция о пище Эпименида выглядит гораздо более древней вследствие сюжета о бычьем копыте, не находящем объяснений. Впервые он упоминается Геродотом (fr.1 J.); этот фрагмент Якоби датирует приблизительно 400 г. до н.э.; видимо, данный сюжет имеет в виду и Платон (Законы. 677 e). Есть все основания связать его 1) с традицией, повествующей о невероятной длительной жизни Эпименида, 2) с фракийским «рецептом», позволяющим избежать смерти (см. ниже прим.60).

⁴³ «Была найдена его кожа, испещренная письменами» (Суда, под словом «Эпименид» = Эпименид. А 2 DK). Источником этой истории, возможно, является спартанский историк Сосибий, живший приблизительно в IV веке до н.э. (ср. Диоген Лаэртский. 1. 115). Суда прибавляет, что выражение «кожа Эпименида» стало пословицей, указывающей на все сокрытое, тайное. Я не могу согласиться со странной, если не сказать забавной, теорией Дильса (*Op.cit.*, 399) и Демулена (*Op.cit.*, 69), что фраза о «коже Эпименида, испещренной письменами», изначально указывала на кожаный манускрипт сочинений Эпименида, а позднее была неправильно понята как указание на его кожу, украшенную татуировкой. Ср., например, Σ Lucian, p.124 Rabe: «Говорили, что Пифагор запечатлел на своем правом бедре (изображение) Фесба.» Является ли это просто рационализацией предания о загадочном «золотом бедре» Пифагора? Не состоит ли зерно исторической правды этой истории в том, что речь в данном случае идет о сакральной татуировке или о естественном родимом пятне?

⁴⁴ Геродот. История. 5. 6. 2: «Татуировка на теле считается у них (фракий-

цств) признаком благородства. У кого ее нет, тот не принадлежит к благородным.» Фракийский шаман, известный под именем «Залмоксис», имел татуировку на лбу, поэтому греческие авторы, не знавшие религиозного смысла данного знака, объясняли его наличие тем, что Залмоксиса когда-то поймали пираты и продали его торговцу рабами, который и поместил его татуировкой (Дионисофан у Порфирия. Жизнь Пифагора. 15); Делятг, несомненно, ошибается, считая «разбойников» или «пиратов», похитивших Залмоксиса, политическими противниками пифагорейцев (Delatte. Politique pyth., 228). О том, что фракийцы практиковали ритуальную татуировку, хорошо знали греческие вазописцы: на некоторых вазах встречаются изображения фракийских менад с татуировкой в виде олсна (JHS. 9 (1888) pl.VI; P.Wolters// Hermes. 38 (1903) 268; Furtwängler-Reichhold. III. Tafel 178). Некоторые менады украшены также татуировкой в виде змеи. О татуировке как символе посвящения богу см. также: Геродот. История. 2. 113 (египтянин) и ряд примеров из других источников, которые анализирует в своей работе Дольгер (Dölger. Sphragis. 41 f.). Татуировку также практиковали сарматы и даки (Плиний. Естественная история. 22. 2), иллирийцы (Страбон. География. 7. 3. 4), пикты агафирсы в Трансильвании, которых Вергилий изображает почитателями Аполлона (Гиперборейского) (Энеида. 4. 146) и многие другие народы Балкан и бассейна Дуная (Cook. Zeus. II. 123). Но греки считали татуировку явлением «дурным и несчастивым» (Секст Эмпирик. Три книги пиროновых положений. 3. 202; Diels. Vorsokr. (5). 90 (83) 2. 13).

⁴⁵ Frazer. Pausanias. II. 121 ff.

⁴⁶ Rohde. Psyche, chap.IX, n.117; Halliday. Greek Divination, 91, n.5. О долгом сне шаманов см.: Czaplicka. Op.cit., 179. Хольмберг (Holmberg. Op.cit., 496) рассказывает историю о шамане, который по «призыву свыше» пролежал «недвижимый и без сознания» более двух месяцев. Ср. эти факты с историей о длительном путешествии Залмоксиса в загробный мир (см. ниже прим.60). Дильс полагает (Diels. Op.cit., 402), что идея долгого сна была специально придумана для того, чтобы согласовать хронологические несоответствия различных версий легенды об Эпимениде. Однако, если бы причина состояла только в этом, то сюжет о длительном сне был бы самым распространенным во всех биографиях знаменитых людей ранних эпох греческой истории.

⁴⁷ Я оставляю в стороне сомнительные и рискованные спекуляции Меули о шаманских элементах, встречающихся в греческом эпосе (Meuli. Loc.cit., 164 ff.). О довольно позднем проникновении греков в бассейн Черного моря и о причинах этого см.: Rhys Carpenter// AJA. 52 (1948) 1 ff.

⁴⁸ Это ясно понимал уже Роде: Rohde. Psyche, 301 f.

⁴⁹ Прокл. Комментарий на «Государство». II. 122. 22 ff. Кр. (= Clearchus, fr.7 Wehrli). Эту историю, к сожалению, нельзя рассматривать как исторически реальную (Wilamowitz. Glaube. II. 256; H.Lewy// Harv. Theol. Rev. 31 (1938) 205 ff.).

⁵⁰ Аристотель. Метафизика. 984 b 19; ср. Дильс в разделе об Анаксагоре: А 58 Diels. Целлер и Нестле (Zeller-Nestle. I. 1269, n.1) считают данное замечание Аристотеля лишним всяких оснований. Между тем Ямвлих (Jambl. Protrept. 48. 16 = Arist. Fr.61) предполагает, что Анаксагор апеллирует в данном случае к авторитету Гермотима.

⁵¹ Диоген Лаэртский. 1. 114 (Vorsokr. 3 A 1 Diels): «Еще рассказывают,

будто он (Эпименид) сперва назывался Эаком... и будто притворялся, что воскресал и жил много раз.» Слова «сперва назывался Эаком» показывают, что выражение «воскресал и жил много раз» не может относиться исключительно к психическому путешествию, как полагал Роде (Rohde. *Psyche*, 331), но что речь здесь идет о рождении в новом теле.

⁵² Аристотель. Риторика. 1418 а 24: «Он (Эпименид) отгадывал не будущее, а события, которые хотя и свершились, но остались темными.» О различном толковании данного фрагмента см.: Bouché-Leclercq. *Hist. de la divination*. II. 100.

⁵³ H. Diels. *Loc.cit.*, 395 (см. выше прим. 40).

⁵⁴ Диоген Лаэртский. 8. 4. Rohde. *Psyche*, App.X; A. Delatte. *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, 154 ff. Другие наделяли Пифагора различными сериями жизней (Dicaearchus, fr.36 W.).

⁵⁵ Эмпедокл, фр.129 Diels (Bidez. *La Biographie d'Empédocle*, 122 f.; Wilamowitz. *Die Katharmoi des Empedokles*// B.Sitzb. 1929, 651); Ксенофан, фр.7 Diels. Я нахожу довольно несостоятельной попытку Ратмана дискредитировать обе данные традиции (Rathmann. *Quaestiones Pythagorae, Orphicae, Empedocleae*. Halle, 1933). Ксенофан, похоже, находит также забавными длинные истории об Эпимениде (fr.20). Вариант перевода фрагмента Эмпедокла Барнета: «он жил десять, двадцать поколений людей тому назад» (EGPh (I), 236) — исключаяющий всякое упоминание о Пифагоре — представляется с лингвистической точки зрения несостоятельным.

⁵⁶ Mikhailovski. *Loc.cit.*, 85, 133 (см. выше прим.30); Sieroszewski. *Loc.cit.*, 314; Czaplicka. *Op.cit.*, 213, 280. Последний обнаруживает у ряда сибирских народов *общее* верование в реинкарнацию (Czaplicka. *Op.cit.*, 130, 136, 287, 290).

⁵⁷ Эак, видимо, является очень древней сакральной фигурой, возможно, минойского происхождения: при жизни он при помощи магии вызывал дождь (Исократ. Эвагор. 14 и др.), а после смерти, как считалось, стал стражем врат в Аид (ps.- Apollod. 3. 12. 6; Eur. Peirithous, fr.591; Ag.Ran.464 ff.) или даже судьей умерших людей (Платон. Апология. 41 а, Горгий. 524 а; Исократ. Эвагор. 15).

⁵⁸ Диоген Лаэртский. 8. 4. Другое воплощение Пифагора, Эвалид, согласно традиции, получил от Ферекида Сиросского дар нового рождения как особую привилегию (Аполлоний Родосский. 1. 645 = Ферекид, фр.8). Я согласен с Виламовицем (Wilamowitz. *Platon*. I. 251, n.1), что данные истории не являются продуктом философского теоретизирования и что, наоборот, скорее сами философские теории являются обобщением, хотя бы отчасти, подобных историй. О реинкарнации как особой привилегии шаманов см.: P.Radin. *Primitive Religion*, 274 f.

⁵⁹ Высокий статус женщин в пифагорейской общине является для греческого общества классической эпохи редким исключением. Впрочем, в этой связи любопытно отметить, что у многих сибирских народов шаманами могут быть как женщины, так и мужчины.

⁶⁰ Геродот. История. 4. 95: «Он доказывал друзьям, что ни сам он, ни его гости и даже их отдаленные потомки никогда не умрут, но перейдут в такую обитель, где их ожидает вечная жизнь и блаженство.» Ср.: Геродот. История. 4. 93: «Дарий сперва покорил гетов, которые считают себя бессмертными»; 5. 4: «о десятиях гетов и их вере в бессмертие я уже рассказывал»; Платон. Хармид. 156: «научился же я ему... у некоего фракийского врача из учеников Залмоксида: считается, что эти врачи дают людям бессмертие». Эти фрагменты указы-

вают не на то, что геты «верят в бессмертие души», но что они лишь обладают рецептом против смерти (Linthorh// СРh. 13 (1918) 23 ff.). Природа избавления от смерти, которое Залмоксис обещал своим последователям, остается, тем не менее, не совсем ясной. Вполне возможно, что рассказчики, сообщившие Геродоту эту историю, прибавили к ней ряд идей иного происхождения, например, 1) идею змеяного рая Аполлона Гиперборейского, в который, подобно эгейским Елисейским полям, некоторые люди попадают не умирая в своем телесном облике (Бакхилид. 3. 58 след.; Кгарре// СРh. 37 (1942) 353 ff.); сюда же относится идентификация Залмоксиса с Кроносом. (Мнасей// FHG. III. Fr.23); Czaplicka. Op.cit., 176: «Существуют традиционные истории о шаманах, которые, не умирая, переносились с земли на небеса»; 2) идею исчезновения шамана из человеческого общества и обитания его длительное время в священной пещере; «подземное жилище» у Геродота и «пещеристое место, недоступное для всех прочих людей» у Страбона (География. 7. 3. 5) выглядят рационализированными версиями представлений о пещере, где человекобог (*anthrópodaimón*) пребывает длительное время в изоляции не умирая (Rhesus, 970 ff., Rohde. Psyche, 279); 3) возможно, также идею переселения душ (Rohde. Loc.cit.); см. по этому поводу замечания Мелы (Mela. 2. 18) и Фотия (Phot., Suid., EM, s.v. Zamolxis); Геродот, между тем, ни на какое «переселение душ» не намекает.

⁶¹ Геродоту известно, что Залмоксис — это некое божество (*daimón*) (4.94.1), однако он оставляет открытым вопрос, был ли Залмоксис когда-либо человеком или же он был божеством изначально (96.2). Страбон (География. 7. 3. 5) выражается более определенно, именно, что Залмоксис был или героизированным шаманом — все шаманы после смерти становятся обожествленными героями, называемыми в Сибири *Üög* (Sieroszewski. Loc.cit., 228 f.) — или даже божественным прототипом шаманов вообще (Nock// CR. 40 (1926) 185 f.; Meuli. Loc.cit., 163). Данный статус мы можем сравнить с тем, которым, согласно Аристотелю (fr.192 R. = Iamb.Vit.Pyth.31), наделяли пифагорейцы своего божественного учителя: «Разумные живые существа подразделяются на три вида: бог, человек и существо, подобное Пифагору.» Тот факт, что Залмоксис дал свое имя особому типу пения и танцев (Hesych. s.v.), кажется, подтверждает его связь с шаманскими ритуалами. Сходство между легендой о Залмоксисе и преданиями об Эпимениде и Аристее справедливо подчеркивал профессор Рис Карпентер (Rhys Carpenter. Folklore, Fiction and Saga in the Homeric Epics. Sather Classical Lectures, 1946, 132 f., 161 f.), хотя я и не согласен с его остроумной интерпретацией всех трех историй как историй о замороженных медведях (был ли медведем также и Пифагор?). Минар, который пытался извлечь историческое зерно из историй о Залмоксисе, игнорирует их религиозную основу.

⁶² Delatte. Études sur la litt. pyth., 77 ff.

⁶³ Пифагор и Аварис: Ямвлих (Vit.Pyth.90-93, 140, 147) делает Авариса учеником Пифагора; Сула (под именем «Пифагор») называет Пифагора учеником Авариса. Инициация: Iamb.Vit.Pyth., 146. Пророчества, биллокация и отождествление с Аполлоном Гиперборейским: Аристотель, фр.191 R. = Vorsokr., Pyth. A 7. Дар целительства: Элиан. Пестрые рассказы. 4. 17, Диоген Лаэртский. 8. 12 и др. Путешествие в подземный мир: Иероним Родосский у Диогена Лаэртского. 8. 21, 41. Против точки зрения, что все легенды о Пифагоре являются изобретением позднейших авторов и поэтому не имеют никакого отноше-

ния к рсальной истории см.: O.Weinreich// NJbb. 1926, 638; Gigon. Ursprung d. gr. Philosophic, 131. Об иррациональном характере раннепифагорейского мышления см.: L.Robin. La Pensée hellénique, 31 ff. Я, конечно, не склонен утверждать, что пифагорейство можно целиком объяснить его происхождением от шаманизма; такие неотъемлемые важные черты пифагорейства, как мистика чисел и учение о мировой гармонии, происходят из иного источника и также являются весьма древними.

⁶⁴ По словам Рейнхардта, самые ранние упоминания о Пифагоре — у Ксенофана, Гераклита, Эмпедокла, Иона (сюда же можно прибавить и Геродота) — «указывают на существование некой народной легендарной традиции, подобной той, что сформировалась в средние века вокруг имени Альберта Великого» (Reinhardt. Parmenides, 236). I.Lévy. Recherches sur les sources de la légende de Pythagore, p.6 ff., 19.

⁶⁵ Легенда об укрощении ветров восходит к Тимею (фр.94 М. = Диоген Лаэртский. 8. 60), другие историки — Гераклиду Понтийскому (фр.72, 75, 76 Voss = Диоген Лаэртский. 8. 60 след., 67 след.). Биде (Bidez. La Biographie d'Empédocle, p.35 ff.) полагает, что легенда о вознесении Эмпедокла в телесном облике на небеса гораздо древнее легенды о его гибели в кратере Этны и что она отнюдь не была придумана Гераклидом Понтийским. Аналогичным образом, в сибирской традиции встречается множество легенд о телесном уходе в высший мир великих шаманов прошлого (Czaplicka. Op.cit., 176) и о том, что они воскресали мертвых (Nioradze. Op.cit., 102).

⁶⁶ Фр.111.3, 9; 112.4.

⁶⁷ Фр.112.7 сл. Bidez. Op.cit., 135 ff.

⁶⁸ Первое из этих мнений отстаивали Биде (Bidez. Op.cit., 159 ff.) и Кранц (Kranz// Hermes. 70 (1935) 115 ff.), второе — Виламовиц (Wilamowitz// Berl.Sitzb. 1929, 655), а ранее — Дильс (Diels// Berl.Sitzb. 1898, I. 39 ff.) и другие. Против обеих точек зрения см.: W.Nestle// Philos. 65 (1906) 545 ff.; A.Diès. Le Cycle mystique, 87 ff.; Weinreich// NJbb. 1926, 641; Cornford// САН.IV.568 f. Попытки Барнета и ряда других исследователей разделить последователей Пифагора на «научных» и «религиозных» пифагорейцев демонстрирует ту же самую тенденцию, что и в отношении изучения наследия Эмпедокла — попытку внедрить современные дихотомии в мир, который не испытывал ни малейшей потребности в разделении «науки» и «религии».

⁶⁹ Данное объяснение, принадлежащее Карстену, приняли Барнет и Виламовиц. Против см.: Bidez. Op.cit., 166; Nestle. Loc.cit., 549, n.14.

⁷⁰ В свете данных фрагментов оценка Виламовицем поэмы «О природе» как «durchaus materialistisch» («всцело материалистической») (Wilamowitz. Loc.cit., 651) выглядит довольно несостоятельной, хотя, несомненно, Эмпедокл, как и все люди его времени, воспринимал психические процессы как сугубо материальные и описывал их в соответствующих выражениях.

⁷¹ Jaeger. Theology, 132.

⁷² Rohde. Psyche, 378. О разнообразии функций шаманов см.: Chadwick. Growth of Literature. I. 637 ff.; Poetry and Prophecy, ch. I, III. Гомеровское общество выглядит в этой связи даже более развитым, знающим будущую специализацию: *mantis* («гадатель», «предсказатель»), *ietros* («целитель»), *aidos* («певец»). являются здесь занятиями разных людей. Таким образом, греческие

шаманы архаической эпохи представляют собой своеобразную реставрацию более древнего типа личности.

⁷³ Поздняя традиция с ее акцентом на таинственности учения Пифагора отрицала, что он оставил какие-либо записанные сочинения. Ср.: Gigon. *Unters.z.Heraklit*, 126. Кажется, в V веке до н.э. еще никакой подобной традиции не существовало, поскольку Ион Хиосский приписывал орфически поэмы именно Пифагору (см. ниже прим.96).

⁷⁴ W.K.C.Guthrie. *Orpheus and Greek Religion*, ch.III.

⁷⁵ Chadwick// *JRAI*. 66 (1936) 300. Современные шаманы утратили эту способность, но во время вхождения в транс они до сих пор продолжают окружать себя деревянными изображениями птиц и зверей или их чучелами и шкурами, видимо, стремясь заручиться поддержкой духов животных (Meuli. *Loc.cit.*, 147); шаманы также имитируют крики духов животных (Mikhailovskii. *Loc.cit.*, 74). Подобные сюжеты встречаются и в легенде о Пифагоре, который, «как говорили, приручил орла, подзывая его во время полета специальными криками, чтобы он приземлялся» (Плутарх. Нума. 8); ср. с распространенными на Енисее верованиями в то, что орлы являются помощниками шаманов (Niogadze. *Op.cit.*, 70). Пифагор, согласно легенде, приручил и другого, не менее важного для шаманов Севера животного — медведя (Ямвлих. О пифагорейской жизни. 60).

⁷⁶ Chadwick. *Ibid.*, 305 (путешествие в загробный мир Кана Мэргена с целью позаботиться о своей сестре); *Poetry and Prophecy*, 93; Mikhailovskii. *Loc.cit.*, 63, 69 f.; Czaplicka. *Op.cit.*, 260, 263; Meuli. *Loc.cit.*, 149.

⁷⁷ Guthrie. *Op.cit.*, 35 ff.

⁷⁸ Например, пророческая голова Мимир (Ynglinga saga, IV, VII). В Ирландии «говорящие головы были довольно распространенным сюжетом на протяжении более тысячи лет» (G.L.Kittredge. *A Study of Gawain and the Green Knight*, 177: в этой книге приводятся многочисленные примеры историй о говорящих головах). См. также: W.Déonna// *REG*. 38 (1925) 44 ff.

⁷⁹ Wilamowitz. *Glaube*. II. 193 ff. (1932); Festugière// *Revue Biblique*. 44 (1935) 372 ff.; *REG*. 49 (1936) 306 ff.; H.W.Thomas. *Ерексина* (1938); Ivan M.Linforth. *The Arts of Orpheus* (1941). Вдохновенную контратаку на представляемый перечисленными авторами «реакционный скептицизм» предпринял в 1942 году Циглер (P.-W., s.v. «Orphische Dichtung»). Но хотя Циглер без особых затруднений взял в дискуссии верх над своим главным оппонентом Томасом, я чувствую, что он все же не до конца отказался от фундаментальных принципов, на которых основано все традиционное описание «орфизма», даже в его модифицированной форме у таких добросовестных авторов, как Нильсон (Nilsson. *Early Orphism*// *Harv.Theol.Rev.*28.1935) и Гатри (Guthrie. *Op.cit.*).

⁸⁰ См. против: Wilamowitz. II. 199. Его обобщению, что ни один автор классической эпохи не говорит об *orphikoi* (орфиках), единственным возможным исключением может быть назван Геродот (2. 81), при условии, что мы примем «краткую версию» (ABC) данного фрагмента. Позднейшие копии ABC с некоторыми пропусками, обусловленными гомотелевтом и приведшими к изменению ряда глагольных форм, кажутся мне все же предпочтительнее версии DRSV, испещренной интерполяциями. Я также склонен признать, что выбор слова *orgiôn* в «краткой версии» обусловлен наличием слова *Bakhikoisi* в

«пространной версии» того же фрагмента (Nock. *Studies Presented to F.L.Griffith*, 248; Boyancé. *Culte des Muses*, 94, n.1).

⁸¹ См. против: Bidez. *Op.cit.*, 141 ff. По моему мнению, говорить о связи Эмпедокла с пифагорейской традицией оснований гораздо больше (Bidez, 122 ff.; Wilamowitz// *Berl.Sitzb.* 1929, 655; Thomas, 115 ff.), чем для предполагаемой его связи с ранними орфиками (Керн, Кранц и др.). Впрочем, в любом случае ошибкой было бы утверждать, что Эмпедокл принадлежит к той или иной «школе»: он был независимым шаманом, имевшим вполне самостоятельные суждения о всех вещах.

⁸² Гипсипила, фр.31 Hunt = Керн. О.Ф. 2: часто встречающееся здесь прилагательное *prôtoĝonos* (первороденный) отнюдь не доказывает знакомство автора с древней орфической литературой, слова же «Эрос» и «Ночь», как предполагают исследователи, являются здесь более поздними вставками. В «Критянах» (фр.472) также не просматривается сколько-нибудь очевидная связь с «орфизмом» (Festugiere// *REG.* 49. 309).

⁸³ См. против: Thomas, 43 f.

⁸⁴ См. против: Wilamowitz. II. 202 f.; Festugiere// *Rev.Bibl.* 44. 381 f.; Thomas, 134 ff.

⁸⁵ Утверждение, что данная гипотеза абсолютно надуманна и реально невозможно, является центральным тезисом книги Томаса.

⁸⁶ См. против: Linforth, 56 ff.; D.W.Lucas.Hippolytus// *CQ.* 40 (1946) 65 ff. Следует добавить, что пифагорейская традиция объединяет охотников с мясниками, считая и тех, и других исключительно «нечистыми» (Eudoxus, fr.36 Gisinger = Porph. *Vit.Pyth.* 7). Впрочем, орфический взгляд на охотников вполне мог отличаться от пифагорейского.

⁸⁷ Ошибочность данного положения в последнее время разоблачалась не раз: R.Harder. *Ueber Ciceros Somnium Scipionis*, 121, n.4; Wilamowitz. II. 199; Thomas, 51 f.; Linforth, 147 f.

⁸⁸ Как замечает Д.Лукас (D.W.Lucas// *CQ.* 40. 67), «современный читатель, поставленный в тупик и разочарованный примитивной жестокостью традиционной греческой религии, стремится везде отыскать следы орфизма, потому что орфизм способен дать современному человеку то, что он ожидает получить от религии, и потому что он хочет верить, что и греки нуждались в том же.» См. также: Jaeger. *Theology*, 61. Подозреваю, что «историческая орфическая церковь», как она описана, например, у Тойнби (Toynbee. *Study of History.* V. 84 ff.), в скором времени будет считаться классическим примером «исторического миража», всегда возникающего на горизонте познания, когда люди неосознанно просцируют в далекое прошлое свои собственные потребности.

⁸⁹ Festugiere// *REG.* 49. 307; Linforth. XIII f.

⁹⁰ Параллели между Платоном или Эмпедоклом и этими поздними компиляциями, по моему мнению, не дают никакой гарантии их достоверности, за исключением того, что в каждом конкретном случае мы не должны исключать возможности того, что компилятор заимствовал ту или иную фразу либо идею непосредственно у этих наставников мистической традиции.

⁹¹ К числу скептиков принадлежали Геродот, Ион Хиосский, Эпиген (см. ниже прим.96) и Аристотель: см. глубокий анализ данной проблемы у Линфорта (Linforth, 155 ff.).

⁹² Государство. 364 с. Этимология и характер употребления слова *homados* показывают, что Платон имел здесь в виду не столько хаотичную мешанину различных цитат, сколько собрание многочисленных книг, каждая из которых имеет свое содержание; цитатник вряд ли можно было бы назвать словом *homados*. Фраза Эврипида (Ипполит. 954) также подчеркивает многочисленность орфических текстов, впрочем, как и никчемность и пустоту их содержания. Стало уже анахронизмом, как замечает Йесгер (Jaeger. Theology, 62), говорить о единой орфической «догме», существовавшей якобы в классическую эпоху.

⁹³ Платон. Кратил. 400 с; Эврипид. Ипполит. 952 след.; Аристофан. Лягушки. 1032; Платон. Законы. 782 с; Платон. Государство. 364 е — 365 а.

⁹⁴ Позиция Циглера (Ziegler. Loc.cit., 1380) представляется мне более справедливой, нежели точка зрения крайне скептически настроенного Томаса. Слова Аристотеля (О душе. 410 b 19 = O.F.27) не позволяют полностью исключать из круга орфических представлений учение о переселении душ, но, скорее, говорят в пользу его включения, так как указывают, что некоторые авторы орфических сочинений верили, по крайней мере, в то, что их души существовали прежде тел.

⁹⁵ В средней аттической комедии пифагорейцев изображали крайними вегетарианцами (Антифон, фр.135 К; Аристофан, фр.9 и др.) и даже людьми, живущими исключительно на хлебе и воде (Алексис, фр.221). Но пифагорейские правила постоянно менялись. Древнейшие из них могли запрещать вкушение только определенных, «священных», животных или частей их тела (Nilsson. Early Orphism, 206 f.; Delatte. Etudes sur la litt. pyth., 289 ff.). Идею *sôma — phroyra* («тело — это страж») Кларх (fr.38 W) вкладывает в уста то ли реального, то ли выдуманного пифагорейца по имени Эвкситеос. Платон (Федон. 62 b), по моему мнению, отнюдь не подтверждает, что идее *sôma-phroyra* учил Филолай, так как в подлинности фр.15, приписываемого «Филолаю», я сомневаюсь. О пифагорейском катарсисе см. ниже прим. 119. Об общей близости и схожести древних пифагорейских и древних орфических идей см.: E.Frank. Platon u. d. sogenannten Pythagoreer, 67 ff., 356 ff.; Guthrie. Op.cit., 216 ff. Наиболее отчетливые различия между ними несут не доктринальный, а культовый характер: для пифагорейцев главным объектом поклонения являлся Аполлон, а для орфиков — Дионис. Есть некоторые различия и в социальном статусе: пифагорейцы — аристократы, орфики, вероятно, нет. Кроме того, нельзя не обратить внимания и на тот факт, что орфическое мышление всегда находилось строго в рамках мифа, тогда как пифагорейцы очень рано, если не с самого начала, пытались перевести свой образ мысли в более или менее рациональные понятия.

⁹⁶ Диоген Лаэртский. 8. 8. (= Kern. Test. 248); Климент Александрийский. Строматы. 1. 21, 131 (= Kern. Test. 222). Я зарудняюсь принять точку зрения Линфорта, идентифицировавшего этого Эпигена как неизвестного члена сократического кружка (Linforth. Op.cit., 115 f.). Лингвистические интересы, которые приписывали Эпигену Климент Александрийский (Строматы. 5. 8, 49 = O.F.33) и Афиней (468 с), предполагают его связь с александрийскими филологами. В любом случае, Эпиген был человеком, специально исследовавшим орфическую поэзию, поэтому в виду крайней скудости нашей информации нам не следует пренебрегать его сообщениями, как это делает Делятт (Delatte. Études sur la litt. pyth., 4 f.). Нам неизвестно, на чем основывались знания Эпигена, но, судя по всему, об общей точке зрения о причастности пифагорейцев к написа-

нию орфических сочинений у него было много информации, восходящей к авторитетным текстам V века до н.э., не только к Иону Хиосскому, но, как я считаю, и к Геродоту, если я правильно понимаю известный фрагмент 2.81: «В этом у египтян сходство (*homologieei* — RSV) с учениями так называемых орфиков, с вакхическими таинствами, происходящими из Египта и принесенными в Грецию пифагорейцами» (см. также выше прим.80). Так как Геродот (2.49) приписывает ввод в Грецию вакхических таинств Мелампу, то пифагорейцы, скорее всего, принесли в Грецию именно орфическое учение. Ср.: Геродот. История. 2. 123, где он говорит, что знает имена эллинов, заимствовавших египетское учение о переселении душ и объявивших его своим собственным, но называть их не станет.

⁹⁷ Нечто подобное, видимо, происходило в Индии, где вера в реинкарнацию возникла относительно поздно и, кажется, не была ни составной частью верований аборигенов, ни элементом религии пришедших в Индию индоевропейских племен. В.Рубен (W.Ruben// *Acta Orientalia*. 17 (1939) 164 ff.) обнаруживает истоки индийской веры в реинкарнацию в контактах жителей Индии с шаманской культурой Центральной Азии. Любопытно, что в Индии, как и в Греции, теория реинкарнации и интерпретация сновидений как психических путешествий появились одновременно (Br.Upanishad. 3. 3, 4. 3; Ruben. *Loc.cit.*, 200). Видимо, они являлись элементами общей системы верований. Если это так и если шаманизм является источником второго элемента, то тогда он, скорее всего, является источником и первого.

⁹⁸ Rohde. *Orpheus*// *Kl.Schriften*.II.306.

⁹⁹ Eranos. 39 (1941) 12. Против см.: Gigon. *Ursprung*, 133 f.

¹⁰⁰ Гераклит, фр.88 Diels; Секст Эмпирик. Три криги пирроновых положений. 3. 230; Платон. *Федон*. 70 с - 72 d.

¹⁰¹ «Данное учение о трансмиграции или реинкарнации души можно обнаружить у многих первобытных племен» (Fraser. *The Belief in Immortality*. I. 29). «Вера в реинкарнацию имеет место во всех первобытных цивилизациях собирателей, охотников и рыболовов» (P.Radin. *Primitive Religion*, 270).

¹⁰² Платон. *Федон*. 69 с, Государство. 363 d. О пифагорейских представлениях о Тартаре см.: Аристотель. Вторая аналитика. 94 b 33 (= *Vorsokr*.58 C 1). Среди поэтов, которые Эпиген приписывал пифагорейцу Кекропу (см. выше прим.96), есть поэма под названием «Путешествие в подземный мир». Представление об аде как исключительно грязном месте обычно называют «орфическим», основываясь на тексте Олимпиодора (Комментарий на «Федон». 48. 20 N.). Аристид (Речи. 22. 10 K. = p.421 Dind.) связывает это представление с Элевсином (ср.: Диоген Лаэртский. 6. 39). Свидетельства Платона по этому вопросу крайне неясны: Государство. 363 d, *Федон*. 69 с. Мне кажется, что данное представление было древним народным верованием, связанным с отношением к трупу и призраку покойного как к чему-то по сути единому и следующим отсюда ассоциациями Аида с гробницей. Различные стадии развития данного комплекса представлений можно проследить у Гомера (*Одиссея*. 10. 512; ср. Софокл. *Аякс*. 1166), Эсхила (*Эвмениды*. 387) и Аристофана (*Лягушки*. 145). В своем развитии данное представление об Аиде стало иногда интерпретироваться как место достойного наказания непосвященных в мистерии или «нечистых» (*tôn akathartôn*); здесь, видимо, имело место влияние или Элевсинских мистерий, или орфизма, или того и другого.

¹⁰³ На вопрос «Какое изречение самое истинное?» древний пифагорейский катсхизис отвечал: «Что люди подлы.» (Ямвлих. О пифагорейской жизни. 82 = Vorsokr.45 С 4).

¹⁰⁴ Платон. Законы. 872 d-e. Ср. пифагорейское представление о справедливости: Аристотель. Никомахова этика. 1132 b 21 след.

¹⁰⁵ Хрисипп цитирует эту фразу как пифагорейскую: Авл Геллий. Аттические ночи. 7. 2. 12. Ср.: Delatte. Études, 25.

¹⁰⁶ См. выше гл.2.

¹⁰⁷ Против стремления Барнета приписать платоновскую теорию анамнезиса пифагорейцам (Burnet. Thales to Plato, 43) см.: L.Robin. Sur la doctrine de la réminiscence// REG. 32 (1919) 451 ff. (= La Pensée hellénique, 337 ff.); Thomas, 78 f. О пифагорейских упражнениях по тренировке памяти см.: Диодор Сицилийский. 10. 5; Ямвлих. О пифагорейской жизни. 164 след. Эти авторы не связывают данные упражнения со стремлением вспомнить предыдущие жизни, однако представляется, что первоначально конечная цель подобной практики состояла именно в этом. Анамнезис с этой точки зрения можно рассматривать как выдающееся свершение, предполагающее наличие особого дара или прохождения специальной подготовки. В Индии до сих пор подобная практика пользуется огромным почетом. Вера в анамнезис, возможно, эмпирически подтверждается психологическим феноменом временной потери памяти, известным как «déjà vu».

¹⁰⁸ Ямвлих. О пифагорейской жизни. 85 (= Vorsokr.58 С 4). Ср.: Крантор (Plut.Cons. ad Apoll.27, 115 b), который приписывал «многим мудрым мужам» точку зрения, что человеческая жизнь — это *timôria* (наказание, возмездие), и Аристотель (fr.60), у которого та же точка зрения приписывается «говорящим о таинствах» (орфическим поэтам?).

¹⁰⁹ Гераклит, фр.62, 88. Ср. Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. 3. 230: «Гераклит же говорит, что и жизнь, и смерть существуют и тогда, когда мы живем, и тогда, когда мы умерли, ибо, когда мы живем, мертвы наши души и схоронены в нас; когда же мы умираем, оживают и живут души.» См. также: Филон Александрийский. Правила аллегорий. 1. 108. Аутентичность приведенной цитаты Секста Эмпирика весьма сомнительна, но было бы неразумно полностью отвергать ее, как это делают некоторые исследователи, хотя бы потому, что в ней звучит подлинно пифагорейский язык. Об аналогичном воззрении Эмпедокла см. ниже прим.114. О дальнейшем развитии данной точки зрения см.: Cumont// Rev. de Phil. 44 (1920) 230 ff.

¹¹⁰ Аристофан. Лягушки. 420: «у небесных мертвецов». См. также пародию на Эврипида: Аристофан. Лягушки. 1477 след. Ср. также: Аристофан. Лягушки. 1082: «говоря, что жизнь — не жизнь» — где данное учение представлено в максимально гипертрофированной пародийной форме.

¹¹¹ Ферскид, А 5 Diels. О двух душах у Эмпедокла см.: Gomperz. Greek Thinkers. I. 248 ff. (Eng.transl.); Rostagni. Il Verbo di Pitagora, ch.VI; Wilamowitz/ / Berl.Sitzb.1929, 658 ff.; Delatte, 27. Неспособность различить *psyche* и *daimôn* привела ряд исследователей к выводу о странных противоречиях между «Очищениями» и «О природе» в вопросе о бессмертии. Аналогичные противоречия, обнаруживаемые во фрагментах Алкмеона, пытались объяснить таким же точно образом (Rostagni. Loc.cit.). Другая точка зрения на «вечное тайное я», приписываемая Аристотелем «некоторым пифагорейцам» (О душе. 404 а 17),

рассматривает это «я» как «мельчайшую материальную частицу» (*ksysma*); данное воззрение имеет множество параллелей в культуре первобытных народов. Впрочем, оно также отличается от идеи души-дыхания, являющейся основой жизни в обычном эмпирическом смысле. Концепция множественности душ у одного человека могла быть заимствована из шаманской традиции: большинство народов Сибири до сих пор верит, что человек обладает двумя или даже большим количеством душ (Szaplicka. Op.cit., ch.XIII). Впрочем, как заметил Нильсон, «плюралистическое учение о душе основано на естественной природе вещей и является необычным только с точки зрения нашего привычного образа мыслей, который поражает сама возможность наличия у человека нескольких «душ»» (Nilsson// *Harv.Theol.Rev.*42 (1949) 89).

¹¹² Эмпедокл, А 85 = Аэций. 5. 25. 4; ср. фр.9-12. Возвращение души (*psyche*) или пнеумы (*pneuma*) в сферу огненного эфира: Эврипид (*Supp.*533, fr.971); Потгидейская эпитафия (Kaibel.Epigr.gr.21). Данное представление, видимо, основано на простой идее о том, что душа (*psyche*) — это дыхание или теплый воздух (Анаксимен, фр.2), который после смерти человека стремится вверх, в верхние слои атмосферы (Эмпедокл, фр.2.4).

¹¹³ Аналогичный парадокс Климент Александрийский (Педагог. 3. 2. 1) приписывает Гераклиту. Но во фрагментах Гераклита отсутствует свойственная Эмпедоклу идея вины. Подобно Гомеру, Гераклита, кажется, более занимали вопросы чести (*time*) — фр.24.

¹¹⁴ Точка зрения Роде, что «место неведомое» (фр.118) и «Лука Ате» (фр.121) являются выражениями, заимствованными из обыденного языка, подтверждают и древние авторы. Мне эта точка зрения представляется абсолютно верной. Против нее выступали Маасс и Виламовиц, но их критические попытки были сведены на нет признанием данной теории большинством исследователей: Bignone. *Empedocle*, 492; Kranz// *Hermes*. 70 (1935) 114, n.1; Jaeger. *Theology*, 148 f., 238.

¹¹⁵ На необычайно богатую образность «Очищений» справедливо указывал Йегер: Jaeger. *Theology*, ch.VIII, esp.147 f. Эмпедокл был истинным поэтом, а отнюдь не философом, который почему-то вдруг решил писать стихами.

¹¹⁶ См. выше гл.2. Определенные катартические функции шаманы выполняют даже у самых отсталых народов Сибири (Radloff. Op.cit. II. 52 ff.). Таким образом, идея катарсиса могла естественным образом перейти к грекам через подражания шаманской культуре.

¹¹⁷ O.F., 32 c, d.

¹¹⁸ Государство. 364 c: «Есть избавление и очищение от зла: оно состоит в жертвоприношениях и в приятных забавах, которые они называют посвящением в таинства.» Эмпедокл (фр.143) предписывал ритуальные омования в воде, собранной в бронзовый сосуд из пяти источников. Это чем-то напоминает «жалкое и ничтожное предписание» у Менандра (fr.530.22 K.) «окропляться водой из трех источников» и обряд очищения бурятских шаманов, также совершаемый водой из трех источников (Mikhailovski. Loc.cit., 87).

¹¹⁹ Аристоксен, фр.26 и прим. Верли; Ямвлих. О пифагорейской жизни. 64 след., 110-114, 163 след.; Порфирий. Жизнь Пифагора. 33; Bouancé. *Le Culte des Muses*, 100 ff., 115 ff. Музыку часто практикуют и современные шаманы для вызывания или для изгнания духов: музыка — это «язык духов» (Chadwick// *JRAI*. 66 (1936) 297). Видимо, пифагорейская музыкальная практика также

отчасти имеет свои истоки в шаманской традиции: ср. эподы (*epôdai*), с помощью которых фракийские последователи Залмоксиса, как утверждалось, «исцеляли душу» (Платон. Хармид. 156 d -157 a).

¹²⁰ Эмпедокл, фр.117.

¹²¹ Аристофан. Лягушки. 1032 (см. Linforth, 70); Евдокс у Порфирия. Жизнь Пифагора. 7. Эврипид (фр.472) и Феофраст (у Порфирия. О воздержании. 2. 21) связывает вегетарианство с критскими мистериями, поэтому не исключено, что критский вегетарианец Элимнид сыграл в распространении вегетарианства ключевую роль. Другой известный вариант пифагорейских правил, согласно которому запрещалось лишь вкушение некоторых «священных» животных, например, белого петуха (см. выше прим.95), видимо, мог вести свое происхождение от шаманизма, так как и в наши дни «животных, особенно птиц, играющих заметную роль в шаманистских верованиях, запрещено убивать и даже тревожить их» (Holmberg. Op.cit., 500); насколько известно, полный запрет на вкушение мяса существовал только у нескольких бурятских кланов (ibid., 499).

¹²² «Пифагорейское молчание» после Исократ (II. 29) стало пословицей. Ямвлих говорит о пятилетнем молчании для новичков (О пифагорейской жизни. 68, 72), однако это могло быть поздним представлением. О половом воздержании: Аристоксен, фр.39 W.; Ямвлих. О пифагорейской жизни. 132, 209 след. О вреде половых отношений: Диоген Лаэртский. 8. 9; Диодор Сицилийский. 10. 9. 3 сл.; Плутарх. Застольные беседы. 3. 6. 3, 654 b. Современные сибирские шаманы вовсе не придерживаются правил целибата, однако любознательно отметить, что, согласно Посидонию, целибат был распространен среди некоторых «святых мужей» (шаманов?) у фракийских гетов (см.: Страбон. География. 7. 3. 3 след.).

¹²³ Ипполит Римский (Опровержение всех ересей. 7. 30 = Эмпедокл, В 110) обвиняет Маркиона в том, что он, отвергая брак, стремится превзойти даже «чистые старания» Эмпедокла. Данный фрагмент дополняет другое место из Ипполита, где он приводит высказывание Эмпедокла (Там же. 7. 29 = Эмпедокл, В 115), согласно которому сексуальные контакты способствуют разрушительной работе Ненависти. Остается, правда, неясным, следовала ли отсюда у самого Эмпедокла концепция самоуничтожения человеческого рода.

¹²⁴ Гипподам у Ямвлиха. О пифагорейской жизни. 82.

¹²⁵ Павсаний. Описание Эллады. 8. 37. 5 = Kern.Test.194.

¹²⁶ Wilamowitz. Glaube. II. 193, 378 f.

¹²⁷ Festugière// Rev.Bibl. 44 (1935) 372 ff.; REG. 49 (1936) 308 f. С другой стороны, древность мифа признают, хотя, как мне кажется, не всегда основываясь на неопровержимых аргументах, Гатри (Guthrie, 107 ff.), Нильсон (Nilsson. Early Orphism, 202) и Буансе (Boyancé. Remarques sur le salut selon l'Orphisme// REA. 43 (1941) 166). Наиболее полный и корректный анализ свидетельств дает Линфорт: Linforth. Op.cit., ch.V. Он в целом склоняется к более ранней датировке мифа, хотя во многих других аспектах его выводы носят отрицательный характер.

¹²⁸ О возможной атрибуции авторства мифа Ономакриты см.: Wilamowitz. Glaube. II. 379, n.1; Boyancé. Culte des Muses, 19 f.; Linforth, 350 ff. Кроме того, я выступаю против чересчур рискованных спекуляций по поводу находок в фиванском святилище Кабиров (Guthrie, 123 ff.), которые, несомненно, могли бы стать впечатляющим свидетельством, если бы можно было обнаружить что-либо, связывающее их с мифом о титанах или со спаргамосом. Не удовлетво-

ряст нас и любопытная находка Райнахом (S.Reinach// Rev.Arch.1919, I. 162 ff.) аллюзии на данный миф в «дополнительных» *Problemata* «Аристотеля» (Didot. Aristotle. IV. 331. 15), так как дата написания и авторство этого текста до сих пор остаются неясными; текст Афиня (656 ab) также не дает оснований однозначно утверждать, что *Problemata* были известны Филохору.

¹²⁹ См. Приложение 1. О связи между ритуалом и мифом см.: Nilsson. Early Orphism, 203 f. Тот, кто, подобно Виламовиу, отрицает, что древние орфики имели определенные связи с дионисийским ритуалом, необходимо должен пренебречь и свидетельством Геродота (История. 2. 81), или, по крайней мере, свести его на нет, приняв иное чтение.

¹³⁰ См. выше гл.2.

¹³¹ Пиндар, фр.127 В. (133 S.) = Платон. Менон. 81 вс. Данную интерпретацию предложил Тэннери (Tannery// Rev. de Phil. 23, 126 f.). Основания для такой интерпретации выдвинул Поуз: Rose. Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray, 79 ff.; Harv.Theol.Rev.36 (1943) 247 ff.

¹³² Платон. Законы. 701 с. Впрочем, высказываемая здесь мысль настолько же неопределенна, насколько отстает от нормы синтаксиса фразы. Но мне кажется, что все объяснения, трактующие слова «здесь проявляется так называемая древняя титаническая природа» как указывающие на миф о войне титанов с богами, разбиваются о фразу «в своем подражании титанам люди вновь возвращаются к прежнему состоянию», которая не имеет смысла, если иметь в виду только титанов или только людей, а не миф о происхождении человеческого рода из пепла титанов. На замечание Линфорта (Linforth. Op.cit., 344), что Платон в данном случае говорит о выродившихся людях, тогда как известный миф делает «титаническую природу» постоянным элементом всякой человеческой природы, можно ответить, что хотя во всех людях присутствует «титаническая природа», только выродившиеся люди «выказывают ее и следуют ей».

¹³³ Платон. Законы. 854 b: «Вот что можно сказать в увещание, когда беседуешь с человеком, которого злая страсть к святотатству одолевает днем и не дает покоя ночью: «Странный ты человек, это не человеческое и не божественное зло побуждает тебя идти теперь на святотатство; нет, это какое-то жало, внедрившееся в людей из-за старых, не искупленных очищением проступков.» Под «проступками» в данном случае обычно понимают преступления непосредственных предков человека или же самого человека в его прошлых жизнях (Wilamowitz. Platon. I. 697). Но 1) если святотатственное искушение вырастает из прошлых человеческих дел, причем неважно каких людей именно, то почему оно вызвано «не человеческим эмосом»? 2) почему это искушение именно *святотатственное*? 3) Почему эти старые проступки, внедрившиеся в людей, не искуплены очищением — *akatharta tois anthrôpois* (соединение этих слов в одно выражение было бы естественно, если бы из них вытекала мысль о том, что очищение следует ожидать от богов)? Впрочем, я не могу оспаривать и вывод, к которому, исходя из совершенно иных посылок, пришел Ратман (Rathmann. Quaest.Pyth., 67), именно, что Платон в данном случае имел в виду титанов, нескоренимые иррациональные порывы которых («жало») преследуют несчастных людей, что бы те ни делали, заставляя их совершать святотатственные поступки. Ср.: Plut. De sensu esu carn. I. 996 c; Olymp. in Phaed. 87. 13 ff. N. (= O.F.232).

¹³⁴ Olymp. in Phaed. 84. 22 ff. (= Xenocrates, fr.20). Heinze, ad loc.; E.Frank. Platon u. d. sog. Pythagoreer, 246; Linforth, 337 ff.

¹³⁵ Согласно Линфорту, следует признать, что ни один из древних авторов определенно не говорит о том, что божественное в человеке имеет дионисийскую природу. По моему мнению, можно вполне согласиться лишь с тем, что приравнивание божественного в человеке к дионисийскому не было, что также утверждает Линфорт (Linforth, 330), и изобретением Олимпиодора (in Phaed. 3. 2 ff.) или, как можно было бы предположить, Порфирия, на которого опирался Олимпиодор (ibid., 85.3). Но 1) Олимпиодору свойственна не только «отчаянная изворотливость в стремлении растолковать самые запутанные пассажи Платона» (Linforth, 359), но и тенденция представлять в мифологических понятиях моральный конфликт искушаемого человека, напр., in Phaed. 87. 1 ff. Когда Линфорт говорит (p.360), что связь между страстным началом в человеке и мифом о титанах «не была придумана Олимпиодором, а является лишь предположением современных исследователей», он, видимо, упускает из виду фрагмент in Phaed. 87. 1 ff. 2) Ямвлих (О пифагорейской жизни. 240) говорит о древних пифагорейцах, что они увещали друг друга «не губить бога в себе». Почему-то никем не было замечено, что Ямвлих имеет здесь в виду то же самое учение, что и Олимпиодор (in Phaed. 87. 1 ff.: «мы погубили Диониса в себе... став одержимыми титанами»; употребление одного и того же глагола *diaspân* («губить») подтверждает, что речь здесь идет об одном и том же). Источник Ямвлиха неизвестен, однако не исключено, что он мог представить в качестве древнего пифагорейского «символа» концепцию, придуманную Порфирием. Точную дату появления идеи о связи мифа о титанах с божественным в человеке установить невозможно, однако наиболее вероятным выглядит предположение, что ее, как и сам миф о титанах, Порфирий заимствовал у Ксенократа. Но если это так, то непонятно, почему данная идея не была известна Платону. Видимо, у Платона были веские причины не отождествлять божественное в человеке с Дионисом: иррациональные импульсы он вполне мог приписать титанам, но отождествить разумное и божественное в человеке с Дионисом было для философа-рационалиста невозможно.

¹³⁶ Keith. Rel. and Phil. of Veda and Upanishads, 579.

Глава шестая



РАЦИОНАЛИЗМ И РЕАКЦИЯ НА НЕГО В КЛАССИЧЕСКУЮ ЭПОХУ

«Крупнейшие достижения цивилизации представляют собой процессы, оказывающие сокрушительное воздействие на общества, в которых они происходят.»

А.Н.Уайтхед

В предыдущих главах я пытался, акцентируя внимание на религиозных верованиях, проследить медленный, длительный процесс формирования из напластований различных религиозных движений того, что Гилберт Мюррей в одной недавно опубликованной своей лекции называет «наследственным конгломератом».¹ Геологическая метафорика представляется здесь весьма удачной, ибо развитие религиозных представлений очень напоминает геологический процесс: его основным принципом, хотя и не без исключений, является *агломерация*, то есть, собирание вместе и объединение различных элементов, а не их замещение. Новая система верований крайне редко полностью замещает собой предыдущую. Старое или продолжает жить в качестве элемента в новом — иногда в скрытом и бессознательном состоянии — или же старое и новое сосуществуют вместе, бок о бок, что логически несовместимо, но вполне приемливо для современников, часть которых стоит за новое, а часть продолжает держаться за старое; при этом не исключено, что кто-то искренне будет верить одновременно и в старое, и в новое. Пример сохранения старого в качестве элемента нового можно видеть в гомеровских представлениях об *ате*, сохраненных и трансформированных для собственных целей архаической культурой вины. Примером же сосуществования старого и нового является феномен наследования классической эпохой всей архаической суммы противоречивых представлений о «душе» или «самости» — о живых покойниках, положенных в могилу, о тенях в Аиде, о душе-дыхании, рассеивае-

мой в воздухе либо стремящейся к эфиру, о демоне, заново рождающемся в других телах. Несмотря на то, что эти представления возникли в разные эпохи и принадлежат разным культурным системам, все они образуют задний план греческой мысли V века до н.э. Вы можете посчитать важным и решающим какое-то одно из перечисленных представлений, или несколько, или даже их все, однако в Греции не было ничего подобного институту церкви, чтобы подтвердить правоту или ошибочность вашего выбора. В вопросах веры не было никакого «греческого мировоззрения»; существовала лишь мешанина противоречащих друг другу ответов на те или иные вопросы.

Таким образом, «наследственный конгломерат», существовавший к концу архаической эпохи как сумма реакций людей на менявшиеся в течении жизни нескольких поколений внешние условия и человеческие потребности, исторически вполне понятен, хотя с позиций чистого разума приводит в полное замешательство. Ранее мы видели, как пытался справиться с этим замешательством Эсхил, извлекая из «наследственного конгломерата» все имеющее моральный смысл.² Но в период между Эсхилом и Платоном таких попыток больше никто не предпринимал. Тем не менее, в этот период брешь между верованиями простых людей и воззрениями интеллектуалов, имплицитно присутствовавшая уже у Гомера³, расширилась, превратившись в непреодолимую пропасть, что в перспективе вело к распаду «конгломерата». Ряду последствий этого процесса и попыткам остановить его я и намереваюсь посвятить остальные главы данной книги.

Сам же процесс в целом не представляет для меня первоочередного интереса. Он является составной частью истории греческого рационализма, о котором уже не раз писали многие исследователи.⁴ Впрочем, некоторые замечания все же необходимо сделать. В первую очередь следует сказать о том, что так называемый «Aufklärung», или «просвещение», было начато вовсе не софистами. Я специально обращаю на это внимание, так как до сих пор существуют люди, утверждающие, то греческое «просвещение» и движение софистов — это одно и то же, и стремящиеся поэтому показать, что оба явления отвергали или, что было реже, принимали абсолютно одинаково. «Просвещение» — это, несомненно, более древний и глубокий процесс. Его корни следует искать в Ионии VI века до н.э. «Просветительские» тенденции

присутствуют в работах Гекатея, Ксенофана и Гераклита, а поколение спустя их развивают такие ориентированные на научное мышление фигуры, как Анаксагор и Демокрит. Гекатей был первым греком, находившим греческую мифологию «забавной»⁵ и пытавшимся сделать ее менее забавной, вводя толкования в рационалистическом духе, в то время как его современник Ксенофан нападал на гомеровские и гесиодовские мифы с позиций морали.⁶ Еще большее значение для целей нашего исследования имеют упоминания об отрицании Ксенофаном важности гаданий (*mantike*).⁷ Если это в самом деле так и было, то, значит, Ксенофан был единственным среди всех греческих мыслителей, кто отказался не только от псевдо-науки толкования оракулов, но и от всего глубоко укорененного в греческом сознании комплекса идей о божественном вдохновении, который мы описали в предыдущих главах. Но важным вкладом Ксенофана в историю мысли было открытие относительности религиозных идей: «Если бы бык умел рисовать, то он бы изобразил бога в виде быка.»⁸ Впрочем, после того, как это было произнесено, должна была пройти целая эпоха, в которую и начал распадаться весь комплекс традиционных верований. Сам Ксенофан был глубоко религиозным человеком; он верил в какого-то своего бога, «не похожего на людей ни видом, ни промышлением».⁹ Кроме того, он ясно сознавал, что это была именно вера, а не знание. Ни один человек, но словам Ксенофана, никогда не обладал и никогда не будет обладать истинным знанием о богах; если человеку даже и удастся ухватиться за верную мысль о богах, то он не способен *узнать*, что это в самом деле так, но это отнюдь не мешает человеку иметь свои представления, в которых он убежден.¹⁰ Это разделение того, что нам дано знать, и того, что нам знать не дано, очень типично для V века до н.э.¹¹; оно, несомненно, является одним из крупных достижений этого столетия; и оно же лежит в основе свойственной той эпохе научной скромности.

Далее, если мы обратимся к фрагментам Гераклита, то обнаружим целый ряд прямых нападок на «конгломерат», в том числе и на те его составляющие, которые мы описали в предыдущих главах. Об отрицании Гераклитом важности опыта сновидений мы уже говорили.¹² Он высмеивал также и ритуальный катарсис, сравнивая тех, кто смывает кровь кровью, с человеком, стремящимся очиститься от пыли с помощью грязи.¹³ Все это прямые

нападки на принятые религиозные установления. Критицизм Гераклита доходил до того, что «традиционные мистерии» он трактовал как святотатство; впрочем, нам, к сожалению, неизвестно, на чем основывался этот критицизм и какие именно мистерии имел в виду Гераклит.¹⁴ Далее, гераклитовское высказывание «Трупы на выброс пуще дерьма», возможно, и поправилось бы Сократу, но для чувств простого грека оно звучало шокирующим оскорблением. Несколькоими словами оно превращало в ничто все то волнующее благоговение и всю ту суетливую важность, которыми были исполнены греческие похоронные церемонии, эстетика которых играла существенную роль в аттической трагедии и военной истории греков вообще, не говоря уже о том, что оно шокировало всю совокупность переживаний вокруг феномена трупа-призрака.¹⁵ Другая гераклитовская максима из трех слов — ἦθος ἀνθρώπου δαίμων, «характер — это судьба» — точно так же превращала в ничто систему архаических представлений о врожденности судьбы, удач и неудач, и о том, что человек — игрушка в руках богов.¹⁶ И, наконец, Гераклит отважился даже на критику того, что до сих пор представляет собой одну из самых характерных черт греческой народной религии, а именно, на критику культа изображений богов, заметив, что, молясь их изображениям, мы напоминаем человека, который разговаривает с домом вместо того, чтобы общаться с его хозяином.¹⁷ Как заметил Виламовиц, будь Гераклит афинянином, его бы непременно осудили за богохульство.¹⁸

Но все же нам не следует преувеличивать влияние этих пионеров рационализма. Ксенофан и Гераклит даже в Ионии находились в изоляции, о чем они сами свидетельствуют¹⁹; должно было пройти много времени, прежде чем их идеи нашли отклик в материковой Греции. Эврипид был первым афинянином, о котором можно с уверенностью сказать, что он читал Ксенофана²⁰, а кроме того принято считать, что именно он познакомил афинскую публику с учением Гераклита.²¹ Но ко времени Эврипида «просвещение» уже широко распространилось. Не исключено, что никто иной как Анаксагор научил Эврипида называть божественное солнце «куском золота»²² и насмеяться над профессиональными предсказателями будущего.²³ Как бы то ни было, остается несомненным, что именно софисты научили Эврипида и все его поколение обсуждать фундаментальные проблемы морали в по-

пятиях *nomos*, а не *physis*, то есть, с точки зрения «закона», «обычая» или «установления», а не «природы».

Здесь я не собираюсь уделять много внимания этому знаменитому противопоставлению, тем более что его происхождение и границы блистательно проанализировал в своей недавно вышедшей книге молодой швейцарский исследователь Феликс Хайнманн.²⁴ Впрочем, не будет лишним заметить, что мышление в терминах *nomos* и *physis* может привести к совершенно противоположным выводам — в соответствии с тем смыслом, что вы изначально вкладываете в эти понятия. Так, *nomos* может вполне защищать и сторону «конгломерата», если под ним понимать унаследованную от предков структуру иррациональных обычаев и правил; или он может выполнять роль сознательно выработанного посредника в урегулировании межклассовых противоречий, служа интересам тех или иных слоев общества; или он может представлять собой рациональную систему государственного права, наличие которой отличало греков от варваров. Точно также и *physis* могла представлять неписанный безусловный «естественный закон», направленный против партикуляризма местных обычаев; или под ней могли пониматься «естественные права» личности, противостоящие властным устремлениям государства; наконец, *physis* могла превращаться — что всегда происходит, если права предоставляются без соответствующих, осознанных обязанностей — в чисто анархический имморализм, в «естественное право сильного», которое представляют афициане в Мелийском диалоге и Калликл в «Горгии». Не удивительно, что противопоставление, категории которого столь расплывчаты, родило в конце концов огромное разнообразие взаимно пересекающихся систем аргументации. Но во всем этом тумане приводящих в замешательство и к тому же известных нам лишь во фрагментах споров можно все же обнаружить две главные проблемы, вокруг которых эти споры главным образом и велись. Первая проблема — этическая — об источниках и значении моральных и политических обязанностей. Вторая проблема — психологическая — об источниках человеческого поведения: почему люди обычно ведут себя так, а не иначе, и как они могут усовершенствовать свою систему взаимоотношений? Нас в этой книге будет занимать главным образом вторая из перечисленных проблем.

Первое поколение софистов, особенно Протагор, решало эту

проблему с нескрываемым оптимизмом, ретроспективно выглядящим чрезмерно патетичным, но исторически вполне понятным. Их девиз — «добродетели (*arete*) можно научиться»: критикуя традиции, модернизируя созданный предками *nomos* и избавляя его от последних остатков «варварской глупости»²⁵, человек может придти к новому искусству жизни, и сама человеческая жизнь поднимется на новый уровень, о котором люди даже не мечтали. Подобный оптимизм поколения, ставшего свидетелем бурного роста материального благосостояния после персидских войн и беспримерного подъема духа, нашедшего высшее воплощение в достижениях Афин эпохи Перикла, вполне понятен. Для этого поколения «золотой век» перестал быть потерянным раем далекого прошлого, как его представлял Гесиод; «золотой век» грезился уже не в прошлом, а в будущем, причем, весьма недалеко. В цивилизованном обществе, заявлял самонадеянно Протагор, последний из граждан много лучше знатного дикаря.²⁶ Иными словами, лучше пятьдесят лет в Европе, чем целую вечность в Китае. Увы! История быстро расправляется с оптимистами. Если бы Теннисон, которому принадлежит приведенное изречение, мог провести пережитые нами последние пятьдесят лет в Европе, он, несомненно, пересмотрел бы свои взгляды, как это к концу жизни произошло с Протагором. Вера в прогресс оказалась в древних Афинах более короткой, чем в современной Англии.²⁷

В одном своем, по моему мнению, довольно раннем, диалоге Платон противопоставляет данную протагоровскую точку зрения на человеческую природу сократовской. Оба участника диалога используют традиционный²⁸ набор утилитарных понятий: «благо» означает «благо для человека» и почти не отличается от «выгоды» и «пользы». Общим свойственен традиционный²⁹ интеллектуалистический подход к человеку: в пике общепринятому воззрению своей эпохи они считают, что если бы человек реально знал, что для него добро, то он бы жил, ориентируясь целиком на это знание.³⁰ Впрочем — у каждого из участников диалога — свой интеллектуализм. По Протагору, *arete* можно научиться, но не как научной дисциплине: человек «овладевает» ей подобно тому, как ребенок овладевает родным языком³¹; добродетель, таким образом, передается не путем формального обучения, а посредством того, что антропологи называют «социальным контролем». Для Сократа, с другой стороны, добродетель (*arete*) явля-

ется наукой (*episteme*), или же она должна стать наукой, то есть, войти в сферу научного знания: в этом же диалоге Сократ говорит, что главный метод следования добродетели — точный расчет будущих зол и благ, и я даже склонен верить, что он и сам стремился поступать именно так.³² Впрочем, тот же Сократ часто сомневается, а можно ли вообще научиться *arete*; и это, как мне кажется, недалеко от исторической правды.³³ Ибо *arete* для Сократа — это то, что приходит извне. Она не является привычкой, вырабатываемой упражнением, а является прорывом, мгновенным озарением сознания, проникновением его в тайну природы и смысла человеческой жизни. Своей ясностью, логичностью и последовательностью данное «озарение» и в самом деле напоминает науку³⁴; тем не менее, мы неизбежно впадем в заблуждение, если будем интерпретировать его только в категориях разума — озарение захватывает всего человека, а не только его сознание.³⁵ Сократ, несомненно, верит в то, что «должно следовать логическому рассуждению, куда бы оно ни привело»; но он же признает, что часто оно приводит лишь ко все новым вопросам и даже заводит в тупик, выходя из которого Сократ следует уже за другими проводниками. Не стоит забывать, что Сократ крайне серьезно относился к снам и оракулам³⁶ и что часто слышал некий внутренний голос, знавший гораздо более него, которому он всегда повиновался (если верить Ксенофонту³⁷, Сократ называл этот голос просто «гласом божьим»).

Таким образом, ни Протагор, ни Сократ не укладываются в рамки популярного в современной науке образа «греческого рационалиста». Но что кажется действительно странным, так это то, что и тот, и другой с легкостью отвергают мысль о важности эмоций в поведении простого человека. А из Платона мы узнаем, что и современникам это казалось странным. Таким образом, именно здесь и была глубокая пропасть, разделявшая интеллектуалов и простых людей. «Большинство людей, — говорит Сократ, — не думают о знании как о силе (*ischyron*), еще меньше считают его силой ведущей и направляющей; они считают, что человек часто, имея знание, направляется чем-то еще: иногда голодом, иногда желанием удовольствия или страхом боли, иногда любовью, но чаще всего — страхом. Эти люди изображают знание рабом, которого пинают и тащат за собой все, кому вздумается.»³⁸ Протагор соглашается, что именно так и рассуждает боль-

шинство, но полагает, что для них это не имеет значения: «Пусть толпа говорит все, что ей вздумается.»³⁹ Однако Сократ настроен подробно разобраться в этом вопросе; наконец, он находит чисто рациональное объяснение: близость удовольствия или страдания приводит, по аналогии с ошибкой визуального восприятия, к ложным умозаключениям, которые и должна исправлять научная моральная арифметика.⁴⁰

Вряд ли подобные рассуждения оказывали сильное влияние на простых греков, для которых страсть всегда была таинственной и поразительной силой, поселяющейся в них и, скорее, овладевающей ими, нежели поддающейся укрощению. Само слово *pathos* («страсть») свидетельствует об этом: как и его латинский эквивалент *passio*, оно означает нечто, что «случается» с человеком, нечто, по отношению к чему он всегда остается пассивным наблюдателем или жертвой. Аристотель сравнивает человека, охваченного страстью, со спящим, психически больным или пьяным: разум таких людей выходит из-под контроля.⁴¹ В предыдущих главах⁴² мы видели, как гомеровские герои и люди архаической эпохи трактовали аналогичный опыт в религиозных понятиях: как *ate*, как сообщение *menos*, как непосредственное вмешательство демона, использующего человеческое сознание и тело в качестве инструментов своей деятельности. Простые люди вообще именно так всегда и рассматривают данный феномен: «Первобытный человек в состоянии сильного аффекта считает себя одержимым или больным, что в общем-то для него одно и то же.»⁴³ Подобные представления еще продолжают существовать и в конце V века до н.э. Ясон в финале «Медеи» может объяснить поведение своей жены только как происки *alastor*'а, демона, рожденного неискупленной кровью; хор в «Ипполите» считает Федру одержимой, и сама она говорит о своем состоянии в первую очередь как о насальной демоном *ate*.⁴⁴

Но для самого Эврипида, как и для образованной части его публики, подобный язык был лишь данью традиционному символизму. Демонический мир для них уже не существовал; он ушел в прошлое, оставив человека наедине с его страстями. И именно это придает остроту эврипидовским описаниям преступлений: он показывает людей, мужчин и женщин, абсолютно незащищенными перед неведомым злом, которое больше не является для них чем-то чужеродным, приходящим извне, но представляет собой

часть их собственного бытия: ἦθος ἀνθρώπου δαίμων. Перестав быть сверхъестественным, зло осталось все таким же таинственным и ужасным. Медея знает, что она одержима; но овладел ею не *alastor*, но свое же собственное иррациональное «я» — ее *thymos*. И она молит это свое «я» о милости, как молит о милости своего жестокого хозяина несчастный раб.⁴⁵ Но тщетно: истоки ее поступков сокрыты в *thymos*, куда не может пробиться ни разум, ни жалость. «Я знаю, что должна справиться со слабостью, но *thymos* сильнее меня, *thymos*, корень ужасных деяний людских.»⁴⁶ С этими словами Медея покидает сцену. Когда она появляется снова, то она уже убила своих детей и обрекла себя на муки. Медея не сталкивается здесь ни с какой сократовской «искаженной перспективой»; она не совершает ошибок в своей моральной арифметике; она всего лишь ошибочно принимает собственную страсть за происки злого духа. И в этом состоит весь трагизм ситуации.

Думал ли поэт о Сократе, когда сочинял свою «Медею», мне неизвестно. Но совершенно очевидное и сознательное отрицание сократовской теории, как мне кажется, можно видеть в знаменитых строках, которые три года спустя он вкладывает в уста Федры.⁴⁷ Преступление, говорит он, не зависит от незнания ситуации или от ошибочной ее оценки, ибо «многие совершают преступление, ясно сознавая, что они делают». Нет, мы вполне знаем и понимаем, в чем состоит для нас благо, но нам не хватает сил действовать в соответствии с этим знанием: то какая-то инерция мешает нам, то «разнообразные удовольствия» отвлекают нас от нашей цели.⁴⁸ Подобные рассуждения выглядят как вызов идеям Сократа хотя бы потому, что идут гораздо дальше того, что требует или предполагает драматическая ситуация.⁴⁹ И данные высказывания не одиноки. О моральном бессилии разума не раз говорится во фрагментах несохранившихся пьес Эврипида.⁵⁰ Но насколько позволяют судить эти тексты, в поздних работах Эврипида занимала главным образом не столько проблема бессилия человеческого разума, сколько сомнение по поводу того, а можно ли вообще на основании разума управлять человеческой жизнью и миром.⁵¹ Эта тенденция находит свое высшее воплощение в «Вакханках», пьесе, чей религиозный смысл, по словам одного современного критика⁵², состоит в признании «Потустороннего», на которое не распространяются наши моральные категории и которое бессилён постичь человеческий разум. Я вовсе не утвер-

жду, что из пьес Эврипида можно извлечь какую-либо цельную философию жизни (да этого и невозможно требовать от драматурга, творившего в столь противоречивую эпоху). Но если все же давать какое-то определение, то в отношении Эврипида я бы предпочел слово «иррационалист», которое, как я заметил в одной своей работе⁵³, подходит ему как никому другому.

Это вовсе не означает, что Эврипид следует крайнему течению школы «физиков», смотревших на человеческие слабости с удивительным снисхождением, считая, что страсти — «естественны» и поэтому извинительны, что мораль — это путы, которые необходимо сбросить. «Играй, целуй, блуди, природе следуй! Спокоен будь!» — говорит Кривда в «Облаках».⁵⁴ И некоторые герои Эврипида охотно следуют этому совету, хотя и не в такой откровенной форме. «Природа этого хотела, — говорит согрешившая дочь, — а она не заботится о приличиях. Мы, женщины, созданы, чтобы следовать природе.»⁵⁵ «Я не нуждаюсь в твоём совете, — говорит гомосексуалист, — я понимаю, что для меня лучше, но природа понуждает меня к иному.»⁵⁶ Даже самое глубоко укорененное из человеческих табу — запрет инцеста — можно отменить такими словами: «Не существует ничего самого по себе постыдного. Это наше сознание делает его таким.»⁵⁷ Должно быть, в окружении Эврипида было немало молодых людей, говоривших и думавших именно так (всем нам хорошо известны их современные подобия). Но сомневаюсь, что поэт разделял их взгляды. Ибо его хоры постоянно и настойчиво обвиняют, и не только ради драматического эффекта, некоторых людей, которые «попирают закон, приветствуют незаконные порывы», людей, цель которых — *eu kakourgein*, «хорошо злостворствовать», теория и практика которых — «выше любых законов», и для которых *aidos* (стыд) и *arete* (добродетель) — просто слова.⁵⁸ Эти люди, не называемые Эврипидом — чистые «физики» или их ученики, политики — «реалисты», описанные Фукидидом.

Кроме того, Эврипид, если я правильно его понимаю, отражает в своем творчестве не только идеи «просвещения», но и реакцию против этого «просвещения», по крайней мере, он выступает против рационалистической психологии одних представителей «просвещения» и против крайнего имморализма других. О том же, как реагировала на «просвещение» широкая публика, красноречиво повествуют источники иного рода. Например, тех,

кто смотрел «Облака» Аристофана, приводил в восторг пожар «Мыслильни» и мало заботило, что вместе с ней сгорал и Сократ. Но сатирики — не самые объективные свидетели, и к тому же не исключено, что «Облака» — это не более чем дружеский шарж Аристофана.⁵⁹ Более интересные сведения, видимо, могут дать другие источники. Так, один фрагмент Лисия⁶⁰ повествует о некоем «клубе» с обедами в складчину. У этого «клуба» было странное, шокирующее название: его члены называли себя *kakodaimonistai*, видимо, пародируя название *agathodaimonistai*, которое часто носили аналогичные «клубы», куда входили самые уважаемые и лояльные из граждан. Словарь Лидделла-Скотта переводит слово *kakodaimonistai* как «поклоняющиеся злым демонам», то есть, буквально. Но Лисий говорит, что члены «клуба» выбрали это название «в насмешку над афинскими богами и афинскими обычаями». Затем он сообщает, что эти люди собирались на совместные трапезы в неблагоприятные дни (*hemerai apophrades*), что ясно свидетельствует о том, что главной целью «клуба» было высмеивание предрассудков посредством действий, считавшихся прямым вызовом богам. Они стремились совершать как можно больше неблагоприятных и небогоугодных поступков, в том числе не боялись носить несчастливые имена. Кто-то может подумать: ну и что такого страшного во всех этих забавах? Но, согласно Лисию, богам такое поведение очень не понравилось: большинство членов «клуба» умерли молодыми, а единственный уцелевший, поэт Кинесий⁶¹, был поражен столь тяжелой болезнью, что ему было бы лучше тоже умереть. Эта в общем-то пустяковая история, на мой взгляд, ясно демонстрирует две вещи. Во-первых, чувство освобождения — освобождения от бессмысленных правил и иррационального чувства вины — которому учили софисты и которое сделало их учение столь привлекательным для образованных молодых людей. Во-вторых, эта история также показывает, насколько сильна была реакция против подобного рационализма среди большинства простых граждан: Лисий ведь приводит свою историю о скандальном «клубе», чтобы дискредитировать показания Кинесия во время судебного процесса.

Но самые шокирующие факты проявления реакции против «просвещения» — это факты преследования интеллектуалов по религиозным основаниям, имевшие место в Афинах в последней

трети V века до н.э. Примерно в 432 году до н.э.⁶², возможно, годом-двумя позднее, неверие в сверхъестественное⁶³ и преподавание астрономии⁶⁴ стало преступлением. Последующее тридцатилетие отмечено серией беспрецедентных в афинской истории процессов над «еретиками». В числе жертв оказались ведущие представители прогрессивного мировоззрения: Анаксагор⁶⁵, Диагор, Сократ, скорее всего, Протагор⁶⁶ и, возможно, Эвришид.⁶⁷ Во всех этих случаях, за исключением последнего, преследователи добились своего: Анаксагор, вероятно, был оштрафован и изгнан из Афин; Диагор был вынужден спасаться бегством; то же самое, видимо, произошло и с Протагором; Сократ, у которого была возможность бежать и который мог просить судей об изгнании, предпочел выпить чашу с цикутой. Но все это люди знаменитые. Сколько же пострадало за свои убеждения простых людей, имена которых не сохранились, точно неизвестно.⁶⁸ Однако даже тех оснований, которыми мы располагаем, вполне достаточно, чтобы утверждать, что великая эпоха древнегреческого «просвещения» была также, как, впрочем, и наше время, эпохой великих гонений и репрессий, эпохой преследования ученых и мыслителей, эпохой затмения разума и даже (если мы поверим традиции о Протагоре⁶⁹) эпохой сжигания книг.

Все это поражало и приводило в замешательство профессоров XIX века, не имевших, в отличие от людей XX века, опыта знакомства с подобным человеческим поведением. Но главное, что ставило их в тупик, — это то, что все случившееся произошло в Афинах, этом «училище Эллады» и «средоточии философии», и, насколько нам позволяют судить источники, нигде более в Греции.⁷⁰ Отсюда и известная тенденция не обращать внимания на приведенные факты и, насколько это возможно, трактовать их как вымышленные; там же, где это возможно, объяснять причины преследований политическими мотивами. Иногда последнее и в самом деле имело место: обвинители Анаксагора выступали, по словам Плутарха, главным образом против его покровителя Перикла; и Сократ, возможно, избег бы казни, если бы его имя не ассоциировалось с людьми типа Крития и Алкивиада. Но даже признавая важность политического фактора, все же необходимо объяснить, почему в данный период обвинение в безверии так часто выбиралось как самое верное средство для расправы с нежелательными гражданами или политическими оппо-

нептами. Следует признать распространение в ту эпоху в широких массах повышенной религиозной нетерпимости, которую политики могли легко использовать в своих собственных целях. Но для появления этой нетерпимости была своя, особая причина.

Нильсон полагает⁷¹, что нетерпимость подхлестывалась профессиональными предсказателями будущего, увидевшими в распространении рационализма опасность для своего существования. Похоже, что это в самом деле имело место. Инициатором упомянутого выше закона, вызвавшего преследования, был профессиональный предсказатель будущего Диопиф; Анаксагор вывел на свет истинную природу так называемых «толкователей предзнаменований»⁷²; и хотя у Сократа был свой собственный «оракул»⁷³, именно это и могло вызвать к нему зависть со стороны гадалей.⁷⁴ Но их влияние было все же очень ограниченным. Если судить по постоянным насмешкам, отпускаемым в их адрес Аристофаном, гадалей не очень-то любили и (за исключением периодов кризиса⁷⁵) мало им доверяли. Таким образом, как политики, они могли лишь играть на религиозных настроениях людей, но вызвать они их не могли.

Более важным фактором, видимо, было влияние истерии военного времени. Если мы примем во внимание тот факт, что тень войны появляется задолго до ее начала и что эмоциональные потрясения войны продолжают сказываться многие годы спустя после ее окончания, то эпоха преследований почти точно совпадает с самой продолжительной и самой разрушительной войной в греческой истории. Это совпадение вряд ли случайно. Исследователями не раз отмечалось, что «в опасные для общества времена свойственная ему тенденция конформизма необычайно усиливается: все его члены сплачиваются и становятся даже более нетерпимы к чужому, чем маньяки».⁷⁶ Все мы видели справедливость этого наблюдения на примере двух последних войн и поэтому можем с большой долей вероятности предположить, что и в античности это было не иначе. В античности, кроме того, существовали сознательные основания настаивать в годы войны на религиозном конформизме, тогда как у нас они носят исключительно бессознательный характер. Оскорблять богов, сомневаясь в их существовании или называя солнце булыжником, было весьма рискованно и в мирное время; но во время войны это была прямая измена: оскорбление богов вело к тому, что они начинали

помогать противнику. В религии существовала коллективная ответственность. Боги никогда не расправлялись только с одним нечестивцем. Разве не сказал Гесиод о том, что часто целые города гибнут из-за одного порочного человека?⁷⁷ То, что подобные представления были долго актуальны в сознании афинского населения, становится очевидным на примере грандиозной исторической суматохи, которую вызвало предполагаемое осквернение герм.⁷⁸

Итак, я думаю, что переживание людьми ужаса, основанного на предрассудках общинной солидарности граждан города-государства, отчасти объясняет причину преследований инакомыслящих. Хотелось бы верить, что все дело именно в этом и состоит. Но было бы несправедливо не признавать и того факта, что новый рационализм принес с собой серьезную угрозу социальному порядку вообще, угрозу как реальную, так и воображаемую. Отвергая «последственный конгломерат», многие люди отвергали вместе с ним и религиозные запреты и предписания, позволявшие держать человеческий эгоизм в узде. Людям строгих моральных принципов, таким как Протагор или Демокрит, никакой узды не требовалось: их сознание было достаточно зрелым, чтобы противостоять всем возможным соблазнам. Но с их учениками дело обстояло иначе. Для них освобождение человека означало бескопечную свободу самоутверждения, изобилие прав без каких-либо обязанностей, если, конечно, не считать обязанностью пресловутое самоутверждение. «То, что их отцы называли самообладанием, они называют уловкой трусости.»⁷⁹ Фукидид видит причину данного явления в изменении сознания в годы войны, что, несомненно, и имело место в первую очередь. Виламовиц справедливо заметил, что участники массовых убийств в Коркире отнюдь не слушали никаких лекций Гиппия о переоценке старинных ценностей. Не новый рационализм заставлял людей вести себя подобно животным — у них и без того было более чем достаточно поводов. Он лишь помогал им оправдывать свою жестокость в собственных глазах — оправдывать в эпоху, когда формальные запреты на убийство оставались еще очень строгими. В результате, как кто-то сказал уже о нашем просвещенном времени, редко когда еще столь много младенцев выплескивалось вместе с таким ничтожным количеством воды.⁸⁰ И в этом состояла подлинная опасность, всегда дающая о себе знать, когда распада-

ется «наследственный конгломерат». Говоря словами профессора Мюррея, «антропология, кажется, ясно показала, что «наследственные конгломераты» практически невозможно ни оправдать, ни понять рационально, и что, с другой стороны, ни одно общество не может существовать без них и не может даже скорректировать их без того, чтобы не подвергнуть серьезной опасности всю свою социальную систему».⁸¹ Об этом, мне кажется, смутно догадывались люди, обвинявшие Сократа в совращении юношеских умов. Их опасения не были такими уж безосновательными. Но как и все сильно напуганные люди, они выбрали не то оружие и убили не того человека.

«Просвещение» оказало на социальную структуру и иное, имевшее более длительные последствия, влияние. То, что сказал Якоб Буркхардт о религии XIX века, а именно, что это был «рационализм для немногих и магия для многих», как нельзя лучше подходит для характеристики греческой религии с конца V века до н.э. и далее. Вследствие «просвещения» и отсутствия всеобщего образования разрыв между верой немногих избранных и верой большинства со временем превратился в непроходимую пропасть, к несчастью как для первых, так и для вторых. Платон, видимо, был последним греческим интеллектуалом, творчество которого имело реальные социальные корни. Его последователи, за редким исключением, уже подчеркивали, что им лучше жить вне общества, чем в обществе. В первую очередь они *sapientes*, «мудрецы», а уж граждане во вторую или вообще ни в какую очередь. Их отношение к современной им социальной действительности крайне неопределенно. Впрочем, все это известно. Менее известным представляется феномен регрессии народной религии в «эпоху просвещения». Первые признаки этой регрессии дали о себе знать во время Пелопоннесской войны, и, несомненно, отчасти были вызваны именно войной. Под влиянием стрессов военного времени люди начали постепенно скатываться с таким трудом достигнутых духовных вершин эпохи Перикла. Общественное здание, не выдержав напряжения, дало трещины, сквозь которые то там, то здесь стала пробиваться дикая поросль примитивных инстинктов и верований, чей дальнейший рост уже невозможно было остановить. Покуда интеллектуалы все более удалялись в свой собственный придуманный ими мир, народное сознание все более оставалось без поддержки разума, хотя следу-

ет сказать, что в течении жизни нескольких поколений роль «умных советников» народа продолжали играть комические поэты. Ослабление пут гражданской религии заставляло людей искать собственных богов, вместо того чтобы просто следовать безыскусной вере своих отцов. Наконец, оставшись без должного руководства и цели, значительная часть людей предалась с азартом дикарей разнообразным удовольствиям и погрязла в роскоши.

В заключении главы мне хотелось бы привести несколько примеров того, что я называю «регрессией». Об одном из них мы уже говорили: я имею в виду возросшую потребность в магическом целительстве, которая в течении жизни одного-двух поколений превратила Асклепия из скромного малоизвестного героя в могущественного бога и сделала его святилище в Эпидавре местом массового паломничества, столь же известным, как современные Лурды.⁸² Любопытно отметить, что начало массового распространения культа Асклепия в Афинах (и, возможно, в других местах) датируется временем эпидемии чумы 430 года до н.э.⁸³ Эта эпидемия, согласно Фукидиду, убедила ряд людей, что религиозные обряды бесполезны⁸⁴, так как благочестие не оградило их от бацилл; но большинство все же стало искать новых, более действенных магических обрядов. Во время чумы ничего нового придумано не было. Но в 420 году до н.э., во время короткой мирной передышки, Асклепий торжественно «пришел» и «утвердился» в Афинах, в сопровождении или, что более вероятно, в образе своей Священной Змеи.⁸⁵ Покуда ему строили храм, боги много ни мало, воспользовался гостеприимством поэта и драматурга Софокла — факт, без которого нельзя до конца понять произведения Софокла. Виламовиц по этому поводу замечает⁸⁶, что вряд ли можно представить, чтобы Священную Змею у себя дома содержали Эсхил или Эврипид. Однако ничто не иллюстрирует так ярко поляризацию греческого сознания в этот период, как факт, что то же самое поколение, которое благоговеет перед священной рептилией, занимается публикацией и распространением самых недвусмысленно научных гиппократовских трактатов.⁸⁷

Другой пример регрессии можно видеть в увлечении иностранными культами, главным образом, крайне эмоционального, «оргиастического» толка, распространившимися с поразительной быстротой во время Пелопоннесской войны.⁸⁸ Война была в самом разгаре, а в Афинах уже поклонялись фригийской «Горной

Матери» Кибеле и ее фракийскому варианту Бендиде, устраивали мистерии фрако-фригийского бога Сабазия, более дикой разновидности Диониса не-эллинского происхождения, совершали ритуалы азиатских «умирающих богов» Аттиса и Адониса. Подробно я рассматривал этот сюжет в другом месте⁸⁹, поэтому здесь я не буду останавливаться на нем подробно.

Но через поколение или более регрессия принимает уже более дикие формы. То, что в IV веке до н.э. «магии для многих» в Афинах было через край, причем в самом буквальном смысле слова «магия», нам известно хотя бы на примере знаменитых *defixiones* («проклятий»). Практика *defixio*, или по-гречески *katadesis*, была разновидность магического нападения. Верили, что с помощью *defixio* можно парализовать волю человека или вызвать его смерть, наслав на него темные силы. Для этого нужно было написать проклятие на чем-нибудь долго сохраняющемся в земле — на свинцовой табличке или керамическом черепке — и зарыть на кладбище в чьей-нибудь могиле. Сотни таких *defixiones* были обнаружены во время раскопок в разных частях Средиземноморья⁹⁰, где подобная практика сохраняется вплоть до сего дня, как в Греции⁹¹, так и в других странах Европы.⁹² Но любопытно, что древнейшие экземпляры «проклятий» найдены именно в Греции, и большинство — в Аттике. Причем, если от V века до н.э. дошли лишь единичные экземпляры, то уже в IV веке до н.э. их количество становится на порядок больше.⁹³ Среди людей, которых проклинали таблички, встречаются и знаменитости, например, Фокион и Демосфен⁹⁴, что говорит о том, что «проклятиями» увлекались далеко не только рабы и чужеземцы. Данная практика была широко распространена во времена Платона, который считал необходимым издавать против нее специальные законы⁹⁵, как и против другого метода магического нападения — проназания и сжигания воскового изображения врага.⁹⁶ Платон дает понять, что люди и в самом деле сильно боялись данной агрессивной магии и что он предлагает за занятия ею самые суровые наказания, вплоть до смертной казни для профессиональных магов, не потому, что верит в черную магию — здесь он вполне свободомыслящий человек⁹⁷ — но потому, что черная магия порождает у людей злую волю и вызывает у них дурные мысли и порывы. И это не просто одинокое ворчание стареющего моралиста. Из приписываемой Демосфену речи «Против Аристогито-

па»⁹⁸ мы узнаем, что в IV веке до н.э. в самом деле предпринимались реальные попытки законодательного запрета черной магии. На основании всех вышеперечисленных фактов и полного отсутствия упоминаний о чем-либо подобном в источниках V века до н.э.⁹⁹, я прихожу к выводу, что распространение «просвещения» спровоцировало во втором испытывавшем его воздействие поколении¹⁰⁰ повышенный интерес к магии. Это не такой парадокс, как кажется. Разве крах другого «наследственного конгломерата» не вызвал к жизни аналогичные процессы уже в нашу с вами эпоху?

Все симптомы, о которых выше шла речь — инкубация, оргиастические культы, черная магия — можно вполне рассматривать как регрессивные. В определенном смысле, это и в самом деле был возврат к прошлому. Но, с другой стороны, все перечисленные явления — это и провозвестники будущего античной цивилизации. Как мы увидим в заключительной главе книги, они относятся к числу характерных черт греко-римского мира. Но прежде нам следует посмотреть, как пытался стабилизировать духовную ситуацию Платон.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ШЕСТОЙ

¹ Gilbert Murray. *Greek Studies*, 66 f.

² См. гл.2.

³ Наиболее ярко, хотя и с некоторым преувеличением об этом писал Пфистер: Pfister. *Religion d. Griechen u. Römer// Bursian Jahresbericht*, 229 (1930) 219. См. также гл.2.

⁴ См. главным образом недавнюю книгу Вильгельма Нестле (Wilhelm Nestle. *Vom Mythos zum Logos*), цель которой — показать «последовательное замещение у греков мифологического мышления рациональным».

⁵ Гскатей, фр.1 Jacoby; Nestle. *Op.cit.*, 134 ff. Гскатей рационализировал мифологических существ вроде Цербера (fr.27) и, возможно, других ужасных обитателей Аида. То, что сам Гскатей был *adeisidaimôn*, то есть, не боялся богов, следует из его совета согражданам использовать для военных целей сокровища оракула Аполлона в Бранхидах: Геродот. *История*. 5. 36. 3. Ср.: Momigliano// *Atene e Roma*. 12 (1931) 139, а также манеру изображения аналогичного небогобоязненного поведения Суллы у Диодора и Плутарха (Diod. 38/9, fr.7; Plut. Sulla. 12).

⁶ Ксенофан, фр.11 и 12 Diels.

⁷ Цицерон. *О дивинации*. 1. 5; Аэций. 5. 1. 1 (- Ксенофан, А 52). Ср.: фр.32, А39.

⁸ Ксенофан, фр.15. Ср.: фр.14 и 16.

⁹ Фр.23. Ср.: Jaeger. Theology, 42 ff. По словам Мюррея (Murray. Op.cit., 69), «эти слова заставляют нашу мысль лихорадочно работать. Вспоминается один средневековый арабский мистик, говоривший, что специально называть Бога «справедливым» столь же глупо, как и полагать, что у Бога есть борода». Ср. с «Богом» Гераклита, в отношении которого человеческое различие «справедливого» и «несправедливого» не имеет смысла, потому что у Бога — все «справедливо» (fr.102 Diels).

¹⁰ Фр.34.

¹¹ Гераклит, фр.28; Алкмеон, фр.1; Горгий. Похвала Елене. 13; Эврипид, фр.795.

¹² См. гл.4.

¹³ Гераклит, фр.5. Если верить фр.69, Гераклит все же не мог обойтись без концепции «катарсиса»; впрочем, он вполне мог, подобно Платону, понимать «катарсис» исключительно в моральном и интеллектуальном плане.

¹⁴ Фр.14. Предшествующие ссылки на *bakchoi* (вакхантов) и *iênai* (чаны, в которых выжимают виноград) указывает на то, что Гераклит имел в виду главным образом дионисийские, а не «орфические», мистерии, хотя то, как он об этом говорит, позволяет предположить, что сего обобщения относились и к другим мистериям. Но отвергал ли Гераклит мистерии вообще, как таковые, или же только их методы, об этом невозможно сказать ничего определенного, кроме того, что ему определенно не нравились сами участники мистерий. Не проливая свет на данную проблему и фр.15: *phallika* (шествия в честь Диониса с изображением фаллоса не были мистериями (*mystêrion*). Что же до тождества Диониса с Аидом, о котором также идет речь во фр.15 и которое вызвало у исследователей много споров, то, по моему мнению, это всего лишь один из гераклитовских парадоксов, а отнюдь не «тайная орфическая доктрина». Я согласен с теми, кто видит во фр.15 осуждение *phallika*, а не их оправдание: чувственная жизнь — это смерть души. См. фр.77, 117, а также: Diels. Herakleitos, 20.

¹⁵ Фр.96. Ср.: Платон. Федон. 115 с; гл.5.

¹⁶ Фр.119; ср. гл.2. Аналогичным образом фр.106 нападает на распространенный предрассудок о «счастливых» и «несчастливых» днях.

¹⁷ Фр.5. О современном культе св.икон в Греции (статуи в православии запрещены) см.: В.Schmidt. Volksleben, 49 ff.

¹⁸ Glaube. II. 203. Значение Гераклита как «просветителя» справедливо подчеркивают другие исследователи: Gigon. Untersuchungen zu Heraklit, 131 ff.; Nestle. Op.cit., 98 ff. (хотя интерпретация фр.15 у последнего представляется мне спорной). В учении Гераклита есть, несомненно, множество и других, не менее важных, аспектов, но они не составляют предмет данной книги.

¹⁹ Ксенофан, фр.8; Гераклит, фр.1, 57, 104 и др.

²⁰ Близость между текстами Эврипида (фр.282) и Ксенофана (фр.2) отмечал уже Афиней, но совпадения здесь, скорее всего, носит случайный характер. Ср. также Эврипид. Геракл. 1341-1346 с фрагментами Ксенофана А 32, В 11, В 12. С другой стороны, совпадения текстов Эсхила (Supp.100-104) и Ксенофана (В 25-26), хотя и любопытны, позволяют с большей, чем в случае с Эврипидом, долей уверенности говорить, что Эсхил вряд ли читал Ксенофана или слышал о нем.

²¹ Диоген Лаэртский. 2. 22. Отзвук критики Гераклитом иррациональнос-

ти ритуалов замстен у Эврипида (Nestle. Euripides, 50, 118), хотя речь здесь вряд ли идет о прямых заимствованиях (Gigon. Op.cit., 141). Эврипид был известен, помимо всего прочего, как ценитель и собиратель книг: Афиней. 3 а; Аристофан. Лягушки. 943; Эврипид, фр.369.

²² Эврипид, фр.783.

²³ P.Decharme. Euripide et l'esprit de son théâtre, 96 ff.; L.Radermacher// Rh.Mus. 53 (1898) 501 ff.

²⁴ F.Heinimann. Nomos und Physis. Basel, 1945. Библиографию более ранних исследований см.: W.C.Green. Moira, App.31.

²⁵ Геродот. История. 1. 60. 3: «С давних пор, еще после отделения от варваров, эллины отличались большим по сравнению с варварами благоразумием и свободой от глупых суеверий.»

²⁶ Платон. Протагор. 327 cd.

²⁷ Мерой быстрого упадка веры в прогресс разума может служить измененный по сравнению с более ранними памятниками тон сочинения одного софиста, известного как «Anonymus Iamblichi» (Vorsokr. (5), 89); этот человек разделял веру Протагора в *nomos* и, возможно, был его учеником. Как можно предположить, свое сочинение он писал в конце Пелопоннесской войны: в его словах чувствуется подавленность человека, на глазах которого потерпел крах социальный и моральный порядок, в который он так верил.

²⁸ О традиционном характере отождествления «блага» и пользы см.: Snell. Die Entdeckung des Geistes, 131 ff. Об утилитаризме Сократа см.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 3. 9. 4.

²⁹ См. гл.1. Покуда *arete* воспринимали в позитивном смысле правильного поведения — «практического блага» — то ее естественно считали зависимой от знания о правильном поведении. Но в V веке до н.э. широкие массы, если судить на основании текстов платоновских «Протагора» (352 b) и «Горгия» (491 d), более акцентировали внимание на негативном аспекте *arete* как контроля над страстями, при котором интеллектуальный фактор не играет никакой роли.

³⁰ Платон. Протагор. 352 a-e.

³¹ Платон. Протагор. 327 e. Это сравнение принадлежит V веку до н.э., и, возможно, его использовал исторический Протагор, так как оно встречается в аналогичном контексте у Эврипида (Suppl.913 ff.). Вообще, я присоединяюсь к точке зрения Тэйлора, Виламовица и Нестле, что рассуждения Протагора (Протагор. 320 c — 328 d) можно рассматривать как довольно точное воспроизведение Платоном реальных взглядов Протагора, однако они не являются цитатой из какого-либо его сочинения.

³² R.Hackforth. Hedonism in Plato's Protagoras// CQ. 22 (1928) 39 ff. Приведенным в этой работе аргументам трудно возражать.

³³ Платон. Протагор. 319 a — 320 c. Этот фрагмент часто рассматривают как «простую иронию», стремясь этим сгладить различие между скептически настроенным Сократом данного диалога и Сократом из «Горгия», исследующим вопрос, каким должен быть настоящий государственный деятель. Но если воспринимать текст исключительно иронически, то это разрушит эффект парадокса в конце диалога (361 a). Платон должно быть чувствовал, что в учении его наставника по данному вопросу много несостоятельного, а также темного, нуждающегося в прояснении. В «Горгисе» он пытается это прояснить, но делая это, уходит далеко от позиции исторического Сократа.

³⁴ Концепция взаимозависимости добродетелей — это одно из немногих позитивных элементов учения исторического Сократа: см. Протагор. 329 d; Лахет; Хармид; Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 3. 9. 4 след.

³⁵ Festugière. *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, 68 f.; Jaeger. *Paideia*. II. 65 ff.

³⁶ Платон. Апология. 33 с. О снах см. также: Критон. 44 а, Федон. 60 с. Об оракулах: Апология. 21 b; Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 1. 4. 15; Анабасис. 3. 1. 5. Но Сократ предупреждал своих слушателей об опасностях увлечения *mantike* как неудачного замещения того, что человек может узнать сам «посредством счета, меры, веса» (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 1. 1. 9). Гадания и оракулы — это для Сократа дополнение к разуму человека и, как, например, в случае с Херсфором, стимул для рационального познания, но не заместитель ума.

³⁷ Ксенофонт. Апология. 12. Ср.: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 4. 8. 6; Платон. Алкивиад I, 124 с.

³⁸ Платон. Протагор. 352 вс.

³⁹ Платон. Протагор. 353 а.

⁴⁰ Платон. Протагор. 356 с — 357 е.

⁴¹ Аристотель. Никомахова этика. 1147 а 11 след.

⁴² См. гл.1 и 2.

⁴³ Combarien. *La Musique et la magie// Études de philologie musicale*. III. Paris, 1909, 66 f.; Yoüancé. *Culte des Muses*, 108. Платон говорит о животных, охваченных сексуальной страстью, как о *nosoynta* («больных горячкой») (Пир. 207 а); о голоде, жажде и половом вожделении у людей он отзывается как о *tria nosemata* («трех болезнях») (Законы. 782 е — 783 а).

⁴⁴ Эврипид. Медя. 1333; Ипполит. 141 след., 240. Андре Ривье в своем интересном и оригинальном исследовании (André Rivier. *Essai sur le tragique d'Euripide*. Lausanne, 1944) считает, что есть все основания воспринимать слова Эврипида совершенно серьезно: что Медя в буквальном смысле одержима злым демоном (р.59) и что какая-то сверхъестественная рука в самом деле вкладывает в душу Федры яд. Но на мой взгляд, вряд ли слова Эврипида стоит понимать буквально, особенно в отношении Медси. Эта женщина, видящая вещи глубже, чем традиционно мыслящий Ясон, никогда не выражается языком традиционной религии, в отличие, скажем, от Клитемнестры Эсхила (Агамемнон. 1433, 1475 след., 1497 след.). Федра также, анализируя свою ситуацию, говорит о ней в чисто человеческих выражениях. О значении образа Афродиты см.: Euripides the Irrationalist// CQ. 43 (1929) 102. Наиболее отчетливо позиция Эврипида выражена в «Троянках»: 940 след., 948 след., 981 след.

⁴⁵ Эврипид. Медя. 1056 след.; ср. Гераклит, фр.85.

⁴⁶ Эврипид. Медя. 1078-1080. Виламовиц опускает строфу 1080, которая с точки зрения современного постановщика действительно снижает эффект «занавеса». Но эта строфа как нельзя лучше вписывается в систему мышления Эврипида, который не мог не дать Медсе возможность обобщить свой самоанализ, наподобие того, как это делает Федра. Медя не считает свой случай уникальным: подобную внутреннюю борьбу знает каждое человеческое сердце. В самом деле, данный текст является классическим примером описания внутреннего душевного конфликта. См. ниже гл.8, прим.16.

⁴⁷ Wilamowitz. *Einleitung i. d. gr. Tragödie*, 25, n.44; Decharme. *Euripide et*

l'esprit de son théâtre, 46 f.; Snell// Philologus. 97 (1948) 125 ff. Я сомневаюсь в справедливости точки зрения Виламовица (loc.cit.) и других исследователей, что текст «Протагора» (352 b след.) — это «ответ» Платона, или Сократа, на «Федру» Эврипида. Но почему Платон счел необходимым специально полемизировать с образом Федры из пьесы, написанной за 30 лет до него? И если он все же это сделал, или знал, что это сделал Сократ, то почему он не процитировал Эврипида буквально и не назвал его по имени, как он всегда поступал? Федра как персонаж не могла упоминать имени Сократа, но что мешало Сократу называть имя Федры или Эврипида? Я не вижу никаких проблем в том, чтобы предположить, что «многие» в «Протагоре» (352 b) — это в самом деле многие: простой человек никогда не будет недооценивать силу страстей, будь то в Греции или где-либо еще; чтобы это понять, не требуется особой проницательности.

⁴⁸ Эврипид. Ипполит. 375 след.

⁴⁹ О попытке рассмотреть этот фрагмент исключительно в контексте драматической ситуации и психологии Федры см.: CR. 39 (1925) 102 ff. Однако я более склонен признать точку зрения Снелла: Snell// Philologus. Loc.cit., 127 ff.

⁵⁰ Фр.572, 840, 841, а также речь Пасифеи в свою защиту: Berl.Kl.Texte.II.73 = Page. Gr.Lit.Papyri. I. 74. В последних двух случаях используется язык традиционной религии.

⁵¹ W.Schadewaldt. Monolog u. Selbstgespräch, 250 ff.: «трагедия терпения» заменяет «трагедию страсти». Тем не менее, осмелюсь предположить, что «Хрисипп», хотя это и была поздняя трагедия (она создана приблизительно в одно время с «Финикиянками»), представляла собой все же «трагедию страсти (*pathos*)»: подобно «Медее», она демонстрирует глубокий внутренний конфликт между рассудком и страстью и по-новому ставит акценты в вопросе о человеческой иррациональности. См.: Nauck, fr.841.

⁵² Rivier. Op.cit., 96 f. См. мое издание этой пьесы (pp.XL ff.).

⁵³ CR.43 (1929) 97 ff.

⁵⁴ Аристофан. Облака. 1078.

⁵⁵ Menander. Epitrep. 765 f. Koerte; fr.920 Nauck.

⁵⁶ Хрисипп, фр.840.

⁵⁷ Эол, фр.19. Софист Гиппий считал запрет на инцест установленным людьми традиционным обычаем, а не «вложенным в человеческий род богами» и не инстинктивным, хотя он и встречается у всех народов (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 4. 4. 20). Приведенная строфа Эврипида, несомненно, выглядит скандальной: она оправдывает беспредельный этический релятивизм. См.: пародию Аристофана (Лягушки. 1475), использование куртизанкой этой фразы против самого автора, Эврипида (Махон у Афиня. 582 cd), а также поздние истории, где на данную реплику Эврипида отвечают Антисфен либо Платон (Plut. Aud.poet. 12, 33 c; Serenus apud Stob. 3. 5. 36 H.).

⁵⁸ Эврипид: Геракл. 778, Орест. 823, Вакханки. 890 след., Ифигения в Авлиде. 1089 след. См. также: Murray. Euripides and His Age, 194; Stier. Nomos Basileus// Philol. 83 (1928) 251.

⁵⁹ Murray. Aristophanes, 94 ff.; Wolfgang Schmid// Philol. 97 (1948) 224 ff.

⁶⁰ Lysias, fr.73 Th.(53 Scheibe), apud Athen. 551 e.

⁶¹ Хорошо известен как излюбленный объект нападок Аристофана: Птицы.1372-1409 и др. Его обвинили в осквернении святилища Гекаты (Аристофан.

Лягушки. 366) — действие вполне в духе упомянутого «клуба». Святилища Гскаты (*Hekataia*) были объектом особенно суеверного почитания людей: Nilsson. *Geschichte*. I. 685 f. Платон говорит об этом поэте как о типичном примере сочинителя, который стремится лишь устраивать шутовские представления в портиках вместо того, чтобы улучшать нравы своей аудиторией: Горгий. 501 е.

⁶² Эту дату для декрета Диопифа указывают: Диоген Лаэртский. 12. 38 сл.; Плутарх. Перикл. 32. Эджок (*Adcock// САН.V.478*) склонен датировать его 430 г. до н.э.; он связывает его принятие с «чувствами, вызванными чумой — этим очевидным знаком небесного гнева». Последнее, вполне возможно, справедливо.

⁶³ *Ta theia me nomizein* (Plut.Per.32). О смысле этого выражения см.: R.Hackforth. *Composition of Plato's Apology*, 60 ff.; J.Tate// *CR*. 50 (1936) 3 ff.; 51 (1937) 3 ff. *Asebeia* («нечестие»), то есть, богохульство, несомненно, задолго до процессов было тяжким обвинением у греков. Новизна состояла в том, что под «нечестием» теперь стали понимать и небрежение в соблюдении культов, и антирелигиозное учение. Нильсон, разделяющий старую точку зрения о том, что «свобода мышления и выражение своих мыслей носили в Афинах абсолютный характер» (Nilsson. *Greek Piety*, 79), пытается свести религиозную причину преследований к простым преступлениям против соблюдения религиозных обрядов. Но традиция недвусмысленно даст понять, что преследования Анаксагора и Протагора были вызваны главным образом их теоретическими взглядами, а не их поведением. А общество, которое подвергает гонениям одного своего члена за то, что он считал солнце материальным телом, другого — за сомнения в вопросе о существовании богов, нельзя назвать «обществом абсолютного свободомыслия».

⁶⁴ Плутарх. Перикл. 32. Несомненно, этот закон был направлен в первую очередь против Анаксагора, хотя понимание его было широким и допускало различные толкования. Вряд ли этот закон был исключительно продуктом глупости и предрассудков (Горгий. Похвала Елене. 13; Гиппократ. О древней медицине. 1; Платон. Государство. 488 с и др.): он был продиктован также и чувством тревоги за судьбу религии (Эврипид, фр.913; Платон. Апология. 196; Плутарх. Никий. 23) и в сознании народа ассоциировался главным образом с софистами (Эвполид, фр.146; Аристофан. Облака. 360; Платон. Политик. 299 в). См.: W.Capelle// *Philol.* 71 (1912) 414 ff.

⁶⁵ Тэйлор датирует суд над Анаксагором 450 г. до н.э. (Taylor// *CQ*. 11 (1917) 81 ff.), что отодвигает как «просвещенис» в Афинах, так и реакцию против него к более раннему времени, чем на это указывают многочисленные источники и исследования. Доводы Тэйлора, на мой взгляд, удачно опровергают: E.Derenne. *Les Procès d'impieété*, 30 ff.; J.S.Morrison// *CR*. 35 (1941) 5, n.2.

⁶⁶ Барнет (Burnet. *Thales to Plato*, 112) и его последователи отрицают традицию о суде над Протагором как реальном историческом событии, опираясь на текст Платона: Менон. 91 е. Но Платон в этом фрагменте говорит лишь о повсеместно признанной репутации Протагора как выдающегося учителя, которого не могли обвинить за его деятельность афинские «охотники на ведьм», то есть, он имеет в виду, что Протагора осудили не за преподавательскую деятельность («развращение юношей»), а за его атеистические теории. Суд над Протагором вряд ли мог состояться ранее 411 года до н.э., что подтверждает традиция: Derenne. *Op.cit.*, 51 ff.

⁶⁷ Satyros. *Vita Eur.*, fr.39, col.X (Armim. *Suppl.Eur.*6); Bury// *САН.V.383 f*.

⁶⁸ Невсрно на этом основании полагать, что широких преследований не было, поскольку сохранившиеся источники указывают, скорее, на противоположное. Исследователи почему-то мало обращали вниманис на слова, которые Платон вкладывает в уста Протагора (Протагор. 316 с — 317 b), где речь идет об опасностях занятия софистикой и постоянной угрозе, висевшей над софистами: «огромная ненависть и всевозможное недоброжелательство, так что многие из них вынуждены заниматься своим ремеслом тайно». Самого Протагора постоянно сопровождали телохранители (которых дал ему Перикл?), оберегавшие его от недоброжелательной толпы.

⁶⁹ Диоген Лаэртский. 9. 52; Цицерон. О природе богов. 1. 63 и др. Об опасностях чтения книг см.: Аристофан, фр.490.

⁷⁰ Возможно, это следствие отсутствия достаточной информации о других городах Древней Греции. Впрочем, отсутствие преследований в других городах противоречит словам, которые Платон вкладывает в уста Сократу (Горгий. 461 с), что в Афинах существует гораздо большая свобода выражения мнения, чем где-либо еще в Греции (и это слова после декрета Диопифа!). Любопытно отметить, что после изгнания Анаксагора из Афин Лампсак почтил его похоронами за общественный счет: Алкидам у Аристотеля. Риторика. 1398 b 15.

⁷¹ Nilsson. Greek Popular Religion, 133 ff.

⁷² Плутарх. Перикл. 6.

⁷³ Платон. Апология. 40 а.

⁷⁴ Ксенофонт. Апология. 14. Несмотря на любопытные замечания Тэйлора (Taylor// *Varia Socratica*, 10 ff.), я считаю невозможным отделять обвинение Сократа во введении новых «богов» (*kaina daimonia*) от его собственного «демона», или «гсния» (*daimonion*), тем более что об их связи говорят и Платон, и Ксенофонт. См.: A.S.Ferguson// *CQ*. 7 (1913) 157 ff.; H.Gomperz// *NJbb*. 1924, 144 ff.; R.Hackforth. *Composition of Plato's Apology*, 68 ff.

⁷⁵ Фукидид. 5. 103. 2; Платон. Эвтифрон. 3 с.

⁷⁶ R.Crawshay-Williams. *The Comforts of Unreason*, 28.

⁷⁷ Гесиод. Труды и дни. 240; Платон. Законы. 910 б; гл.2. Подход Лисия развивает эти представления: «Наши предки, приносившие жертвы, указанные на скрижалях, передали нам город наш самым великим и благоденствующим из всех эллинских городов; поэтому мы должны совершать те же самые жертвоприношения, как и они, — если не по другой какой причине, то уже ради счастья, доставшегося нам от этих жертв.» (30.18). Данная прагматическая точка зрения на религию, видимо, была довольно распространенной в то время.

⁷⁸ Фукидид. 6. 27 сл., 60. Фукидид, естественно, акцентирует свое внимание на политическом аспекте события. В самом деле, при чтении фрагмента 6.60 поневоле приходят на ум ассоциации с политическими «чистками» и «ожотами на ведьм» нашего времени. Но истинной причиной популярности в народе этих процессов все же был суеверный страх (*deisidaimonia*), а преследование инакомыслящих — лишь его побочным продуктом: Фукидид. 6. 27. 3.

⁷⁹ Фукидид. 3. 82. 4.

⁸⁰ Nigel Balchin. *Lord, I was afraid*, 295.

⁸¹ Gilbert Murray. *Greek Studies*, 67. Ср. с замечанием Фрэзера о том, что «общество в значительной степени строится и цементируется религией, и поэтому невозможно замнить или уничтожить «цемент» без того чтобы не под-

вергнуть опасности все зданис» (Frazer. *The Belief in Immortality*. I. 4). История древних культур показывает, что существует некая связь между крахом традиционной религии и усилением политической власти, деспотические методы которой направлены на сохранение общественного единства. Наиболее отчетливо это можно видеть на примере Древнего Китая, где распространение секулярного позитивизма школы «легистов» странным образом совпадает с жестокой милитаристской политикой империи Цинь.

⁸² См. гл.4.

⁸³ Kern. *Rel. der Griechen*. II. 312; W.S.Ferguson. *The Attic Orgeones// Harv.Theol.Rev.* 37 (1944) 89, n.26. Это позволяет понять, почему в Рим культ Асклепия был принссен в 293 году до н.э. По словам Нока (Nock// *CPh.* 45 (1950) 48), культ Асклепия был «религией катастроф». Самое древнее из сохранившихся упоминаний об инкубации в храме Асклепия встречается в «Осах» Аристофана, написанных через несколько лет после эпидемии чумы в Афинах.

⁸⁴ Фукидид. 2. 53. 4.

⁸⁵ IG. II. 2. 4960; Ferguson. *Loc.cit.*, 88 ff.

⁸⁶ Glaube. II. 233. Наиболее вероятная интерпретация этого факта состоит в том, что Асклепий мог явиться во сне или видении (Plutarch. *Non posse suaviter*. 22, 1103 b) и сказать: «Принеси меня из Эпидавра.» Аналогичный случай описывает Павсаний, рассказывая историю о жителях Сикиона, перенесших к себе «подобно дракону» (*drakonti eikasmemon*) изображение Асклепия из Эпидавра (Описание Эллады. 2. 10. 3; 3. 23. 7).

⁸⁷ Например, «О древней медицине» Фестюжер датирует прибл. 440-420 г.г. до н.э., «О воздухах, водах и местностях» — Виламовиц и другие относят ко времени до 440 г. до н.э., «О священной болезни» — после 430 г.г. до н.э. (Heinimann. *Nomos und Physis*, 170 ff.). Аналогичным образом, появление первых известных «сонников» (см. гл.4) совпало по времени с первыми попытками натуралистического объяснения сновидений. Таким образом, поляризация и здесь имела место.

⁸⁸ Похоже воздействие оказала на Рим Вторая Пуническая война: Тит Ливий. 25. 1; J.J.Tierney// *Proc.R.I.A.* 51 (1947) 94.

⁸⁹ Dodds// *Harv.Theol.Rev.* 33 (1940) 171 ff. См. также: Nilsson. *Geschichte*. I. 782 ff. и статью Фергюсона (см. выше прим.83). Эти два исследователя проливают дополнительный свет на проблему натурализации фракийских и фригийских культов в Афинах и их восприятия афинскими гражданами. Установление в Афинах публичного культа Бендиды, как показал Фергюсон (Ferguson// *Hesperia*, Suppl. 8 (1949) 131 ff.), относится ко времени эпидемии чумы, то есть, к 430-429 годам до н.э.

⁹⁰ A.Audollent. *Defixionum tabellae* (1904): здесь собраны и исследованы более 300 примеров *defixiones*. После этого было сделано много других находок. Каталог аналогичных находок из Центральной и Северной Европы см.: Preisendanz// *Arch.f.Rel.* II. 1933.

⁹¹ Lawson. *Mod.Greek Folklore*, 16 ff.

⁹² Globus. 79 (1901) 109 ff. Audollent. *Op.cit.*, CXXV f. также приводит ряд любопытных примеров, в том числе — историю об одном «богатом и образованном джентельменсе» из Нормандии, который, когда отвергли его предложение о браке, проткнул иглой фотографию своей возлюбленной и написал: «Да проклянет тебя Бог!» Эта история наглядно демонстрирует психологические

корни данной разновидности магии. Гатри приводит любопытный пример магии, имевший место в Уэльсе в XIX веке (Guthrie. *The Greeks and Their Gods*, 273).

⁹³ Образцы из Аттики, известные до 1897 года (более 200) были опубликованы отдельно: R.Wünsch// IG. III. 3, Appendix. Другие аттические *defixiones*, ставшие известными с того времени, публиковались: Ziebarth// *Gött. Nachr.* 1899, 105 ff.; Berl. Sitzb. 1934, 1022 ff. Найденные в Керамикс: W.Peek. *Kerameikos*. III. 89 ff. Среди всего этого материала, кажется, только два примера (*Kerameikos*.3, 6) безусловно относятся к V веку до н.э. или даже к более раннему времени. Большинство же *defixiones*, если судить по именам упоминаемых в них людей и по стилю надписей, относятся к IV веку до н.э. (R.Wilhelm// *Öst. Jahreshfte*. 7 (1904) 105 ff.).

⁹⁴ Wünsch, no.24; Ziebarth// *Gött.Nachr.*1899, no.2; Berl.Sitzb.1934, no.1 B.

⁹⁵ Платон. Законы. 933 а-е. *Katadesmoi* Платон упоминает также в «Государстве» (364 с) как «нищенствующих прорицателей», работающих за плату, и в «Законах» (909 б). Колдунья Феорида (см. ниже прим.98), вероятно, обладала некоторым религиозным статусом: Гарпократион называет ее *mantis* (с.в.), а Плутарх (Демосфен. 14) — *hierieia*. В самом деле, строгой границы, отделявшей религию от суеверия, тогда не существовало. Боги, к которым зывают древне-аттические *katadeseis* — это хтонические божества простонародных верований, чаще всего — Гермес и Персефона. Однако, любопытно отметить, что характерные для поздней античной магии формулы, состоящие из бессмысленного набора звуков и слов (*Ephesia grammata*), также начинают входить в это время в употребление, как можно заключить на основании следующих источников: Anaxilas, fr.18 Kock; Menander, fr.371.

⁹⁶ Платон. Законы. 933 б: «Если они увидят где-нибудь у дверей, на перекрестках или у могильных памятников своих родителей выслепленные из воска изображения...» Насколько мне известно, самое древнее указание на подобную технику встречается в надписи начала IV века до н.э. из Кирены, где восковые изображения врагов использовались в публичном культе в соответствии с клятвой, данной при основании Кирены (Nock// *Arch.f.Rel.* 24 (1926) 172). Древние восковые изображения, разумеется, не сохранились. Но сохранились фигурки из более прочного материала: или со связанными позади руками (что буквально и значит *katadesis*), или с отверстиями и другими следами магического нападения. Эти фигурки находят относительно часто. По меньшей мере, две из них происходят из Аттики: Ch.Dugas// *Bull.Corr.Hell.* 39 (1915) 413.

⁹⁷ Платон. Законы. 933 а: «Трудно узнать, что именно происходит в подобных случаях; впрочем, даже если кто и узнает, трудно убедить в этом других.» Во второй части этой фразы, возможно, скептицизм присутствует в гораздо большей степени, чем это открыто выражает Платон, поскольку в других аналогичных местах тон того высказывания проникнут еще большим скептицизмом: Государство. 364 с; Законы. 909 б.

⁹⁸ Демосфен. 25. 79 след.: колдунья (*pharmakis*) Феорида с Лемноса и все ее родственники были преданы в Афинах смертной казни за изготовление магических снадобий на основании доноса своей служанки. О том, что Феорида была не просто изготовительницей ядов, позволяет судить упоминание в той же фразе ее «зелей и заклинаний» (ср.Аристофан. Облака. 748-9 сл.). Согласно Филохору (apud Harpocration, s.v. «Thebris»), формальным обвинени-

см в деле Феориды было «нечестие» (*asebeia*), что, видимо, недалеко от истины. На это же указывает и уничтожение целой семьи — скорее всего, из-за страха, что «скверна» одного рода может перекинуться на весь город. Плутарх, дающий другой вариант обвинения (Демосфен. 14), говорил, что обвинителем выступал сам Демосфен, который, как мы уже видели, неоднократно становился объектом магических атак.

⁹⁹ Помимо мифологических сюжетов, в аттической литературе V века до н.э. встречается на удивление мало упоминаний об агрессивной магии, причем, как правило, это либо «приворотные зелья» (Эврипид. Ипполит. 509 сл.; Антифонт. 1. 9 и др.), либо «орфические напевы-заклинания» (Эврипид. Киклоп. 646). Автор сочинения «О священной болезни» говорит о людях, предположительно, «попавших под влияние действия зелья» (*pepharmakeumenoys*): *Morb.sacr.VI.362 L.*; то же самое, возможно, имеет в виду Аристофан: Женщины на празднике Фесмофорий. 534. С другой стороны, человеком, избавляющим от действия чар, был *analytes* (буквально — «разрешитель чар»): см. древнего комического поэта Магна, фр.4. Защитная, или «белая», магия, несомненно, имела повсеместное распространение. Например, в качестве амулетов люди носили магические кольца (Эвполид, фр.87; Аристофан. Богатство. 883 сл.). Однако, если хотели обеспечить абсолютную защиту от колдовства, покупали кольцо из Фессалии (Аристофан. Облака. 749 сл.).

¹⁰⁰ В XIX веке существовала относительная временная пауза между упадком христианской веры среди интеллектуалов и ростом спиритизма и других подобных движений среди полубразованных слоев общества. Через увлечение спиритизмом последние иногда переходили в число первых. Но в Афинах, скорее всего, начало роста популярности агрессивной магии приходится без какого-либо перерыва на годы Пелопоннесской войны. О других возможных причинах роста популярности «черной» магии в IV веке до н.э. см.: Nilsson. *Gesch. I. 759 f.* Не думаю, что обилие *defixiones* в это время означает просто их количественный рост, как это обычно считают; скорее всего, оно указывает также и на то, что многие *defixiones* писались специально нанятыми для этой цели профессиональными магами (Платон. Государство. 364 с; Audollent. *Op.cit.*, XLV).



ПЛАТОН, ИРРАЦИОНАЛЬНАЯ ДУША И «НАСЛЕДСТВЕННЫЙ КОНГЛОМЕРАТ»

«Нет никакой надежды возвратиться к традиционной вере после того, как от нее отказались, ибо главным признаком традиционного верующего является его незнание о своем традиционализме.»

Аль-Газали

В предыдущей главе говорилось об упадке наследственной системы верований, имевшем место в V веке до н.э., и о некоторых его последствиях. Теперь речь пойдет о реакции Платона на ситуацию в обществе, возникшую в результате этого кризиса веры. Важность данной темы обусловлена не только местом Платона в истории европейской мысли, но и тем, что Платон как никто другой понимал опасности распада «наследственного конгломерата» и что в его наследии миру значительное место занимают представляющие огромную важность предложения по стабилизации общественной ситуации с помощью своего рода контр-реформации. Я отдаю себе отчет в том, что исчерпывающее освещение данной проблемы требует подробнейшего анализа всей платоновской философии. Тем не менее, стремясь удержать повествование в разумных пределах, я попытаюсь главным образом найти ответы на следующие два вопроса:

1. Насколько важным считал сам Платон иррациональные факторы человеческого поведения, и как он их интерпретировал?
2. Какие он предлагал средства, чтобы использовать иррационализм пародных верований для стабилизации «конгломерата»?

Два эти вопроса необходимо, насколько это возможно, разделять, хотя, как мы увидим, не всегда легко однозначно решить, где Платон говорит о своей личной вере, а где он просто прибега-

ет к традиционному языку. Отвечая на первый вопрос, я вкратце повторю кое-что из того, что я уже высказывал в печати¹, добавив к этому отдельные моменты, на которые я ранее не обращал внимания.

В своем исследовании я буду исходить из предположения, что философия Платона не возникла сразу как цельное зрелое учение, созданное его умом или умом Сократа. Я буду рассматривать ее как нечто органическое, постоянно растущее и меняющееся, отчасти вследствие собственного внутреннего закона роста, отчасти под воздействием внешних стимулов. Следует напомнить, что жизнь Платона, как и его творчество, приходится на значительный период времени от смерти Перикла до принятия македонской гегемонии.² И хотя все произведения Платона относятся, видимо, к IV веку до н.э., личность философа и его взгляды сформировались в V веке до н.э., и его ранние диалоги еще искрятся ярким светом общественного оптимизма и процветания, характерных для этого века. Лучше всего это заметно на примере «Протагора», действие которого приходится на «золотой век», предшествовавший Пелопоннесской войне. В оптимизме, воспевании мира, наивном утилитаризме, образе Сократа, который пока еще выглядит обычным живым человеком, видимо, нашло выражение стремление Платона точно передать дух славного прошлого.³

Итак, исходная точка платоновской философии обусловлена исторически. Племянник Хармида и родственник Крития, Платон, не в меньшей степени, чем другие ученики Сократа, был сыном «просвещения». Он вырос в социальном окружении, гордившемся не только тем, что все вопросы оно решало с помощью доводов разума, но и тем, что у его членов вошло в привычку толковать все разнообразие человеческого поведения в понятиях рационально понимаемого личного интереса и верить, что «добродетель» (*arete*) состоит по своей сути в искусстве рационально организованной жизни. Эти гордость, привычку и веру Платон сохранил до конца дней; в своей основе он никогда не переставал быть рационалистом. Но содержание его мысли со временем претерпевало странные перемены. И для этого существовали серьезные причины. Рубеж V и IV веков до н.э., подобно нашему времени, был отмечен событиями, вынуждавшими рационалистов пересмотреть свою безоговорочную веру в человеческий разум. К какому моральному и материальному краху может привести об-

щество принцип рационально понимаемого личного интереса, было видно на примере имперских Афин. К чему тот же принцип может привести отдельного человека, демонстрировала судьба Крития, Хармида и других тиранов. С другой стороны, суд над Сократом показывал, что мудрейший человек в Греции в ситуации нависшей над его жизнью угрозы сознательно, даже с некоторой паигранностью, отказывается от принципа личной выгоды, по крайней мере, как ее понимало большинство.

Эти события, по моему мнению, заставили Платона изменить свои взгляды. Он не отказывается от рационализма, но дает ему новое, метафизическое понимание. На разрешение возникших в связи с этим новых философских проблем у Платона ушло приблизительно десятилетие. В эти годы он, несомненно, заново переосмысливает наиболее важные из изречений Сократа, например, что «человеческая душа (*psyche*) имеет в себе нечто божественное» и что «первейшая забота человека — здоровье души».⁴ Однако я согласен с большинством исследователей, что главное, что побудило Платона преобразовать эти отдельные изречения в новую трансцендентальную психологию, — это его личный контакт с пифагорейцами Западной Греции, которых он посетил приблизительно в 390 году до н.э. Насколько я могу судить на основании собственных исследований пифагорейского движения, Платону в результате встречи с пифагорейцами удалось скрестить традицию греческого рационализма с магиико-религиозными идеями, истоки которых восходят к северной шаманской культуре. Но в форме, которую мы встречаем у Платона, пифагорейские идеи уже претерпели две стадии интерпретации и переосмысления. Хорошо известный фрагмент «Горгия» показывает на конкретном примере, как некоторые философы — люди типа Архита, друга Платона — брали древние мифологические сюжеты о судьбе человеческой души и давали им аллегорическое толкование, наделая их, таким образом, моральным и психологическим смыслом.⁵ Эти люди расчистили Платону путь. Но все же необходимо заметить, что именно Платон своим творчеством целиком перенес магиико-религиозные идеи из сферы откровения в сферу рационального мышления.

Решающий шаг состоял в отождествлении неразрушаемой «тайной» человеческой самости, посетительницы вина и потенциально божественной, с рациональной сократовской *psyche*, добро-

детель которой основана на знании. Этот шаг повлек за собой полное переосмысление древней шаманской системы культуры. Тем не менее, эта система культуры все еще продолжала оставаться жизнеспособной, что также хорошо заметно у Платона. Так, идею реинкарнации он сохранил практически без изменений. Шаманский транс, то есть, произвольное извлечение тайного «я» из тела, превратилось в практику психического погружения и концентрации, которая очищает рациональную душу от посторонних импульсов, провоцируемых телом. В результате эта практика позволила Платону заново утвердить авторитет традиционного логоса.⁶ Тайное знание, обретаемое шаманом в состоянии транса, стало видением метафизической истины, а «припоминание» шаманом прошлых земных жизней⁷ стало «припоминанием» бестелесных форм, образовав основу новой эпистемологии. Истории о «длительных снах» и «подземных путешествиях» шаманов стали моделью мифа об Эре.⁸ Наконец, мы сможем лучше понять столь раскритикованных платоновских «стражей», если увидим в них своего рода рационализированных шаманов, которые, подобно своим первобытным предшественникам, перед служением проходят специальную подготовку, полностью преобразующую их психическую структуру. Как и шаманы, «стражи» избегают простых человеческих удовольствий; они должны периодически возобновлять свою связь с глубинными источниками мудрости путем уединенных созерцаний; наконец, после смерти они удостоиваются лучшей доли в высшем духовном мире.⁹ Видимо, приближение к данному человеческому типу намечалось уже в пифагорейских сообществах; однако Платон идет гораздо дальше, подводя под эти представления солидный научный базис и используя их в качестве инструмента своего проекта контрреформации.

Платоновские мечты о новом правящем классе часто приводят в качестве доказательства того, что все его представления о человеческой природе носят крайне нереалистичский характер. Но шаманские общественные институты не предназначены для простых людей. Их цель — использовать способности людей исключительных. Именно такой подход доминирует в «Государстве». Платон искренне говорит о том, что только небольшая часть людей (*physei oligiston genos*) обладает естественными способностями, позволяющими им превратиться в «стражей».¹⁰ Для

остальных, то есть, для большей части человечества, Платон на протяжении всех этапов развития своей философии полагал, что им, при условии, что они не будут претендовать на власть, для счастливой жизни достаточно руководствоваться принципами разумного гедонизма.¹¹ Но в целом в диалогах среднего периода, посвященных главным образом исключительным людям и их особым способностям, Платон проявляет слабый интерес к психологии обычного человека.

Тем не менее, в своих поздних творениях, отказавшись от идеи правления философов как невозможной в реальной жизни мечты и вновь признав концепцию правления Закона как наименьшего из зол¹², Платон стал уделять больше внимания исследованию мотивов, управляющих поведением обычного человека и даже, как кажется, влияющих на действия философа. На вопрос, способен хотя бы один из людей жить в состоянии совершенных мудрости, понимания, знания, памяти, не испытывая при этом ни удовольствий, ни страданий, больших или маленьких, Платон в «Филебе»¹³ недвусмысленно отвечает: «нет». Люди прочно соединены с чувственной жизнью, являющейся частью нашей человеческой природы, и не в состоянии избавиться от нее даже ради того, чтобы быть «созерцателями всех времен и всех форм существования»¹⁴, подобно философам-правителям. В «Законах» речь идет о том, что единственным практическим основанием общественной морали является вера в воздаяние за добрые дела. «Ведь никто, — говорит Платон, — не дал бы себя убедить добровольно исполнять то, что не влечет за собой больше радости, чем страдания.»¹⁵ Здесь заметно явное отступление — в мир «Протагора», или Джереми Бентама. Статус законодателя, тем не менее, и здесь не равен статусу обычного человека. Последний стремится лишь к тому, чтобы быть счастливым, но Платон, выступающий от лица законодателя, хочет, чтобы он был еще и добродетельным. Поэтому Платон отводит много места доказательству положения, что добро и счастье не мыслимы друг без друга. Сам философ, кажется, искренне верит в истинность данного утверждения. Но если бы он даже в него не верил, он все равно бы стремился доказать его истинность, ибо «разве смог бы он найти ложь более полезную, чем эта, для того чтобы заставить добровольно, а не по принуждению поступать во всем справедливо?»¹⁶ Собственная позиция Платона не претерпела изменений. Если

что-то и изменилось, то это его оценка человеческих способностей. В «Законах» добродетель простого человека основана не на знании и даже не на правильном мнении, но зависит от его привыкания¹⁷ к условиям социальной жизни, которые заставляют его признать определенные «благотворные» верования и жить в согласии с ними. Помимо всего, говорит Платон, это самый легкий путь: люди, способные поверить в Кадма и зубы дракона, поверят во что угодно.¹⁸ В противоположность тому, что когда-то говорил его учитель, а именно, что «несознательная жизнь — это для человека не жизнь вовсе»¹⁹, Платон говорит теперь о том, что большинство людей могут быть вполне добропорядочными гражданами всего лишь прибегая к правильно подобранным «напевам» (*epôdai*)²⁰ — то есть, к назидательным мифам и этическим лозунгам. Можно сказать, что в принципе Платон принимает дихотомию Буркхардта: рационализм для немногих, магия для многих. Однако, мы знаем, что платоновский рационализм сформировался под влиянием идей, которые когда-то были магическими; с другой стороны, ниже мы увидим, что сами его «напевы» были придуманы для того, чтобы обслуживать вполне рациональные цели.

Иными словами, растущее понимание Платоном важности аффективных элементов привело его к преодолению узких рамок рационализма V века до н.э. Наиболее отчетливо это прослеживается на примере развития платоновского представления о зле. Не подлежит сомнению, что до конца жизни²¹ Платон продолжал повторять сократовское изречение «Никто не вынудит человека совершить ошибку, если он сам себе не поможет». Но при этом он очень скоро расстался с простой сократовской мыслью, рассматривавшей моральный проступок как всего лишь ошибку разума.²² С принятием магиико-религиозных воззрений на душу, Платон стал говорить о «пуританистическом» дуализме, приписывая все грехи и страдания *psyche* скверне, возникающей вследствие контакта души со смертным телом. В «Федоне» он излагает данное учение с помощью философских понятий и дает определение, ставшее классическим: только когда вследствие смерти или в результате само-воспитания рациональное «я» очистится от «безрассудства тела»²³, оно сможет познать свою истинную природу — божественную и непорочную; добродетельная жизнь — это упражнение в таком освобождении, *melete thanatou*. Как в

античности, так и в наши дни обычный читатель склонен верить, что это последнее слово Платона по данному вопросу. Но Платон был слишком глубоким и, по своей сути, столь реалистически мыслящим философом, чтобы его долго удовлетворяла теория, изложенная в «Федоне». Как только Платон перешел от тайного «я» человека к его эмпирической природе, он стал признавать существование в сознании человека иррационального фактора и таким образом рассматривать моральное зло в понятиях психологического конфликта.²⁴

Это заметно уже в «Государстве»: тот же самый гомеровский фрагмент, который в «Федоне» иллюстрировал диалог души со «страстями тела», в «Государстве» превращается во внутренний диалог между двумя «частями» души.²⁵ Страсти рассматриваются уже не как приходящая извне инфекция, но как необходимая часть жизни сознания, как мы ее знаем, и даже как своеобразный источник жизненной энергии, подобно фрейдовскому «либидо», которое может быть направлено как на чувственную, так и на интеллектуальную активность.²⁶ Теория внутреннего конфликта, которую в «Государстве» живо иллюстрирует история Леонтия²⁷, в более абстрактных терминах формулируется в «Софисте»²⁸, где определяется как расстройство души, возникающее вследствие ее повреждения, своего рода душевное заболевание²⁹, которое становится причиной трусости, малодушия, несправедливости и, насколько можно понять, морального зла вообще, как чего-то отличного от неведения или ошибки разума. Здесь звучит нечто совершенно непохожее как на рационализм ранних диалогов, так и на «пуританизм» «Федона» — нечто более глубокое, чем то и другое. Мне представляется, что эта концепция является собственным вкладом Платона в историю мысли.³⁰

Но Платон не отвергает и трансцендентное рациональное «я», чье совершенное единство является гарантией его бессмертия. В «Тимее», где Платон пытается переосмыслить свои ранние представления о судьбе человека в понятиях, соответствующих его поздней психологии и космологии, мы вновь встречаем единую душу, известную по «Федону». Любопытно, что теперь Платон использует в отношении нее древний религиозный термин, который Эмпедокл применял для обозначения тайного «я» — он называл ее «демоном».³¹ В «Тимее», однако, существует и иной вид души, или самости, «прилаженной» к первой — «смертный, в

который вложены опасные и зависящие от необходимости состояния». ³² Не означает ли это, что, по Платону, человеческая личность окончательно распалась на две части? В самом деле, остается не ясным, что поддерживает, или будет поддерживать, единство петленого божества, обитающего в голове человека, и иррациональных импульсов, возникающих в груди и «подобно дикому зверю терзающих» внутренности. Невольно приходят на ум наивные представления одного перса у Ксенофонта, которому было совершенно ясно, что у него две души: ибо, говорил он, одна душа не может в одно и то же время быть и доброй, и злой. Как возможно, чтобы одна душа стремилась и к хорошим, и к дурным поступкам, в один и тот же самый момент желала и не желала совершать определенное действие? ³³

И все же платоновское расщепление эмпирического человека на божественного демона и зверя, возможно, не так уж несостоятельно, как это может показаться современному читателю. В нем нашла отражение двойственность, которую Платон усматривал в человеческой природе вообще: дистанция между бессмертной и смертной душами соответствует разнице во взглядах Платона на человека, каким он может быть, и человека, каков он есть. Как Платон пришел к размышлениям о человеческой жизни как реально проживаемой действительности, наиболее отчетливо прослеживается на примере «Законов». Здесь он дважды говорит о том, что человек — это марионетка. Сотворили ли боги человека лишь как забаву или же они предуготовили ему более серьезное предназначение, сказать невозможно. Известно только то, что боги держат свое создание на веревочках — надеждах, страхах, удовольствиях и страданиях — и, дергая за них, заставляют его дергаться в разные стороны. ³⁴ Затем Афинянин говорит, что мы достойны сожаления, считая человеческие дела серьезными, и замечает, что человек — это всего лишь игрушка Бога и что «это лучшее, что можно о нем сказать». Люди, мужчины и женщины, должны, насколько это в их силах, довольствоваться этой игрой, принося богам жертвы и сопровождая свои действия музыкой и танцами. «Играя, мы должны снискать милость богов и прожить согласно свойствам нашей природы, ведь люди в большей своей части — куклы и лишь немного причастны истине.» «Ты полностью припижаешь наш человеческий род!» — восклицает Спартаец. Но Афинянин оправдывается: «Я взирал на Бога и под этим

впечатлением сказал сейчас свои слова. Если тебе угодно, будем считать наш род не презренным, но достойным некоторого пощения (*spondes tinos aksion*).»³⁵

Платон говорит о религиозном происхождении данного способа мышления. В самом деле, он часто встречается у более поздних религиозных мыслителей, от Марка Аврелия до Т.С.Элиота, почти в похожих на платоновские слова сказавшего: «Человеческая природа способна вместить в себя лишь крохотную частицу реальности.» В «Законах» это рассуждение приводит к выводу, что люди совершенно неспособны управлять собой и напоминают стадо овец³⁶ и что Бог, а не человек, является мерой всех вещей³⁷; человек — собственность (*ktema*) богов³⁸, и если он хочет быть счастливым, то ему следует быть перед ними смиренным, покорным (*tapeinos*) — почти у всех языческих авторов, в том числе и у Платона, слово *tapeinos* выражает абсолютную покорность и указывает на презренный статус человека, который этим словом определяется.³⁹ Следует ли нам считать все эти рассуждения выражением старческого бессилия и следствием безнадежного пессимизма уставшего от жизни ворчливого старика? Так в самом деле может показаться: настолько поздние мысли Платона противоречат его блистательным описаниям божественной природы души и ее высокого предназначения в диалогах среднего периода, от идей которых он никогда не отказывался. Но можно вспомнить и философа в «Государстве», для которого, как и для аристотелевского воплощения «великой души», человеческая жизнь не представляется чем-то значительным (*megasti*).⁴⁰ Можно вспомнить и о том, что в «Меноне» человеческая масса уподобляется теньям гомеровского Аида и что представление о людях как о собственности богов появляется уже в «Федоне». ⁴¹ На ум приходит и другой фрагмент из «Федона», где Платон не без удовольствия предсказывает будущее своих современников: в следующей жизни одни из них станут ослами, другие — волками, тогда как самые воздержные (*metrioi*) и добропорядочные граждане превратятся в пчел или муравьев.⁴² Конечно, Платон говорит это с заметной долей иронии, но это ирония, напоминающая свифтовскую. В ней отчетливо выражается представление, что все, кроме философов — недочеловеки, а это трудно (и эту трудность осознавали уже древние платоники)⁴³ согласовать с теорией, согласно которой всякая человеческая душа по своей сути рациональна.

В свете приведенных и других подобных им фрагментов становятся, как мне кажется, понятны две особенности, или тенденции, платоновских размышлений о статусе человека. Платону присуща вера в разум человека и гордость за него, которые он унаследовал от V века до н.э. и для которых он находит религиозное оправдание, отождествляя человеческий разум с тайной самостью шаманской традиции. Но ему свойственны и горестные рассуждения о человеческой никчемности и полном ничтожестве человеческой жизни, к которым философа привело знакомство с современными ему Афинами и Сиракузами. Эти мысли также могут быть выражены на языке религии — как отрицание всех ценностей этого мира, которые не идут ни в какое сравнение с ценностями иного мира. Психолог может заметить, что отношение между двумя описанными тенденциями представляет собой не просто оппозицию, но что первая из них является компенсацией — или сверхкомпенсацией — второй: чем меньше Платон уважал реальных людей, тем более возвышенно он рассуждал о душе. Противоречие между двумя тенденциями на какое-то время реализовалось в мечту о новом правлении, правлении святых, «элиты чистых», соединяющих в себе, говоря словами Кёстлера, добродетели йогов и комиссаров и, таким образом, спасающих не только себя, но и все общество. Но после того, как эта иллюзия рассеялась, платоновское разочарование в людях стало все более и более выходить на первый план, сначала обретя выражение в религиозных понятиях, а затем — в логически выверенной структуре полностью «закрытого» общества⁴⁴, которым управляет уже не просвещенный разум, но, с санкции Бога, обычай и религиозный закон. «Йоги» с их верой в возможность и необходимость преобразования сознания не исчезают полностью и в этом обществе, но отступают на задний план перед «комиссарами», главная забота которых — пасти стада людей. С этой точки зрения, пессимизм «Законов» — вовсе не выражение бессилия уставшего от жизни старика, а результат глубокого личного платоновского переживания жизни, несшего в себе зародыши многих позднейших направлений в философии.⁴⁵

Именно в свете такой оценке человеческой природы мы должны рассматривать платоновские предложения по стабилизации «наследственного конгломерата». Но прежде чем перейти непосредственно к ним, необходимо сказать несколько слов об отноше-

пии Платона к иному аспекту иррационального, который также занимает нас в этой книге, а именно, к традиционно приписывавшимся душе способностям быть источником или каналом интуитивного озарения. В этом вопросе, как мне кажется, Платон всю свою жизнь оставался верным принципам своего учителя. Знание, как нечто отличное от правильного мнения, всегда было для Платона продуктом интеллекта, оправдывавшего веру человека с помощью рациональных доказательств. Интуициям пророка и поэта Платон отказывает в названии «знание», не потому, что считал их ни на чем не основанными, но потому, что их основания нельзя сформулировать и создать, исходя из принципов разума.⁴⁶ Неслучайно поэтому, говорит Платон, что, согласно принятому у греков порядку, в военных делах последнее слово принадлежит стратегу, как человеку знающему, а не гадалеям, сопровождающим армию в походе. В конце концов, именно благоразумие (*sôphrosyne*), то есть, одна из способностей разума, в состоянии правильно определять различие между правдивым предсказателем будущего и шарлатаном.⁴⁷ Аналогичным образом, творения поэтической интуиции следует подвергать рациональной и моральной оценке, которую проводит опытный и мудрый законодатель. Все это вполне соответствует духу сократовского рационализма.⁴⁸ Тем не менее, как уже отмечалось⁴⁹, Сократ серьезно относился и к иррациональной интуиции, выражала ли она себя в снах, во внутреннем голосе «демона» или в темных словах пифии. Поэтому Платон также воспринимает эти стороны человеческого сознания чрезвычайно серьезно. О псевдо-научном искусстве гадания по полету птиц и печени животных он говорит с едва сдерживаемым презрением⁵⁰, но «исступленность, дарованная милостью богов», вдохновляющая пророков и поэтов и побуждающая людей совершать корибантические ритуалы — это совсем иное; как мы видели в одной из предыдущих глав, Платон воспринимает ее как реальное вторжение сверхъестественного в человеческую жизнь.

Насколько сам Платон был склонен воспринимать свои слова *au pied de la lettre*? В последние годы исследователи часто поднимали этот вопрос и давали на него совершенно разные ответы⁵¹, в результате чего прийти к общей точки зрения так и не

* *au pied de la lettre* — буквально (фр.) — прим. пер.

удалось, да это, похоже, и невозможно. Я же со своей стороны считаю важным подчеркнуть три момента:

1. Реальной и важной аналогией между медиумизмом, поэтическим творчеством и определенными патологическими проявлениями религиозного сознания Платон считает то, что все они проявляют себя как «данные»⁵² *ab extra*.*

2. Традиционное религиозное понимание данных феноменов, как и большинства других элементов «наследственного конгломерата», было принято Платоном лишь в качестве временного, так как он не считал его абсолютно адекватным, однако не находил никакого другого языка, кроме языка традиционной религии, способного адекватно выразить тайну этих божественных «даров».⁵³

3. Хотя Платон, при всей свойственной ему иронии, считает поэта, пророка и «корибанта» своеобразными каналами⁵⁴ божественной или демоической⁵⁵ милости, он, тем не менее, рассматривает их деятельность как чрезвычайно далекую от активности рационального «я»⁵⁶ и поэтому приходит к выводу о необходимости их контроля и оценки со стороны разума, так как разум представлялся Платону не пассивной игрушкой тайных сил, а непосредственным активным проявлением заключенного в человеке божества, его демона. Подозреваю, что живи Платон в наши дни, его бы очень заинтересовала глубинная психология, но он, скорее всего, с большим опасением отнесся бы к свойственной ей тенденции рассматривать человеческий разум лишь как инструмент рационализации подсознательных импульсов.

Почти все вышесказанное относится также и к четвертому платоновскому типу «божественной иступленности» — именно, одержимости Эросом. Здесь тоже есть нечто «данное», нечто, что случается с человеком помимо его выбора и помимо его знания, почему это происходит — таким образом, это нечто является результатом деятельности великого демона.⁵⁷ Здесь также — причем, более, чем где бы то ни было⁵⁸ — Платон видит проявление божественной милости и использует древний религиозный язык⁵⁹, чтобы адекватно выразить свое представление. Но Эрос занимает совершенно особое место в платоновском мировоззрении как единственный доступный человеку вид опыта, неразрывно соединяю-

* *ab extra* — извне (лат.) — прим. пер.

щий две природы в человеке — его божественную самость и вцепившегося в него зверя.⁶⁰ Ибо Эрос укоренен в том, что роднит человека с животным⁶¹, именно, в физиологии секса (этот факт, к сожалению, опускают из вида, когда говорят о «платонической любви»). Но Эрос также питает импульсы, направляющие душу в ее поисках удовлетворения и трансцендирующие земной опыт человека. Таким образом, Эрос соединяет все устремления человека в единое целое, создавая реальный мост между человеком, каков он есть, и человеком, каким он может стать. Здесь Платон подходит очень близко к фрейдовским концепциям либидо и сублимации. Но, как мне кажется, Платон так до конца и не интегрировал данное направление своей мысли в свою философию. Если бы он попытался это сделать, то его представление об интеллекте как о самодостаточной сущности, независимой от тела, подверглось бы серьезной опасности, а для Платона это было недопустимо.⁶²

Теперь я перейду к платоновским предложениям по реформированию и стабилизации «наследственного конгломерата».⁶³ Все они изложены в одном из поздних диалогов — в «Законах». Вкратце их можно свести к следующему:

1. Платон хотел подкрепить религиозную веру логическими основаниями, доказав определенные базисные положения.

2. Он хотел дать вере законодательное основание, инкорпорируя базисные положения в неизменный юридический кодекс и наложив наказания по закону на всякого, кто высказывает сомнения в вере в эти положения.

3. Он хотел обеспечить веру образовательным фундаментом, сделав свои основные положения главным предметом образования для всех детей.

4. Он хотел дать вере социальные основания посредством соединения на всех уровнях религиозной и гражданской жизни — как бы мы сказали, он хотел полного слияния церкви и государства.

Можно сказать, что большинство платоновских предложений, если рассматривать их по отдельности, направлены на то, чтобы укрепить и усилить некоторые аспекты религиозной и социальной жизни Афин того времени. Но если рассматривать данные предложения в их единстве, то станет понятно, что они представляют собой первую в истории попытку системного решения

проблемы контроля над религиозными верованиями. В ту эпоху сама эта проблема была новой: когда вера господствует над умами, никто даже не задумывается над тем, что существование богов следует доказывать или придумывать специальные социальные механизмы для укрепления веры среди людей. Некоторые из предложенных Платоном методов тоже были новыми: например, никто до Платона, кажется, не говорил о важности религиозного воспитания детей как средства правильной организации их будущей взрослой жизни. Далее, если мы опять внимательно посмотрим на его предложения, то станет ясно, что Платон заботился не просто о стабилизации ситуации, но о далеко идущей реформе, не только об укреплении традиционной структуры, но и о замене всего в ней устаревшего и пришедшего в негодность на более прочные элементы.

Базисными положениями Платона являются следующие:

1. Боги существуют.
2. Они управляют судьбами людей.
3. Их невозможно обмануть или подкупить.

Аргументы, с помощью которых Платон пытался доказывать эти положения, для нас здесь не важны. В конечном счете, они принадлежат истории богословия. Однако следует указать на несколько моментов, где он порывает с традицией и где он идет с ней на компромисс.

Во-первых, что это за боги, существование которых Платон стремился доказать и веру в которых он хотел укрепить? Ответ на этот вопрос не столь очевиден. Что касается жертв и обрядов, то в 4 книге «Законов» предлагается вполне традиционный список: олимпийские боги, боги города, боги подземного мира, местные демоны и герои.⁶⁴ Все это традиционные фигуры публичного культа, боги, которые, как Платон неоднократно отмечает в «Законах», «существуют согласно закону».⁶⁵ Но являются ли они теми богами, чье существование Платон стремится доказать? В этом можно усомниться. В «Кратиле» он устами Сократа говорит, что о богах мы на самом деле ничего не знаем, даже их имен, а в «Федре» — что мы *рисует* (*plattomen*) себе бога, не имея ни соответствующего представления о его виде, ни даже о том, на что он может быть похож.⁶⁶ В каждом из примеров речь идет о мифологических богах, и каждый раз Платон говорит о том, что культ этих богов не имеет никаких рациональных оснований,

эмпирических или метафизических. Вера в этих богов — того же порядка, что и интуитивные откровения поэтов и пророков.

Высший бог личной веры Платона был, насколько я могу судить, совершенно иного рода; о нем, говоря словами «Тимея», «нельзя всем рассказывать».⁶⁷ Вероятно, Платон чувствовал, что такого бога нельзя ввести в «конгломерат» без того, чтобы его не разрушить. Поэтому он и воздерживается от подобных попыток. Но был еще один род богов, которых каждый мог увидеть, чью божественность легко могли признать простые люди⁶⁸ и о которых философ, по мнению Платона, мог вполне рассуждать рационально. Этими «видимыми» богами были небесные тела — или, если говорить точнее, божественные умы, управляющие небесными телами, контролирующие и одушевляющие их.⁶⁹ Главная новизна платоновского проекта религиозной реформы состояла именно в том, что он не просто говорил о божественности Солнца, Луны и звезд (в этом не было ничего нового), но в идее организации их культа. В «Законах» Платон говорит не только о том, что звезды — это «небесные боги», а Солнце и Луна — это «великие боги», но он настаивает, чтобы все люди молились им и совершали в их честь жертвоприношения.⁷⁰ Главным культом нового государства становился единый культ Аполлона и солнечного бога Гелиоса, обрядами в честь которых руководил бы верховный жрец и которым посвящали бы себя все высшие руководители государства.⁷¹ Этот единый культ — вместо культа Зевса, который, вероятно, был бы более естественен — выражал единство старого и нового: Аполлон олицетворял традиционализм простых людей, Гелиос — новую «естественную религию» философов.⁷² Именно в этом состояла последняя безуспешная попытка Платона соединить веру интеллектуалов и народных масс и таким образом спасти единство греческого мировоззрения и греческой культуры.

Аналогичное соединение необходимой реформы с не менее необходимым компромиссом можно наблюдать и в планах реализации Платоном других своих базисных положений. Так, решая традиционную проблему божественной справедливости, он отказывается не только от старинного представления о «завистливых» богах⁷³, но и, с учетом некоторых исключений в религиозном законе⁷⁴, от древней идеи, согласно которой ответственность за грешника несут его потомки. То, что наказан должен быть сам

грешник — это для Платона очевидный закон космоса, который можно легко постичь. Впрочем, подробности действия этого закона остаются неясными: его понимание принадлежит сфере «мифа» или «напевов».⁷⁵ Свою собственную веру в космическую справедливость Платон излагает в знаменитом фрагменте 10 книги «Законов»⁷⁶: закон космической справедливости — это закон духовного тяготения; в этой и во всех других жизнях каждая душа естественно тяготеет к сообществу таких же точно душ, как она, и в этом состоит ее наказание или ее спасение. Аид, намекает Платон, — это не место, а состояние сознания.⁷⁷ К этому философ прибавляет одно предостережение, которое свидетельствует о переходе от классического к эллинистическому мировоззрению: даже если каждому человеку следует заботиться в первую очередь о своем личном счастье, он не должен забывать, что не космос существует для него, но он — для космоса.⁷⁸ Все это, однако, было выше уровня понимания простого человека, о чем Платон, конечно, хорошо знал. Насколько я понимаю, данные воззрения он вовсе не собирался превращать в часть обязательной официальной веры для всех.

С другой стороны, третье базисное положение Платона — что богов невозможно обмануть или подкупить — предполагает более серьезное вторжение нового в традиционные верования и религиозную практику. Оно требует отказа от обыденного понимания жертвоприношения как выражения богам признательности за какую-нибудь ожидаемую от них милость: *do ut des*.^{*} Эту точку зрения Платон критиковал в «Эвтифроне» как перенос на религию коммерческих порядков (*emporike tis techne*).⁷⁹ И вряд ли большое место, которое уделяет Платон аналогичной критике также в «Государстве» и «Законах», определено лишь его теоретическими соображениями, так как он нападает на ряд широко распространенных в его время разновидностей религиозной практики, которые, по его мнению, представляют угрозу общественной морали. «Странствующие жрецы и гадатели» и организаторы очистительных ритуалов, разоблачаемые во 2-ой книге «Государства» и затем в «Законах»⁸⁰, — это, насколько я понимаю, не просто ничтожные шарлатаны, которые во всех обществах обманывают доверие темных и суеверных людей. Ибо Платон говорит, что

* *do ut des* — даю, чтобы ты дал (лат.) — прим. пер.

они совращают целые города⁸¹, на что мелкие шарлатаны неспособны. Цель платоновской критики, с моей точки зрения, гораздо шире, чем это готовы признать некоторые исследователи: он, как мне кажется, нападает на всю систему традиционных очищений, постольку, поскольку она находилась в руках частных, «нелицензированных» государством, лиц.⁸²

Это не означает, что Платон вообще отвергал очищения. Для самого философа единственным действительно эффективным видом катарсиса была, несомненно, практика погружения в сознание и концентрации, описанная в «Федоне»⁸³. Истинный философ мог очистить свою душу и не прибегая к помощи ритуала. Но простой человек на это не способен, да к тому же вера в ритуальный катарсис была настолько глубоко укоренена в народном сознании, что Платон не мог осмелиться на полный отказ от ритуалов очищения. Однако, он понимал, что для организации этих ритуалов требуется некое подобие церкви и какои официально разрешенных государством ритуалов, чтобы религия не потерпела крах и не превратилась в опасность для общественной морали. В сфере религии, как и в сфере морали, главным врагом, с которым подлежало бороться, был отрицающий законы индивидуализм. И Платон с надеждой стал смотреть на Дельфы, видя в них единственную силу, способную бороться с разлагающим общество религиозным индивидуализмом. Следует признать, что Платон верил в подлинную боговдохновенность пифии. Полагаю, что его отношение к Дельфам было иным, чем отношение современных «политических католиков» к Ватикану: Платон рассматривал Дельфы как великую консервативную силу, которую можно использовать для стабилизации греческой религиозной традиции и остановить как распространение материализма, так и рост опасных тенденций в самой традиционной религии. Поэтому, и в «Государстве», и в «Законах» философ настаивает на том, чтобы авторитет Дельф во всех религиозных делах был абсолютным и не подлежал сомнению.⁸⁴ Отсюда и выбор Аполлона наряду с Гелиосом верховным богом в иерархии государственных культов: тогда как Гелиос давал бы возможность немногим иметь свою рациональную веру, Аполлон бы обслуживал устремления большинства, давая им, в строго отмеренных государством дозах, архаическую ритуальную магию, в которой люди так нуждались.⁸⁵

Примеров подобной легализованной магии в «Законах» приводится немало. Некоторые из них носят черты глубокой архаики. Например, животные или даже неодушевленный предмет, которых обвиняют в «убийстве» человека, приговаривают в суде и выбрасывают за границы государства, чтобы не навлечь на всех граждан «миазму», или скверну.⁸⁶ В этом, как и во многих других аналогичных случаях, Платон полностью следует афинской религиозной практике и старинным предписаниям Дельф. Не следует полагать, что сам Платон в душе серьезно относился к подобной практике; просто ее признание было необходимой ценой предполагаемого участия Дельф в проекте контрреформации и удержания предрассудков в разумных пределах.

Остается сказать несколько слов о наказаниях, введение которых, по мнению Платона, должно было ускорить принятие народом его реформированного варианта традиционных верований. Тех, кто выступал против этой веры словом или действием, необходимо было привлекать к суду и, если их находили виновными, отправлять не менее чем на пять лет в уединенные места на поселение, где их подвергали бы интенсивной религиозной пропаганде, лишая всех иных форм человеческого общения; если такие люди не перевоспитывались, то их следовало приговаривать к смерти.⁸⁷ Таким образом, Платон хотел возродить процессы пад инакомыслящими V века до н.э. Его даже не беспокоит, что он выступает за уничтожение людей типа Анаксагора вместо того, чтобы развивать и улучшать их учение.⁸⁸ Но и здесь есть элементы новизны: предполагалось исследовать психологические причины вины. Может показаться страшным, что судьба Сократа так и не предостерегла Платона от опасностей, сокрытых в мерах подобного рода.⁸⁹ Видимо, Платон чувствовал, что религиозное свободомыслие представляет столь огромную *общественную опасность*, что с этим не может сравниться никакая ценность отдельного человека. Не совсем правильно в этой связи было бы говорить об опасности «ереси». Конечно, в чем-то платоновское теократическое государство напоминало средневековую церковную теократию. Но средневековая инквизиция была уверена, что те, кто в этой жизни придерживается заблуждений, понесут наказание в ином мире; иными словами, инквизиторы стремились спасти души для иного мира, мучая в этом мире тело. Подход Платона был совершенно иным. Он стремился спасти не людей, а

общество от распространения в нем вредных мыслей, которые, по его мнению, являются главной и очевидной причиной распада социальных связей.⁹⁰ Всякое учение, которое не укрепляло веру в то, что верность принципам — это лучшая политика, Платон готов был объявить антиобщественным. Таким образом, мотивы законодательных устремлений Платона имеют вполне практический и светский характер. В этом смысле ближайшим историческим аналогом платоновского проекта является не инквизиция, но те процессы над «идейными уклониками», с которыми наше с вами поколение хорошо знакомо.

Такими были платоновские предложения по реформированию «наследственного конгломерата». Их не приняли, и «конгломерат» остался переформированным. Но, думаю, следующая, заключительная глава нашей книги покажет, почему я считал необходимым подробно остановиться на проекте Платона.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ СЕДЬМОЙ

¹ Dodds. Plato and the Irrational// JHS. 65 (1945) 16 ff. Эта статья была написана до того, как я задумал данную книгу; в ней я не затрагивал ряд проблем, на которые здесь специально обращаю внимание, хотя, с другой стороны, осветил ряд аспектов платоновского рационализма и иррационализма, выходящих за рамки темы настоящей работы.

² Платон родился в год смерти Перикла или годом позднее и умер в 347 году до н.э., за год до Филократа мира и за девять лет до битвы при Херонесе.

³ См. гл.4, прим.31-33.

⁴ Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. 4. 3. 14; Платон. Апология. 30 а-в, Лахет. 185 с.

⁵ Горгий. 493 а-с. Точка зрения Франка на смысл этого фрагмента представляется мне в основном правильной (Frank. Platon und die sog. Pythagoreer, 291 ff.), хотя ряд вопросов у него остается нерешенными. Так, Платон, как показывает текст 493 в 7, различает: а) «нескогого изощренного мифолога, сицилийца или италийца», который, на мой взгляд, вполне мог быть автором древнего описания путешествия в загробный мир (не обязательно «орфического»); этот текст имел широкое хождение в Западной Греции и благодаря стилю, которым он написан, его даже могли цитировать на золотых табличках; б) собеседника Сократа, «одного из мудрецов» (*tôn sophôn*), который отыскивал в древних поэмах аллегорический смысл, подобно тому, как это делал с поэмами Гомера Фсаген Регийский. Этот «мудрец», скорее всего, был пифагорейцем, ибо когда Платон вкладывает в уста Сократа какую-либо из пифагорейских идей, он всегда прибегает к аналогичной формуле: Горгий. 507 с («мудрецы говорят»; Thompson, ad loc.), Менон. 81 а (о переселении душ), Государство. 583 в («ка-

жстся, я слышал от кого-то из мудрцов», что телесные удовольствия иллюзорны; Adam, ad.loc.). Далсе, представление о том, что мифы об ином мире являются аллгорией земной жизни человека, встречается у Эмпедокла (см. гл.5, прим.114) и в позднем пифагорействе (Macrobius. In Somn.Scip.1.10.7-17). Я не могу согласиться с точкой зрения Линфорта (Linforth. Soul and Sieve in Plato's «Gorgias»// Univ.Calif.Publ.Class.Philol.12 (1944) 17 f.), что «всс, о чсм Сократ в диалогах Платона говорит, что услышал от кого-то... на самом деле является оригинальными идеяи самого Платона». Ср.: Горгий. 493 с, 493 d.

⁶ Федон. 67 с, 80 с, 83 а-с. О понятия *logos* как «религиозном учении» см.: Федон. 63 с, 70 с; Письма.VII.335 а и др. В этой новой интерпретации древней традиции о важности диссоциативных состояний сознания Платон, несомненно, опирался на опыт Сократа и его практику длительных погружений в себя, описанную в «Пире». 174 d — 175 с, 220 d, и спародированную Аристофаном в «Облаках». См.: Festugière. Contemplation et vie contemplative chez Platon, 69 ff.

⁷ См. гл.5, прим.107.

⁸ Прокл, Комментарий на «Государство». II. 113. 22, приводит примеры аналогичных случаев с Аристесом, Гермотимом (согласно Роде — Гермодор) и Эпименидом.

⁹ Подобно тому, как сибирский шаман после смерти становится *Üög* (Sieroszewski// Rev. de l'hist. des rel. 46 (1902) 228 f.), так и люди «золотой породы» Платона почитаются после смерти не просто как герои — в этом не было ничего нового — но как *daimones*: Государство. 468 е — 469 в. Таких людей и при жизни вполне можно было бы назвать *daimones*: Кратил. 398 с. В обоих случаях Платон имеет в виду «золотой вск»с его «золотой породой людей»: Гесиод. Труды и дни. 122 сл. Но все же гораздо большее влияние на него оказала менее древняя мифология пифагорейской традиции, отволившая «божественному мужу» (*theios aner*; *daimonios aner*) особый статус: см. выше гл.5, прим.61. У пифагорейцев, как и у современных сибирских шаманов, существовал особый погребальный ритуал, благодаря которому они удаивались «блаженнейшей и подобающей им доли»: Плутарх. О гении Сократа. 16, 585 е; Boyancé. Culte des Muses, 133 ff.; Nioradze. Schamanismus, 103 f. Возможно, этот ритуал послужил моделью необычных правил, предписанных в «Законах» для погребения «свинов»: Законы. 947 b-e; O.Reverdin. La Religion de la cité platonicienne, 125 ff. По поводу спорного вопроса, удостоился ли сам Платон после смерти почитания как бог, или демон, см.: за — Wilamowitz. Aristoteles und Athen. II. 413 ff.; Boyancé. Op.cit., 250 ff.; Reverdin, 139 ff.; против — Jaeger. Aristotle, 108 f.; Festugière. Le Dieu cosmique, 219 f.

¹⁰ Государство. 428 с — 429 а; Федон. 69 с.

¹¹ Федон. 82 а-b, Государство. 500 d, см. ниже цитаты из «Филсбаи» «Законов».

¹² Политик. 297 d-e; 301 d-e; Законы. 739 d-e.

¹³ Филсб. 21 d-e.

¹⁴ Государство. 486 а.

¹⁵ Законы. 663 b, 733 а.

¹⁶ Законы. 663 d.

¹⁷ Законы. 653 b.

¹⁸ Законы. 664 а.

¹⁹ Аполлогия. 38 а. Профессор Хэкфорт (Hackforth// CR. 59 (1945) 1 ff.)

пытается убедить нас, что Платон оставался верен этой максиме в течении всей жизни. И хотя он действительно постоянно упоминает ее вплоть до «Софиста». 230 с-с, я не могу не обратить внимание на то, что образовательная политика в «Государстве» и, в большей степени, в «Законах» основана на совершенно иных посылах. Платон просто не мог признаться самому себе в том, что он отступил от какого-либо из сократовских принципов, хотя, с другой стороны, развивая собственные идеи, он просто не мог от них не отступить. Сократовская концепция «исследования души», несомненно, относится с огромным уважением к человеческому разуму. Присмы влияния на сознание и контроля над умами людей, которые Платон рекомендует в «Законах», диаметрально противоположны сократовскому подходу.

²⁰ В «Законах» *epôdê* и другие однокоренные слова еще продолжают использоваться в их метафорическом смысле: 659 е, 664 б, 665 с, 666 с, 670 с, 773 д, 812 с, 903 б, 944 б. О презрительном употреблении этого слова Калликлом см.: Горгий. 484 а. В «Хармиде» (157 а-с) Платон употребляет слово *epôdê* в несколько ином смысле — как аналог сократовских перекрестных расспросов. Но в «Федре», где миф — это *epôdê* (114 д, 77 е — 78 а), уже просматриваются намеки на ту роль, которую *epôdai* будут играть в «Законах». См.: Boyancé. *Culte des Muses*, 155 ff.

²¹ Тимей. 86 d-e; Законы. 731 с, 860 d.

²² См. выше гл.6.

²³ Федон. 67 а: «очистившись таким образом и избавившись от безрасудства тела...»; Федон. 66 с: «кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти?»; Федон. 94 с: «сю (душой) руководят состояния тела...». Ср.: Кратил. 414 а. См.: Festugière// *Rev. de Phil.* 22 (1948) 101. Данное платоновское учение является главным связующим звеном между древнейшей греческой «шаманской» традицией и позднейшим гностицизмом.

²⁴ Более подробное описание проблемы единства и трехчастности души у Платона см.: G.M.A.Grube. *Plato's Thought*, 129-149, где справедливо подчеркивается важность концепции «стасиса», «удивительно по-современному звучащего элемента платоновской философии». Распространение понятия «души» (*psyche*) на всю человеческую деятельность, несомненно, связано с поздними представлениями Платона о том, что *psyche* — это источник всех человеческих порывов, как добрых, так и злых. См.: Тимей. 89 е: «в нас обитают три различных между собой вида души, каждый из которых имеет собственные движения»; Законы. 896 d: «душа — причина блага и зла». О предположении Платона в «Законах» (896 е), что космос обладает и другой душой — иррациональной и потенциально злой см.: Wilamowitz. *Platon*. II. 315 ff.; Simone Pétrement. *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (1947) 64 ff.; Dodds// *JHS*. 65 (1945) 21.

²⁵ Федон. 94 d-e; Государство. 441 b-c.

²⁶ Государство. 485 d: «словно поток, отведенный в сторону». Грубе (Grube. *Loc.cit.*) высказал мнение, что внимание, которое Платон уделяет данным мыслям в этом и других пассажах «Государства», указывают на то, что «его целью была не репрессия, а сублимация». Носылки Платона, несомненно, все же отличаются от фрейдовских, как это точно подметил в своем прекрасном эссе об Эросе у Платона Корнфорд: Cornford. *The Unwritten Philosophy*, 78 f.

²⁷ Государство. 439 е, 351 е — 352 а, 554 д, 486 е, 603 д.

²⁸ Софист. 227 d — 228 е; Федр. 237 d — 238 б; Законы. 863 а — 864 б.

²⁹ Такое толкование предлагает Барнет, опираясь на традицию, переданную через Галена.

³⁰ Первые намски на приближение к этой точке зрения можно заметить в «Горгис» (482 b-c, 493 a). Но я не думаю, что Сократ, или Платон, заимствовали ее непосредственно из пифагорейских источников, как считают Барнет и Тэйлор. Единая душа, описанная в «Федоне», ведет свое происхождение, при некоторой модификации, действительно от пифагорейской традиции; в отношении трехчастной души все упоминания о ее пифагорейском источнике являются поздними и ненадежными. См.: Jaeger. *Nemesios von Emesa*, 63 ff.; Field. *Plato and His Contemporaries*, 183 f.; Grube. *Op.cit.*, 133. Признание Платоном иррационального элемента в душе человека получило дальнейшее развитие в перипатетической школе, что позволило преодолеть односторонний интеллектуализм Сократа (Аристотель. *Большая Этика*. 1. 1, 1182 а 15 сл.). Взгляды Платона на возможность воспитания интеллектуального начала позднее развивал Посидоний в своей полемике против интеллектуализма Хрисиппа. См.: Galen. *De placitis Hippocratis et Platonis*, pp.466 f. Kühn, 424 f.; см. ниже гл.8.

³¹ Тимей. 90 а. Ср.: Кратил. 398 с. Платон подробно не объясняет смысл этого понятия; о его возможном значении см.: L.Robin. *La Théorie platonicienne de l'amour*, 145 ff.; V.Goldschmidt. *La Religion de Platon*, 107 ff. Иррациональная душа, как смертная, не может выступать в качестве *daimôn*. Однако, в «Законах» делается намек на то, что «небесный» *daimôn* имеет свою злую демоническую противоположность в «титанической природе», корне всех человеческих зол: *Законы*. 701 с, 854 b; см. также гл.5, прим. 132, 133.

³² Тимей. 69 с. В «Политике» (309 с) указывается на два элемента в человеке. Платон называет один из них «вечнотельной частью человеческих душ», а другой — «животной частью их душ», намекая при этом, что второй элемент смертен. Но все же это части одной и той же души. В «Тимее» о них говорится как о различных «качествах» души; они имеют разное происхождение, и низшие «качества» подавляются высшими, чтобы не оскверниться более, чем это допустимо (69 d). Если мы воспримем эти слова буквально, то ни о каком единстве души речи здесь уже идти не может. Тем не менее, см. «Законы» (863 b), где вопрос о том, является ли *thymos* некоей страстью (*pathos*) или он часть (*meros*) души, опускается, и «Тимей» (91 с), где все же используется понятие «части» (*merê*).

³³ Ксенофонт. Киропедия. 6. 1. 41. Удивленный перс у Ксенофонта — это, несомненно, дуалист зороастрийского (маздейского) толка. Однако, нет никакой необходимости предполагать, что психология «Тимея», где иррациональная душа считается поддающейся обучению и потому полностью не отвергается, ведет свое происхождение от зороастрийских источников. У нас есть и греческие предшественники: архаическая доктрина об укорененном в человеке «демон» (*daimôn* — см. гл.2) и эмпедоклово различие между *daimôn* и *psyche* (см. гл.5). Восприятие этих концепций Платоном объясняется внутренним развитием его собственной мысли. По поводу общего вопроса о восточном влиянии на позднего Платона я уже имел возможность высказываться в печати: Dodds// JHS. 65 (1945). С того времени эта проблема подробно обсуждалась в следующих работах: Julia Kerschensteiner. *Plato u. d. Orient* (Diss., München, 1945); Simone Pétrement. *Le Dualisme chez Platon; Festugière. Platon et l'Orient//*

Rev. de Phil. 21 (1947) 5 ff. О возможном влиянии зороастрийского дуализма на Платона все три упомянутых автора высказываются отрицательно.

³⁴ Законы. 644 d-е. Зародыш этой идии можно обнаружить уже в «Ионс», где говорится о том, что Бог, управляя страстями людей через «боговдохновенных» поэтов, движет их души, куда хочет (536 а), наподобие магнита. См. также: Законы. 903 d, где Бог сравнивается с «игроком в шашки» (*petteytes*), а люди — с фигурками, которые он передвигает.

³⁵ Законы. 803 b — 804 b.

³⁶ Законы. 713 c-d.

³⁷ Законы. 716 с.

³⁸ Законы. 902 b, 906 а; ср.: Критий. 109 b.

³⁹ Законы. 716 а. О значении слова *tapeinos* см., например, Законы. 774 с. Быть *tapeinos* по отношению к богам означало находиться во власти предрассудков: так считали Плутарх (Non posse suaviter, 1101 е), Максим Тирский (14. 7 Н.) и, видимо, большинство греков.

⁴⁰ Законы. 486 а. Ср.: Тэстет. 173 с-е; Аристотель. Никомахова этика. 1123 b 32.

⁴¹ Менон. 100 а, Федон. 62 b.

⁴² Федон. 81 с — 82 b.

⁴³ Плотин. Эннеады. 6. 7. 6. Ср.: Плотин. Эннеады. 1. 1. 11; Александр Афродисийский. О душе (р.27 Вг.-Suppl.Arist.II.1); Порфирий — у Августина. О граде Божисм. 10. 30; Ямвлих — у Немезия Эмесского. О природе человека. 2 (PG.40.584 а); Прокл. Комментарий на «Тимей». III. 294, 22 сл. Учение о переселении душ людей в животных было перенесено с теории тайного «я» пифагорейцев на концепцию рациональной *psyche*, которая ему явно противоречит: Rostagni. Il Verbo di Pitagora, 118.

⁴⁴ Законы. 942 а-б: «Самое главное здесь следующее: никто никогда не должен оставаться без начальника — ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению: нет, всегда — и на войне и в мирное время — надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям. Даже в самых незначительных мелочах надо ими руководствоваться, например, по первому его приказанию останавливаться на месте, идти вперед, приступать к упражнениям, умываться, питаться и пробуждаться ночью для несения охраны и для исполнения поручений. Даже в самых опасных обстоятельствах нельзя преследовать врага или отступать иначе как по разъяснению начальников. Словом, пусть человеческая душа приобретет навык совершенно не уметь делать что-либо отдельно от других людей и даже не понимать, как это возможно.» (Пер. А.Н.Егунова).

⁴⁵ О дальнейшем развитии темы неважности «человеческих дел» см.: Festugière// Epanos. 44 (1946) 376 ff. Сравнение человека с куклой см.: Марк Аврелий. Размышления. 7. 3; Плотин. Эннеады. 3. 2. 15.

⁴⁶ Апология. 22 с: поэты и боговдохновенные пророки «говорят много прекрасного, но не знают ничего из того, о чем говорят». То же самое говорится и о «политиках» и пророках — Менон. 99 с-d; о поэтах — Ион. 533 с — 534 d, Законы. 719 с; о пророках — Тимей. 72 а.

⁴⁷ Лахет. 198 е, Хармид. 173 с.

⁴⁸ Нападки в «Государстве» на поэзию обычно рассматривают как позицию Платона, но не Сократа, однако взгляд на поэзию как на занятие чисто иррациональным, на чем, собственно, и основана критика поэзии, встречается уже в «Апологии»: см. выше прим.46.

⁴⁹ См. гл.4.

⁵⁰ Федр. 244 c-d, Тимей. 72 b.

⁵¹ R.G.Collingwood. Plato's Philosophy of Art// Mind. N.S. 34 (1925) 154 ff.; E.Fascher. Prophètes, 66 ff.; Jeanne Croissant. Aristote et les mystères, 14 ff.; A.Delatte. Les Conceptions de l'enthousiasme, 57 ff.; P.Boyancé. Le Culte des Muses, 177 ff.; W.J.Verdenius. L'Ion de Platon// Mnem. 1943, 233 ff.; Platon et la poésie// Mnem. 1944, 118 ff.; I.M.Linforth. The Corybantic Rites in Plato// Univ.Calif.Publ.Class.Philol. 13 (1946) 160. ff. Некоторые критики считают, что в религиозном языке Платона нет ни капли религиозного чувства (Круассан, Коллингвуд). По моему мнению, это несколько упрощенное понимание Платона. С другой стороны, те, кто подобно Буансе воспринимают религиозный язык Платона буквально, упускают из виду его иронию, очевидную во фрагментах типа Менон. 99 c-d и, возможно, скрытую также в других местах.

⁵² Федр. 244 а.

⁵³ См. гл.3.

⁵⁴ Законы. 719 с.

⁵⁵ Пир. 202 с: «Благодаря им (богам или демонам) возможны всякие пророчания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчествам и чародейству.» (Пер. С.К.Апта).

⁵⁶ В «градации жизней» в «Федре» (248 d) прорицатель *mantis* или человек, причастный к таинствам (*telestes*) и поэт помещены на пятый и шестой уровни соответственно, ниже торговца и атлета. О точке зрения Платона на прорицателей см. также: Политик. 290 c-d, Законы. 908 d. Тем не менее, как прорицатели, так и поэты выполняют в реформированном государстве Платона определенные значимые функции, хотя и подчиненные: Законы. 660 а, 828 b. Также известно, что у Платона в Академии учился некий прорицатель (*mantis*): Plut. Dion. 22.

⁵⁷ См. гл.2, 4. Taylor. Plato, p.65: «В греческой литературе в течении довольно продолжительного времени Эрос был богом, которого скорее боялись за те опустошения, которым он подвергает человеческую жизнь, нежели почитали за те радости, которые он дарует людям. Это был тигр, а не котенок.»

⁵⁸ Федр. 249 с: эротическая одержимость «из всех видов иступленности — наилучшая».

⁵⁹ Этот религиозный язык, тем не менее, не мешал Платону объяснять эротические влечения в чисто механицистском духе — возможно, под влиянием Эмпедокла и Демокрита. Он говорит о физических «истечениях» из глаза возлюбленного, благодаря чему любящий обращает на своего избранника внимание: Федр. 251 b, 255 c-d. См. также механицистское объяснение катарсиса, вызываемого корибантическими ритуалами: Законы. 791 а. Делят и Круассан называют эту трактовку «демокритовской», а Буансе — «пифагорейской», хотя не исключено, что это собственная концепция Платона.

⁶⁰ Эрос как *daimôn* обладал общей функцией соединять человеческое с божественным: Пир. 202 е. В соответствии с этой функцией Платон рассматривает сексуальные и не-сексуальные проявления Эроса как выражения од-

ного и того же импульса в отношении «рождения в прескрасном» (*tokos en kalōi*) — эта фраза является для Платона констатацией глубоко укорененного в человеке органического закона. См.: I. Bruns. *Attische Liebestheorien*// NJbb. 1900. 17 ff.; Grube. *Op.cit.*, 115.

⁶¹ Пир. 207 а-в.

⁶² Любопытно отметить, что тема бессмертия в ее обычном платоновском смысле полностью отсутствует в «Пире» и что в «Федре», где предпринимается попытка своего рода интеграции различных идей, о бессмертии речь идет только на уровне мифа и только в связи с проблемой очищения иррациональной души для ее посмертного существования и сохранения ею ее телесных качеств в бестелесном состоянии.

⁶³ Дальнейшим рассуждениям я в значительной степени обязан одной замечательной монографией: O.Reverdin. *La Religion de la cité platonicienne*// *Travaux de l'École Française d'Athènes*, fasc.VI, 1945. Впрочем, с ее выводами я далеко не во всем согласен, главным образом потому, что представления о религии ее автора во многом отличаются от моих.

⁶⁴ Законы. 717 а-в. Ср.: Законы. 738 d: в каждом селении должен быть свой местный бог — *daimōn* или герой — как это и в самом деле издревле имело место в Аттике: Ferguson// *Harv.Theol.Rev.* 37 (1944) 128 ff.

⁶⁵ Законы. 904 а, 885 в, 891 е.

⁶⁶ Кратил. 400 d, Федр. 246 с, Критий. 107 а-в, Послезаконие. 984 d. Те, кто приписывают Платону глубокую личную веру в традиционных богов (Reverdin. *Op.cit.*, 53), поскольку он предписывает обязательность их культа в своем проекте государственного устройства, хотя и высказывает сомнение в реальности этих богов, как мне кажется, упускают из вида проблему компромисса, необходимого при всякой практической реализации религиозных реформ. Полностью лишать народные массы их традиционных верований, даже если это и удастся осуществить, по мнению Платона, чревато серьезными опасностями. К тому же ни один реформатор никогда не станет открыто отрицать необходимость для себя самого того, что он настоятельно предписывает другим. См. также мои замечания: Dodds// *JHS.* 65 (1945) 22 f.

⁶⁷ Тимей. 28 с. По поводу крайне дискуссионной проблемы платоновского Бога см.: Diès. *Autour de Platon*, 523 ff.; Festugière. *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 172 ff.; Hackforth. *Plato's Theism*// *CQ.* 30 (1936) 4 ff.; F.Solmsen. *Plato's Theology*. Cornell, 1942; Dodds// *JHS.* *Loc.cit.*, 23.

⁶⁸ Небесные тела у всех народов являются естественными выразителями или символами того, что Кристофер Доусон называет «трансцендентным элементом внешней реальности» (Christopher Dawson. *Religion and Culture*, 29). См.: Апология. 26 d, где говорится, что «каждый», не исключая и самого Сократа, верит, что солнце и луна — это боги, и Кратил. 397 с-d, где небесные тела называются древними богами Греции. Но в IV веке до н.э., как следует из «Послезакония» (982 d), эта вера начала отступать под натиском популярных механицистских объяснений. См. также: Законы. 967 а, Послезаконие. 983 с. Возрождение веры в небесные светила в эллинистическую эпоху было не в последнюю очередь спровоцировано философией Платона.

⁶⁹ См.: Законы. 898 е — 899 а, Послезаконие. 983 с. Одушевление небесных тел было, несомненно, более популярной теорией. Оно превалировало в

последующую эпоху. Однако сам Платон не ршался утверждать категорически, управляет ли божественный ум небесными телами извне или он их одушвляет: Послезаконис. 983 с, Тимей. 37 с.

⁷⁰ Законы. 821 b-d. Молитва Солнцу не была для греческой традиции инородной: Солнцу на восходе молился Сократ (Пир.220 d), а в одной из утраченных пьес Софокла герой говорит: «Солнце, сжался надо мной, ты, кого мудрецы называют родителем богов и отцом всего» (fr.752 P.). В «Законах» (887 d) Платон говорит: «Они знают понаслышке, да и видят сами, что эллины и все варвары как при различных несчастьях, так и при полном благополучии прсклоняют колени и повергаются ниц при восходе и закате Солнца и Луны...» (Пер. А.Н.Егунова). Фестюжер обвиняет Платона в подтасовке фактов и в приписывании грескам обрядов персов и вавилонян: Festugière// Rev. de Phil. 21 (1947) 23. Но даже если мы согласимся с тем, что речь в данном случае, особенно в обрядах поклонения Луне, идет главным образом о варварах, а не о гресках, нельзя не обращать внимания на то, что слова Платона оправдывает известная практика Гесиода, молившегося и приносившего жертвы на восходе и закате Солнца (Труды и дни. 338 следю), и слова Аристофана (Богатство. 771). И все же «Законы»наделяют небесные тела важным религиозным смыслом, которого у них не было в традиционном греческом культе, хотя, возможно, нечто подобное и имело отчасти место в пифагорейской теории и практике: см. ниже гл.8, прим.68. В «Послезаконии», которое я теперь рассматриваю либо как подлинное сочинение Платона, написанное им самим, либо как произведение, составленное из поздних мыслей Платона его учениками, мы встречаемся уже с чем-то несомненно восточным по духу — именно, с публичным культом планет.

⁷¹ Законы. 946 b-c, 947 а. Посвящение носило не просто формальный характер: «евфины»должны были селиться в священном храмовом пространстве (территории храма — *temenos*) соответствующего храма (946 c-d). Следует добавить, что предложенный Платоном институт Верховного Жреца (*archiereys*) был, по-видимому, новацией. По крайней мере, до эллинистической эпохи этот титул в отношении реальных исторических лиц не встречался (Reverdin. Op.cit., 61 f.). В учреждении этого института Платон выразил свое ощущение необходимости более строгой организации религиозной жизни греческих общин. Верховный Жрец, однако, как и все прочие жрецы, должен был быть лицом светским и исполнять свою должность лишь в течении года. Платон не был сторонником идеи профессионального жречества — видимо, потому, что стремился к единству «церкви» и государства, религиозной и политической жизни.

⁷² Festugière. Le Dieu cosmique (= La Révélation d'Hermès. II. Paris, 1949); см. также ниже гл.8.

⁷³ Федр. 247 а, Тимей. 29 с; Аристотель. Метафизика. 983 а 2.

⁷⁴ См. гл.2, прим.32.

⁷⁵ Законы. 903 b, 872 e. L.Edelstein. The Function of the Myth in Plato's Philosophy// Journal of the History of Ideas. 10 (1949) 463 ff.

⁷⁶ Законы. 904 с — 905 d. 728 b-c; Плотин. Энеяеды. 4. 3. 24.

⁷⁷ Законы. 904 d: «Те места... называют Аидом и тому подобными именами. Люди их сильно боятся, они им мерещатся и при жизни, и после отрешения

души от тела.» (Пер. А.Н.Егунова). Платоновский язык здесь указывает на то, что популярные верования о загробном мире носили не более чем символично-ценностный характер. Но последние слова данной сентенции шокируют: вряд ли «отрешение души от тела» может означать здесь сон или транс — вследствие антитезы «при жизни» — и это наводит на мысль, что страх перед Аидом продолжается и *после смерти*. Хочет ли Платон этим сказать, что данный страх — следствие врожденной виновности человека — сокрыт в самом слове «Аид»? Это созвучно общему духу учения Платона со времен «Горгия»: человек, поступающий дурно, наказывает этим сам себя.

⁷⁸ Законы. 903 с-d, 905 b. О важности данной точки зрения см.: Festugière. *La Sainteté*, 60 ff.; V.Goldschmidt. *La Religion de Platon*, 101 f. В стоицизме она превратилась в общее место: Chrysippus apud Plut.Sto.rep.44, 1054 F, Марк Аврелий. *Размышления*. 6. 45. Затем она появляется у Плотина: Эннеады. 3. 2. 14. Люди живут в космосе словно мыши в огромном доме — наслаждаясь тем, что создано не ими и не для них: Цицерон. *О природе богов*. 2. 17.

⁷⁹ Эвтифрон. 14 с; Законы. 716 с — 717 а.

⁸⁰ Государство. 364 b — 365 а; Законы. 909 b, 908 d. Лексическая близость этих двух фрагментов, по моему, показывает, что в обоих случаях Платон имеет в виду один и тот же класс людей: Thomas. *Epikeina*, 30; Reverdin. *Op.cit.*, 226.

⁸¹ Государство. 364 с: «уверяя не только отдельных лиц, но даже целые города (народы)». Ср. Государство. 366 а-b: «великие города». Законы. 909 b: «пытаются ради денег в корне развратить как отдельных лиц, так и целые семьи и государства». Платон мог иметь в виду знаменитые исторические события вроде истории об очищении Афин Эпимнидом (Законы. 942: уважительный тон этого фрагмента вполне в духе критянина) или Спарты Фалстом: Festugière// REG. 51 (1938) 197. Boyancé// REG. 55 (1942) 232 отрицал, что Эпимнид был незнаком с идеей потустороннего мира. Но это истинно лишь при справедливости предложения Дильса, что приписываемые Эпимниду сочинения были «орфическими», а эту идею, верна она или нет, Платон не разделял.

⁸² Я считаю невероятным предположение, которое до сих пор многие делают, опираясь на текст «Государства» (363 с), что Платон намеревался отменить официальные мистерии в Элласине: Nilsson// *Harv.Theol.Rev.*28 (1935) 208 f.; Festugière. *Loc.cit.*

⁸³ См. выше прим.6.

⁸⁴ Государство. 427 b-c; Законы. 738 b-c, 759 с.

⁸⁵ Я вовсе не утверждаю, что для Платона религия Аполлона была просто благочестивым обманом, фикцией, учрежденной ради ее социальной полезности. Скорее, в культе Аполлона отражается или символизируется религиозная истина на уровне «подобия», на котором религия может быть легко воспринята народом. Платоновский космос был последовательно структурирован: точно так же как Платон верил в существование различных уровней истины и реальности, он верил и в существование различных уровней религиозной жизни. См.: Reverdin. *Op.cit.*, 243 ff.

⁸⁶ Законы. 873 с. Скверна возникала при убийствах, даже произвольных (865 с-d), и самоубийствах (873 d) и обязательно требовала ритуального

очищения, катарсиса, который предписывали жрецы-толкователи в Дельфах. Считалось также, что заразность скверны имеет определенные пределы: Законы. 881 d-e, 916 c; гл.2, прим.43.

⁸⁷ Законы. 907 d — 909 d. Тот, чье религиозное учение признавалось антиобщественным, приговаривался к одиночному пожизненному заключению (909 b-c) в ужасных условиях (908 a) — такое наказание Платон справедливо считал хуже смерти (908 e). Тяжкие преступления *ритуального* характера, такие как совершение жертвоприношений в состоянии «нечистоты», наказывались смертью (910 c-c), как это было в Афинах: этот закон основывался на древнем представлении, что подобные действия навлекают гнев богов на все общество (910 b).

⁸⁸ Законы. 967 b-c. Точка зрения, что Платон считал астрономию вредным занятием, благодаря новейшим исследованиям, развясана: см. Законы. 967 a. Некоторые элементы астрономических знаний считаются обязательными для религиозного образования: Законы. 967 d — 968 a.

⁸⁹ Корнфорд обнаруживает любопытную параллель между взглядами Платона и Великого Инквизитора из «Братьев Карамазовых» Достоевского: Cornford. *The Unwritten Philosophy*, 66 f.

⁹⁰ Законы. 885 d: «большинство из нас заботится не о том, чтобы не совершать несправедливости, но лишь старается изо всех сил загладить уже совершенные». Законы. 888 b: «самое же главное — это чтобы человек имел правильное представление о богах, от этого зависит, счастлив или несчастлив он в жизни». По вопросу о материализме см. также: Законы. 891 b.

Глава восьмая



СТРАХ СВОБОДЫ

«Самые большие трудности человек начинает испытывать тогда, когда оказывается в состоянии делать все, что хочет.»

Томас Генри Хаксли

Прежде чем приступить к заключительной главе книги, мне необходимо сделать одно признание. Когда общая идея лекций, составивших эту книгу, уже оформилась в моей голове, то, следуя ей, я собирался проиллюстрировать отношение греков к проблемам иррационального на всем протяжении времени от Гомера до последних неоплатоников-язычников, то есть охватить период почти столь же протяженный, как и тот, что отделяет нас от античности. Но когда материал был собран и я приступил к написанию лекций, стало ясно, что осуществить задуманное не представляется возможным — либо я должен был поступиться глубиной анализа в пользу поверхностного и общего описания проблемы. В результате книга охватила лишь треть из первоначально намеченного временного промежутка, да и то со значительными лакунами. Большую же часть задуманного мне рассказать так и не удалось. Все, что я могу теперь сделать — это лишь бросить взгляд на восемь оставшихся веков античной истории и постараться в общих чертах ответить на вопрос, какие изменения произошли во взглядах людей на иррациональное и почему. Не уверен, что краткость в данном случае поможет мне дать точные и исчерпывающие ответы. Но если мне удастся хотя бы адекватно описать сами проблемы, найдя для этого нужные слова, то и это будет уже немало.

Свой обзор я начну с эпохи, когда греческий рационализм в последний раз поднялся на невиданную высоту, с великой эпохи интеллектуальных открытий, начавшейся с основания Лицея около 335 года до н.э. и продолжавшейся до конца III века до н.э.

Этот период отмечен превращением греческой науки из хаотичного набора изолированных наблюдений, смешанных с априорными предположениями, в систему методичных дисциплин. В абстрактных науках, таких как математика и астрономия, был достигнут уровень, непревзойденный вплоть до XVI века. Была предпринята первая организованная попытка систематических исследований во многих других областях: ботанике, зоологии, географии, истории языка, литературоведении, общественных науках. Но эпоха отмечена творческими свершениями не только в сфере науки. Словно бы внезапное расширение пространственного горизонта в результате завоеваний Александра Македонского расширило в то же время и горизонт греческого сознания. Несмотря на утрату политической независимости, греческое общество III века до н.э. во многом было гораздо ближе к так называемому «открытому» обществу¹, чем тот мир, в котором мы живем, и тем более ближе всех тех обществ, что отделяют эпоху эллинизма от нового времени. Традиции и институты древнего «закрытого» общества, несомненно, оставались еще сильны и влиятельны: включение полиса в то или иное эллинистическое царство вовсе не означало краха полисных ценностей. Но хотя город-государство еще продолжало существовать, стены его, как кто-то заметил, были навсегда разрушены: старинные институты оказались беззащитными перед лицом рациональной критики, традиционный образ жизни сошел со сцены и растворился в общей космополитичной культуре. Впервые в греческой истории место рождения человека и его предки перестали что-либо значить: среди людей, определявших интеллектуальную жизнь Афин в этот период, Аристотель, Феофраст, Зенон, Клеанф и Хрисипп были иностранцами; один Эпикур был афинским гражданином, но и он происходил из колонии.

Наряду с утратой значимости пространственных детерминант, означавшей свободу передвижения в пространстве, происходила аналогичная утрата значимости временных детерминант, означавшая новую свободу сознания путешествовать во времени и выбирать по собственному желанию в прошлом те элементы, которые можно удачно приспособить и использовать в настоящем. Человек начал сознательно *использовать* традицию вместо прежнего полного подчинения ей. Наиболее отчетливо это можно наблюдать на примере эллинистических поэтов, позиция которых

с этой точки зрения напоминала позицию современных поэтов и людей искусства вообще. «Если мы сегодня говорим о традиции, — замечает Оден, — то мы более не имеем в виду то же, что имели в виду в XVIII веке — способ поведения, передаваемый от поколения к поколению. Мы имеем в виду осознание всех прошлых эпох в настоящем. Оригинальность более не означает небольшое личное изменение достижений непосредственных предшественников. Она означает способность обнаружить в любом творении любой эпохи и страны ключи к решению сегодняшних проблем.»² То, что это справедливо почти для всей эллинистической поэзии, не требует специальных доказательств. Именно это обстоятельство объясняет, помимо всего прочего, как слабые, так и сильные стороны произведений типа «Аргонавтики» Аполлония Родосского или «Эции» Каллимаха. Но то же самое можно сказать и об эллинистической философии: то, что Эпикур использовал учение Демокрита, а стоики — учение Гераклита, известно всем. Как покажет дальнейшее повествование, нечто похожее имело место и в сфере религиозных верований³.

Понятно, что именно в этот период вера греков в человеческий разум должна была достигнуть самых впечатляющих форм. Нам следует отвергнуть, говорит Аристотель, старые жизненные правила, требующие от нас покорности и заставляющие человека обо всем думать лишь с позиции человека (*thneta phronein ton thneton*); поскольку в человеке есть нечто божественное — его разум — постольку он может жить и на этом уровне реальности, уподобляясь бессмертным⁴. Основатель стоицизма идет еще дальше: согласно Зенону, разум человека не просто близок божественному, он и есть бог, то есть сама божественная субстанция в своей чистой и непосредственной форме⁵. Даже Эпикур, хотя он ничего подобного не говорил, считает, что постоянное созерцание философских истин делает человека «подобным богу среди людей»⁶.

Но обычная человеческая жизнь, конечно, далека от этого идеала. Аристотелю было хорошо известно, что ни одному человеку не дано постоянно жить жизнью ума — это возможно в лучшем случае лишь на очень короткие промежутки времени⁷. Он и его ученики, лучше чем кто-либо иной в Греции, понимали необходимость изучения иррациональных факторов человеческого поведения, если мы стремимся к реалистическому пониманию

человеческой природы. Вкратце я уже иллюстрировал трезвость и тонкость понимания, свойственные этому подходу, на примерах отношения перипатетиков к проблеме катартического влияния музыки и их теории сповидений⁸. Я с удовольствием посвятил бы отдельную главу аристотелевскому исследованию иррационального. К счастью, такая необходимость отпала благодаря прекрасной, хотя и небольшой, книге м-ль Круассан «Аристотель и мистерии» (Croissant. Aristote et les Mystères), интересно и обстоятельно исследующей если не все стороны данной проблемы, то ее наиболее важные, ключевые аспекты⁹.

Аристотелевский подход к эмпирической психологии, особенно психологии бессознательного, к сожалению, не нашел развития после того, как сошли со сцены представители первого поколения его последователей. В то время как естественные науки отделились от философии, что имело место уже в начале III века до н.э., психология наоборот полностью оказалась в руках философов; эта ситуация, по моему мнению, имела место вплоть до недавнего времени. А догматические рационалисты эллинистической эпохи, кажется, не проявляли никакого интереса к объективному изучению человека, каков он есть; их внимание было сконцентрировано на создании прекрасного образа человека, каким он может быть — на идеале «мудреца» или «святого». Стремясь сделать этот идеал более законченным, Зенон и Хрисипп отступили далеко назад, в период до Аристотеля и Платона, — к паивному интеллектуализму V века до н.э. Достижение морального совершенства, говорили они, не зависит ни от природных задатков, ни от привычек; оно целиком определяется упражнением ума¹⁰. Для «иррациональной души» просто не осталось места: так называемые страсти стали пониматься как простые ошибки рассудка или как проистекающие из них потрясения сознания¹¹. Исправь ошибку — и страсти автоматически прекратятся, оставив ум пезамутненным ни радостью, ни печалью, ни надеждой, ни страхом, «бесстрастным, бесчувственным, совершенным»¹².

Эта фантастическая психология была принята и продержалась в течение двух столетий, но не благодаря своим достоинствам, а потому, что была необходима для системы общественной морали, призывавшей к альтруизму и учившей о важности лишь внешней стороны человеческого общения¹³. Посидоний, как известно, восстал против этой системы, требуя возврата к Плато-

пу¹⁴: он отмечал, что теория Хрисиппа противоречит как наблюдению, показывающему, что характер человека — это внутреннее качество души¹⁵, так и моральному опыту людей, недвусмысленно говорящему им о том, что глубоко в человеческой природе укоренены иррациональные и злые элементы, которые можно как-то контролировать лишь посредством «катарсиса»¹⁶. Но возмущение Посидония оказалось бессильным; ортодоксальные стоики продолжали говорить о человеке в сугубо интеллектуальных терминах, хотя, возможно, и с меньшей убежденностью. Не многим отличалось отношение к проблеме иррационального эпикурейцев и скептиков. Обе эти школы также пытались изгнать страсти из человеческой жизни. Идеалом обеих была *атараксия* — свобода от эмоций, полная невозмутимость. В одном случае этого состояния предполагалось достигнуть с помощью правильных воззрений на человека и бога, в другом — отказавшись от всяких воззрений вообще¹⁷. Эпикурейцы, как и стоики, высокомерно заявляли, что без философии никакое счастье невозможно¹⁸. Подобных высказываний не позволяли себе ни Аристотель, ни Платон.

Такая рациональная психология и этика соответствовали распространившейся в то время рационализированной религии. Для философа сущность религии не была больше связана с культом, но состояла лишь в молчаливом созерцании божественного и в осуществлении непосредственной связи с ним. Стоик созерцал небеса и видел в них выражение той же самой рациональной и моральной цели, которую он открывал в себе. Эпикуреец, в чем-то даже более одухотворенно, чем стоик, созерцал невидимых богов, утвердившихся неподвижно между низшим и высшим мирами, ища способ приблизиться к ним¹⁹. Для обеих школ боги перестали быть синонимом высшей силы, управляющей миром, и превратились вместо этого в воплощение рационального идеала. Такая трансформация была итогом теорий, созданных греческими мыслителями классической эпохи, особенно Платоном. Как справедливо отмечал Фестужер²⁰, стоическая религия — это прямой наследник платоновских «Тимея» и «Законов». Даже Эпикур местами гораздо ближе к Платону, чем он готов признать.

В то же время, все эллинистические школы — даже скептики²¹ — были, как и Платон, обеспокоены опасностями, вытекающими из их разрыва с традиционными формами культа. Зенон,

правда, заявлял, что храмы не нужны: истинным храмом Бога является разум человека²². Ему вторил Хрисипп словами, что представлять богов в человеческом обличье нелепо²³. Тем не менее, стоицизм придал антропоморфным богам особый статус, рассматривая их как аллегории и символы.²⁴ Когда в «Гимне» Клеанфа мы обнаруживаем стоического Бога, которому адресованы эпитеты и атрибуты гомеровского Зевса, я думаю, это более, чем просто стилистическая формальность — это серьезная попытка наполнить старые формы новым смыслом²⁵. Эпикур, кажется, тоже стремился, сохраняя форму, очистить ее от прежнего содержания. Насколько известно, он тщательно соблюдал все тонкости многочисленных культов²⁶, говоря при этом, что при совершении обрядов единственное, от чего следует избавиться, это от страха перед богами и от надежды получить от них в ответ на благочестие материальную выгоду. Для Эпикура, как и для Платона, принцип *do ut des* в религии — хуже всякого богохульства²⁷.

Было бы неправильно полагать, что подобные попытки очистить традицию оказали большое влияние на народные верования. По словам Эпикура, «то, что я знаю, толпа отрицает, а то, что она утверждает, мне неизвестно»²⁸. Однако, сказать определенно, что именно утверждала и во что верила толпа во времена Эпикура, нелегко. Тогда, как, впрочем, и теперь, простой человек признавался себе в своей вере, как правило, только на смертном одре — об этом свидетельствуют надписи на надгробиях. Однако, и они не всегда хорошие свидетели. Сохранившиеся от эллинистической эпохи надгробия все же менее скрытны, чем надгробия более ранних эпох, и свидетельствуют, насколько это возможно, что традиционные воззрения на Аид постепенно уходят в прошлое и на их место часто приходят или отказ от всякой веры в загробную жизнь вообще, или надежда, что покойники отправляются в какой-то иной лучший мир — на «острова блаженных», к «богам» и даже в «вечный космос»²⁹. По поводу последней разновидности эпитафий я бы воздержался делать далеко идущие выводы: всем известно, что опечаленные родственники редко заказывают удачные надписи на надгробиях, и уж тем более редко встречаются надписи, адекватно отражающие подлинные верования покойного³⁰. И все же, в целом эллинистические эпитафии недвусмысленно показывают, что распад «наследственного конгломерата» вступил тогда в новую фазу.

Что касается публичной, или гражданской, религии, то следует ожидать, что вследствие потери гражданской и политической автономии она понесла значительный урон, так как в городе-государстве традиционная религия и общественная жизнь были так тесно переплетены между собой, что крах одного элемента неминуемо означал крах другого. То, что публичная религия в Афинах спустя полвека после битвы при Херонее действительно переживала глубокий упадок, мы узнаем из гимна Гермокла, адресованного Деметрию Полиоркету³¹: ни в один из предшествовавших периодов исполняемый публично по торжественному поводу при большом стечении людей гимн не мог во всеуслышание объявлять, что боги города то ли стали безразличны к его судьбе, то ли их вовсе не существует, и что поэтому теперь они заменены новым, «настоящим» богом — Деметрием³². Возможно, лезть в гимне не совсем искренняя, но пронизывающий его скептицизм, несомненно, искренен; должно быть, его разделяли многие граждане, поскольку известно, что гимн Гермокла пользовался большой популярностью³³. То, что эллинистические восхваления царей и правителей были *всегда* неискренними, что они были обусловлены лишь политическими мотивами и ничем иным — с этим, я думаю, вряд ли согласится всякий, кто внимательно наблюдает постепенно возрастающее в наши дни массовое почитание диктаторов, королей и, при отсутствии тех и других, — спортсменов³⁴. Когда уходят в небытие старые боги, опустевшие пьедесталы вопиют об их преемниках, и при соответствующем усилии, а то и вовсе без всяких усилий³⁵, любой бранный мешок костей, обтянутых плотью, может претендовать на вакантное место. Имеющий для человека несомненный религиозный смысл, культ правителя и его аналоги³⁶, древние и современные, являются, насколько я понимаю, в первую очередь выражением беспомощности человека и стремлением найти защиту и покровительство. Но кто считает другого человека богом, себя начинает воспринимать или ребенком, или животным. Аналогичные переживания, как мне кажется, нашли проявление в другой характерной черте ранней эллинистической эпохи — широком распространении культа Тюхэ, «Удачи» или «Фортуны». Данный культ, по словам Нильсона, является «последней стадией секуляризации религии»³⁷; не имея ни одного позитивного объекта религиозного почитания, человек, пуждающийся в объекте, от которого бы он зависел,

стал верить в чисто негативную идею необъяснимого и непредсказуемого, воплощенного в Тюхэ.

Мне не хотелось бы, чтобы о ситуации сложилось ложное впечатление из-за того, что я слишком упрощаю ее. Публичное почитание полисных богов, несомненно, продолжалось в тех же формах, что и прежде. Это была общепринятая сторона общественной жизни, всеми признанная форма выражения гражданского патриотизма. Однако в целом, как мне кажется, было бы справедливо сказать, что подобно христианству в наши дни, это была лишь «в большей или меньшей степени социальная рутина, не оказывающая существенного влияния на жизненные цели».³⁸ С другой стороны, прогрессирующий упадок традиционных культов вынуждал религиозных людей свободно выбирать собственных богов³⁹, подобно тому, как поэты стали тогда свободно выбирать свой собственный стиль. Анонимность жизни и одиночество в новых больших городах, где человек чувствовал себя полным нулем, могло усилить у людей потребность в божественном помощнике и покровителе. Известное определение Уайтхеда, что «религия — это то, что каждый из нас делает со своим одиночеством»⁴⁰, при том, что оно очень общее, как нельзя более точно характеризует религиозную ситуацию в античном мире начиная с эпохи Александра Македонского. Одним из путей бегства от одиночества в эту эпоху было создание небольших частных клубов с целью почитания тех или иных богов, старых или новых. Надписи сообщают о существовании неких «аполлониастов», «герместов», «иовакхов», «сараниастов», но сказать о них что-либо большее не представляется возможным. Единственное, что можно утверждать — это то, что эти ассоциации служили и социальным, и религиозным целям, причем, в каждом случае была своя пропорция: одни из них вряд ли представляли из себя нечто большее, чем простые клубы для обедов вскладчину; другие были реальными полнокровными организациями, дававшими своим членам подлинное чувство общности, имевшими своего божественного покровителя и свой собственный культ и таким образом заменявшими собой погибшую местную общину старого закрытого общества.⁴¹

Таковыми в самых общих чертах были отношения между религией и рационализмом в III веке до н.э.⁴² Всматриваясь в общую картину духовной жизни того времени, внимательный наблюда-

тель, живший приблизительно в 200 году до н.э., мог бы, не задумываясь, предсказать, что через одно-два поколения произойдет полный и окончательный распад «наследственного конгломерата» и наступит совершенное царство Разума. Но это было бы ошибкой — как ошибочными были аналогичные предсказания рационалистов XIX века. Можно только представить, как бы удивился греческий рационалист эпохи раннего эллинизма, если бы узнал, что спустя пятьсот лет после его смерти благодарный народ все еще будет периодически преподносить Афине в дар новое одеяние⁴³, что в Мегаре все еще будут приносить в жертву быков в честь героев, павших в персидских войнах восемь столетий назад⁴⁴, что древние табу ритуальной чистоты все еще будут тщательно соблюдаться в большинстве мест античного мира.⁴⁵ Ни один рационалист не в состоянии сколько-нибудь удовлетворительно объяснить проявляющуюся во всем этом *vis inertiae*^{*}, которую Мэтью Арнольд как-то назвал «крайней замедленностью хода вещей».⁴⁶ Боги уходят в небытие, но их ритуалы продолжают жить, и никто, за исключением горстки рационалистов, даже не замечает, что за этими ритуалами больше ничего не стоит. В материальном смысле «наследственный конгломерат» вовсе не исчез после своего распада. Его обломки еще продолжали некоторое время возвышаться, заманивая людей скорее ветхостью, нежели привлекательностью своего фасада, покуда обнажды христиане не разрушили этот фасад и не обнаружили, что реально за ним ничего нет, кроме замшелого местного патриотизма и привязанности к старине.⁴⁷ По крайней мере, так было в городах. Что касается сельского населения, от латинского названия которого — *pagani* — происходит само понятие «язычики», то в этой среде древние ритуалы всегда играли и до сих пор продолжают играть важную роль, хотя и в сильно измененном виде.

Описанная перспектива сильно поразила бы человека III века до н.э. Но еще более неприятно было бы ему узнать, что греческая цивилизация вступит после его времени не в эпоху Разума, но в длительный период медленного интеллектуального упадка, который, с учетом непродолжительных периодов относительного подъема и отдельных успехов, все же закончился падением Византии под натиском мурок. Его бы, несомненно, травмировало,

* *vis inertiae* — сила инерции (лат.) — прим. пер.

что за шестнадцать веков, на которые был отсрочен крах греческого мира, эта цивилизация не произвела ни поэта, равного Феокрыту, ни ученого, равного Эратосфену, ни математика, равного Архимеду, и что в философии останется одна сколько-нибудь достойная внимания школа — трансцендентальный платонизм.

Понять причины этого растянутого во времени краха — одна из главных задач всемирной истории. Но здесь нас занимает, главным образом, лишь один аспект этой проблемы, который можно было бы назвать «возвратом иррационального». Впрочем, и он настолько обширен, что я могу лишь проиллюстрировать на отдельных типичных примерах, что именно я имею в виду, говоря о «возврате иррационального».

В предыдущих главах мы видели, как трещина между верой интеллектуалов и верой простых людей, заметная уже в ранних произведениях древнегреческой литературы, постепенно все расширялась, превратившись к концу V века до н.э. в глубокую пропасть между двумя мировоззрениями, и как перешедший всякие границы рационализм интеллектуалов спровоцировал регрессивные симптомы, поразившие народные верования. В «открытом» эллинистическом обществе, при том, что пропасть оставалась непреодолимой, изменения в социальной стратификации и допуск к образованию более широких слоев населения, создали более благоприятные условия для контактов между двумя упомянутыми группами. Мы уже отмечали, что в Афинах III века до н.э. скептицизм интеллектуалов стал проникать и в сферу народного мировоззрения; то же самое позднее произошло и в Риме.⁴⁸ Но после III века до н.э. характер связей между образованными слоями и простым народом коренным образом изменился, что нашло выражение главным образом в появлении массы псевдо-научной литературы, в основном анонимной и часто претендующей на своего рода божественное откровение. В этой литературе были перемешаны очень древние суеверия Востока и менее древние фантазии эллинистической эпохи, облаченные в одеяния греческой науки и философии. Подобная литература получила широкое признание у большей части образованного класса. Ассимиляция, таким образом, протекала в двух направлениях: в то время как рационализм, в своей ограниченной и негативной форме, продолжал распространяться в низших слоях общества, антирационализм проникал в высшие слои, где со временем стал господствовать.

Самым типичным примером подобных псевдо-наук является астрология.⁴⁹ Можно сказать, что она «поразила эллинистическое сознание, подобно повой болезни, неожиданно поражающей жителей какого-нибудь отдаленного острова».⁵⁰ Впрочем, это сравнение, насколько известно, не совсем соответствует реальным фактам. Придуманная в Вавилонии, астрология рано проникла в Египет, где с ней, видимо, сталкивался Геродот.⁵¹ В IV веке до н.э. Эвдокс сообщает о вавилонской астрологии, отмечая и ее успехи. Но все же он относился к астрологии скептически⁵², и вообще незаметно, чтобы греки в то время заимствовали ее, хотя Платон в «Федре» и позволяет себе несколько вариаций на астрологические темы.⁵³ Приблизительно в 280 году до н.э. подробно рассказал греческим читателям об астрологии в своих трудах вавилонский жрец Беросс, но, кажется, на греков тогда это не произвело большого впечатления. Подлинная страсть к астрологии проснулась в них во II веке до н.э., когда получили широкое хождение целый ряд популярных пособий по составлению и толкованию гороскопов. Особой известностью пользовалось одно из них, написанное от имени некоего вымышленного фараона и называвшееся «Откровения Нехепсо и Петосириса».⁵⁴ По всему Средиземноморью стали бродить странствующие астрологи, доходя вплоть до Рима.⁵⁵ Почему это произошло именно тогда, а не раньше? Сама идея была не нова. Ее интеллектуальные основания были уже давно подготовлены астральной теологией платоников, перипатетиков и стоиков. Один Эпикур говорил об опасности подобных идей.⁵⁶ Можно предположить, что распространение астрологии было обусловлено политическими причинами: в беспокойные десятилетия перед римским завоеванием Греции было особенно важно знать заранее, что случится в тот или иной момент. Можно также предположить, что вавилонский грек, занявший именно в этот период кафедру Зенона⁵⁷, стал вдохновителем своего рода «trahison des clercs»* (к этому времени Стоя, благодаря своему влиянию, уже пресекла распространение гелиоцентрической гипотезы Аристарха Самосского, которая, в случае ее повсеместного приятия, могла бы сильно поколебать основания и астрологии, и стоической религии).⁵⁸ Но за этими непосредственными причинами, вполне возможно, скрываются причи-

* «trahison des clercs» — предательство ученых (фр.). — *прим. пер.*

ны гораздо более глубокие и менее уловимые. После более чем столетия жизни в условиях интеллектуальной свободы человек испугался и повернул назад: лучше жесткий детерминизм астрологической Судьбы, чем пугающее бремя повседневной личной ответственности. Рациональные люди типа Панетия и Цицерона пытались образумить людей своими осмысленными доводами против астрологии; позднее то же самое предпринимал Плотин.⁵⁹ Но никакого результата их усилия не принесли: мотивы, которыми руководствовались люди, верившие в астрологию, лежали вне сферы рациональных доказательств.

Помимо астрологии, II век до н.э. отмечен развитием иных иррациональных доктрин, оказавших глубокое воздействие на мысль поздней античности и средних веков и основанных на теории оккультных качеств или сил, присущих якобы определенным животным, растениям и драгоценным камням. Хотя истоки этой теории, вероятно, очень древние, систематически она впервые была изложена Боллом Мендесским, которого считали последователем Демокрита, приблизительно в 200 году до н.э.⁶⁰ Его учение тесно связано с магической медициной и алхимией, а также с астрологией, представляя собой как бы приложение к последней. Звезды всегда были недоступны как для молитв, так и для магии, что было крайне неудобно.⁶¹ Но если каждое небесное тело имеет своего земного представителя в царстве животных, растений и минералов и связано с ним посредством оккультной «симпатии», как это утверждал Болл, то на небесные тела можно воздействовать, совершая определенные манипуляции с их представителями на земле.⁶² Являясь по сути возвратом к первобытным представлениям о мире как магическом единстве, идеи Бола оказали сильное воздействие на стоиков, которые и так воспринимали космос как некий единый организм, части которого образуют сообщество (*sympatheia*).⁶³ Начиная с I века до н.э. Бола начинают цитировать как крупного научного авторитета, равного Аристотелю и Феофрасту⁶⁴, а его учение становится неотъемлемой частью общепринятой в то время картины мира.

Многие исследователи рассматривали I век до н.э. как решающий период рубежа эпох (*Weltwende*), когда рационализм, стремительный поток которого уже за столетие до этого заметно ослаб, окончательно утратил свою силу и начал сдавать позиции. Несомненно, все философские школы в этот период, за исключе-

нием эпикурейской, приняли новое направление развития. Древний религиозный дуализм сознания и материи, Бога и Природы, души и тела, который рационалисты считали преодоленным, воскрес в новом облике и стал заявлять о себе с новой силой. В новом неортодоксальном стоицизме Посидония этот дуализм дал о себе знать как борьба противоположных начал в рамках единого космоса и единой человеческой природы Древней Стои.⁶⁵ Приблизительно в то же самое время внутренняя революция в Академии положила конец чисто критической фазе в развитии платонизма, превратив его в более спекулятивную философию, которая в конце концов привела к Плотину.⁶⁶ Не менее важным в ту эпоху было возрождение после двух веков почти полного забвения пифагорейства, но не как формальной школы, а в качестве своеобразного культа и особого образа жизни.⁶⁷ Новое пифагорейство откровенно основывалось на авторитете, а не на логике: Пифагор изображался боговдохновенным Мудрецом, греческим аналогом Зороастра или Остана; ему и его ближайшим ученикам приписывались многочисленные апокрифы. То, чему стали учить от имени Пифагора, представляло собой древнюю веру в неразрушимую магическую «самость», с точки зрения которой мир — это место мрака и наказания, и в необходимость катарсиса. Но теперь эти представления были объединены с идеями, заимствованными из астральной религии (которая, впрочем, была тесно связана уже с древним пифагорейством⁶⁸), из Платона (который рассматривался как преимущественно пифагорец), из оккультизма Бола⁶⁹ и из многих других разновидностей магической традиции.⁷⁰

Все эти процессы были, скорее, симптомами, нежели причинами общего изменения интеллектуального климата в Средиземноморье. Ближайшей исторической аналогией этого феномена можно, видимо, считать романтическую реакцию против рационалистической «натуральной теологии», имевшую место в начале XIX века и до сих пор оказывающую сильное влияние на нашу цивилизацию.⁷¹ Восхищение видимым космосом и чувство единства с ним, нашедшие наиболее яркое выражение в раннем стоицизме, в сознании многих людей⁷² начали уступать место ощущению, что физический мир — по крайней мере, подлунная его часть — находится под влиянием злых сил и что душам следует искать не единства с ним, но спасения из этого мира. Люди все

более и более стали размышлять над методами индивидуального спасения. Одни из них при этом опирались на «священные» книги, якобы обнаруженные в храмах на Востоке или продиктованные Богом какому-нибудь вдохновенному пророку⁷³, другие искали откровений в оракулах, снах или видениях⁷⁴, третьи, как в древности, прибегали к ритуалу, проходя посвящение в «мистерии», количество которых тоже вдруг выросло, или обращаясь за помощью к какому-нибудь частному магу.⁷⁵ Появилась небывалая потребность в оккультизме, по сути представляющем собой попытку материальными средствами захватить Царство Небесное; Нильсон удачно назвал оккультизм «вульгарной формой трансцендентализма».⁷⁶ Философия развивалась в параллельном направлении, хотя и на более высоком уровне. Большинство философских школ в этот период окончательно перестали ценить истину только ради нее самой⁷⁷, а в эпоху империи все они, за редким исключением⁷⁸, уже полностью отказались от интересов интеллектуального познания и предстали в образе посредников в спасении человеческих душ. Философ не просто стал считать свою аудиторию лечебницей для больных душ⁷⁹; в принципе, в этом не было ничего нового. Философ был уже не просто психотерапевтом. По словам Марка Аврелия, он стал также «неким жрецом и пособником богов».⁸⁰ Философские учения стали рассматривать не с точки зрения научного, а с точки зрения религиозного их достоинства. «Конечная цель платоновой философии, — говорит христианский апологет во II веке н.э., — созерцание Бога.»⁸¹ Остальное знание ценилось лишь постольку, поскольку оно способствовало этой главной цели. Сенека, например, с большим одобрением приводит некое высказывание, согласно которому людям не следует пускаться в исследование вещей, познать которые невозможно и от знания о которых им не будет никакой пользы, например, им не следует допытываться о причинах приливов и отливов и о принципе перспективы.⁸² В подобных высказываниях уже заметен интеллектуальный климат грядущего средневековья. Именно в этом климате выросло христианство, именно он сделал возможным триумф новой религии, оставив, в свою очередь, заметный след в учениях христианских отцов.⁸³ Но создан этот климат был отнюдь не христианами.

Так что же тогда, в конце концов, стало причиной его появления? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы сталкиваемся с пре-

пятствием, на сегодняшний день непреодолимым, а именно, с отсутствием сколько-нибудь исчерпывающего и сбалансированного исследования всех имеющих к данной проблеме отношение фактов, которые помогли бы нам связать воедино целое и его части. В нашем распоряжении есть прекрасные исследования многих отдельных вопросов, если не всех их. Но о целом мы располагаем лишь смутными впечатлениями. Конечно, после выхода в свет второго тома «Истории» Нильсона⁸⁴, долгожданных Гиффордских лекций Нока по эллинистической религии, недавно завершённой серии Фестюжера по исследованию истории религиозной мысли, неудачно названной им «Откровение Гермеса Тризмегиста»⁸⁵, читатели, в том числе и я, оказались в менее затруднительном положении. И тем не менее, читая эти работы, все же следует остерегаться некоторых скоропалительных суждений их авторов. Я же в заключении хотел бы высказать ряд собственных замечаний об общепринятых объяснениях причин заката греческого рационализма.

Некоторые из них просто перетолковывают проблему, объявляя ее решенной. Бессмысленно говорить о том, что греки стали декадентами или что греческое сознание было поражено восточными влияниями, пока мы также не объясним, почему это произошло. Обе гипотезы могут в определенном смысле быть истинными, но, думаю, лучшие из современных исследований, скорее, относятся к ним с подозрением, чем безоговорочно их принимают, как это имело место в прошлом столетии.⁸⁶ Даже если эти гипотезы окажутся истинными, вряд ли они смогут сдвинуть хотя бы на шаг решение всей проблемы, пока не станет абсолютно ясной природа и причины предполагаемой ими дегенерации греков. Не может удовлетворить в качестве объяснения и факт расового смешения, поскольку, приняв его, мы неминуемо стали бы утверждать, что основы культуры передаются с генами или что смешанные расы всегда примитивнее «чистых».⁸⁷

Если мы попробуем отыскать более удовлетворительные ответы, то нам следует стремиться к тому, чтобы они не противоречили фактам и не были продиктованы исключительно нашими собственными предубеждениями. Когда, например, один известный британский ученый убеждает меня в том, что «несомненно, высокая специализация науки и развитие широкого образования народа в эллинистическую эпоху привели к упадку умственной

активности»⁸⁸, я чувствую, что он просто проецирует в прошлое свой собственный диагноз некоторых современных общественных педугов. Современная научная узкая специализация была совершенно неизвестна греческой науке ни в один из периодов ее существования. Достаточно посмотреть на списки трудов таких выдающихся людей, как Феофраст, Эратосфен, Посидоний, Гален или Птолемей, чтобы понять, что они отнюдь не были узкими специалистами. Не существовало также никакого широкого общедоступного всеобщего образования. Эллинистическая мысль страдала наоборот от недостатка широкого образования простых людей, нежели от его избытка.

Далее, некоторые распространенные социологические объяснения не вполне соответствуют истине исторических фактов.⁸⁹ Так, например, фактор утраты политической свободы может отчасти помочь объяснить снижение интеллектуальной активности, но вряд ли его стоит рассматривать в качестве решающего фактора. Ведь и великий век рационализма — с конца IV до конца III века до н.э. — вовсе не был периодом политической свободы. Невозможно также все объяснить войной и экономическим упадком. Несомненно, подобные условия способствуют росту интереса к магии и разного рода гаданиям, чему имеется множество примеров.⁹⁰ Из недавних примеров следует назвать рост популярности спиритизма во время и после первой мировой войны и астрологии во время и после второй мировой войны.⁹¹ Поэтому я мог бы охотно согласиться с тем, что плохие условия жизни в I веке до н.э. способствовали началу процесса поворота от рационального мышления, завершившегося в III веке н.э. Но если бы этот фактор был единственной движущей силой роста интереса к оккультизму, то мы могли бы ожидать, что лежащие между указанными датами I и II века нашей эры — исключительно долгий период гражданского мира, личной защищенности и вообще стабильной государственной жизни — должны были бы ознаменоваться новым поворотом к рационализму, вместо того, чтобы все более и более уступать место набравшему силу иррационализму.

Другие исследователи делают акцент на чисто *внутреннем* крахе греческого рационализма. «Его пламя, — говорит Нильсон, — потухло само собой, как потухает огонь, когда кончается горючее. Когда наука умирала в бесплодных словесных баталиях и бессмысленных компиляциях, религиозная воля к вере обрела

подлинную жизненную силу.»⁹² Фестюжер замечает: «On avait trop discuté, on était las des mots. Il ne restait que la technique.»^{93*} Для слуха современного человека это описание представляет собой известный неутешительный замкнутый круг, однако существует более чем достаточно античных свидетельств, подтверждающих его. Но если мы пойдем дальше и спросим, почему греческому рационализму не хватило горячего, то ответ обоих упомянутых авторов будет очень традиционным: греческая наука не смогла выработать экспериментального метода исследований.⁹⁴ А если мы спросим, почему она не смогла этого сделать, то нам ответят, что греческое мышление было целиком дедуктивным, во что как-то не очень верится. Еще более мудреный ответ предлагает марксизм: экспериментальный метод научных исследований не мог развиваться, потому что в эпоху античности не было серьезной технологии; серьезной технологии не было, потому что человеческий труд был дешевым; человеческий труд был дешевым, потому что рабов было в избытке.⁹⁵ Таким образом, этот вывод недвусмысленно дает понять, что рост элементов средневекового мировоззрения полностью зависел от разложения института рабства. Подозреваю, что многое в этой логике требует самой тщательной проверки фактами, однако сам я чувствую себя для этого недостаточно компетентным. Впрочем, рискну сделать два небольших замечания. Во-первых, если экономический аргумент еще как-то может объяснить застой механики после Архимеда, то как он объяснит застой медицины после Галена и застой астрономии после Птолемея? Во-вторых, если даже общий паралич научной мысли и может как-то объяснить апатию интеллектуалов, он не в состоянии объяснить, почему произошел поворот в сознании народных масс. Подавляющее большинство уверовавших в астрологию или в магию, подавляющее большинство митраистов или христиан были отнюдь не теми людьми, для которых стагнация науки могла стать *непосредственной* причиной их новой веры. Не могу себе представить, чтобы религиозное мировоззрение этих людей могло бы принципиально измениться, если бы какой-нибудь ученый в их время коренным образом изменил бы их жизнь, изобретя, скажем, паровую машину.

* «Слишком много было споров. От слов устали. Осталась одна техника.»
(Пер. О.Шульман)

Если в будущем историки смогут прийти к более исчерпывающему объяснению поворота от рационального в античности, то, думаю, не игнорируя ни интеллектуальный, ни экономический факторы, им это удастся лишь приняв во внимание мотивы иного рода — менее сознательные и менее поддающиеся рациональному описанию. Я уже отмечал выше, что за принятием астрального детерминизма стоял, помимо прочего, страх свободы — бессознательное бегство от бремени индивидуального выбора и личной ответственности, которое накладывает на своих членов открытое общество. Если этот мотив принять в качестве *vera causa** (есть все основания считать, что, в частности, в наше время он является именно *vera causa*)⁹⁶, то мы сможем заметить его проявление в большинстве описанных выше процессов. Он обнаруживается в превращении спекулятивной философии в квазирелигиозную догму, цель которой — научить человека правилам истинной жизни, в страхе перед независимым от авторитета научным исследованием, заметном даже у Клеанфа и Эпикура; позднее, на более популярном уровне, в необходимости иметь пророка или писание, а также, если обобщить сказанное, в патетическом преклонении перед авторитетом письменного слова, характерном для периода поздней Римской империи и эпохи средневековья — в готовности, как заметил Нок, «принять те или иные утверждения только потому, что они содержатся в книгах, или потому, что они считаются взятыми из книг».⁹⁷

Когда люди продвигаются к открытому обществу стремительно и заходят далеко, как это сделали греки в III веке до н.э., то откат назад происходит не сразу и не имеет для всех обществ и людей единых универсальных форм. Однако для всякого человека он не может пройти безболезненно. За отказ от ответственности в любой сфере людям приходится тяжело расплачиваться; как правило, случаются неврозы. Существует много ярких свидетельств того, что страх свободы — это не пустая фраза для огромного числа иррациональных страхов и шокирующих проявлений невротического чувства вины, которые можно в изобилии наблюдать на поздних стадиях отката к иррациональному.⁹⁸ Но все это не было таким уж новым для религиозного опыта греков: архаическая эпоха дает тому много красноречивых примеров, о

* *vera causa* — истинная причина (лат.) — прим. пер.

чем мы уже говорили выше. Но века рационализма ослабили социальный контекст традиционных проявлений иррационального и, таким образом, косвенно, их влияние на человека. Теперь иррационализм явился в новом облике, требующем от человека гораздо большей отдачи и подчинения. Примеров, подтверждающих это, так много, что, боюсь, не хватит целой книги, чтобы их просто перечислить; но чтобы понять масштабы перемен, достаточно привести один из них. Сравним «суеверного человека» Теофраста, представляющего собой не более чем педантичного и старомодного исполнителя традиционных табу, с идеей суеверного человека у Плутарха, у которого такой человек «сидит в общественном месте, облаченный в рубище или в лохмотья, или голый валяется в грязи, вопя, что несет наказание за свои преступления».⁹⁹ Данное описание Плутархом религиозного невроза можно дополнить разнообразными картинками, заимствованными из иных источников. Большое впечатление производит лукиановский портрет Перегрина, который, искупая свои грехи, обратился сперва в христианство, затем увлекся языческой философией, а после зрелищного самоубийства превратился в языческого святого чудотворца¹⁰⁰, и автопортрет другого незаурядного невротика — Элия Аристида.¹⁰¹ Существование же разнообразных страхов среди широких народных масс ярко проявилось не только в возросшей боязни загробного воздаяния¹⁰², но и в постоянном ожидании более непосредственной магической угрозы, о чем свидетельствуют бесчисленные заклинания и амулеты.¹⁰³ И язычники, и христиане поздней Римской империи в равной степени молились о защите от невидимых злых сил: от сглаза и от одержимости демонами, от «лукавого демона» или от «безголовой собаки».¹⁰⁴ Один амулет обещал защиту «от всякой скверны страшных снов и от существ, что в воздухе», другой — «от врагов, гонителей, губителей, ужасов и страхов во сне», третий, христианский — «от нечистых духов», спрятавшихся под кроватью, под крышей или даже в отхожей яме.¹⁰⁵ Возврат Иррационального, как можно видеть из приведенных примеров, был абсолютным.

На этом мне следовало бы закончить свою книгу. Но прежде я сделаю еще одно признание. Я старался всячески избегать современных параллелей, потому что хорошо знаю, что подобные параллели столь же помогают, сколь и мешают в понимании про-

шлых эпох.¹⁰⁶ Но как человек не может избавиться от собственной тени, так ни одно поколение не может рассуждать об исторических проблемах, не думая при этом, сознательно или неосознанно, о проблемах своего собственного времени. Не хочу скрывать от читателя, что когда я писал главы этой книги, особенно последнюю, я постоянно думал о ситуации в современном обществе. Все мы также переживаем медленный распад нашего «наследственного конгломерата», начавшийся в среде образованных людей, но теперь почти повсеместно сказывающийся в поведении самых широких масс, хотя, конечно, он еще далек от завершения. Мы также пережили великую эпоху рационализма, отмеченную научными открытиями, о которых прежние эпохи не могли даже мечтать, и небывалым продвижением к обществу, более открытому, чем какое-либо из известных ранее. Но в последние сорок лет мы испытали и нечто иное — несомненные симптомы отказа от пути, продиктованного успехом рационализма. Кажется, что, как недавно сказал Андре Мальро, «западная цивилизация начала сомневаться в собственных основах».¹⁰⁷

В чем смысл этого отказа от достижений рационализма, этого сомнения в собственных основах? Является ли он просто проявлением нерешительности перед следующим скачком или же он свидетельствует о начале панического бегства от цивилизации? Я не знаю. На такие вопросы простой профессор греческого языка ответить не в состоянии. Но кое-что он все-таки может. Он может напомнить своим читателям, что когда-то, давным-давно, люди уже совершали большой интеллектуальный скачок — а потом отказались от него. И он может попросить их еще раз внимательно проанализировать все обстоятельства этого отказа.

От чего отказались тогда — от коня или от всадника? В этом состоит решающий вопрос. Лично я думаю, что от коня — иными словами, от тех иррациональных элементов человеческой природы, которые независимо от нас управляют нашим поведением и составляют содержание нашего мышления. Думаю, главы этой книги показали, что люди, создавшие первый вариант европейского рационализма, вовсе не были — по крайней мере, до эпохи эллинизма — «просто» рационалистами. Иными словами, они глубоко чувствовали и сознавали, какую силу, какое чудо и какую опасность представляет собой Иррациональное. Но все, что лежало за пределами сознания, они могли описать лишь мифоло-

гическим или символическим языком. У них не было инструмента для постижения иррационального. Все, что они могли — это лишь более или менее контролировать его. А в эллинистическую эпоху большинство интеллектуалов совершило фатальную ошибку, решив, что они могут полностью игнорировать иррациональное. Современный человек, напротив, начинает обзаводиться инструментарием для постижения иррациональных сторон своей психики. Пока эти средства далеки от совершенства, к тому же их еще очень неумело используют. Во многих областях, в том числе и в истории¹⁰⁸, возможности и пределы новых методов уже осознаны и проверены на практике. Это, кажется, вселяет надежду, что если мы научимся использовать их мудрее, то в конце концов сможем понять гораздо лучше коня, на котором скачем. Поняв его лучше, окажемся в состоянии преодолеть его страхи. И после преодоления страхов конь и всадник однажды совершат решительный прыжок, на этот раз успешный.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ ВОСЬМОЙ

¹ Полностью «открытое» общество, насколько я понимаю этот термин, — это общество, где поведение людей целиком определено рациональным выбором между возможными альтернативами и где их адаптация во всех своих аспектах происходит осознанно и обдуманно, в противоположность полностью «закрытому» обществу, где адаптация людей происходит абсолютно бессознательно и где они даже не думают о том, что у них есть возможность выбора. Ни то, ни другое общество никогда не существовало и никогда не будет существовать. Но можно говорить об относительно «закрытых» и относительно «открытых» обществах, представляя историю цивилизации в самом общем виде как историю движения от относительно «закрытых» обществ к относительно «открытым». См.: K.R.Popper. *The Open Society and Its Enemies*. London, 1945. Русский перевод: Карл Раймунд Поппер. *Открытое общество и его враги*. Тт. 1-2. Пер. с англ. под ред. В.Н.Садовского. М.: Феникс, Межд. фонд «Культурная инициатива»; 1992, 448, 528 с.

² W.H.Auden. *Criticism in a Mass Society // The Mind*, 2 (1948) 4; Walter Lipmann. *A Preface to Morals*, 106 ff.

³ См. выше гл.7.

⁴ Аристотель. *Никомахова этика* 1177 b 24 - 1178 a 2. Ср. фр.61: человек — это *quasi mortalis deus* («словно смертный бог»).

⁵ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Arnim (SVF). I. 146. Бог — это истинный разум, пронизывающий все сущее: Диоген Лаэртский. 7. 88; SVF. I. 160-162. Прецеденты подобных воззрений имели место и ранее: см., например, Диоген

из Аполлонии, фр.5. Но теперь они впервые в истории предстали в качестве основания систематической теории человеческой жизни.

⁶ Эпикур. Письма. 3. 135. См. также: Sent. Vat. 33; Элиан. Пестрые истории. 4. 13 (= fr.602 Usener); Лукреций. 3. 322.

⁷ Аристотель. Метафизика. 1072 в 14.

⁸ См. гл. 3 и 4.

⁹ Jaeger. Aristotle, 159 ff., 240 f., 396 f.; Boyancé. Culte des Muses, 185 ff.

¹⁰ Цицерон: Acad. post. 1. 38 = SVF. I. 199.

¹¹ Единство *psyche*: SVF. II. 823. Зенон определяет *pathos* как «бессознательное и неестественное возмущение ума» (SVF. I. 205). Хрисипп идет дальше, отождествляя *pathe* (страсти) с ошибочными суждениями: SVF. III. 456, 461. ¹² SVF. III. 444; Tarn. Hellenistic Civilisation, 273.

¹³ Bevan. Op. cit., 66 ff.

¹⁴ Посидоний предпринимает это в своем сочинении «О страстях» (*Peri pathôn*), на которое Гален опирается в своем трактате «De placitis Hippocratis et Platonis». См. также: Pohlenz// NJbb. Supp. 24 (1898) 537 ff.; Die Stoa. I. 89 ff.; Reinhardt. Poseidonios, 263 ff.; Edelstein// AJP. 47 (1936) 305 ff. Психология Зенона с ее ложным единством души была, видимо, модифицирована уже Панетием (Цицерон. Об обязанностях. 1. 101), но Посидоний продвинул ее переосмысление гораздо глубже и дальше.

¹⁵ Один недавно открытый трактат Галена, в котором большинство идей, по-видимому, заимствовано у Посидония, подробно развивает это положение, приводя разнообразные примеры наблюдений над детьми и животными: R.Walzer. New Light on Galen's Moral Philosophy// CQ. 43 (1949) 82 ff.

¹⁶ Гален. О темпераментах тела, р.78.8 ff. Müller. Ср.: Plac. Hipp. et Plat., pp.436.7 ff. Müller. В своем представлении об исцелении страстей Посидоний следует Платону, а не Хрисиппу. Любопытно, что внутренний конфликт Медси Эврипида, на примере которого поэт V века до н.э. выражает протест против узко-рационалистической психологии (см. выше гл.5), также играет важную роль в позднейших спорах, причем, его цитируют обе стороны: Galen. Plac. Hipp. et Plat., p.342 Müller; *ibid.*, p. 382 = SVF. III. 473.

¹⁷ Эпикур. Письма. 1. 81; Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. 1. 29.

¹⁸ Сенска. Письма. 89.8: «Ни философии без добродетели не существует, ни добродетели без философии.» Ср. эпикурейский источник: Pap. Herc. 1251, col. XIII. 6: «...философии, которая единственная учит правильно поступать».

¹⁹ Philodemus. De dis. III, fr.84 Diels = Usener. Epicurea, fr. 386.

²⁰ Festugière. Le Dieu cosmique, XII f.; Épicure et ses dieux, 95 ff. Против точки зрения, что ранний стоицизм представляет собой проникновение в греческую мысль «восточного мистицизма», см.: Festugière. Le Dieu cosmique, 266, n.1; Bevan. Op. cit., 20 ff. В общем об отношениях философии и религии в этот период см.: Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur, 2 Aufl., 106 ff.

²¹ Пиррон, говорят, был верховным жрецом: Диоген Лаэртский. 9. 64.

²² SVF. I. 146, 264-267.

²³ SVF. II. 1076.

²⁴ Хрисипп, там же. Подобную аллегорическую приписывали также ученику Платона Ксенократу: Aetius. I. 7. 30 = Xen. Fr.15 Heinze.

²⁵ W.Schubart. Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus// Der Alte Orient. 35 (1937) 22 ff.; M.Pohlenz. Kleantes' Zeus-hymnus// Hermes. 75 (1940) 122 f. Прекрасный комментарий на гимн Ксанфа дает Фестужер: Le Dieu cosmique, 310 ff.

²⁶ Philodemus. De pietate, pp.126-128 Gomperz = Usener. Epicurea, fr.12, 13, 169, 387; Festugière. Épicure et ses dieux, 86 ff.

²⁷ Philod., *ibid.*, p.112. О позиции Платона см. гл.7. Эпикур принимает первое и третье из базисных положений десятой книги «Законов», но отвергает второе, считая его главным источником человеческих несчастий.

²⁸ Эпикур: у Сенеки. Письма. 29. 10.

²⁹ До конца V века до н.э. греческие эпитафии очень редко содержат какие-либо общие слова о судьбе всех смертных. Когда же это имеет место, то почти всегда встречаются выражения в духе гомеровского Аида. Наиболее яркое исключение — Потидейская эпитафия: см. гл.5, прим.112. Выражение надежды на личное бессмертие начинает встречаться с IV века до н.э. — в языке этих эпитафий замство некоторо влияние Эливинских мистерий. В эллинистическую эпоху подобных эпитафий становится еще больше, однако в них не прослеживается влияние каких-либо религиозно-философских доктрин. Упоминания о ресинкарнации не встречаются ни разу: Cumont. Lux Perpetua, 60. Подчеркнуто скептические эпитафии начинают появляться с эпохи александрийских интеллектуалов. Однако люди, подобные Каллимаху, вполне могли отдавать должное и традиционным воззрениям (Epirg.4 Mein), как оптимистическим (Epirg.10), так и скептическим (Epirg.13). В целом нет никаких свидетельств, которые бы противоречили замечанию Аристотеля, что большинство людей вопрос о бессмертии души оставляет открытым: О софистических опровержениях. 176 в 16. О проблеме в целом см.: Festugière. L'Idéal rel. des grecs. Pt. II, chap. V; R.Lattimore. Themes in Greek and Latin Epitaphs// Illinois Studies. 28 (1942).

³⁰ Schubart. *Loc. cit.*, II: «И там, где в подобных выражениях звучит подлинная вера, и там, где имеет место одно прекрасное слово, авторы избегают однозначной определенности суждений.»

³¹ Афиней. 253 d = Powell. *Collectanea Alexandrina*, p.173. Точная дата неизвестна; вероятно — 290 год до н.э.

³² Cp.: Rostovtsoff. *The Mentality of the Hellenistic World and the After-Life*. Ingersoll Lecture// Harvard Divinity School Bulletin, 1938-1939. Не могу понять, на основании чего Ростовцев мог в этой работе утверждать, что в гимне Гермокла «нет никакого нечестия и богохульства», если понимать термин «нечестие» (*asebeia*) в традиционном греческом смысле. Откуда он мог узнать, что гимн является «выражением глубокого религиозного чувства»? Позиция Гермокла не совпадает с позицией современного ему историка Демохара (у Афиней. 253 а), и я не могу найти фактов, подтверждавших бы искренность религиозного чувства Гермокла. Гимн, вероятно, был написан по приказу. Об отношении к нему Деметрия см.: Tarn. *Antigonos Gonatas*, 90 f. При его написании автор, вероятно, руководствовался словами Демосфена, советовавшего Собранию «признать Александра сыном Зевса — или Посейдона, если ему так нравится». Деметрий — сын Посейдона и Афродиты? Конечно. Почему бы и нет? Пусть он потом доказывает это делами: утвердит мир и разберется с этолйцами!

³³ Афиней. 253 F.

³⁴ Наша эпоха в этом смысле отнюдь не уникальна. В V веке до н.э. с санкции Дельф «героизировали» атлетов и других великих людей, главным образом, следуя пожеланиям широких масс. Хотя делали это лишь после смерти этих людей. Данная тенденция, в той или иной форме, существовала во все эпохи, и только сверхнатуралистический взгляд на вещи держал ее в определенных рамках.

³⁵ Вероятно, как только этот обычай был установлен, люди стали оказывать божественные почести спонтанно, особенно греки. В некоторых случаях это сильно шокировало адресата почестей, например, Антигона Гоната, который, услышав, что его называют богом, резко сказал: «Тот, кто выносит мой ночной горшок, этого не заметил» (Плутарх. Об Исиде и Осирисе. 24, 360 с-д).

³⁶ Почитались не только цари, но и частные лица, облагодетельствовавшие города, иногда — даже при жизни (Tarn. Hellenistic Age, 48 f.). Эпикурейская практика отзываться об основателе своей школы как о божестве (Лукреций. 5. 8; Цицерон. Тускуланские беседы. 1. 48) уходит корнями в то же мировоззрение: разве Эпикур был для них не большим «благодетелем», чем любой царь? Платон, хотя после смерти его и не стали почитать как бога (см. гл.7, прим.9), уже во времена своего племянника стал считаться сыном Аполлона: Диоген Лаэртский. 3. 2. Данные факты заставляют меня критически высказаться в адрес Фергюсона (W.S.Ferguson// Amer. Hist. Rev. 18 (1912-1913) 29 ff.), считавшего, что эллинистический культ правителей — это всего лишь политическая уловка и ничего более и что религиозный элемент в нем носит чисто формальный характер. В случае с правителями эпитеты «благодетель» и «спаситель» несомненно усиливались, сознательно или бессознательно, древним чувством «царской тана», которая, в свою очередь, возможно, вырастала из бессознательной идентификации царя и отца. См.: Weinreich/NJbb. 1926, 648 f.

³⁷ Nilsson. Greek Piety (Engl.tr.), 1948, 86. О глубоком впечатлении, которое в IV веке до н.э. оказали на сознание людей серьезные революционные потрясения, происходившие в жизни греков, см. поразительные слова Деметрия Фалернского (Полибий. 29. 21), а также замечание Эпикура, что «толпа» (*hoi polloi*) верит в *tyche* как в богиню (Письма. 3. 134). Самый ранний пример реального культа, аналогичного культу Тяхэ — посвящение Тимолсоном алтаря Автоматии: Plut. Timol. 36, qua quis rat. 11, 542 E. Эта разновидность безличной морально нейтральной силы, которую так любит обыгрывать новая комедия (Stob. Ecl. 1. 6), представляет собой нечто отличное от «судьбы» или «удачи», выпадающей на долю отдельного человека или целого города, которая является элементом древних верований греков (см. гл.2, прим.79, 80). Лучшее исследование данного вопроса см.: Wilamowitz. Glaube. II. 298-309.

³⁸ A.Kardiner. The Psychological Frontiers of Society, 443; Wilamowitz. Glaube. II. 271.

³⁹ О ранних фазах данного процесса см.: Nilsson. Gesch. I. 760 ff.; о его важности в эллинистический период см.: Festugière. Épicure et ses dieux, 19.

⁴⁰ A.N.Whitehead. Religion in the Making, 6.

⁴¹ Классическим исследованием «клубов» эллинистической эпохи является книга Поланда: F.Poland. Geschichte des griechischen Vereinswesens. Более краткий обзор на английском языке см.: M.N.Tod. Sidelights on Greek History,

lecture III. О психологической функции подобных ассоциаций в обществе, где рутаются традиционные узы, см.: de Grazia. *The Political Community*, 144 ff.

⁴² В своем кратком обзоре я не затрагиваю ситуацию на эллинистическом Востоке, где грски-пришельцы обнаружили влиятельные и хорошо организованные культы не-греческих богов, в которых они тоже стали верить, иногда называя их греческими именами. В собственно греческих землях восточное влияние было относительно слабым. Далее на Восток греческие и восточные формы религиозной жизни существовали бок о бок: они не враждовали, но и почти не смешивались между собой. По крайней мере, говорить о каком-либо заметном синкретизме в данном случае не приходится: Schubart. *Loc. cit.*, 5 f.

⁴³ Dittenberger. *Syll.* 3. 894 (262/3 год до н.э.).

⁴⁴ IG. VII. 53 (IV век до н.э.).

⁴⁵ Festugière et Farbe. *Monde gréco-romain.* II. 86.

⁴⁶ Мэтью Арнольд в письме Гранту Даффу от 22 августа 1879 года: «Но я все более и более понимаю крайнюю замедленность хода вещей. Все мы склонны считать, что в нашей жизни все еще изменится. Но это не так.»

⁴⁷ Данное положение вовсе не ориентировано на отрицание очевидного факта наличия в Римской империи организованной и сильной оппозиции христианству. Однако, эта оппозиция формировалась из рядов небольшого класса эллинизированных интеллектуалов, которых поддерживала политически активная группа консервативно настроенных сенаторов, и не имела поддержки в широких массах. Подробнее см.: J.Geffcken. *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums.* Heidelberg, 1920.

⁴⁸ О популярности скептицизма среди римского населения см.: Цицерон. *Тускуланские беседы.* 1. 48; Сенска. *Письма.* 24. 18. Но данные риторические замечания не следует понимать слишком буквально: W.Kroll. *Die Religiosität in der Zeit Ciceros// NJbb.* 1928. 514 ff. Свидетельства Лукиана в этом смысле богаче, точнее и красноречивее: Лукиан. О скорби.

⁴⁹ Нижеследующим строкам я в значительной степени обязан Фестужеру: Festugière. *L'Astrologie et les sciences occultes (= La Révélation d'Hermès Trismégiste.* I. Paris. 1944). Эта работа является наилучшим введением в проблему античного оккультизма вообще. Об астрологии см. также: Cumont. *Astrology and Religion among the Greeks' and Romans;* H.Gressmann. *Die Hellenistische Gestirnreligion.*

⁵⁰ Murray. *Five Stages of Greek Religion;* ch. IV.

⁵¹ Геродот. *История.* 2. 82. 1. Нет никаких очевидных указаний на то, что речь здесь идет об астрологии.

⁵² Цицерон. О дивинации. 2. 87. Платон также отрицает астрологию, по крайней мере, он не склонен ей доверять: Тимей. 40 с-d. В эпоху поздней античности данный фрагмент Платона трактовали исключительно в отношении астрологии: см. комментарий Тэйлора к тексту «Тимей» 40 d, № 1. Однако, вполне вероятно, что Платон имел здесь в виду лишь традиционные греческие представления о затмениях и других небесных знамениях. Среди других авторов IV века до н.э., возможно, лишь Ктесию было кое-что известно про астрологию. Не исключено, что об астрологии знал и Демокрит, хотя сведения об этом очень скудны и туманны: W.Capelle// *Hermes.* 60 (1925) 373 ff.

⁵³ Души людей, которым надлежит родиться, воспринимают нечто от характера богов, за которым они «следуют» (Федр. 252 с-d), и эти двенадцать богов-предводителей, по-видимому, располагаются в двенадцати знаках зодиака (247 а), с которыми их ассоциирует Евдокс, хотя Платон об этом подробно не говорит. Однако Платон, в отличие от астрологов, щепетильно следит за тем, чтобы не лишить человека свободы воли и возможности выбора. См.: Bidez. Eos, 60 ff.; Festugière// Rev. de Phil. 21 (1947) 24 ff. Я согласен с Фестужером, что «астрология» данного места из «Федра» — не более чем следствие стремления Платона к образному выражению мыслей. Примечательно, что даже Феофраст (у Прокла. Комментарий на «Тимей». III. 151. 1 след.) еще говорит об астрологии как о совершенно чужеземном для греков феномене. Сомнительно, что Феофраст испытывал такое восхищение астрологией, какое ему приписывает Прокл.

⁵⁴ Festugière. L'Astrologie, 76 ff. Некоторые фрагменты книги «Нехепсо», которую называли «Библией астрологов», были собраны Риссом: Riess// Philologus. Supp.- Band. 6 (1892) 327 ff.

⁵⁵ Катон причисляет «халдеев» к всякому сброду, с которым управляющий хозяйством категорически не должен советоваться о делах (О сельском хозяйстве. 5. 4.). Некоторое время спустя, в 139 году до н.э., «халдеев» в первый, но не в последний раз изгнали из Рима (Val. Max. 1. 3. 3). Но уже спустя столетие Рим был наводнен астрологами, и среди их почетателей были теперь не только управляющие хозяйством, но и сами сенаторы.

⁵⁶ Эпикур. Письма. 1. 76 след., 2. 85 след.; Festugière. Épicure et ses dieux, 102 ff. Текст 1. 79 звучит как специальное предостережение против астрологов (Bailey, ad loc.).

⁵⁷ Диоген Селевкийский, прозванный «Вавилонянином» (ум. припл. 152 г. до н.э.). Согласно Цицерону (О дивинации. 2. 90), он открыто высказывался в защиту астрологии. Ранние стоики, возможно, не считали необходимым выражать все свои мнения. Цицерон определенно говорит, что Панетий, непосредственный преемник Диогена Селевкийского, был единственным стоиком, отрицавшим астрологию (О дивинации. 2. 88), хотя кроме самого Диогена он при этом ни на кого не ссылается. См.: SVF. II. 954, где речь, возможно, идет о том, что Хрисипп верил в гороскопы.

⁵⁸ Клеанф считал, что Аристарха следует судить за «нечестие», как ранее Анаксагора и как много столетий спустя Галилея: Plut. De facie. 6, 923 а = SVF. 1. 500. В III веке до н.э. это, конечно, было уже невозможно. Однако, не исключено, что теологические предубеждения сыграли свою роль в том, что гелиоцентризм не получил широкого распространения. См.: ужас, который испытывал от теории гелиоцентризма платоник Деркидид: Теон Смирнский, р.200.7 Hiller.

⁵⁹ Цицерон. О дивинации. 2. 87-99; Плотин. Эннеады. 2. 3; 2. 9. 13. Астрологи, должно быть, испытывали радость от болезненной смерти Плотина, объясняя ее наказанием за его богохульное пренебрежение почитанием звезд.

⁶⁰ M.Wellmann. Die «Physika» des Bolos// Abh. Berl. Akad., phil.-hist. Kl., 1928; W.Kroll. Bolos und Demokritos// Hermes. 69 (1934) 228 ff.; Festugière. L'Astrologie, 196 ff., 222 ff.

⁶¹ Так, Эпикур считал, что лучше следовать общепринятым предрасуд-

кам, чем быть рабом астральной судьбы (*heimarmene*): Письма. 3. 134. Тщету и бесполезность человеческих молитв постоянно подчеркивали ортодоксальные астрологи: Vettius Valens. 5. 9; 6 prooem.; 6. 1 Kroll.

⁶² См.: PGM. I. 214; XIII. 612; A.D.Nock. Conversion, 102, 288 f.

⁶³ SVF. II. 473: Хрисипп считал, что благодаря все пронизывающей «пневме», «все испытывает симпатию ко всему». См. также: SVF. II. 912. Это, конечно, нечто отличное от чисто оккультного учения о «симпатиях». Однако образованные люди воспринимали оккультное учение о «симпатиях» не без влияния стоической теории, которую они уже разделяли до этого.

⁶⁴ Festugière. Op. cit., 199. Нильсон замечает, что «античность не различала между естественными и оккультными силами» (Nilsson. Greek Piety, 105). Однако, цели и методы Аристотеля и его учеников настолько же отличались от целей и методов оккультистов, как наука отличается от суверенности: Festugière, 189 ff.

⁶⁵ За поколения до нас господствовало мнение, инициированное Шмеклем в книге «Философия средней Стои», которое приписывало Посидонию все «мистические», «потусторонние» и «восточные» тенденции, свойственные поздней греско-римской мысли. Преувеличения, характеризующие данную позицию, продемонстрировал Джонс в своей серии статей: R.M.Jones// CP. 1918, 1923, 1926, 1932. Более взвешенную оценку системы Посидония см.: L.Edelstein// AJP. 57 (1936) 286 ff. Эдельштейн не обнаружил в сохранившихся фрагментах Посидония, подлинность которых не вызывает сомнений, ни одного свидетельства о том, что Посидоний находился под сильным восточным влиянием или что он был глубоко религиозным человеком. Впрочем, не вызывает сомнения, что дуализм Посидония в значительной степени повлиял на главные религиозные тенденции последующей эпохи.

⁶⁶ О значении этой революции в Академии см.: O.Gigon. Zur Geschichte der sog. Neuen Akademie// Museum Helveticum. I. 1944.

⁶⁷ «Кружки неопифагорейцев образовывали скорее церковь, нежели школу, религиозный орден, нежели академию наук» (Cumont. After Life in Roman Paganism, 23). Прекрасное общее описание феномена неопифагорейства см. в статье Фестюжера: Festugière//REG. 50 (1937) 470 ff. См. также его работу: L'Idéal religieux des Grecs. Pt.I, ch.V. См. также: Cumont. Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains. Этот автор приписывает неопифагорейству широкое влияние на популярные эсхатологические представления своего времени. Однако Нок высказывает серьезные сомнения по этому поводу: Nock// AJA. 50 (1946) 140 ff., 152 ff.

⁶⁸ Диоген Лаэртский. 8. 27 и первый вопрос в пифагорейском катехизисе: «Что есть Острова Блаженных? Солнце и Луна.» (Ямвлих. О пифагорейской жизни. 82 = Diels. Vorsokr. 58 C 4). Delatte. Études sur la litt. pyth., 274 ff.; Boyancé// REG. 54 (1941) 146 ff.; Gigon. Ursprung, 146, 149 f. Не думаю, что эти древние пифагорейские верования обязательно обусловлены иранским влиянием. Подобные представления, кажется, возникали независимо друг от друга в разных частях мира.

⁶⁹ Особенно это подчеркивал Вельман: Wellmann. Op.cit.supra, n.60. Вельман, вслед за Судой, считал пифагорейцем и Бола, что, по-видимому, неверно, однако такие люди, как Нигидий Фигул, действительно, находились под влиянием Бола.

⁷⁰ Нигидий Фигул — ведущая фигура в пифагорейском возрождении. Он не только писал о сновидениях (фр.82) и ссылался на мудрость магов (фр.87), но имел репутацию оккультиста-практика, находившего с помощью мальчиков-медиаумов спрятанное сокровище: Апулей. Апология. 42. Ватиний, который «называл себя пифагорейцем», и Аппий Клавдий Пульхер, принадлежавший, видимо, также к «пифагорейцам», по словам Цицерона, занимались некромантией: in Vat. 14; Tusc. I. 37; div. I. 132. Варрон приписывал занятия некромантией и гидромантией Пифагору, опираясь, несомненно, на неопифагорейские апокрифы: Августин. О граде Божием. 7. 35. Профессор Нок склонен приписывать неопифагорейцам решающую роль в систематизации и магической теории, и магической практики: Nock// J.Eg.Arch. 15 (1929) 227 f.

⁷¹ Романтическая реакция против естественной теологии прекрасно охарактеризована в книге: Christopher Dawson. Religion and Culture, 10 ff. Ее типичными чертами являются: 1) трансцендентальность, направленная против теологии, которая, говоря словами Блейка, «именует Князя Мира Сего «Богом»»; 2) учение о реальности зла и «трагическое чувство жизни», направленное против оптимизма XVIII века; 3) представление о том, что религия укоренена в чувстве и воображении, а не в разуме, что открывало дорогу более широкому пониманию религиозного опыта, а кроме того — возрождению оккультизма и суеверий, подаваемых как «Мудрость Востока». Новое понимание религиозной жизни, начавшееся в I веке до н.э., вполне можно описать в таких же точно терминах, что и приведенную характеристику романтической реакции начала XIX века.

⁷² В первые века существования Римской империи монизм и дуализм, «космический оптимизм» и «космический пессимизм» существовали бок о бок друг с другом. Обе эти тенденции нашли воплощение в герметизме. «Космический пессимизм» взял верх лишь со временем. Плотин, который резко критиковал как крайний монизм стоиков, так и крайний дуализм Нумения и гностиков, пытался создать систему, которая бы оправдывала и оптимизм, и пессимизм. Небесные тела являются объектом глубокого религиозного чувства для императора Юлиана: Речи. 5, 130 c-d, где он рассказывает о том, как в детстве прогулки при лунном свете вызывали у него состояние транса.

⁷³ Festugière. L'Astrologie, ch.IX.

⁷⁴ Nock. A Vision of Mandulis Aion// Harv. Theol. Rev. 27 (1934) 53 ff.; Festugière. Op. cit., 45 ff., где приведен комментированный перевод ряда интересных текстов.

⁷⁵ Тсургия изначально представляла собой технику достижения спасения посредством магии. То же самое можно сказать о некоторых ритуалах, содержащихся в магических папирусах: PGM. IV. 475 ff. См. также: Nock. Greek Magical Papyri// J.Eg.Arch. 15 (1929) 230 ff.; Festugière. L'Idéal religieux, 281 ff.; Nilsson. Die Religion in den gr. Zauberpapyri// Bull. Soc. Roy. Des Lettres de Lund, 1947-1948. II. 59 ff.

⁷⁶ Nilsson. Greek Piety, 150. Должен добавить, что оккультизм следует отличать от примитивной магии, описанной антропологами, которая является донаучной, дофилософской и, возможно, даже дорелигиозной, тогда как оккультизм — это псевдо-наука или система псевдо-наук, часто с опорой на эллинистическую философию, всегда эксплуатирующая дезинтегрированные

пережитки ранее существовавших религий. Окультизм также следует отличать от современных психических исследований, которые стремятся свести окультизм на нет, подвергая «окультиные» феномены строгому рациональному анализу и таким образом устанавливая их субъективный характер или, если обнаруживается их естественное происхождение, интегрируя их в систему научного знания.

⁷⁷ Эпикур был особенно откровенен в своем презрении к культуре (fr.163 Us.; Cic.fin. I. 71 ff. = fr.227) и к науке, так как они не способствуют «атараксии» (Письма. 1. 79, 2. 85; Главные мысли. 11). Профессор Фаррингтон, как мне представляется, ошибается, считая Эпикура выразителем научного духа, в противоположность «реакционным» стоикам. Реально стоицизм не противился научным исследованиям, которые велись в рамках его теорий, но всегда охотно преследовал те научные исследования, выводы которых противоречили его догмам: см. выше прим.58.

⁷⁸ Плотин представляет собой удивительное исключение. Свое преподавание он организовал по принципу семинарских занятий, где допускалась свободная дискуссия: Порфирий. Жизнь Плотина. 13. Он признавал ценность музыки и математики для приготовления к философии: Эннеады. 1.3.1, 1.3.3. Говорили, что сам он хорошо разбирался в этих предметах, а также в механике и оптике, хотя и не преподавал их: Порфирий. Жизнь Плотина. 14. Помимо всего прочего, как замечает Геффкен (Geffcken. Ausgang. 42), «Плотин не вещает с высоты созданной им системы — он постоянно ищет.»

⁷⁹ Epictetus. Diss. 3. 23. 30; Sen. Epist. 48. 4. Пафос отношения к философии как к целительному средству, характерен для всех школ: Sent. Vat. 64; Эпикур. Письма. 3. 122; Stob. Ecl. 2.7.2, pp.39 f. W.; анонимная Vita Plat. 9. 36 ff. Несомненно, источник всех этих представлений — сократовское *therapeia psyches*. Тем не менее, частота употребления медицинской метафоры в рассматриваемый период поразительна. О социальной функции философии в эллинистическую эпоху и позднее см.: Nock. Conversion, ch.XI.

⁸⁰ Марк Аврелий. Размышления. 3.4.3: «нский жрец и пособник богов».

⁸¹ Иустин Мученик. Диалог с Трифоном Иудеем. 2.6; Порфирий. Послание к Марцелле. 16.

⁸² Деметрий Киник (I в. н.э.) у Сенеки: De beneficiis. 7.1.5 f.

⁸³ Как замечает Вендланд (Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur, 2 Aufl., 266 ff.), подход язычников типа Деметрия развили затем христианские авторы вроде Арнобия, считавшие ненужным все формы светского образования. Действительно, по большому счету нет никакой разницы между точкой зрения «Краткого катехизиса» Лютера, согласно которому «единственная обязанность человека — славить Бога и радоваться Ему», и позицией язычника-герметиста, писавшего, что «философия состоит исключительно в стремлении познать Бога путем непрерывного созерцания и благочестия» (Асклепий. 12).

⁸⁴ См. также: Nilsson. Greek Piety (Eng. tr., 1948); New Conception of the Universe in Late Greek Paganism// Eranos. 44 (1946) 20 ff.; The Psychological Background of Late Greek Paganism// Review of Religion, 1947, 115 ff.

⁸⁵ Vol.I: L'Astrologie et les sciences occultes. Paris, 1944; Vol.II: Le Dieu cosmique. Paris, 1949. Два следующих тома (Les Doctrines de l'âme; Le Dieu inconnu et la Gnose) готовятся к выходу в свст. См. также: Cumont. Lux perpetua. Эта книга

опубликована посмертно; для истории греко-римской культуры она имеет такое же значение, как труд Роде («Psyche») для эллинистической эпохи. Впрочем, на мой взгляд, эта книга появилась слишком поздно, чтобы быть полезной.

⁸⁶ Бэри считает, что в отношении даже «к такому неопределенному и легковесному слову, как «декадентский»», нет ничего более скандального и неслесного, чем его применение в адрес греков III — II вв. до н.э.: Bury. Hellenistic Age, 2. Тарн «выражает серьезные сомнения, переживали ли истинные греки дегенерацию»: Tarn. Hellenistic Civilisation, 5. Что касается восточного влияния на позднюю греческую мысль, то научная тенденция, о которой здесь идет речь, пытается свести на нет ту важность, которую обычно придают восточному влиянию в поздней античности по сравнению с ранними греческими мыслителями, особенно — Платоном: Nilsson. Greek Piety, 136 ff.; Festugière. Le Dieu cosmique, XII ff. Такие люди, как Зенон Китийский, Посидоний, Плотин и даже авторы герметических трактатов уже более не считаются в своей основе «ориенталистами». Такова современная реакция против подчеркивавшегося прежде влияния на греков восточных мистических культов: Nock// САН. XII. 436, 448 f.; Nilsson. Op.cit., 161.

⁸⁷ N.H.Baynes// JRS. 33 (1943) 33. Необходимо помнить, что создатели греческой цивилизации сами были результатом смешения индоевропейцев и неиндоевропейцев.

⁸⁸ W.R.Halliday. The Pagan Background of Early Christianity, 205. Другие, с большим основанием, подчеркивали слабость незначительной прослойки образованных людей империи и их полную неудачу оказать какое-либо влияние на более широкие массы: Eitrem. Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike, 14 f.

⁸⁹ Festugière. L'Astrologie, 5 ff.

⁹⁰ См. гл.2, прим.92.

⁹¹ В одной книге, опубликованной в 1946 году, говорится, что в настоящее время в США существуют 25000 практикующих астрологов, а приблизительно 100 американских газет ежедневно публикуют астрологические прогнозы: Bergen Evans. The Natural History of Nonsense, 257. К сожалению, я не располагаю столь же точными данными для Великобритании и Германии.

⁹² Nilsson. Greek Piety, 140.

⁹³ Festugière. L'Astrologie, 9.

⁹⁴ Существуют важные исключения, особенно в работах Стратона по физике (B.Farrington. Greek Science. II. 27 ff.) и в области анатомии и физиологии. Птолемей проводил эксперименты по оптике: A.Lejeune. Euclide et Ptolemée.

⁹⁵ Farrington. Op.cit. II. 163 ff.; Walbank. Decline of the Roman Empire in the West, 67 f. Я несколько упрощаю их аргументацию, но, думаю, без большого ущерба для истины.

⁹⁶ Erich Fromm. Escape from Freedom.

⁹⁷ Nock. Conversation, 241. Ср. концепцию Фромма о зависимости от «магического помощника» и блокаде вследствие этого спонтанного проявления личности: E.Fromm. Op.cit., 174 ff.

⁹⁸ То, что мы располагаем небольшим количеством свидетельств от эллинистической эпохи, видимо, объясняется почти тотальным отсутствием прозы в этот период. Но история все же сообщает об одном любопытном примере массового увлечения иррационалистической религией — речь идет о диони-

сийском движении в Италии, подавленном в 186 году до н.э. Судя по описаниям, это движение привлекло самые широкие слои населения, «даже мелких и ничтожных людишек». См.: Nock. *Op.cit.*, 71 ff.; E.Fraenkel// *Hermes*. 67 (1932) 369 ff.; J.J.Tierney// *Proc.R.I.A.* 51 (1947) 89 ff.

⁹⁹ Феофраст. *Характеры*. 16 (28 J.); Плутарх. *О суеврии*. 7, 168 d. См.: *The Portrait of a Greek Gentleman// Greece and Rome*. 2 (1933) 101 f.

¹⁰⁰ Если верить Лукиану, Перегрин также мазал свое лицо грязью (О смерти Перегринна. 17), хотя, возможно, и по другим мотивам. Странную карьеру Перегринна Лукиан объяснял желанием прославиться. Возможно, в этом есть доля правды. Эксгибиционизм Перегринна в духе Диогена (там же), даже если это по традиции и приписывали всем последовательным киникам, демонстрирует это как нельзя лучше. Однако, читая едкие пассажи Лукиана, невозможно отделаться от ощущения, что Перегрин — это не более чем вульгарный шарлатан. Несомненно, он был исвротиком, моментами — на грани помешательства. Но многие — как христиане, так и язычники — видели в нем «божественного мужа» (*theios aner*), второго Сократа (там же, 4, 11). Перегрин даже удостоился посмертного культа: Афинагор. *Прошение о христианах*. 26. Психолог может увидеть лейтмотив жизни Перегринна в его внутренней потребности не подчиняться авторитетам: K. v. Fritz// *P.-W.*, s.v. Он также может, следуя своей логикой, предположить, что эта потребность была рождена семейной ситуацией, особенно если вспомнить о циркулировавшем слухе, что Перегрин убил своих родителей, и о его последних словах перед тем, как взойти на костер: «Духи матери и отца, примите меня милостиво!» (О смерти Перегринна. 36).

¹⁰¹ Wilamowitz. *Der Rhetor Aristides// Berl.Sitzb.* 1925, 333 ff.; Campbell Bonner. *Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism// Harv. Theol. Rev.* 30 (1937) 124 ff. См. выше гл.4.

¹⁰² Cumont. *After Life, lecture VII*. Плутарх описывает ужасы загробного мира в стиле «Апокалипсиса Пэтра», который мог быть написан как раз во времена Плутарха: *О суеврии*. 4, 167 A.

¹⁰³ Об амулетах см. в первую очередь: Campbell Bonner// *Harv.Theol.Rev.* 39 (1946) 25 ff. Этот автор отмечает, что начиная с I века н.э. наблюдается заметный рост магического использования гемм с надписями и изображениями, которым и посвящена главным образом его статья. Компилятивное сочинение «Кираниды», древнейшая часть которого, возможно, восходит к I веку н.э., предлагает различные варианты амулетов от демонов, призраков, ночных кошмаров и т.д. Насколько сильным был страх перед демонами в эпоху поздней античности, даже в среде образованных людей, можно видеть на примере Порфирия (О философии из оракулов, pp.147 f. Wolff). См. также замечание Тертуллиана: *О душе*. 57. Справедливости ради следует сказать, что и в III, и в IV веках н.э. были рационально мыслящие люди, протестовавшие против данных суеврий: Плотин. *Эннеады*. 2.9.14; Филосторгий. *Церковная история*. 8. 10; Edelstein. *Greek Medicine in Its Relation to Religion and Magic// Bull.Hist.Med.* 5 (1937) 216 ff. Но то была ничтожная горстка. Христианская точка зрения, что языческие боги на самом деле являются злыми духами, лишь усиливала страх. Нок даже говорит о том, что «для апологетов в целом и для Тертуллиана, в его апологетических трудах, крестный подвиг Христа означает скорее освобождение людей от демонов, нежели от «грехов» (Nock. *Conversion*, 222).

¹⁰⁴ PGM. VIII. 33 ff., P.Christ.3; VII. 635, P.Christ.15 b.

¹⁰⁵ PGM. VII. 311 ff.; X. 26 ff.; P.Christ.10. О страхе перед ужасными сновидениями см. также: Плутарх. О суеверии.3, 165 E.

¹⁰⁶ Я верю, что нашей современной ситуации присущи элементы, в корне отличающие ее от всех предшествующих эпох, и что ни о каком циклизме в духе Шпенглера речь идти не может. Это хорошо объясняет Липман: Lippmann. A Preface to Morals, 232 ff.

¹⁰⁷ A.Malraux. Psychologie de l'art. Paris, 1949. См. также наблюдение Одена: «Неспособность человеческого рода выработать привычки, которые требуют от него открытое общество для своего успешного функционирования, ведет к увеличению все большего числа людей, считающих, что открытое общество невозможно в принципе и что, таким образом, единственное спасение от грозящего современности экономического и духовного кризиса — это вернуться, и чем скорее тем лучше, к обществу закрытого типа.» (Auden, loc.cit.supra, n.2). И это при том, что всего лишь тридцать лет назад Эдвин Биван писал: «Идея о том, что есть некая причина, которая движет нас вперед по пути прогресса, так укоренена в существе современного человека, что мы почти не можем представить себе иного мира — мира, где бы отсутствовала идея постоянного роста и развития» (Edwyn Bevan. The Hellenistic Age, 101).

¹⁰⁸ Покойный Р.Коллингвуд считал, что «иррациональные элементы... слепые силы и неразумные порывы в нас, являющиеся неотъемлемой частью человеческой жизни... не имеют никакого значения для исторического процесса». Эта точка зрения соответствует практике почти всех историков, древних и современных. Моя собственная позиция, которую я пытался проиллюстрировать главами данной книги, состоит в том, что наши шансы понять исторический процесс в значительной степени зависят от преодоления ограничений Коллингвуда в отношении истории. О том же самом говорит Корнфорд применительно к истории идей: Cornford, The Unwritten Philosophy, 32 ff. Эту общую позицию удачно выразил Найт, к словам которого я охотно присоединяюсь: «Нам следует не отвергать разум, а просто признать, что три последних столетия он исследовал слишком узкое пространство, не покрывающее значительной части нашего опыта, и таким образом заблуждался, принимая часть за целое и накладывая на самого себя немислимые ограничения.» (L.C.Knight. Explorations, p.111).

МЕНАДИЗМ*

«В искусстве, как и в поэзии, описание диких состояний энтузиазма, видимо, было всего лишь продуктом воображения, поскольку в прозаической литературе в исторические времена не встречается почти никаких свидетельств о женщинах, устраивавших вакханалии¹ под открытым небом. Подобного рода практика была чужда духу изолированности, определявшему жизнь женщин в Греции... Празднества в честь Тейадов были в основном ограничены районом Парнаса.» Так говорит Сандис во введении к своему до сих пор не потерявшему очарование изданию «Вакханок». Диодор, напротив, рассказывает (4.3), что «во многих греческих городах сообщества женщин (βακχῆαι) устраивают празднества каждые два года; незамужним девушкам также разрешают нести тирс и участвовать в процессии старших (συνεμβουσιάζειν).» Со времени Сандиса эпиграфические свидетельства из различных областей греческого мира подтвердили правдивость свидетельства Диодора. Теперь мы знаем, что подобные празднества раз в два года (τριετηρίδες) имели место в Фивах, Опе, Мелосе, Пергаме, Приене, на Родосе; Павсаний отмечает их существование в Алее в Аркадии, Элиан — в Митилеце, Фирмик Матерн — на Крите.² Их характер в зависимости от места мог существенно меняться, но вряд ли подлежит сомнению, что обычно их составной частью были описанные Диодором женские оргии (δρυα) экстатического или квази-экстатического типа и что эти последние часто, если не всегда, включали в себя ночные пляски в горах (ὄρειβασία). Этот странный ритуал, описанный в «Вакханках» и практиковавшийся женскими сообщества-

* Данная работа первоначально представляла собой часть статьи, опубликованной в «Harvard Theological Review», vol.33 (1940). Здесь она перепечатывается с некоторыми исправлениями и дополнениями. Приложение 2, которое содержится в издании 1951 года и представляет собой статью Э.Р.Доддса «Теургия», опубликованную ранее в «Journal of Roman Studies», Vol.37 (1947), в настоящем переводе опущено.

ми на дельфийской $\tau\rho\epsilon\tau\eta\rho\acute{\iota}\varsigma$ вплоть до времени Плутарха, был, несомненно, распространен и в других местах: в Милете жрица Диониса и в позднеэллинистическую эпоху все еще «водила женщин в горы»³; в Эритрее титул Μυαυτοβάτης указывает на $\delta\rho\epsilon\iota\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ на горе Мимас.⁴ Сам Дионис носит эпитеты $\delta\rho\epsilon\iota\sigma\omicron\varsigma$ (Festus, p.182), $\delta\rho\epsilon\iota\alpha\acute{\iota}\nu\eta\varsigma$ (Турр.370), $\delta\rho\epsilon\sigma\kappa\omicron\varsigma$, $\omicron\upsilon\rho\epsilon\sigma\iota\phi\omicron\iota\tau\eta\varsigma$ (Anth.Pal.9.524). Страбон, повествуя о дионисийских и других мистериальных культах, говорит обобщенно о $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\rho\epsilon\iota\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu\ \sigma\pi\omicron\upsilon\delta\alpha\zeta\omicron\nu\tau\omega\nu$ («скитаниях по горам ревностных служителей богов» — 10.3.23). Древнейшее литературное упоминание о ритуале $\delta\rho\epsilon\iota\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ можно обнаружить в гомеровском «Гимне Деметре» (386): $\eta\acute{\iota}\xi\prime\ \eta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\ \mu\alpha\iota\nu\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\rho\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\iota\omicron\nu\ \u0399\lambda\eta\varsigma$.

$\delta\rho\epsilon\iota\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ происходила зимней ночью, и поэтому, несомненно, сопровождалась большими неудобствами и даже содержала элементы риска: Павсаний⁵ рассказывает, что в Дельфах женщины забирались на самую вершину Парнасса (8000 футов высоты), а Плутарх⁶ описывает один случай, по-видимому, случившийся при его жизни, когда женщины, восходившие на Парнасс, были остановлены снежной бурей и вынуждены были вернуться; их одежды так заиндевели от мороза, что стали твердыми, как дерево. Что является предметом данной ритуальной практики? Многие народы прибегают к пляскам для лучшего роста растений, в соответствии с симпатической магией. Но подобные пляски имеют место повсюду не реже одного раза в год и согласуются с циклом роста и созревания растений, а не раз в два года, как $\delta\rho\epsilon\iota\beta\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$, и происходят они весной, а не зимой, на поле, а не в диких горах. Поздние греческие авторы считали пляски в Дельфах мемориальной акцией: Диодор (4.3) говорит, что танцуют «в подражание менадам, которые, как говорят, в старые времена сопровождали бога». Возможно, в отношении своего времени Диодор и прав. Но ритуал обычно гораздо древнее мифа, с помощью которого люди его объясняют. Его психологические корни лежат гораздо глубже. Когда-то должно было быть время, когда менады, тейады или вакханки ($\beta\acute{\alpha}\kappa\chi\alpha\iota$) и в самом деле на несколько часов или дней превращались в существ, на которых указывало их название, то есть, становились необузданными женщинами, человеческая личность которых временно замещалась иной личностью. Могло ли это иметь место в эпоху Эврипида, узнать определенно не представляется возможным. Зафиксированная Плутархом⁷ дельфийская традиция

указывает, что еще в IV веке до н.э. ритуал иногда вызывал подлинное расстройство психики; но это свидетельство отличается крайней неопределенностью, а кроме того не ясна сама природа изменения психики. Однако, в других культурах существуют параллельные феномены, которые могут помочь нам понять первую песнь хора (πάροδος) в «Вакханках» и наказание Агавы.

Во многих, если не во всех, обществах существуют люди, у которых, по словам Олдоса Хаксли, «ритуальные танцы вызывают религиозный опыт, который, как кажется, удовлетворяет их и подходит им более всего... Своими мускулами они проще всего обретают знание божественного.»⁸ М-р Хаксли считает, что христианство совершило ошибку, допустив полную секуляризацию танца⁹, ибо, как сказал один мусульманский мудрец, «знающий Силу Танца живет в Боге». Но Сила Танца — страшная сила. Как и в случае других форм отказа от своей самости, ее действие легче начать, чем остановить. При эпидемиях сумасшедших плясок, периодически охватывавших Европу с XIV по XVII век, люди плясали, покуда не падали от усталости — подобно персонажу «Вакханок» (136) или танцовщице на Берлинской вазе № 2471¹⁰ — и в бессознательном состоянии не были затаптываемы другими участниками плясок.¹¹ Кроме того, оргиастические пляски чрезвычайно заразительны. Как замечает Панфей в «Вакханках» (778), они распространяются, словно пожар. Страсть плясать охватывает людей без участия какого-либо сознательного элемента. Например, как сообщают, в Льеже в 1374 году, после того как в город пришли какие-то одержимые деревенские жители, полуобнаженные и с венками на голове, неистово плясавшие во имя Св.Иоанна, «многие люди, вполне здоровые телесно и душевно, сделались вдруг одержимыми и присоединились к плясавшим»; эти люди оставили семью и дом, подобно фиванкам в пьесе Эврипида; даже некоторые молодые девушки Льежа, порвав с родными и друзьями, ушли вслед за одержимыми танцорами.¹² Против аналогичной мании в Италии XVII века, как сообщают источники, «ни юноша, ни старец не могли пайти защиты; так, даже ветхие девяностолетние старцы при звуках тарантеллы бросали свои костыли и, словно под воздействием магического зелья, возвращающего молодость и силу, в порыве присоединялись к самым неистовым плясунам.»¹³ Таким образом, сцена в «Вакханках» с участием Кадма и Тиресия, которая, вполне возможно,

часто исполнялась после премьеры, была своего рода оправданием слов поэта (206 след.), что что Дионис не предписывает никакого возрастного ограничения. Даже скептики иногда, как это, например, случилось с Агавой, заражались манией против своей воли и вопреки своим верованиям.¹⁴ В Эльзасе в XV — XVI веках верили, что одержимость пляской можно вызвать у человека, отругав его.¹⁵ В ряде случаев феномен непроизвольной одержимости повторялся регулярно, достигая пика в дни Св.Иоанна и Св.Вита, когда происходил взрыв страстей, за которым следовало возвращение в нормальное состояние.¹⁶ В Италии, насколько можно судить, подобное периодическое сумасшествие людей, заразившихся музыкой и экстатическими плясками, превратилось со временем в ежегодные праздники.¹⁷

Последний факт демонстрирует путь, которым в Греции ритуальная орибасия, проводившаяся в строго определенные дни, могла развиваться из спонтанных проявлений массовой истерии. Превратив эту истерию в организованный ритуал, проводившийся раз в два года, дионисийский культ удержал ее в строгих границах и дал ей относительно безобидный выход. То, что демонстрирует первая песнь хора в «Вакханках», является истерией, поставленной на службу религии; произошедшее же на горе Киферон было истерией в самой своей дикой форме, тем опасным вакхизмом¹⁸, который посылался в качестве наказания слишком благочестивым и овладевал ими помимо их воли. Дионис присутствует в обеих этих формах: подобно Св.Иоанну и Св.Виту, он и причина одержимости, и избавитель от нее, Βάκχος и Λύσιος одновременно.¹⁹ Если мы хотим правильно понять пьесу Эврипида, нам следует постоянно помнить об этой двойственности бога. Восставать против Диониса означает подавлять самое примитивное в своей природе; наказанием за это служит внезапный и полный крах внутренних перегородок, когда примитивное прорывается наружу, уничтожая все цивилизованное.

Далее, существуют определенные детальные совпадения между оргиастической религией, описанной в «Вакханках», и оргиастическими религиями в других местах, совпадения тем более замечательные, что они позволяют утверждать, что «менада» — это реальный, а не только литературный персонаж, существовавший в разные времена в разных местах под различными именами. Во-первых, это флейты и тимпаны, или литавры, которые

сопровождают пляски в «Вакханках» и на греческих вазах.²⁰ Для греков это были «оргиастические» инструменты *rag excellence*.²¹ Их использовали во всех значительных культах, сопровождавшихся танцами — азиатской Кибелы, критской Реи, Диониса. Эти инструменты могли провоцировать одержимость, а в определенных гомеопатических дозах также и исцелять ее.²² 2000 лет спустя, в 1518 году, когда одержимые пляски в честь Св.Вита распространились по всему Эльзасу, аналогичная музыка — музыка барабанов и дудок — использовалась с той же двойной целью, то есть, чтобы вызвать одержимость и чтобы исцелить ее. Подробное описание этого случая сохранилось в архиве Городского Совета Страсбурга.²³ То, с чем мы здесь сталкиваемся, — это, определенно, не традиция и, вероятно, не совпадение. Речь идет об открытии заново реальной причинно-следственной связи между музыкальными инструментами и одержимостью, некоторые познания о которой в наши дни сохранились лишь у военного ведомства и «Армии спасения».

Во-вторых, это запрокидывание головы при дионисийском экстазе. Этот момент постоянно подчеркивается в «Вакханках»: «разметав к небу свои длинные волосы» (150); «я не дам тебе запрокидывать назад свои волосы» (241); «верча головой вперед и назад, словно в вакхическом экстазе» (930). Аналогичным образом, Кассандра всегда «мечется с разметавшимися волосами, когда чувствует дуновение бога, вынуждающее ее произносить пророчества» (Ифигения в Авлиде. 758). Данный сюжет встечается и у Аристофана («кудри их, как у вакханок, дрогнут вдруг...» — Лисистрата. 1312) и еще чаще, хотя и в менее живом изложении, у поздних авторов: менады все еще «вертят головами» у Катулла, Овидия и Тацита.²⁴ Запрокиданные головы и вывернутые шеи встречаем и на предметах античного искусства, например, на гемме, о которой пишет Сандис (р.58, 73), или в изображении менады на рельефе в Британском Музее (Marbler II, pl.XIII; Sandys, p.85).²⁵ Но это не просто традиционный сюжет греческой поэзии и греческого искусства. Во все времена и во всех странах этот жест характеризует особый тип религиозной истерии, о котором здесь идет речь. Приведу три независимых современных описания: «они то и дело резко откидывают свои головы назад, заставляя свои длинные черные волосы развиваться в воздухе и придавая этим своему и без того дикому облику еще большую

одержимость»²⁶; «их длинные волосы разметались в воздухе от быстрых движений головой взад и вперед»²⁷; «голова вращалась во все стороны или откидывалась на напрягшейся вспухшей шее далеко назад».²⁸ Первая цитата взята из отчета миссионеров о танцах кашибалов из Британской Колумбии, за которыми следуют разрывание на куски и поедание человеческого тела; вторая описывает ритуальный танец поедателей козлов из Марокко; третья заимствована из клинических описаний одержимой истерии, принадлежащих одному французскому доктору.

Эти разбросанные во времени и пространстве факты связывает не только аналогия. Впавшие в экстаз танцовщицы у Эврипида «носят на головах огонь, и тот не жжет их» (757).²⁹ Но так же поступают экстагичексие танцоры во всех других уголках мира. В Британской Колумбии они танцуют, сжимая в руках раскаленные угли, играя ими и засовывая их в рот³⁰; аналогичным образом эти люди ведут себя в Южной Африке³¹ и на Суматре.³² В Сиаме³³ и в Сибири³⁴ они заявляют, что неуязвимы до тех пор, покуда с ними пребывает бог — точь в точь как неуязвимые танцоры на Кифероне (Вакханки. 761). Наши европейские врачи обнаружили в своих больницах объяснение, или полубъяснение, этому феномену: во время припадков истерический пациент часто и в самом деле перестает чувствовать боль — всякая чувствительность к боли у него подавлена.³⁵

Интересное описание применения экстагичекских танцев и экстагичекской музыки (трубы, барабаны и дудки), как для провоцирования одержимости, так и для ее исцеления в Абиссинии начала XIX века можно обнаружить в книге «Жизнь и приключения Натаниэля Пирса, собственноручно им написанные во время пребывания в Абиссинии с 1810 по 1819 год» (Том 1, с.290 след.). Факты, которые приводит Пирс, имеют много общего с описанием Эврипида. В кульминационный момент пляски одержимая «начинает бежать с такой скоростью, что за ней не угнался бы и самый быстрый бегун (ср.: Вакханки. 748, 1090) и, отбежав примерно 200 ярдов, неожиданно падает, будто сраженная пулей» (ср.: Вакханки. 136; см. также выше прим.11). Собственная жена Пирса, заразившись этой манией, тоже плясала и прыгала, «более походя на оленя, нежели на человека» (ср.: Вакханки. 866 след., 166 след.). Далее, «я видел, как они в состоянии припадка пускаются в пляс с горшками или с наполненными ма-

исовой водкой бутылками, ставя их на голову, не проливая при это ни капли и не позволяя сосудам упасть, при том, что они совершают с ними самые немислимые телодвижения» (ср.: Вакханки. 775 след., Нонн.45.294 след.).

Описание набегов менад на фиванские деревни (Вакханки. 748-764) очень напоминает известное поведение аналогичных групп в других регионах. У многих народов людям с ненормальной психикой, будь то естественное помешательство или вызванное искусственными средствами, дозволяется беспрепятственно грабить других членов общины. Вмешиваться в действия таких людей считается опасным, поскольку они находятся в общении со сверхъестественным. Так, в Либерии юношам, проходящим инициацию в лесу, разрешается совершать набеги на деревню и грабить односельчан, забирая у них все, что им нравится; аналогичным образом поступают и члены тайных обществ в Сенегале, на архипелаге Бисмарка и во многих других местах, в периоды, когда они удаляются из общины для совершения своих ритуалов.³⁶ Такое положение дел, несомненно, характерно для той стадии развития социальной организации, которую Греция в V веке до н.э. давно уже преодолела. Но легенда или ритуал вполне могли сохраниться как напоминание о ней; кроме того, в Македонии Эврипид мог еще наблюдать их живую актуальность. В смягченном виде пережитки этого ритуала можно заметить и в наши дни в поведении людей, участвующих в обряде «виза»: «Обычно, — пишет Доукинс, — в залог для последующего выкупа может быть взято все, что попадетс под руку, и «кориция» (девушки) особенно стараются утащить для этой цели детей.»³⁷ Являются ли эти девушки прямыми наследницами менад, похищавших детей (Вакханки. 757), о которых также упоминает Нонн и изображение которых встречается на вазах?³⁸

Другой, несомненно, первобытный элемент — это ритуалы с использованием змеи, когда змея берется в руки (Вакханки. 101 след., 698, 768). Эврипид не понимал их смысла, хотя и знал, что Дионис может появляться в облике змеи (1017 след.). Данный сюжет часто встречается в изображениях на вазах, а после Эврипида он становится частью традиционного литературного описания менад.³⁹ Тем не менее, в классическую эпоху живая змея, видимо, использовалась лишь в ритуалах наиболее примитивных культов — Сабазия⁴⁰ и, вероятно, в македонском⁴¹ вакхизме.⁴²

То, что использование змей в ритуалах, даже при отсутствии какой-либо веры в ее божественность, может служить мощным фактором в достижении религиозного экстаза, демонстрирует одно любопытное современное описание (с фотографиями) ритуалов с участием гремучей змеи, практикуемых Церковью Святых в отдаленных шахтерских поселках в графствах Лесли и Перри, штат Кентукки.⁴³ Согласно данному описанию, брать руками змею — это часть религиозной службы (основанием для ритуала служат слова Евангелия от Марка.16:18: «Будут брать змей»). Церемонии предшествуют экстатические пляски, которые не прекращаются и в момент взятия змей в руки. По окончании церемонии люди валятся с ног от физического истощения. Змей извлекают из коробок и передают из рук в руки; похоже, в ритуале принимают участие как мужчины, так и женщины. На фотографиях видно, что змей держат высоко над головой (ср.: Демосфен. О венке. 259) или прижимают к лицу. «Один человек запустил змею к себе под рубаху, обнял ее, но змея вывернулась и упала на пол» — напрашивается странная параллель с ритуалом, который практиковали последователи культа Сабазия, как их описывают Климент и Арнобий.⁴⁴ Данные факты заставляют нас сомневаться в справедливости утверждения Дитериха, что действие со змеей «означает ничто иное, как сексуальный контакт бога с посвящаемым.»⁴⁵

Остается сказать несколько слов о кульминационном моменте зимних дионисийских плясок; в колумбийских и марокканских плясках, о которых мы упоминали, он также является кульминационным действием. Я имею в виду разрывание на куски и поедание в сыром виде какого-нибудь животного: *спарагмос* (σπαράγμος) и *омофагия* (ὀμοφαγία). Полные презрения описания этого действия у некоторых христианских отцов церкви вряд ли можно принимать в расчет как достоверные; не просто также установить, насколько весомыми в данном вопросе являются анонимные сообщения схолиастов и лексикографов.⁴⁶ Однако в классическое время *спарагмос* и *омофагия* еще играли некоторую роль в греческих оргиастических ритуалах, о чем свидетельствуют не только авторитетные описания Плутарха⁴⁷, но и правила, регулирующие отправление дионисийского культа в Милете и датированные 276 годом до н.э.⁴⁸ В этих правилах читаем: «Не выходить за город и не кидать жертву, прежде чем за город не выйдет

жрица.» Фраза «кидать жертву» (ῥοφάγιον ἐμβαλεῖν) вызвала у исследователей затруднения. Я не думаю, что она означает «бросать жертвенное животное в яму» (Wiegand, ad.loc.) или «класть куски жертвенного мяса в священное место» (Haussoulier// REG. 32. 266). Более кровавую, но, кажется, и более соответствующую реальности картину рисует Эрнст Тезигер, наблюдавший в 1907 году в Танжере ежегодный ритуал одного из берберских племен: «Горное племя, члены которого находятся в полуголодном и почти невменяемом состоянии, спускается в город. После монотонных танцев, сопровождаемых звуками там-тамов и флейт, в центр площади бросают овцу, которую участники ритуала живьем разрывают на куски и тут же поедают в сыром виде.»⁴⁹ Тезигер прибавляет к этому описанию следующую историю: «Однажды один бербер из Танжера, наблюдавший за ритуалом, настолько поддался общему сумасшествию, что бросил в беснующуюся толпу собственноручно ребенка.» Правда ли последняя история или нет, но сообщение Тезигера дает ключ к пониманию слов «кидать жертву», а также наглядно демонстрирует опасность, которую несет в себе неупорядоченная *омофагия*. Городские власти Милета пытались, таким образом, решить вечную проблему, а именно, как надеть на Диониса смирительную рубашку.

Спарагмос в «Вакханках» описывается дважды: сначала с фиванскими быками, а затем — с Пентеем. И в обоих случаях с энтузиазмом, который вряд ли способен разделить современный читатель. Но подробное описание *омофагии*, вероятно, вызвало бы рвоту и у афинской публики. Эврипид говорит о ней дважды — в «Вакханках» (139) и в «Критянах» (фрагм.472) — по всякий раз очень кратко и сдержанно. Затруднительно точно определить психологические состояния, которое он обозначает словами ῥοφάγιον χάρις, но примечательно, что назначаемые для *омофагии* дни были «черными несчастными днями».⁵⁰ В самом деле, те, кто практикует данный ритуал в наши дни, кажется, испытывают страшное смешение высшей экзальтации и высшего омерзения: *омофагия* одновременно священна и ужасна, совершенна и крайне нечиста; она и таинство, и скверна. Этот сильный эмоциональный конфликт пронизывает и эврипидовских «Вакханок» и вообще лежит в основе всех религий дионисийского типа.⁵¹

Поздние греческие авторы трактовали *омофагию* как ритуальные пляски, смысл которых напоминал христианское причас-

тие: это всего лишь акт памяти о дне, когда был растерзан и съеден младенец Дионис.⁵² Но в практике *омофагии* на самом деле сохраняется простейшее ядро первобытного мышления: го-меопатическое воздействие мяса, известное во всех уголках мира. То есть, если вы хотите быть сильным и бесстрашным, как лев, вы должны есть мясо льва; если вы хотите быть ловким, как змея, вы должны есть мясо змеи; те, кто едят цыплят и зайцев, становятся трусами; те, кто едят свинину, имеют от этого маленькие пороссячи глазки.⁵³ Следуя этой логике, если вы хотите быть подобны богу, вы должны съесть его или, по крайней мере, что-нибудь «божественное» (θεῖον). Съесть бога нужно быстро и в свежем виде, покуда кровь не вытекла из него, ибо только так можно соединиться с божественной жизнью, поскольку «кровь — это жизнь». Но бог не всегда доступен для поедания; кроме того, небезопасно есть бога так же обыденно, как вы едите повседневную пищу, без должного приготовления к приятию таинства. Но раз в два года бог приходит к пляшущим в горах: «Беотийцы, — говорит Диодор (4.3), — и другие греки и фракийцы верят, что в это время бог является людям» — точь-в-точь как это имеет место в «Вакханках». Бог может явиться во множестве форм: в виде растения, животного или человека. Поэтому и поедают его во множестве форм. Во времена Плутарха разрывали на куски и поедали плющ.⁵⁴ Возможно, это первобытный обряд; но также возможно, что речь здесь идет о замещении кровавой жертвы. У Эврипида разрывают на части быков⁵⁵ и козла⁵⁶; известно об *омофагии* молодых оленей⁵⁷ и разрывании на части гадюки.⁵⁸ Так как во всех этих случаях мы можем с большей или меньшей долей вероятности наблюдать воплощение бога, то я склонен согласиться с точкой зрения Группе⁵⁹, что *омофагия* представляет собой таинство, в котором бог присутствовал в обличе животного; в этом обличе люди разрывали его на части и поедали. Я уже высказывался в другом месте⁶⁰ о том, что когда-то существовала более сильная, более ужасная форма этого таинства, то есть, разрывание на части и, вероятно, поедание бога в человеческом облике. История Пентея представляет собой отголосок этого древнего ритуала — в противоположность привлекательной своим эвгемеризмом позиции, которая видит в ней *лишь* отражение исторического конфликта между миссионерами дионисийской религии и их противниками.

Подведем итоги. В этой статье я пытался продемонстрировать, что эврипидовское описание менадизма не следует рассматривать в понятиях «чистого воображения», что сохранившиеся надписи (хотя их и мало) показывают гораздо более тесную, чем это предполагали ученые викторианской эпохи, связь текста Эврипида с действительно имевшим место культом и что менада, несмотря на все мифы, отнюдь не мифологический персонаж⁶¹, но реально существовавший тогда и существующий в наши дни человеческий тип. Дионис все еще призывает своих поклонников и жертв, хотя мы и называем их по-другому, и Пентей столкнулся с вполне реальной проблемой, с которой власти сталкивались и сталкиваются постоянно.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПРИЛОЖЕНИЮ

¹ Традиционно употребляемое выражение «устраивать вакханалии» (βακχεύειν) вызывает нехорошие ассоциации. «Устраивать вакханалии» означает не способ приятно провести время, но участвовать в особого рода религиозном ритуале и (или) иметь особый религиозный опыт — опыт единства с богом путем трансформации своего человеческого существа в «вакханта» (βάκχος) или в «вакханку» (βάκχη).

² Fouilles de Delphes. III. 1. 195; IG. IX. 282, XII. 3. 1089; Fraenkel. In Perg. 248 (ср.: Suidas, s.v. τριετηρίς); Hiller von Gärtringen. In Priene. 113, I. 79; IG. XII. 1. 155, 730; Paus. 8. 23. 1; Ael. Var.Hist. 13. 2; Firm.Mat.Err.prof.rel. 6.5. Τριετηρίς также существовали у полу-эллинизированных будинов во Фракии: Геродот. 4. 108.

³ Wiegand. Milet. IV. 547: εἰς ὄρος ἦγε. Ср.: Вакханки. 116, 165, 977, где говорится о том, что фраза εἰς ὄρος могла быть ритуальным восклицанием.

⁴ Waddington. Explic. des Inscr. d'Asie Mineur, p.27, no.57. Не ясно, имеет ли этот титул дионисийское происхождение. Однако о дионисийской *орибасии* на Тмоле, южной части той же самой горной гряды, имеются литературные свидетельства: Nonn. 40. 273; Н.Огрh.49.6; Эврипид. Вакханки. 65.

⁵ Павсаний. 10. 32. 5. Естественно, это вызывает сомнения.

⁶ De primo frigido. 18. 953 d.

⁷ Mul. virt. 13. 249 e.

⁸ Ends and Means, 232, 235.

⁹ Танец как форма религиозного действия долго сохранялся в некоторых американских сектах. Рэй Стречи (Ray Strachey. Group Movements of the Past, 93) приводит слова призыва столетней давности одного из старейшин общины шейкеров: «Выходите, старцы, юноши и девы, и послужите в танце Господу со рвением.» Кажется, сакральный танец до сих пор практикуют члены Церкви Святых в Кентукки (Picture Post, December 31, 1938), а также хасиды (L.H.Feldman// Harv.Theol.Rev. 42 (1949) 65 ff.).

¹⁰ Beazley// ARV.724.1; Pfuhl. Malerei und Zeichnung, fig.560; Lawler. Memoirs of the American Academy at Rome. 6 (1927) pl.21, no.1.

¹¹ «Лимбургскую хронику» (1374) цитирует А.Мартин: *Gesch. der Tanzkrankheit in Deutschland // Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde*. 24 (1914). Аналогичным образом и «танец привидения», которым были охвачены североамериканские индейцы в 1890-х годах, длился, «покуда танцоры один за другим не падали обессилевшие на землю» (Benedict. *Patterns of Culture*, 92).

¹² Мартин (loc.cit) цитирует разнообразные документы той эпохи. Его сведения дополняет, а в некоторых пунктах вносит коррективы, классическая работа Хекера: J.F.K.Hecker. *Die Tanzwuth* (1832). Я цитирую ее по английскому переводу Бэбингтона (Cassell's Library, 1888).

¹³ Hecker. Op.cit., 152 ф. Брюнель говорит о некоторых арабских танцах, что их «заразительное безумие охватывает всех» (Brunel. *Essai sur la confrérie religieuse des Aissâoua au Maroc*, 119). Сумасшедшие пляски в Тюрингии в 1921 году были такими же заразительными (см. мое издание «Вакханок», р.XIII, п.1).

¹⁴ Hecker, 156.

¹⁵ Martin, 120 f.

¹⁶ Hecker, 128 ff.; Martin, 125 ff.

¹⁷ Hecker, 143 f., 150. Мартин (Martin, 129 ff.) обнаруживает пережиток распространенных когда-то на Рейне, принудительно-лечебных танцев в ежегодных танцевальных процессиях в Эстернахе, которые до сих пор считаются помогающими при эпилепсии и других психопатических расстройствах.

¹⁸ В Лаконии выражением этого, возможно, был термин *Δύσμαινα* (название трагедии Пратина: Nauck. *TGF* (2), p.726). Неудачные попытки отделить «черный» менадизм, о котром говорят Посланцы, от «белого» менадизма, описываемого хором, вызвали множество неверных толкований «Вакханок».

¹⁹ Rohde. *Psyche*, IX, n.21; Farnell. *Cults*. V. 120. Другие интерпретируют эпитеты *Λύσιος* и *Λυαῖος* как «освободитель» от традиции (Виламовиц) или «освободитель» заключенных (Weinreich // *Tübinger Beiträge*. V (1930) 285 f., ср.: Вакханки. 498).

²⁰ В изображениях менад на вазах Лоулер (Lawler, loc.cit., 107 f.) находит 38 изображений флейты и 26 — тимпанов, а также 38 — кротал, или кастаньет (ср.: Эврипид. *Киклоп*. 204 f.). Она отмечает, что «в спокойных сценах тимпан никогда не встречается».

²¹ О флейте см.: Аристотель. *Политика*. 1341 а 21: «Флейта — инструмент, не способный воздействовать на нравственные свойства, а способствующий оргиастическому возбуждению.» Также: Эврипид. *Геракл*. 871, 879; см. выше гл.3, прим.95. О тимпанах в оргиастических культах в Афинах: Аристофан. *Лисистрата*. 1-3, 388.

²² См. гл.3.

²³ Martin, 121 f. Таким же образом в Италии использовали турецкие барабаны и пастушьи дудки (Hecker, 151).

²⁴ *Cat.Attis*.23; *Ovid.Metam*.3.726; *Tac.Ann*.11.31.

²⁵ О других примерах см.: *Furtwängler. Die antike Gemmen*, pl.10, no. 49; pl.36, nos.35-37; pl.41, no.29; pl.66, no.7. Лоулер (Lawler, loc.cit, 101) обнаруживает «сильно выраженный наклон головы назад» на 28 изображениях менад на вазах.

²⁶ Цит. по: Frazer. *Golden Bough*. V.1.19. Аналогичным образом в танцах вуду «их головы запрокидываются невероятно далеко назад, словно у них сломаны шеи» (W.B.Seabrook. *The Magic Island*, 47).

²⁷ Frazer, *ibid.*, V.1.21.

²⁸ P.Richer. *Études cliniques sur la grande hystérie*, 441. S.Bazdechi. *Das Psychopathische Substrat der Bacchae*// *Arch.Gesch.Med.* 25 (1932) 288.

²⁹ О других античных свидетельствах см.: Rohde.*Psyche*, VIII, n.42.

³⁰ Benedict. *Patterns of Culture*, 176.

³¹ O.Dapper. *Beschreibung von Afrika* — цит. в книге: Т.К.Оестерreich. *Possession*, 264 (eng. transl.). Лейн наблюдал, как мусульманские дервиши делают то же самое: Lane. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 467 f., *Everyman's Library* edition. См. также: Brunel, *op.cit.*, 109, 158.

³² J.Warneck. *Religion der Batak* — цит. в книге: Оестерreich, *ibid.*, 270.

³³ A.Bastian. *Völker des Oestlichen Asiens*. III. 282 f.: «Когда чао (демона) при помощи заклинаний заставляют войти в тело хон сона (человека, одетого как демон), то этот последний остается неуязвимым, покуда в нем находится демон, и его невозможно поразить никаким оружием» (также: *ibid.*, 353).

³⁴ Czaplicka. *Aboriginal Siberia*, 176.

³⁵ Binswanger. *Die Hysterie*, 756.

³⁶ A. van Gennep. *Les Rites de passage*, 161 f.

³⁷ JHS. 26 (1906) 197; Wace// *BSA*. 16 (1909-1910) 237.

³⁸ Нонн. 45. 294 след. Ср. изображение менады на хранящемся в Британском Музее пиксисе художника из Мейдий (Beazley// ARV.833.14; Curtius. *Pentheus*, fig.15), относящемся приблизительно к тому же времени, что и «Вакханки». Ребенок, которого она несет, вряд ли ее собственный, ибо она без всякой жалости грубо тащит его за ногу.

³⁹ Beazley// ARV.247.14; Гораций. *Оды*. 2. 19. 19.

⁴⁰ Демосфен. *О венце*. 259.

⁴¹ *Plut.Alex.2*; *Lucian.Alex.7*.

⁴² Rapp// *Rh.Mus.*27 (1872) 13. Сабазий, если верить Арнобию, иногда щадил нервы своих почитателей, позволяя им использовать металлическую змею (см. прим.44). Змеи дионисийской процессии Птолемея Филадельфа в Александрии (*Athen.*5.28) были, несомненно, искусственными (как и бутафорские плющ и виноград, о которых говорится там же), поскольку женщины, «украшенные венками из змей», даже ручных, могли бы испортить впечатление от действия.

⁴³ *Picture Post*, December 31, 1938. Я благодарен профессору Р.П.Виннингтон-Инграм за привлечение моего внимания к этой статье. Мне сообщили, что из-за этого ритуала случались смерти от змеиных укусов, поэтому в настоящее время он запрещен законом. Змей берут в руки также в Кокулло в Аbruции, где этот обряд является центральным во время одного из религиозных праздников. См.: Marian C. Harrison. *Folklore*, 18 (1907) 187 ff.; T.Aschby. *Some Italian Scenes and Festivals*, 115 ff.

⁴⁴ Протрептик. 2. 16, Арнобий. 5. 21. См. также: Firmicus Maternus. *Егг. prof. rel.* 10.

⁴⁵ *Mithrasliturgie* (2), 124. Подсознательный мотив в обоих случаях может носить сексуальный характер.

⁴⁶ Farnell. Cults. V. 302 f., nn.80-84.

⁴⁷ Def.orac.14, 417 с.

⁴⁸ Milet. VI. 22.

⁴⁹ Эти сведения любезно предоставила мне мисс Н.К.Джолиф. Этот арабский ритуал также описывает Брюнель (Brunel. Op.cit., 110 ff., 177 ff.). Он также сообщает любопытные подробности: животное сбрасывают с крыши или платформы, где оно лежит до наступления подходящего момента, *чтобы его не разорвали на куски слишком быстро*; отдельные части растерзанного животного (будь то бык, теленок, овца, козел или курица) сохраняли и использовали как амулеты.

⁵⁰ См. прим.47.

⁵¹ Benedict. Patterns of Culture, 179: «То же самое отвращение, какое квакуитль (индейцы островов Ванкувер) испытывают к акту поедания человечесны, становится у них главным отличительным признаком в их отношении к дионисийству, охватывающему собой сферу всего ужасного и запретного.»

⁵² Schol.Clem.Alex. 92 P. (Vol.I, p.318 Stählin); Photius, s.v. *νεβρῆζειν*; Firm. Mat. Egr. prof. rel. 6. 5.

⁵³ Frazer. Golden Bough, V. II, chap.12.

⁵⁴ Plut. Q.Rom. 112, 291 a.

⁵⁵ Вакханки. 743 след., Schol.Arist.Ranae.360.

⁵⁶ Вакханки. 138. Arnob. Adv.Nat. 5. 19.

⁵⁷ Photius, s.v. *νεβρῆζειν*; H.Philippart. Iconographie des «Bacchantes», 41 ff.

⁵⁸ Galen. De antidot. 1. 6. 14 (во время *весеннего* праздника, возможно, в честь Сабазия).

⁵⁹ Griech.Myth.u.Rel.732.

⁶⁰ См. мое предисловие к «Вакханкам»: p.XVI f., XXIII ff.

⁶¹ Rapp// Rh.Mus.27.1 ff., 562 ff.; Marbach// P.- W., s.v.; Voigt// Rocher, s.v. «Dionysos».

МИХАИЛ ХОРЬКОВ

ЭРИК РОБЕРТСОН ДОДДС,
«ЧЕЛОВЕК С ЗЕЛЕННЫХ ХОЛМОВ»

*«Стремясь понять мир Древней Греции, я всегда
старался понять лучше и тот мир, в котором живу».*

Э. Р. Доддс

Если попытаться ответить на вопрос, каков был вклад Эрика Робертсона Доддса в современное антиковедение и, шире, в современное гуманитарное знание, то вряд ли мы ошибемся, если скажем, что главным вкладом Доддса в гуманитарную науку XX века была сама его личность. Неординарность мышления Доддса, дерзость его беспрецедентного интеллектуального эксперимента по полному пересмотру сложившихся односторонне-рационалистических интерпретаций античной философии и культуры не могли не вызвать к его работам самого широкого интереса. После выхода в свет в 1951 году книги «Греки и иррациональное» имя Доддса становится знаменитым. С этого момента каждое новое поколение классических филологов и историков древности уже не может не обращать внимания на поставленные Доддсом проблемы.

И тем не менее, место Доддса в современной науке не ясно, да и вряд ли его можно точно определить. Опубликовано им было немного: два-три десятка статей, ряд докладов и эссе, несколько комментированных переводов, три книги, две из которых — его лекции, и автобиография. Свои книги сам Доддс называл «маленькими книжками». Но редко когда еще в науке столь маленькие книжки имели такой шумный успех. Резонанс на его провокационные и в то же время с безупречной логикой доказанные теории был огромен, но последователей у Доддса не было, и никакой школы, никакого направления он не создал, да, кажется, и не стремился создать, предпочитая оставаться блистательным свободомыслящим одиночкой.

С другой стороны, инициированная Доддсом необходимость поиска нового теоретического фундамента для понимания античной философии не могла не развернуться в мощное исследовательское движение, выведшее классическую филологию, античную историю и философию из летаргического сна, в котором

они оказались в Англии к началу XX века, в разряд не только основополагающих, но и самых актуальных для современных гуманитарных исследований дисциплин, вырабатывающих наиболее перспективные теории и методы исследования. Речь, таким образом, идет о своеобразном новом гуманизме, в котором изучение античности становится образцом изучения культуры вообще, универсальной моделью науки о человеке, структурообразующей для таких современных областей знания, как социальная и культурная антропология, психология, социология и т.п., и поэтому тесно с ними связанной.

Но идеи Доддса, при всей их оригинальности, выросли не на пустом месте. Рационально-просветительский образ античности, по своим истокам не столько, заметим, научный, сколько художественный, сложившийся в XVIII веке главным образом в трудах Випкельмана, Гёте, Шиллера, рассматривал античную культуру как образцовую, недостижимую по своему уровню, и рисовал Древнюю Грецию идеальной страной возвышенной мечты и благородной иллюзии. В противоположность этому «веймарскому классицизму» еще в XIX веке под влиянием немецких романтиков в первую очередь у Шеллинга, Гёльдерлина и Ф.Шлегеля возникает ощущение присутствия за блистательным скульптурным фасадом древнегреческой рациональности иррационально-оргастического начала, истоки которого лежат в мистериально-символической, по сути близкой первобытной, повседневной реальности существования древних культур. Но если романтики еще героизировали стихию древнегреческого язычества, то после Ницше, ограничившего притязания древнегреческого рационализма, игнорировать иррациональную сторону жизни человека античности стало уже просто теоретически невозможно. Наиболее последовательно эту сторону ницшеанской философии культуры реализовал друг и последователь Ницше Э.Роде в своем фундаментальном исследовании «Psyche», увидевшем свет в 1894 году. Э.Доддс был сыном своего времени: еще в колледже он страстно увлекается философией Ницше; что касается книги Э.Роде, то она во многом послужила импульсом собственной теории Доддса, изложенной им в работе «Греки и иррациональное», в чем он сам признается на страницах своего труда.

В Великобритании важным стимулом возникновения концепции Доддса была так называемая «мифолого-ритуалистическая школа», к которой принадлежал учитель Э.Р.Доддса профессор Оксфордского университета Гильберт Мюррей. Помимо тради-

ционных методов классической филологии, Г.Мюррей одним из первых стал применять для исследования античного сознания методы исторической археологии, сравнительной антропологии, социологии, истории и философии религии, став пионером междисциплинарного подхода к классическим текстам. Главным объектом изучения Мюррея была древнегреческая трагедия; именно его анализ «Вакханок» не только способствовал пробуждению у молодого Доддса интереса к иррациональным элементам античной культуры, но и помог ему избрать классическую филологию своим главным занятием на всю жизнь. В первой половине XX столетия «мифолого-ритуалистическая школа» была, возможно, самой влиятельной школой антиковедения на Британских островах. Кроме Г.Мюррея к ней принадлежали такие авторитетные исследователи, как Джейн Эллен Харрисон, Артур Кук и Фрэнсис Макдональд Корнфорд. Школа сосредотачивала свое внимание на изучении ритуальных форм и первобытных по своей сути моделей мышления и поведения, образывавших фон творчества древнегреческих поэтов, историков и философов. Главным результатом ее деятельности можно считать тот, что она как никакая другая способствовала возрождению интереса к античности в самых широких кругах. Таким образом, среда, к которой Э.Р.Доддс обращался в своих лекциях, была создана уже до него.

Хотя он и был учеником Г.Мюррея, Доддса, тем не менее, вряд ли можно считать строгим приверженцем «мифолого-ритуалистической школы». Во-первых, по своему складу мышления, он ко всему относился критически и никогда не следовал слепо авторитетам. Во-вторых, при всей смелости и рискованности своего замысла Доддсу почти никогда не изменяет здравый смысл и чувство меры, которые не позволяют ему допускать абсолютизации результатов своих исследований. «Греки и иррациональное» — это, по мнению автора, всего лишь гипотеза. Кроме того, благодаря своей научной корректности, Доддс никогда не утверждает что-либо без опоры на источник. Текст для него первичнее, и в работе с текстом он не знает себе равных. Текстологические исследования Плотина и комментированный перевод «Первооснов теологии» Прокла, опубликованный в 1933 году, служат наглядным тому подтверждением. Не случайно поэтому, что историко-философские принципы Доддса столь значительно отличаются от концепций такого авторитетного кембриджского представителя «мифолого-ритуалистической школы», как Фрэнсис М. Корнфорд, который в ранний период творчества, увлекшись тео-

рией «неписанной философии», связанной, по его мнению, с реакцией греков на постепенные изменения в своем религиозном сознании, с этих позиций интерпретировал, например, в книге «От религии к философии» (1912) взгляды досократиков. Аналогичные сравнения напрашиваются и в отношении Доддса к другому профессору из Кембриджа — У.К.Ч.Гатри — автору фундаментального труда по орфической религии и многотомной «Истории греческой философии», написанных не без влияния идей «мифолого-ритуалистической школы». И хотя Гатри и Доддса связывали дружеские отношения, и даже многие идеи сочинения «Греки и иррациональное» подарил Доддсу именно Гатри, Доддс никогда бы не отважился написать что-либо претендующее на бесспорность, вроде «Истории» своего друга и коллеги, а в существовании орфизма, как недвусмысленно показывает одна из глав книги «Греки и иррациональное», он, за неимением надежных источников, вообще сомневался.

В-третьих, круг теорий, которыми оперирует Э.Р.Доддс, значительно шире подходов, принятых в рамках «мифолого-ритуалистической школы». Так, Доддс является поклонником психоанализа Фрейда и концепций Леви-Брюля, к которым академические круги до второй мировой войны относились скептически как к непроверенным гипотезам. Не говоря уже о том, что он серьезно увлекается исследованием паранормальных явлений — привидений, спиритизма, магии и т.д. — проводившихся в рамках «Общества психических исследований». Само общество и многие его члены имели скандальную репутацию, особенно среди ученых. Но Доддс избежал этой участи: его всегда интересовала не мода, не популярность, но истина. Хотя, конечно, для такой уважаемой области, как классическая филология он порой выглядит «хулиганом» — особенно если вспомнить, что так когда-то в Англии называли ирландцев. Непосредственный опыт знакомства с паранормальными феноменами оказался бесценным при анализе подобных явлений в античности — примеров тому читатель найдет немало на страницах книги «Греки и иррациональное», равно как и в последовавшей за ней работе «Язычник и христианин в эпоху беспокойства» (1965), которая, являясь своеобразным продолжением первой, повествует о периоде поздней античности.

Под «эпохой беспокойства» Доддс понимал главным образом период кризиса конца II — III в. н.э., когда ни в мире естественных вещей, ни в мире сверхъестественных демонов и богов чело-

век не чувствовал себя в безопасности. В 1979 году в Принстонском университете был проведен летний семинар, специально посвященный анализу теории «эпохи беспокойства» Доддса с целью понять как ее сильные, так и слабые стороны. Основные результаты семинара можно свести к следующему: несмотря на перспективность и плодотворность общего подхода и метода Доддса, было отмечено (главным образом, Питером Брауном), что его теория строится по преимуществу на фактах, отклоняющихся от нормального поведения, на «исключительном», и поэтому не может претендовать на универсальность. Это замечание Питера Брауна, возможно, справедливо отчасти и для более ранней работы Доддса.

История появления книги «Греки и иррациональное» такова.¹ В 1939 году Э.Р.Доддс задумывает две большие публикации. Во-первых, лекции о «Горгии» Платона, которые он читал тогда в Оксфорде, навели его на мысль написать пространные комментарии на этот диалог. Во-вторых, он решил объединить свои более ранние исследования, как опубликованные, так и не опубликованные, частично переработав их, в одну большую книгу под названием «Исследования по истории взлета и падения греко-римского рационализма». Реализация обоих проектов была отложена Доддсом на время, покуда он не опубликует свое издание «Вакханок» Эврипида. Начавшаяся война нарушила планы. «Вакханки», готовые к публикации уже в 1940 году, вышли в свет лишь в 1944 году. Другие проекты пришлось временно отложить.

В октябре 1945 года Э.Р.Доддс предлагает план своей книги «Исследования по истории взлета и падения греко-римского рационализма» оксфордскому издательству «Кларендон Пресс». Предложение благосклонно принимается, хотя никакого формального договора не подписывается. А на Рождество 1946 года Доддс получает приглашение прочитать в 1949 году курс лекций в Калифорнийском университете (Беркли). Он охотно соглашается, но его мучают сомнения, которыми он делится в переписке с руководством Калифорнийского университета: следует ли ему

¹ Нижеследующим материалом я целиком обязан проф. Роберту Тодду (Университет Британской Колумбии, Канада), любезно предоставившему мне возможность ознакомиться с пока неопубликованными результатами его исследований рукописного наследия Доддса, хранящегося в Оксфорде и Беркли, которые позволяют подробно реконструировать историю создания книги «Греки и иррациональное». Лишь небольшая часть этих материалов была ранее представлена Р.Тоддом в докладе на конференции «Канадской классической ассоциации» в Университете Ньюфаундленда в 1997 году.

составлять новые лекции или переработать уже собранный для книги «Исследования по истории взлета и падения греко-римского рационализма» материал, чтобы затем опубликовать его в издательстве Калифорнийского университета? Айвен Линфорт, возглавлявший научный комитет, пригласивший Доддса в Беркли, в своем письме от 13 января 1947 года уговорил его согласиться на второй вариант.

В течении 1947 года Э.Р.Доддс перерабатывает собранный им для «Исследований» материал, придавая ему форму восьми лекций, которые он и прочитает в Беркли. По замыслу Доддса, «Исследования» должны были состоять из двенадцати глав и охватывать период от Гомера до Августина. В книгу должны были войти некоторые ранее опубликованные статьи Доддса, которые предполагалось частично переработать. План «Исследований» (как его приводит Доддс в письме Айвену Линфорту) и его последующая переработка выглядели следующим образом:

Введение: *Природа и значение античного рационализма.*

1. *Гомер и его боги.* Материал, собранный для этой главы, вошел впоследствии в гл.1-4 «Греков и иррационального».

2. *Приручение Диониса.* За основу этой главы Доддс предполагал взять свою статью «Менадизм», ранее опубликованную в *Harvard Theological Review*. 33. 1940, и перепечатанную в качестве приложения к книге «Греки и иррациональное».

3. *Греческий пурификационизм и учение о мере.* В переработанном виде — гл.5 «Греков и иррационального».

4. *Движение софистов и кризис греческого либерального мышления.* Эта часть была написана, но не вошла в состав лекций, где софистам уделена лишь пара страниц в гл.6. Вообще же теме осмысления движения софистов Доддс еще в 1938 году посвятил два доклада: «Кризис либерального мышления в античных Афинах и в наши дни» (*Proc. Class. Assoc.* 35 (1938) 160) и «Движение софистов и его место в истории западной культуры» (*Proc. Class. Assoc.* 35 (1938) 27-29); последний доклад был опубликован под названием «Движение софистов и крах греческого либерализма» в сборнике работ Доддса «Античная концепция прогресса».

5. *Эврипид — иррационалист.* Для этой главы Доддс собирался переписать свою ранее опубликованную статью под тем же названием (*C.R.* 43 (1929) 97-104). Позднее она была перепечатана в сборнике «Античная концепция прогресса». В книге «Греки и иррациональное» данный материал частично вошел в гл.6 «Рационализм и реакция на него в классическую эпоху».

6. *Платон и иррациональное.* Это статья Доддса, увидевшая свет в 1947 году. В декабре 1947 года ее подверг небезосновательной критике профессор университета Торонто Джордж Грубе (1899-1982); Доддс согласился с этой критикой и в ответе своему канадскому коллеге написал, что намерен полностью переработать эту статью для своей новой книги, над которой он сейчас работает и которую собирается посвятить теме «Греки и иррациональное».² Так впервые возникает название будущей книги. В лекциях «Греки и иррациональное» Доддс и в самом деле значительно переработал материал своей статьи, хотя и не во всем согласился с Грубе; в результате возникла гл.7 «Платон, иррациональная душа и наследственный конгломерат».

7. *Эллинистическая картина мира и последствия ее воздействия на развитие мысли.* Доддс успел написать лишь общий набросок этой главы, который частично отражен в гл.8 его лекций.

8. *Дейсидаймония.* В книге «Греки и иррациональное» это гл.8 «Страх свободы».

9. *Одержимость и теургия.* Для данной главы Доддс предполагал использовать свою статью «Теургия» (*J.R.S.* 37 (1937) 55-69).

10. *Эллинизм Плотина.* Впоследствии Доддс, возможно, реализовал замысел этой главы в статье «Традиция и новаторство в философии Плотина» (*J.R.S.* 50 (1960) 1-7).

11. *Языческая критика христианства.* Эту тему Доддс лишь вкратце затрагивает в книге «Греки и иррациональное». Наиболее полно он развивает ее в работе «Язычник и христианин в эпоху беспокойства».

12. *Грешник Св.Августин.* Для этой главы Доддс намеревался переработать свою статью «Исповедь Августина: исследование духовной неприспособленности» (*Hibbert Journal.* 26 (1927-28) 459-473). Ранее (в 1924 или, возможно, в 1925 году) название «Грешник Св.Августин» Доддс избрал в качестве заголовка своей инаугурационной лекции в Бирмингемском университете.

Таким образом, «Греки и иррациональное» в своем окончательном виде не совпадают с первоначальным замыслом «Исследований» не только по названию, но и по содержанию: они преимущественно посвящены периоду от Гомера до Платона, а проблемы эпох эллинизма и поздней античности затрагиваются в

² Письмо Э.Р.Доддса от 20 декабря 1947 года: George Grube, General Correspondence, Archives of Trinity College, Toronto, 985-0041/001.

них лишь в заключительной главе, имеющей программный характер. В «Исследованиях» Доддс предполагал осветить гораздо более продолжительный период, сконцентрировав свое внимание на феномене, который он называет «античный рационализм». Тема «иррационального» в качестве ведущей, скорее всего, возникла лишь при подготовке лекций. Доддс в результате полностью отказывается от своего первоначального плана написать историю «греческого рационализма». Возможно, в качестве оправдания перед коллегами за такой поворот, за возврат к своему главному научному интересу, Доддс и заменяет подлинную историю создания книги «Греки и иррациональное», о которой он совершенно умалчивает в своей автобиографии, общими фразами и анекдотами. Один из этих анекдотов он приводит в самом начале первой главы «Апология Агамемнона»: когда он осматривал в Британском Музее скульптуры Парфенона, к нему подошел некий юноша и сказал, что все эти изваяния «безнадёжно рациональны»; этот случай, по словам Доддса, и заставил его задуматься над проблемами иррационального у греков.

Когда точно произошла эта история, Доддс не сообщает, и есть основания полагать, что она придумана им самим. Идеей обыгрываемой в анекдоте ситуации Доддс, скорее всего, был обязан Г.Мюррею. В 1929 году Г.Мюррей выступал с адресом по случаю пятнадцатой годовщины «Общества эллинистов».³ В этой речи он, в частности, приводит слова некоего человека, жаловавшегося ему на то, что «один современный критик от искусства ценит скульптуры Парфенона крайне низко». Под этим критиком имелся в виду Роджер Фрай, как это ясно дает понять Мюррей. Затем в марте 1936 года Мюррей пригласил Доддса прочитать обзорную лекцию об общих проблемах изучения античной философии и истории, которая должна была стать частью его собственного курса для студентов, готовящихся к сдаче экзаменов на степень. Доддс предложил тему «Что является собственно греческим в греческой философии?». Мюррей согласился с темой Доддса, заметив, что ему «всегда казалось, что греки уделяли слишком много внимания чистому разуму и слишком мало — психологии.» Свою лекцию в курсе Мюррея Доддс прочитал 9 мая 1936 года, назвав ее «Эллинизм в философии». Как бы в ответ на замечание Мюррея, он развивает в ней тезис о том, что

³ Опубликовано: JHS.49 (1929). См. pp. CXIII, CXI и CXV, где упоминается, что среди слушателей Мюррея был тогда и Э.Р.Доддс.

ни Платон, ни Аристотель не были догматическими рационалистами и что отрыв греческого мышления от греческой жизни произошел позднее — в эллинистическую эпоху. По сути, это программа будущих исследований, приведших к созданию «Греков и иррационального». «Юношей» же, задавшим провокационный вопрос, побудивший Доддса взяться за исследования, был, таким образом, ни кто иной, как его учитель Мюррей. Доддсу оставалось лишь придумать удачный сюжет — и (почему бы и нет?) сыграть его в жизни. Кроме того, как мы увидим ниже, проблема иррационального вообще и у греков в частности волновала его еще со студенческих лет, поэтому в словах, что он пришел к ней неожиданно в зрелый период творчества, чувствуется определенная натянутость.

И все же почему из истории рационализма в конце концов вырастает книга об иррациональном? Сама эта тема, несомненно, входила в круг проблем «ритуалистов», уделявших большое внимание отношениям между философией и религией, и интересовала Доддса давно: еще со студенческих времен он намеревался исследовать судьбу античного рационализма во враждебной среде иррационализма, усиливающегося в период поздней античности; этот интерес он отчасти реализовал в своей ранней работе 1923 года «Несколько фрагментов, иллюстрирующих неоплатонизм». Но обращение Доддса к проблеме иррационального вряд ли можно объяснить только научным интересом. Между деградацией рационализма в античности вследствие игнорирования им иррациональных сторон человеческой психики и потенциальной угрозой иррационального в XX веке Доддс увидел прямую аналогию, если не универсальный закон развития культуры. Современному миру, как и миру эллинизма, также угрожает перерождение научного знания в псевдо-науку, в разного рода оккультизм, так хорошо знакомый Доддсу по жизни в Дублине и по его участию в психических исследованиях. Политические события 1930-50-х годов лишь подтверждали его пессимизм. В своей знаменитой речи на должность профессора в Оксфорде «Гуманизм и техника в классической филологии» (1936 год) он говорит, что исследуя мир древней Греции, он в том числе стремится найти «действительную альтернативу грядущему миру морального хаоса, интеллектуального брожения, упадка нравов и политического насилия».

В течении 1947 года Доддс интенсивно работает над лекциями для Калифорнийского университета, план которых, как было

сказано выше, в это время окончательно сложился в его голове и получил название «Греки и иррациональное». 22 июня 1948 года он уже выступает в «Обществе эллинистов» с лекцией «Апология Агамемнона: исследование гомеровской религии»; впоследствии этот материал составил первую главу книги «Греки и иррациональное».

В январе 1949 года «Кларендон Пресс» просит Э.Р.Доддса известить издательство о том, как обстоят дела с «Исследованиями». В письме от 30 января 1949 года Доддс ответил, что так как на основании собранного для этой книги материала он составил лекции, которые должен прочитать в Беркли и затем опубликовать в издательстве Калифорнийского университета, то его прежнее предложение теряет силу. Однако он с удовольствием предложит «Кларендон Пресс» комментированное издание «Горгия» Платона, задуманного, как было сказано, одновременно с «Исследованиями». На основании сохранившегося в оксфордском издательстве письма Доддсу можно заключить, что его предложение о «Горгии» было в конце концов принято 7 марта 1949 года.

Осенью 1949 года Э.Р.Доддс отправляется в Беркли, где в течении нескольких месяцев читает свои лекции, собравшие большую аудиторию. Затем еще два года уходит на придание им формы книги и составление примечаний. В конце концов в 1951 году книга «Греки и иррациональное» увидела свет.

Если задаться вопросом: откуда вырастают книги? — то ответом могло бы быть: из прочитанного, услышанного, самые глубокие — из пережитого и осмысленного. А если это труд ученого, то она — произведение живого ума, годами живущего полнокровной интеллектуальной жизнью, а не только продукт эрудиции. Книга Э.Р.Доддса «Греки и иррациональное» принадлежит к числу таких книг. Можно сказать, что это квинтэссенция незаурядного творческого мышления и литературного дарования ее автора. Ключем к пониманию замысла Э.Доддса служит во многом сама его личность, история ее развития. Для утверждения этого есть две серьезные причины. Во-первых, спустя много лет после написания книги «Греки и иррациональное», после многих ее переизданий Э.Р.Доддс пишет свою автобиографию — одно из лучших произведений этого жанра, вышедших когда-либо на английском языке — где он, словно бы в очередной раз развивая идею «наследственного конгломерата» своего учителя Г.Мюррея, описывает уже не археологию сознания древнего грека, но историю самого себя.

Ничто в жизни не исчезает, ощущает умудренный годами Доддс, и то, что возникло в нас в детстве, продолжает жить и во взрослой жизни. И что такое рассудок взрослого человека, как не отблеск детских фантазий и пылкой юношеской мечты? Специалисты считают «Греки и иррациональное» одним из крупнейших событий в антиковедении XX века, переворотом в классических представлениях не только об античности, но и о современности, плодом пезаурядной образованности, начитанности, научной смелости и широты взглядов Доддса. А сам именитый автор полагал, что основные книги прочел еще в детстве и юности, и тогда же выработал свой стиль мышления и отношения к реальности.

Во-вторых, современный знаток творчества Доддса Роберт Тодд, исследуя истоки рождения теории, изложенной в книге «Греки и иррациональное», приходит, на первый взгляд, к парадоксальному, но по сути вполне логичному выводу о том, что если ничего не знать о детских и юношеских годах Э.Доддса, проведенных в Ирландии, то глубина его теоретического замысла останется непонятой и вся конструкция его мысли рассыдется как лишенная внутренней связи.⁴ Поэтому имеет смысл обратиться к этим истокам сознания Э.Доддса, иначе его книга останется для нас во многом непонятной.

Если вы родились и выросли в Ирландии, в душе вы всегда останетесь ирландцем, даже если в вас почти нет ирландской крови и если большую часть жизни вы провели вне Ирландии. Как заметила Элизабет Боуэн, «если вы начали свою жизнь в Ирландии, Ирландия навсегда останется для вас нормой, нравится это кому-то или нет».⁵ Таким «пожизненным ирландцем» воспринимал себя Эрик Робертсон Доддс. «Остров сказок и легенд», где он родился и провел детство, стал для него сокровенной родиной, заставляя повсюду вне ее чувствовать себя чужим, даже в Англии, стране, где он прожил много лет и которой был обязан своей известностью. Нет, видимо, ничего удивительного в том, что этот мир своего детства — мир завораживающей реальности и не менее завораживающих грез — Э.Р.Доддс в конце

⁴ R.V.Todd. E.R.Dodds: the Dublin Years (1916-1919) // Classics Ireland. 6. 1999. В момент написания этих строк статья Роберта Тодда только готовилась к публикации. Однако главные ее положения были изложены автором в докладе 1 августа 1998 года на конференции «Классическая традиция» в Тюбингене, где я имел возможность с ними познакомиться.

⁵ Elizabeth Bowen. Pictures and Conversations. 1975. P.30.

концов открыл в античности, оказавшейся глубоко созвучной его внутреннему настрою, которым одарила его Ирландия. «С годами чувство того, что я ирландец, не только не ослабло во мне — оно еще более окрепло... Англия и англичане всегда были для меня чужими,» — признавался Э.Р.Доддс на закате жизни.

Эрик Робертсон Доддс родился в 1893 году в маленьком протестантском городке Бэнбридж в графстве Даун в Ирландии. Его предками и со стороны отца, и со стороны матери были протестанты. Со стороны отца это были североирландские (ольстерские) протестанты шотландского происхождения. Сама фамилия «Доддс» имеет шотландские корни и, как считают, на гэликке означает «люди с зеленых холмов». Все Доддсы были фермерами, но дед Эрика Робертсона решил дать детям образование. Его дядя Джозеф закончил колледж и стал преуспевающим адвокатом. Отец Эрика, Роберт Доддс, получил степень в области классических языков в Куинс-колледже, графство Гэлуэй, где учился под руководством Д'Арси Томпсона, отца более знаменитого Д'Арси Томпсона, авторитетного специалиста в области греческих названий птиц и рыб. Наука, правда, не была страстью Роберта Доддса. Он увлекался более спортом, чем учебой, был отличным срипстером и в 1884 году даже выиграл приз атлетического клуба Куинс-колледжа. После окончания колледжа Роберт Доддс стал школьным учителем, а затем — директором небольшой грамматической школы в Бэнбридже, где у него и родился сын Эрик.

Мать Э.Доддса, в замужестве А.Ф.Доддс, была незаурядным человеком и оказала на сына решающее влияние. Она происходила из англо-ирландской протестантской семьи (ее девичья фамилия — Аллен). Аллены были мелкими землевладельцами в графствах Уэст-Мит и Лонгфорд и считали себя потомками, хотя и не прямыми, некоего виконта Аллена, который в XVII веке был в тех краях влиятельной фигурой. Все интересы Алленов были связаны с землей, на которой они жили и трудились. Политически они симпатизировали юнионистам (сторонникам единства Англии и Ирландии), по воскресеньям ходили в англиканскую церковь, но не интересовались серьезно ни политикой, ни религией. Мать Эрика была выдающимся исключением из этого семейного порядка. Она захотела учиться (взыграла ли это в ней кровь ее бабки или прабабки — ирландки по фамилии Мэрфи?) и стала одной из первых в Ирландии женщин, получивших высшее образование. Она закончила Виктория-колледж в Бэлфасте, где изучала латинский и французский языки, историю и англий-

скую литературу, преподававшие там на хорошем для того времени уровне.

Образование матери, не имевшей почти никакого наследства, помогло семье Доддсов выжить, потому что отец рано спился и стал алкоголиком. Как и почему это произошло, Э.Доддс так никогда и не узнал; мать всегда хранила молчание. Роберт Доддс стал пить еще до встречи со своей будущей женой. Он часто шатался по ночам с пьяными компаниями; иногда это были члены «Ордена оранжистов» — бастиона североирландского воинствующего протестантизма — к которому, судя по всему, принадлежал и отец Э.Доддса. Мать Эрика все замечала, но сильно любила своего мужа. По ее словам, он был добрым, милым, добросердечным и порядочным человеком, а кроме того — лучшим танцором во всем Ольстере. Первые годы их брака, когда родился Эрик, были, несомненно, счастливыми. Но затем отец запил, и его лишили должности директора школы. Все в доме в свои руки взяла мать. Она посадила мужа-алкоголика под строгий «домашний арест», поменяла их большой удобный дом с садом в Бенбридже на часть дома на побережье в городке Бэнгор в Бэлфаст-Ло, а кроме того, полностью содержала мужа и сына, преподавая в небольшой частной школе для мальчиков от 7 до 11 лет.

Когда Эрику было семь лет, его отец умер — то ли от пневмонии, то ли от того, что утратил всякий интерес к жизни. Образ отца, по словам Э.Доддса, почти стерся у него из памяти, и те немногие воспоминания, что сохранились, связаны главным образом с пьяным отцом и картинками жизни семьи еще в Бенбридже. В Бэнгоре Эрик почти не видел отца, хотя и знал, что он целыми днями безвылазно сидит в своей маленькой темной комнатке на задней стороне дома, куда маленький Эрик всегда боялся заходить. Лишь однажды отец позвал его к себе и, глядя на сына замутненным взором, бессвязно пробормотал, что он должен быть хорошим мальчиком и помогать матери. Больше Эрик его никогда не видел, хотя после смерти еще долго боялся встретить в доме привидение отца, а многие годы спустя отец стал часто являться ему во сне.

Но Эрик вовсе не был несчастным ребенком, как это можно было бы предположить. Он постоянно находился под чуткой, нежной и внимательной заботой матери. Он был ее единственным, любимым ребенком (роды были болезненными, и больше она не решилась рожать). После катастрофы с отцом все чаяния и надежды на будущее были у нее связаны только с Эриком, и

поэтому всю себя она посвятила его воспитанию, которое надолго стало ее главным интересом в жизни; она даже делала постоянные заметки об успехах сына в маленькой записной книжке, которую Эрик Доддс потом бережно хранил всю жизнь. Мальчик воспитывался в старых строгих британских правилах: ежедневная холодная ванна, открытые окна в любое время года, скромное питание, почти никаких сладостей. В 1898 году, когда семья еще жила в Бэнбридже, на пятилетие сына мать сделала запись, что «сознание мальчика уже достаточно сформировано, чтобы начать учиться читать», отметив при этом, что «мальчик наделен блестящими способностями и не лишен чувства юмора». С этого момента образование Эрика пошло очень быстро. Вскоре за чтение матери вслух «Алисы в Стране Чудес» он получил в награду шестипенсовую монету. В семь лет мать делает запись: «Эрик теперь читает самостоятельно — большая помощь мне, так как у меня появилось много свободного времени.» Первым большим книжным увлечением мальчика стали «Сказки из Шекспира в переложении для детей», после которых ему захотелось обратиться к самому Шекспиру, потому что ему казалось, что там он найдет много больше интересного. Вспоминая об этом, Э.Доддс замечает: «Оценил ли я уже тогда все значение первоисточника?» Так или иначе, некоторое время спустя в записной книжке матери появляется следующая запись: «Однажды утром я застала его (сына) у себя в комнате с большим раскрытым томом Шекспира, который он жадно читал, поедая овсянку.» Эта привычка читать за едой сохранилась у Доддса на всю жизнь. В то же время мать не без удовольствия отмечала, что «мальчик живой, подвижный, готов целыми днями задавать вопросы», «готов играть на улице целыми днями».

К десяти годам Э.Доддс выучил латинский язык по учебнику Смита и начал учить французский. По словам матери, он все время с удовольствием повторял грамматические формы глагола и просил приобрести ему «солидную добротную грамматику». По-английски мальчик читал слишком много для ребенка своего возраста: в переводе сказки Андерсена, братьев Гримм, мадам д'Олни, «Часы с кукушкой» миссис Молесуорт, книги о приключениях типа «Робинзона Крузо», «Семьи робинзонов-швейцарцев», «Тома Сойера», «Потерянный рай» Мильтона, «Божественная комедия» Данте в переводе Кэри, большая часть английской Библии, переводы из Гомера, многое из Лонгфелло и Теннисона, разнообразные энциклопедические словари. Чтение развило и

усилило интеллектуальные способности мальчика, хотя сам Э.Доддс, вспоминая впоследствии о количестве прочитанных им в детстве книг, не без иронии произносит: «До сих пор не могу поверить, что сделал это.» Единственное, что мать строго-настрого запрещала читать — «Сказки 1001 ночи» («Подозреваю почему,» — замечает Э.Доддс).

Огромное влияние оказал на Э.Доддса Вальтер Скотт: «Мне еще не было десяти лет, когда я прочитал все его большие поэмы и по крайней мере девять из его романов; остальные я осилил в течении следующего года или двух. Скотт сполна удовлетворил мою жажду приключений, но не только это: он ввел меня в странные миры, ранее мне неведомые — Лондон Якова I, Париж Людовика XI, а более всего в мир старой Шотландии... Как и почему возникли эти миры? Что они значили и что произошло с ними? То был внезапный прорыв в неведомое знание, рождение чувства истории. Да, я очень многим обязан Скотту...» Увлечение Скоттом имело, правда, не только положительные стороны: «Но я должен добавить, что он (Скотт) также забил мне голову всяким романтическим бредом, особенно о женщинах, который я воспринял некритически и который стал источником многих ошибок в моей дальнейшей жизни.»

Ранняя страсть к литературе, по собственному признанию Э.Доддса, дала его сознанию одностороннее развитие, создала своего рода дисбаланс на подсознательном уровне: глаз и слух ребенка оставались неразвитыми. Доддс не раз с иронией отмечал, что не чувствует музыки, не понимает ее: «До сих пор я распознаю гимн «Боже, храни королеву» только когда вижу, что все вокруг встают и поют стоя.» Маленький Эрик пытался в детстве рисовать, но увлечение это не было серьезным: «Я был безнадежно книжным ребенком.» По мнению матери, у Эрика был талант к математике; в семилетнем возрасте он ярко проявился, но потом заглох: нравы людей, по словам Доддса, всегда привлекали его более, нежели пустые абстракции.

Нельзя сказать, чтобы Эрик Доддс рос одиноким ребенком, хотя со сверстниками он общался мало. Недостаток внешних связей вынудил Э.Доддса общаться с собственным внутренним миром. Он любил играть в «солдатики» и в «контрабандистов» (у них педалеко от дома на берегу были очень удачные «пещеры контрабандистов»). Но все же даже эти игры требуют по меньшей мере двух игроков, поэтому Эрик часто играл с вымышленным оппонентом. Кроме того он любил рассказывать самому себе

сочиненные им самим истории, в которых, как правило, предстал в образе героя. Часто он пересказывал их своей матери. Та иногда записывала. Сохранилась одна такая история под названием «Путешествие в страну фей», которую Эрик сочинил в возрасте пяти с половиной лет. Перечитывая это сочинение много лет спустя, Э.Доддс замечает, что сюжет и повествование отличаются повизной и оригинальностью, добавляя с иронией, что иногда думает, а не потерял ли мир в его лице потенциального романиста — слова, не лишённые оснований, если вспомнить хотя бы о блестящем литературном языке научных трудов Доддса и о его автобиографии, написанной в последние годы жизни, за которую в 1977 году он получил премию Даффа Купера и благодаря которой имя Доддса попало не только в академические справочники, но и в словари ирландских и английских писателей.⁶

К религии в детстве Э.Доддс особого интереса не проявлял. По воскресеньям они с матерью ходили в церковь, читали Библию и «Путешествие пилигрима», но мать придерживалась теологии «широкой церкви» и какое-либо религиозное воспитание сыну не навязывала. У маленького Эрика вошло в привычку читать на ночь «Ложась спать, передаю свою душу в руки Господа». Слова должны были избавлять от ночных страхов, но воздействие они подчас имели прямо противоположное. «Я думал, — вспоминал впоследствии Э.Доддс, — что моя душа — самое ценное, что у меня есть. Конечно, хорошо передавать ее на ночь на хранение Богу, но вдруг Он забудет утром отдать ее мне? Намерения Бога, я это знал, были благими, но почему-то меня всякий раз охватывало беспокойство: Бог ведь может так легко не заметить одну маленькую душу и оставить ее у себя.» Не из этих ли детских переживаний выросли позднее труды Доддса по психологии неоплатонизма и его интерес к психическим исследованиям?

В 1902 году семья переехала из Бэнгора в Дублин, где мать Эрика получила должность классной дамы в нижней ступени Сент-Эндрюс-колледжа (частной средней школы для протестантских мальчиков), куда устроила учеником и сына. Дублин стал для Э.Доддса первым опытом переживания большого города, побуждавшего планомерно исследовать его дюйм за дюймом. В мальчике проснулась жажда приключений и тяга к путешествиям. «Помню одно летнее утро, — продолжает Доддс, — должно быть

⁶ См., например: A Biographical Dictionary of Irish Writers.- The Lilliput Press Ltd., 1985. P.62.

это случилось вскоре после нашего переезда в Дублин — когда я поднялся в 5.30 утра, быстро сбежал вниз и отправился пешком исследовать окрестности. Я шел по еще спящему пригороду и затем по сельской местности, покуда не добрался до Кингстауна (пыне переименованного в почти непроизносимое Дан Лаогхайр), затем вернулся домой к завтраку, где застал мать в состоянии крайнего беспокойства. Это был мой первый прорыв на свободу. В дождливые дни я часами разглядывал старинный атлас мира, оставшийся от отца, планируя новые вылазки и подробно разрабатывая по карте маршруты будущих путешествий. Эти мечты надолго врезались мне в память, и многие из них в дальнейшем осуществились: на востоке я добрался до Китая, на западе — до Сан-Франциско, на севере — до Норвегии, а на юге — до Кейптауна».

Из учителей в Сент-Эндрюс-колледже запомнился преподаватель французского по фамилии Москарди, которого ученики прозвали «Масти». Он был чудаком и романтиком. Ходили слухи, что в юности он дрался на дуэли, убил человека и был изгнан за это из родной страны. Обладая пылким темпераментом и представлениями о чести в духе XVIII века, он был на это вполне способен. «Масти» был прирожденным учителем, его уроки были отдушиной для учеников, а методы преподавания далеки от ортодоксальных. Большая часть классных занятий состояла в устных переводах на французский язык, но прежде чем переводить ученики должны были придать английской фразе французский порядок слов, например, из фразы «I do not know why he did not do it» сделать фразу «I not know not why he not it has not done». Эрика очень увлекали подобные игры.

В школе в возрасте пятнадцати лет Эрик Доддс испытал первое серьезное сомнение в вере своего детства: После этого он решил записать, во что же он верит. Получился, тем не менее, довольно солидный список, начинавшийся со слов «Я верю, что я существую», «Я верю, что часть меня смертна, а часть — бессмертна» и т.д. Но через два года он стал рационалистом и материалистом настолько, что в его «символе веры» остался только один единственный пункт: «Я верю, что я существую.» Это были первые болезненные симптомы взросления. Помимо всего прочего, он стал негативно воспринимать себя, считая, что он всего лишь жалкое одинокое существо, ничтожество. Испортились отношения с матерью, любовь которой стала его тяготить. Выход нашелся быстро: они с матерью решили, что Эрик будет учиться и жить в Кэмбелл-колледже в Белфасте, а по воскресеньям

приезжать к матери в Дублин. Во внешней и внутренней жизни Э.Доддса это начало самостоятельной жизни имело огромное значение: «В 1908 году я оказался во власти нового и странного «я», столкнувшегося лицом к лицу с чужим и опасным миром... Моя мать более не могла помогать мне, не могло мне помочь и христианство моего детства; только молитва неведомому Богу могла отвлечь от меня опасность. Это был поворотный момент в моей жизни».

Кэмпбелл-колледж, который располагался и располагается в пригороде Белфаста, был учебным заведением уровня public school и имел высокую репутацию (при низкой плате за обучение). В нем учились в основном дети представителей среднего класса ольстерских протестантов, хотя были и с юга Ирландии и даже англичане. Во времена Доддса колледж насчитывал около 200 учеников, подавляющее большинство которых (около 180) не только учились, но и жили в нем.

Э.Доддс поселился в Эллисон-хаусе, который в отличие от других домов, где жили учащиеся колледжа, отличался домашней атмосферой. Спальни были небольшими: одна — на шесть человек, другая — на троих. Это спасало юношей от суровой атмосферы спален-казарм, принятых тогда в большинстве британских, да и не только британских, учебных заведений. Хозяином дома был некто Эллисон, преподаватель математики в старших классах, человек строгий и неприятный, которого ученики прозвали «Юлий» за внешнее сходство с Юлием Цезарем. Все в колледже его побаивались. Романтическая непосредственность молодого Доддса и его манера высказываться неуместно обо всем, что он думает, становились иногда причиной конфликтов с хозяином дома. Так, однажды за ужином мистер Эллисон сообщил печальное известие о смерти короля Эдуарда VII. У всех помрачнели лица. Никто не смел проронить ни слова. И тут Эрик Доддс произнес: «Разве он не был дурным человеком и не слишком хорошим королем?» Все встретили эту реплику с враждебным молчанием, а Эллисон просто негодовал. Доддс нарушил священное ольстерское табу: ольстерцы всегда были большими роялистами, чем сам король.

В Кэмпбелл-колледже наибольшее влияние на Э.Доддса оказали два преподавателя. Во-первых, Роби Дэвис («Ви Дэвис», как его называли ученики), преподаватель классических языков. Невысокого роста, сдержанный, он обладал характером истинного ученого. Именно он научил Эрика Доддса воспринимать гре-

ческие и латинские тексты как подлинную литературу, от чтения которой можно получать огромное эстетическое удовольствие. Благодаря Дэвису Эрик стал читать классических авторов для самого себя в свободное время и научился свободно переводить греческие и латинские тексты на английский язык, а также наоборот — с английского на латинский, подражая Цицерону, и греческий, подражая Эврипиду. Дэвис побудил Э.Доддса писать эссе, которые они затем вместе обсуждали. Учитель и ученик спорили по всем вопросам: вкусы Дэвиса были классическими, юного Доддса — романтическими; Дэвис уважал религиозные верования, Доддс в тот период — нет; Дэвис был консерватором, молодой Доддс — чуть ли не социалистом. Но именно в этих разговорах Дэвис научил Доддса умело и корректно спорить с оппонентом. Другим замечательным учителем в Кэмбелл-колледже был Олден по прозвищу «Окти», преподаватель английского языка. Это был литературно одаренный человек широких интересов, прекрасный оратор. У него Э.Доддс научился правильно и красиво писать по-английски и выступать публично.

В Кэмбелл-колледже Э.Доддс стал делать выписки о книгах, которые прочитал. Так, в 1911 году он прочитал 95 книг, 35 из них — греческие и латинские тексты, открыл для себя Ибсена и Йитса. Он читал много книг по поводу споров о бессмертии души, увлекался поэзией и литературой вообще от Гомера до Оскара Уайльда. Очень любил викторианских поэтов, особенно Мэтью Арнольда и Суинберна. Позднее в Оксфорде Э.Доддс с удивлением узнает, что восхищение Суинберном — признак дурного вкуса. Но наибольшее влияние на его мировоззрение в этот период оказали книги сэра Джеймса Фрэзера, возбуждавшие длительный интерес к антропологии, Фрэнка Подмора о спиритизме и Ницше. О своей страсти к чтению в этот период Э.Доддс отзывался так: «Грэм Грин сказал как-то, что в детстве все прочитанные книги — это книги священные. Это также справедливо и для многих книг, прочитанных в юности, по крайней мере, в моем случае».

С Ницше Э.Доддс познакомился в 1912 году, прочитав «По ту сторону Добра и Зла». Эта книга принесла невероятное чувство освобождения. Эрика восхищало, что Ницше отрицал не только христианскую веру и теологию, но и христианскую этику, тогда как большинство других авторов отрицали Бога, но считали важным сохранить христианскую мораль. Читая Ницше, Э.Доддс понял, что говорить «я» — это не только инстинкт чело-

века, но и его моральная обязанность, не грех, но основная добродетель человека. Труды Ницше околдовали молодого Доддса и оказывали на него сильное влияние по меньшей мере в течении последующих десяти лет его жизни. Так, следуя Ницше, Доддс пытался противостоять свойственной среди учащихся «психологии толпы» и стать «сверхчеловеком». Было трудно. Учился Эрик всегда хорошо, превосходно сдавал экзамены, но физически был слаб. С детства у него была нарушена координация движения, и поэтому он не мог играть в крикет и теннис. Но в главной игре Кэмпбелл-колледжа, на которой все были буквально помешаны — рэгби — Э.Доддсу удалось добиться определенных успехов. Осваивая рэгби, слабый и неловкий Эрик проявил даже более упорства, чем при чтении классических авторов. В конце концов ему удалось стать неплохим игроком, а в последний год пребывания в колледже даже форвардом под No.8. В игре он проявлял редкую самоотдачу и даже злость — для рэгби очень полезные качества. Участие Доддса в одной из игр против команды Королевского академического института было даже отмечено на спортивной полосе местной газеты «Бэлфаст Телеграф»: репортер сообщал, что «Эрик Доддс (No.8) умело атаковал противника». Это был первый случай появления имени Доддса на страницах печати. Научные труды были много позднее. Сам Э.Доддс этим фактом очень гордился. Лыстило ему также и то, что спустя много лет его товарищ по Кэмпбелл-колледжу сэр Фрэнк Монгомери — известный ядерный физик — помнил Доддса как «ценного и самоотверженного игрока».

В Англию Эрик Доддс впервые приехал в декабре 1911 года, когда держал экзамены на стипендию в Оксфорде. В октябре 1912 года он стал учиться в Оксфорде, в Баллиол-колледже. В Оксфорде, где еще сохранялись викторианский комфорт и удобства, жить было не в пример уютнее, чем в Ирландии. Правда, в Баллиол-колледже была архаическая ванна: ванна с холодной водой у камина. Но и это вполне гармонировало с духом традиций, царивших повсюду, по крайней мере, внешне. У каждого студента была своя спальня и место в общей гостиной. В спальне часто было холодно, зато гостиную отапливали углем. За камином в гостиной следил скаут, который также приносил с кухни завтрак и ланч. Правил было много, но их легко обходили. С утра необходимо было являться на переключку, но туда часто приходили кто в чем, часто просто в пижамах. Переключки устраивались и на лекциях, и лекторы обязаны были сообщать об отсутствующих

тьюторам, но в реальности это происходило редко; когда же случилось, тьютор посылал лектору письмо с извинениями. Студенты должны были обедать в Холле, не посещать пабы с дурной репутацией и быть в колледже не позднее полуночи (на последнее, как правило, смотрели сквозь пальцы). Со студентками общения почти не было: они не заходили в помещения, где жили студенты-мужчины, на лекции ходили группами, на улицах общения со студентами избегали. Совместных вечеринок и компаний тоже не было. Вообще, в жизни студента Оксфорда того времени женщины занимали мало места.

Тьютором Доддса на первой ступени оксфордского классического курса был А.Пойнтон. Он почти ничего не опубликовал, но по стандартам XIX века был вполне уважаемым ученым. От своих учеников он требовал рвения и абсолютной самоотдачи. По пятницам Пойнтон устраивал у себя дома «вечера»: три-четыре ученика садились с учителем у камина и, потягивая портвейн, без подготовки вслух переводили, например, Пиндара. Э.Доддс охотно принимал участие в этих «вечерах», хотя и не полностью отдавал себя им, как того желал Пойнтон.

По воспоминаниям Доддса, в Оксфорде было два типа лекций: «полезные», то есть, необходимые для сдачи экзаменов, и «интересные». Большинство лекций, в том числе и лекции Пойнтон о речах Цицерона, были «полезными». Интересными можно было с полным правом назвать лишь лекции Гильберта Мюррея о «Вакханках». Г.Мюррей тогда только что опубликовал свой труд «Четыре стадии греческой религии» и готовил книгу об Эврипиде, поэтому лекции были проникнуты живым научным мышлением и возбуждали в слушателях дух творческого поиска. На Э.Доддса лекции Мюррея оказали решающее воздействие: после первого года классического курса он хотел оставить древние языки и заняться современной английской литературой, и именно общение с Мюрреем убедило его не делать этого — Доддс понял, что изучению греческой литературы вполне достойно посвятить целую жизнь. Он посещал также семинар Мюррея по Эврипиду и его класс под названием «Искусство перевода». Семинар, правда, несколько разочаровал: там все свелось к спору о том, один и тот же персонаж Орест и Гамлет, или нет. Но класс по переводу оказался превосходным. Каждую неделю студенты приносили свой вариант перевода фрагмента, выбранного Мюрреем, причем, по настоянию руководителя, стремились к максимальной литературности перевода. Усилие и одаренность Доддса очень скоро

были замечены, и Мюррей стал приглашать его домой на воскресный ланч. Ланч у Мюрреев был тяжелым испытанием. Там могло случиться все, что угодно. Мог, например, нагряться министр или знаменитая актриса. Супруга Г.Мюррея — Мэри Мюррей — была мастерицей неуместных и коварных вопросов. Но все украшала беседа с самим Г.Мюрреем. Эти встречи за ланчем и чаем положили начало длительной дружбе, связавшей обоих исследователей.

Впрочем, в начале XX века Оксфорд был не самым лучшим местом для занятия наукой. Большинство студентов занимались, главным образом, спортом, а отнюдь не учебой. Этот мир был далек от Эрика Доддса. Впрочем, для поддержания формы он совершал пробежки в Черуэл, где однажды чуть не сбил бежавшего навстречу будущего короля Эдуарда VIII, который учился тогда в Магдален-колледже в Оксфорде, и играл в теннис с Гектором Хетерингтоном, будущим вице-канцлером университета Глазго, который играл в теннис еще более неумело, чем сам Доддс. Справедливости ради следует заметить, что никакого унижения и насмешек со стороны студентов-атлетов Доддс не испытывал — в отличие от Поуиса в Кембридже ему не надо было постоянно носить с собой револьвер для защиты своей чести.

Академически ориентированные студенты, которых в Оксфорде было меньшинство, составляли свой отдельный круг, где удовольствия интеллектуальных занятий ставились выше удовольствий спорта. Доддс сошелся с шотландцем, сыном врача из Глазго Грэхемом Ярдином, уже закончившим первую ступень классического образования в университете Глазго, который был старше и опытнее Доддса. Ярдин отличался крепким телосложением, грубоватой внешностью, но мягким характером и добросердечностью. Он ввел Доддса в тесный круг своих земляков-шотландцев из других колледжей (Доддс, в конце концов, по отцу и имени тоже был шотландцем), чтобы тот не чувствовал себя одиноким вдали от родины. Эрику это общество было приятно: в нем отсутствовало холодное лицемерие и манерность с претензией на аристократизм, распространенные тогда среди студентов-англичан; общение было простым, открытым, добросердечным и незатейливым, хотя пили, как это принято у шотландцев, много и часто. Но все это так напоминало родной Ольстер.

Другой приятель Доддса по Оксфорду, которого он в воспоминаниях называет Хирншоу, был человеком совершенно иного склада. Внешне сдержанный, элегантный, выдержанный в любых

ситуациях, он считался среди преподавателей образцовым студентом. Но в частной жизни Хирншоу освободил себя от всех моральных ограничений, заменив их изощренной эстетикой удовольствий. Некоторое время Доддс и Хирншоу собирали у себя кружок таких же как они студентов с академическими интересами, увлекавшихся литературой. Кружок назывался «Пситтакой» («Попугай»); его участники во время собраний читали друг другу вслух свои сочинения, эссе, доклады. Одним из участников кружка был Толкиен, который однажды даже выступал с докладом. Правда, Доддс не помнит, говорил ли он уже тогда о хоббитах и тому подобном или нет, но, согласно биографу Толкиена Хамфри Карпентеру, речь в докладе шла совсем о другом. Сам Доддс выступал на заседаниях «Пситтакой» с докладами о Йитсе, которым он тогда очень увлекался и который подарил ему новое, более глубокое ощущение Ирландии. Кружок просуществовал недолго: с началом первой мировой войны он сам собой прекратил существование.

В июле 1914 года Эрик Доддс и его приятель по Кэмпбелл-колледжу Билл Семпл совершают первое в их жизни путешествие на континент — в Германию и Австрию. Время было выбрано крайне неудачно: в Сараево уже убили наследника австрийского трона, Европа бурлила. Но друзей это не беспокоило. Они были молоды, их манила жажда приключений и к тому же они не читали газет, а к сообщениям об актах балканских террористов все к тому времени уже успели привыкнуть. Первой остановкой был Мюнхен. Здесь они познакомились с немецкими студентами, которые своей открытостью, независимостью и равнодушием ко всему в мире, кроме интересов их собственного круга, очень понравились Доддсу, и, как водится в Германии, пошли в пивную. Когда глубокой ночью в изрядном подпитии, горланя какие-то песни, друзья возвращались в гостиницу, их пытался арестовать полицейский за нарушение общественного порядка. Но стоило им произнести магическое «Es war eine Kneipe», как их тут же оставили в покое. Мюнхен есть Мюнхен.

Затем Доддс и Семпл отправились в Доломиты и оставались там, покуда у них почти не иссякли деньги. Их это тоже не беспокоило: родители Семпла обещали выслать денег, если будет необходимо. Но как выяснилось на почте, телеграмм в Англию уже больше не принимали. Друзья решили срочно возвращаться на родину. Оставшихся денег хватило только до Аахена вторым классом. В Аахене они пытались найти британского консула, что-

бы через него раздобыть денег. Но никакого британского консула там уже не было. Они нашли лишь американского консула, который был в полной растерянности, но выслушав их, пытался тем не менее успокоить: «Не волнуйтесь, ребята, через пару дней все утрясется.» Но дело уже приняло серьезный оборот: в городе вывесили объявления, предписывавшие всем иностранцам призывного возраста в течении 24 часов добровольно явиться в полицию. Друзья решили бежать в голландский Маастрихт, расположенный в нескольких часах пути от Аахена, где у Семпла жила сестра. На их счастье, границы были еще открыты. Они пробирались проселочными дорогами, и никому из местных жителей не пришло в голову спросить, кто они и откуда. Целые сутки они не ели ничего, кроме турнепса, найденного по дороге на каком-то поле. Денег не было совсем. Поздно вечером они добрались до Маастрихта. Но несчастья на этом не закончились. Придя в город, куда уже дошли известия о вторжении немецких войск в Бельгию, они не пашли ничего лучшего, как заговорить с местными жителями на немецком, думая, что так их лучше поймут. Их отвели в полицию. Документов у них не было (ни одному англичанину до первой мировой войны даже не приходило в голову, отправляясь в путешествие за границу, брать с собой паспорт). Багажа не было тоже. Была только фотокамера. Но в данной ситуации что может быть более подозрительным? Друзья стали уверять, что они англичане. Нет, отвечал полицейский, который, по его словам, был в Англии, на англичан вы не похожи, да и фамилии у вас не английские. Их арестовали и под охраной повели в тюрьму. Но по дороге толпа на улице отрезала заключенных от конвоира, а спустя несколько минут какие-то незнакомые голландцы, слышав английскую речь, отвели Доддса и Семпла в надежное укрытие, накормили их и дали денег. С их помощью они заплатили за гостиницу в Аахене и вытащили оттуда свой багаж. Вскоре они добрались до побережья и на пароходе отбыли в Англию. Все закончилось благополучно. «Но,— добавляет Э.Доддс, — будь граница тогда уже закрыта, Семпл (он погиб на войне) остался бы жив.»

Остаток каникул 1914 года Доддс провел с матерью в Ирландии. Когда же в начале осеннего триместра он вернулся в Оксфорд, то увидел, что все изменилось. Англичане впали в коллективное безумие: войну они воспринимали тогда не как жестокую необходимость, но как освобождение. Студенты шли добровольцами в армию, их отцы записывались в ополчение, девушки ста-

новились медсестрами, а их матери организовывали благотворительные базары в пользу бельгийских беженцев. Патриотический порыв охватил буквально всех, в том числе интеллектуала Семпда и эстета Хирншоу. Но Доддс чувствовал себя растерянно. Он не был пацифистом. Просто он не понимал, зачем эта война. «Это была не моя война», — заключает он. Доддс открыто делился своими мыслями о войне с Г.Мюрреем и Г.Ярдином, находя в них понимание и сочувствие. Еще большее понимание он нашел в матери, не желавшей приносить единственное дитя в жертву Молоху войны.

Занятия в университете продолжались, и Доддс пытается найти успокоение в них. Он посещает класс сэра Джона Майреса по Геродоту, но без особого удовольствия: в то время его более интересует философия, нежели история. Но никаких интересных философов в Оксфорде тогда не было. Ставших популярными незадолго до войны кембриджских философов Мура и Рассела Доддс читает только для того, чтобы, по его собственному признанию, навсегда отречься от их глупостей. Он посещает лекции «Критика Платона» философа-прагматика доктора Шиллера — разумеется, ради Платона, а не ради Шиллера; а кроме того — интересные для него лекции Мак-Дугала по психологии и Маретта по антропологии. В этот период Доддс начинает интересоваться спиритизмом, увлечение которым широко распространились в Европе и Америке в период первой мировой войны.

Неожиданно важным в жизни Доддса в этот период оказался класс Дж.Стюарта по Плотину. Сначала на него записалось шесть человек, но затем аудитория сократилась до двух, потому что Стюарт был никудышным преподавателем. Этими двумя были Эрик Доддс и один тихий американец, который только что перевелся из Гарварда, где писал работу по философии Бредли. Американца звали Т.С.Элиот. Доддс и Элиот сразу почувствовали друг к другу симпатию. В разговоре выяснилось, что молодой Элиот глубоко разбирается в европейской литературе и даже пишет стихи. Доддс воспринял это с энтузиазмом и пригласил его прочесть что-нибудь на литературном кружке под названием «Избранное общество», который был организован взамен «Пситтакой». Спустя несколько дней Элиот впервые выступал со своими стихами перед английской аудиторией, читая поэму «Любовная песнь Альфреда Прафрака». Слушатели пришли в полный восторг. В молодом американце они увидели будущего реформатора английской поэзии. С этого момента Элиот стал постоян-

ным членом кружка. Говорил он мало, больше молчал, но когда говорил, к нему прислушивались, потому что это всегда было интересно. Среди других членов «Избранного общества» следует назвать будущих премьер-министра Пакистана Сухраварди, критика Т.Ирпа, организатора и председателя кружка, и писателя О.Хаксли.

И все же, находясь в Оксфорде в годы войны, Доддса угнетала мысль, что он находится вдалеке от чего-то важного и решающего на данный момент для судеб мира, и к тому же его преследовали постоянные обвинения в трусости. Это было не его война. Но это вовсе не означало, что он мог от нее отгородиться. Неожиданно он узнает, что в Сербии распространилась эпидемия тифа и что британскому военному госпиталю в Белграде срочно требуются добровольцы. Посоветовавшись с друзьями и матерью, Доддс решает отправиться санитаром в Сербию. Ожидая транспорта и готовясь к своей миссии, он посещает курсы Красного Креста и выучивает основы сербского языка по грамматике.

Первое, что сделал молодой санитар Эрик Доддс, прибыв в Белград, — это тяжело заболел. Из-за высокой температуры сначала были подозрения на тиф. Но в действительности это была всего лишь легкая форма малярии, которую он подхватил в Салониках, и она, к счастью, быстро прошла. Что же касается тифа, то к моменту приезда Доддса в Белград эпидемия уже закончилась. Ему так и не довелось увидеть своими глазами ни одного тифозного больного. Пациенты были в основном с менее тяжелыми заболеваниями, и поэтому обязанностей у Доддса было немного.

Сербия с ее простоватыми и дружелюбными людьми и живописными пейзажами очень понравилась Доддсу. В письмах матери он писал, что чувствует себя здесь более счастливо, чем в Англии и даже чем в Ирландии. Фактически он находился на линии фронта — за Дунаем были уже австрийские войска. Но боевых действий не было, за исключением спорадических выстрелов. Все было спокойно, если не сказать мирно. По выражению Доддса, «фронт умер». Так продолжалось до 6 октября 1915 года, когда австрийские войска подвергли Белград разрушительной бомбардировке. За один день на город обрушилось около 70000 снарядов. Все лежало в развалинах. Госпиталь переполнился ранеными солдатами и мирными жителями. Двое суток весь персонал госпиталя, в том числе и Э.Доддс, работали без сна и отдыха, изредка на ходу что-то перекусывая и много курая, чтобы не заснуть.

8 октября 1915 года австрийские войска форсировали Дунай и стали занимать Белград. Началось массовое бегство армии и гражданского населения на юг. Английскому госпиталю приказали срочно эвакуироваться. В суматохе Доддс, еще один санитар и повар отбились от остальных, а в Скопье они чуть было не попали в плен к вторгшимся в Сербию болгарам, у которых была дурная репутация из-за плохого обращения с пленными. Но все обошлось, и 19 октября Доддс и его попутчики добрались до Салоник, где нашли остальных сотрудников госпиталя. Беглецов принял на борт плавучий госпиталь «Аквитания», шедший в Англию и переполненный ранеными после неудачной экспедиции в Дарданеллах, в надежде на их медицинскую помощь. Плавание было тяжелым: работать приходилось по 13 часов в сутки, мало есть, почти не спать, да к тому же в Бискайском заливе они попали в сильный шторм. Наконец, корабль благополучно прибыл в Англию. Уикэнд Доддс провел в Оксфорде с Ярдином, освобожденным от службы из-за больного сердца, а потом поехал отдыхать в Ирландию. На этом его военные приключения закончились. Впрочем, некоторое время спустя он пытался записаться санитаром в англо-русский госпиталь в Петрограде, надеясь, что его обязательно примут, так как помимо боевого опыта он имел опыт общения со «славянскими пациентами». Но его предложение было отклонено. Если бы его приняли, то, по собственному признанию Доддса, он смог бы воочию наблюдать все перепетии русской революции.

Так или иначе, в январе 1916 года Эрик Доддс вернулся в Оксфорд, чтобы продолжить обучение. По его словам, он застал лишь призрак университета, так как лучшие преподаватели и студенты были на службе. А после начала ирландского восстания против британской короны весной 1916 года его положение в Оксфорде стало просто невыносимым: Доддсу недвусмысленно намекнули, что его пребывание в университете нежелательно и что если он хочет сдавать экзамены на степень, то пусть готовится к ним вне стен университета самостоятельно. Последнее обстоятельство его не огорчало — он и так учился всегда более по книгам, нежели слушая лекции — но расставаться с «альма матер» было грустно, да еще при подобных унижительных обстоятельствах. Однако, делать было нечего, и летом 1916 года Э.Доддс возвращается в Дублин.

Хотя до лета 1916 года Э.Доддс бывал в Дублине только во время каникул в университете, он никогда не порывал с этим

городом, в котором чувствовал себя дома и где у него был свой круг общения. Волна национализма, захлестнувшая в то время Ирландию, не обходит стороной и Доддса. Он не становится ярким националистом. Его позицию можно, скорее, назвать критической. Но он симпатизировал ирландскому национальному движению и не без гордости чувствовал себя ирландцем. Когда в 1913 году к нему в комнату в Оксфорде нагрязнул незнакомец в килте и стал по-французски упрекать за незнание «родного языка» (гэлика), Эрик отнесся к произнесенному с иронией, тем более, что незнакомец, как потом выяснилось, оказался чистой воды англичанином, помешавшимся на кельтской теме. И все же на каникулах в Дублине он стал посещать курсы гэлика, что помимо понимания древнего языка и культуры Ирландии дало ему возможность завязать много новых интересных знакомств. На курсах учились почти исключительно католики. Многие из них были последовательными ирландскими националистами и даже членами подпольных вооруженных формирований, готовившими восстание против англичан. Но все же подавляющее большинство составляли «культурные» националисты, которых интересовала в первую очередь кельтская культура, язык и история. Доддс сошелся с группой принадлежавших к числу последних молодых людей, романтических поклонников «Cathleen ní Houlihan» (поэтическое название Ирландии), которые образовали кружок под названием «Sleighteanaigh» («горцы»). Каждое воскресенье, невзирая на погоду, его члены выбирались на природу и совершали длительные прогулки среди скал (нормой считалось пройти 30 миль). Затем останавливались в какой-нибудь маленькой гостинице и пили чай, беседуя на темы из прошлого и настоящего Ирландии.

Но более интересным и полезным оказался другой круг общения Доддса, центром которого был мистик и оккультист Джордж Рассел, известный под псевдонимом АЕ. Необычные формы психического состояния человека уже давно интересовали Эрика, и однажды он отважился написать АЕ, ставшему уже знаменитым в Ирландии человеком, письмо с различными вопросами о мистицизме. Неожиданно для Доддса, в ответ он получил теплое дружеское послание от АЕ, который приглашал бедного студента, каким тогда был Доддс, к себе домой. Так завязалось длительное знакомство.

Главным достоинством АЕ было вовсе не его «мистическое учение», представлявшее собой дилетантское сочетание нелепых медитационных техник, почерпнутых «на Востоке» и «основан-

ных на Бхагавад-гите», вроде «концентрации сознания на голубом треугольнике», которое АЕ усердно навязывал молодому Доддсу. АЕ был незаурядной личностью в том смысле, что обладал талантом притягивать к себе людей, собирать их вокруг себя. Беззлобный, общительный, доброжелательный, по-детски открытый и полный энтузиазма, АЕ стал средоточием культурной жизни Ирландии начала XX века. По субботам в его доме, куда АЕ стал приглашать и Доддса, собирался цвет Ирландии. Казалось, АЕ знал в Ирландии всех и вся, и, в свою очередь, все в Ирландии знали АЕ. Как замечает Доддс, АЕ не был ни великим поэтом, ни великим художником, ни великим общественным деятелем. Он не обладал ни каким особенным талантом. Он был просто великим человеком. В доме АЕ часто бывали Джордж Мур и Джеймс Джойс. Из тех, кого застал Эрик Доддс и с кем он сошелся, следует назвать меланхолического остряка и самоучку Стивена Мак-Кенну, поэта Шимаса О'Салливана, драматурга Леннокса Робинсона, ученого Эдмунда Куртиса и, конечно, Уильяма Батлера Йитса.

Доддс, еще не зная Йитса лично, стал его горячим поклонником, видя в нем крупнейшего поэта Ирландии. У АЕ Йитс появлялся не часто, так как большую часть времени он проводил в Англии. Он редко вступал в общие беседы. Когда он говорил, то его слова звучали словно с кафедры, и тогда все замолкали, потому что звучать должен был только голос поэта — выразителя божественной истины и красоты. Йитс казался абсолютным поэтом в древнем смысле поэта-пророка. Это была своеобразная маска, с которой он сжился, но маска, в которой не было ни капли лицемерия: Йитс действительно, по воспоминаниям почти всех, знавших его, был словно пришельцем из высшего мира, исполненным благородного отчуждения от простых смертных. Жизнелюбу АЕ, знавшему Йитса с детства и называвшему его запросто «Вилли», он казался слишком холодным, высокомерным и безжизненным. В известном смысле, Йитс был полной противоположностью АЕ, который стал лидером благодаря тому, что был просто человеком и умел находить пути к сердцам всех людей — и великих, и заурядных. Йитс стал национальным символом, но был далек от людей и не умел с ними общаться. Кроме того, постоянные жизненные неприятности способствовали его превращению в человека отчужденного и замкнутого. Все это скрывала и вместе с тем красноречиво демонстрировала «маска» Йитса.

Контакты Доддса с Йитсом были сложными и неудачными. Доддс любил возражать и спорить, особенно если ему казалось, что кто-то говорит глупости. Но поэты, особенно великие, часто говорят чуждые вещи. Поэтому все общение с Йитсом на вечерах у АЕ свелось у Доддса к постоянным возражениям поэту и критическим замечаниям на его вдохновенные декламации. Йитс не очень любил, когда ему возражали, особенно всякие пахальные юшцы, не написавшие самостоятельно ни строчки. Они спорили и горячились, как это ни странно, по сущим пустякам. Например, как-то раз Йитс затеял разговор о том, что ирландцы от рождения наделены богатой творческой фантазией, тогда как англичане — это нация материалистов и лавочников, лишенных воображения. «А Блейк, а Шелли?» — не выдержал Доддс. «Блейк был ирландцем, а Шелли — аристократом, которые стоят выше любых национальных различий,» — саркастически заметил в ответ Йитс. Иногда дело доходило до того, что урезонивать «молодого нахала» Доддса приходилось самому АЕ, который напоминал, что Эрик ничего не понимает, потому что мало занимается медитацией и концентрацией сознания. Вспоминая впоследствии о своих контактах с Йитсом, Доддс с сожалением замечает, что вел себя как сущий «осел»: «Мой пример должен показать молодому человеку, как не следует себя вести, если ему посчастливится встретить гениального поэта.»

И все же несмотря на трудности в общении, Йитс и Доддс испытывали друг к другу глубокую симпатию и уважение. Не только Эрик видел в Йитсе величайшего поэта Ирландии, но и Йитс разглядел и оценил в Доддсе пытливый ум, неординарное мышление и филологическую одаренность. В этом взаимном внутреннем уважении не было ничего искусственного и натянутого, особенно если вспомнить, что Йитс еще не написал тогда своих знаменитых поздних поэм, принесших ему мировую славу, и переживал в тот период глубокий творческий кризис (чем отчасти объясняется желчность и резкость в общении, о которой пишут почти все знавшие его в тот период); что касается Доддса, то он был просто бедным студентом с очень слабыми перспективами не только найти хорошую работу, но и, вследствие своего ирландского происхождения, вообще закончить Оксфорд. Это чувство внутренней близости двух одаренных людей сказалось, например, в том, что Йитс привлек Доддса помощником в возглавляемый им общественный комитет по передаче в Ирландию частной коллекции французской живописи сэра Хью Лейна, директора Ир-

ландской Национальной Галереи, погибшего в 1915 году на борту «Лузитании», на которую претендовала Английская Национальная Галерея. Коллекция Лейна в конце концов осталась в Англии, но несмотря на неудачу Доддс считает, что это помогло ему лучше узнать Йитса — целеустремленного, решительного и волевого человека.

Йитс глубоко интересовался древними религиями, и антиковедческая подготовка Доддса сделала последнего на некоторое время источником информации для поэта. Полученные от Доддса сведения Йитс художественно перерабатывал и вставлял в некоторые из своих произведений. Поэта и ученого объединил интерес к мистике; ни тот, ни другой не были оккультистами в строгом смысле слова, как, скажем, АЕ, но для первого мистика была источником поэтического вдохновения, для второго — предметом научного поиска. Интерес Йитса к исследованиям молодого Доддса сказался, например, в том, что переведенную Доддсом с греческого фразу «fabulous and formless darkness», которую он использовал во введении к своей ранней книге «Select Passages illustrating Neoplatonism» (1923) Йитс потом два раза включал в свои произведения («Видение» — 1925 г.; «Башня» — 1928 г.). И все же отношения между Йитсом и Доддсом никогда не были до конца открытыми и искренними.

Со многими другими членами дублинского кружка АЕ Доддса связала крепкая многолетняя дружба. Драматург Леннокс Робинсон ввел Доддса в мир театра и даже уговорил однажды выступить в одном из спектаклей на профессиональной сцене. Доддсу досталась роль второго плана в одной из пьес Дансейни: он должен был сыграть жертву разбойного нападения и пролежать некоторое время, изображая труп. Как вспоминает Доддс, поначалу он думал, что сыграть труп не составит никакого труда, но оказалось, что это не так-то просто. Леннокс Робинсон также познакомил Доддса, интересовавшегося необычными состояниями сознания, с двумя известными в то время в Дублине медиумами.

Наиболее теплые отношения связали Доддса со Стивенем Мак-Кенной. О том, что Мак-Кенна — человек необыкновенный, можно было судить хотя бы на основании истории его жизни, известной Доддсу еще до того, как они познакомились. Мак-Кенна работал мелким служащим в банке, откуда он сбежал, не выдержав повседневной отупляющей рутины, и стал журналистом. Сначала он работает в Париже, затем добровольно отправляется на греко-турецкую войну 1897 года, а спустя некоторое время рабо-

тает в Санкт-Петербурге, где становится свидетелем революции 1905 года. Некоторое время Мак-Кенна занимал пост главы европейского отделения газеты «Нью-Йорк-Уорд», который оставил по принципиальным соображениям. После этого он становится свободным журналистом в Дублине, где проводит остаток своих дней, ведя полузатворнический образ жизни, посвятив всего себя единственной цели — переводу Плотина на английский язык. Задача полного перевода Плотина на любой из современных языков была и до сих пор остается непосильной даже для целых коллективов специалистов. Сколь же непосильной она должна была быть для полуобразованного бедного самоучки, в конце концов, спустя многие годы, все же доведшего свой труд до конца.

Мак-Кенна познакомился с философией Плотина случайно: в 1905 году он купил по случаю в Петербурге греческий текст философа в издании Кройцера. А в 1907 году он уже увлекается Плотиним настолько, что в его дневнике появляется запись: «Я рожден для *него*, и однажды когда-нибудь я переведу *его*.» Первые пять томов перевода «Эннеад» Мак-Кенны увидели свет в 1917 году. Полностью перевод был завершен в 1930 году. В процессе этой работы Доддс, а позднее его коллега Б.С.Пейдж, неоднократно консультировали Мак-Кенну.

Стивен Мак-Кенна был странным человеком. Высокий, с постоянно взлохмаченными волосами, печальными глазами и трогательно-болезненными реакциями на окружающий мир, он нравился Доддсу и в то же время был для него загадкой. Легко добившись популярности и сделав головокружительную журналистскую карьеру, Мак-Кенна, следуя голосу какого-то внутреннего «даймона», так же легко ото всего отказывается. Молчаливый и глубоко погруженный в себя, он мог быть прекрасным собеседником и временами раздражался речами такой эмоциональной силы, образности и остроумия, что его можно было слушать часами. Руки, жесты, мимика, сама поза его говорили тогда гораздо больше, нежели слова. Мак-Кенна был полон безграничной печальной иронии, и Доддс никогда не мог понять, когда он бывал серьезен, а когда шутил и играл. Лишь с годами к нему пришло понимание того, какой повседневной героической борьбой с бедностью, лишениями, болезнью была жизнь его друга.

Итак, 24 апреля 1916 года в Ирландии началось национальное восстание, повлекшее за собой ее отделение от Англии (за исключением Ольстера) и образование Ирландской республики. Став нежелательной персоной в Оксфорде, Доддс возвращается

в Дублин, где кипят националистические страсти, под влиянием которых оказываются почти все его знакомые. Йитс произносит восторженные дифирамбы во славу возрожденной Ирландии и сражавшихся за нее героев, среди которых, по слухам, был и Стивен Мак-Кенна, ходивший на баррикады отражать атаки англичан. Одному АЕ, хотя он и был патриотом Ирландии не менее остальных, кажется, что цена свободы слишком велика, и он делает все возможное, чтобы остановить кровопролитие. Доддс разделяет взгляды АЕ на ирландское восстание; ему, в то время ирландскому националисту, одинаково близки и Ирландия, и Англия, его друзья в Дублине и в Оксфорде, и он не понимает, ради чего он должен разрывать свое сердце и отказываться от того, что ему близко и дорого в каждой из стран.

Тем временем Эрик Доддс заочно готовится сдавать выпускные экзамены в Оксфорде, проводя много времени в библиотеке Тринити-колледжа. Закончив в 1917 году Оксфорд, Эрик Доддс сталкивается с необходимостью искать полноценную работу, которую в Ирландии найти оказывается совсем не просто: устроиться в Белфаст мешает репутация «ирландского националиста», в Тринити-колледж — выпускника Оксфорда («проанглийского элемента»), в какой-либо католический колледж — агностика. Наконец, он временно устраивается преподавателем классических языков в протестанский Килкенни-колледж, в котором в свое время учились Конгрив, Свифт и Беркли, а затем — в дублинскую Хай-скул. Все это были средние учебные заведения. Преподавать приходилось очень много, и времени на творческую научную работу почти не оставалось. Тогда же Доддс с подачи АЕ пробует заработать журналистикой, но писать бойкие глупости, притом быстро и каждый день оказывается не в его характере: он стремится к более серьезной литературной работе.

Неожиданно окончание войны в 1918 году привело к открытию множества новых академических вакансий в Англии. Доддс обращается в ряд университетов, и наконец находит место преподавателя в университетском колледже Ридинга. Он навсегда переезжает в Англию. Там его ждала другая жизнь. Но во всем, что он делал, думал, говорил и писал, будь то преподавание в университетах Ридинга, Бирмингема и Оксфорда, чтение лекций в разных странах мира, исследования и переводы классических текстов, статьи и монографии, литературные занятия и изучение паранормальных явлений, продолжал, похоже, жить все тот же любознательный ирландский юноша.

Основные даты жизни Э.Р.Доддса:

1893 — родился в Бэнбридже, Ирландия.

1902-1917 — образование в Сент-Эндрюс-колледже в Дублине, Кэмпбелл-колледже в Белфасте и Баллиол-колледже в Оксфорде.

1923 — брак с А.Э.Пауэлл.

1918-1936 — преподавание в университетах Ридинга и Бирмингема.

1936-1960 — профессор греческого языка в университете Оксфорда.

1961-1963 — президент «Общества психических исследований».

1977 — премия Даффа Купера по литературе.

1979 — умер в Оксфорде.

Основные сочинения Э.Р.Доддса:

Select Passages Illustrating Neoplatonism, 1923;

Proclus. The Elements of Theology, 1933;

The Greeks and the Irrational, 1951;

Pagan and Christian in an Age of Anxiety, 1965;

The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief, 1973;

Missing Persons, 1977.

Содержание

<i>Предисловие</i>	5
Глава 1. Апология Агамемнона	8
Глава 2. От «культуры стыда» к «культуре вины»	36
Глава 3. Блага иступленности	73
Глава 4. Система сновидений и система культуры	109
Глава 5. Греческие «шаманы» и истоки учения об очищении	140
Глава 6. Рационализм и реакция на него в классическую эпоху	183
Глава 7. Платон, иррациональная душа и «наследственный конгломерат»	210
Глава 8. Страх свободы	238
Приложение. Менадизм	270
М.Л.Хорьков. Эрик Робертсон Доддс, «человек с зеленых холмов»	284

Компьютерная верстка *Макаров А.В.*

ЛР №071351 от 23.10.96. Формат 60x88 1/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 20.
Тираж 5000 экз., 1-ый завод - 1600 экз.
Заказ №182.

Издательство «Университетская книга»
«Культурная инициатива»
199026 Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 86
Отпечатано в типографии ООО «ИПК «Бионт».
199026, С.-Петербург, Средний пр. В.О., д.86