**Греческое мировоззрение**

Тарнас Р.

Чтобы подойти к рассмотрению того, что обнаруживается в видении греков – столь сложном и многообразном, – начнем с самой поразительной особенности этого видения: это неизменная, хотя и по-разному проявляющаяся, традиция осмыслять мир, прибегая к помощи архетипических принципов. Тенденция эта явственно прослеживается на протяжении всего пути греческой культуры начиная с гомеровского эпоса, хотя явно оформилась в период между концом V и серединой IV в. до Р.X. в Афинах – этой интеллектуальной кузнице Греции. Будучи связана с фигурой Сократа, она в основном формулируется (и формулировка эта в определенном смысле остается решающей) в диалогах Платона. В основании ее лежит взгляд на космос как на упорядоченное выражение неких первоначальных сущностей, или трансцендентных первопринципов, которые можно постигать по-разному: в виде Форм, Идей, универсалий, неизменных абсолютов, бессмертных божеств, божественных "начал" – archai и архетипов. Несмотря на то, что данное воззрение не раз так или иначе видоизменялось, и на то, что вразрез с ним развивались другие, достаточно авторитетные, – совершенно очевидно, что не только у Сократа, Платона и Аристотеля (а до них – у Пифагора, после них – у Плотина), но и у Гомера и Гесиода, и у Эсхила и Софокла – можно найти отблески некоего общего видения, которое отражает типично греческую наклонность к выявлению в хаосе жизни проясняющих все универсалий. Прибегнув к весьма широко понимаемой терминологии и памятуя при этом о расплывчатости подобных "общих мест", можно сказать, что Вселенной греков управляло множество вневременных сущностей, стоящих за конкретной действительностью и наделяющих ее формой и смыслом. Эти архетипичные принципы включали математические построения (геометрические и арифметические); космические противоположности – такие, как свет и тьма, мужчина и женщина, любовь и ненависть, единство и множество; прообразы человека (anthropos) и других живых существ; Идеи Добра, Прекрасного, Справедливого, а также прочие абсолютные ценности нравственного и эстетического характера. В греческой мысли дофилософского периода эти архетипические принципы принимали форму мифических олицетворений – таких, как Эрос, Хаос, Небо и Земля (Уран и Гея), наряду с еще более персонифицированными фигурами Зевса, Прометея, Афродиты. В подобной перспективе любой аспект имеет повторение, будучи пронизан этими первоначалами. Несмотря на непрерывный поток явлений – как во внешнем мире, так и во внутреннем опыте, – можно все-таки различить специфические неизменные структуры, или сущности, обладающие такой определенной и длительной устойчивостью, что их даже наделяли собственной полноценной независимой реальностью. Именно на этой явственной неизменности и независимости основывал Платон и свою метафизику, и свою теорию познания.

Поскольку намеченный здесь архаический взгляд на мир предоставляет нам возможность, отталкиваясь от этой отправной точки, вступить в область греческого мировоззрения и поскольку наиболее выдающимся теоретиком и апологетом данного взгляда был Платон, чьей мысли суждено было стать единственным и важнейшим фундаментом для эволюции западного мышления, – мы начнем обзор с платоновского учения о Формах, или эйдосах. В дальнейшем мы проследим развитие греческого видения в историческом плане, обратив внимание как на сложную диалектику, которая привела к платоновской философии, так и на порожденные ею последствия – не менее сложные.

Приступая к философии Платона, следует помнить, как он сам преподносил ее – безо всякой системы, часто в порядке эксперимента, нередко с иронией. Нельзя забывать и о неизбежных и, без сомнения, намеренных двусмысленностях, присущих избранному им жанру драматического диалога. И наконец, нельзя забывать, какой размах приобрела его философия, разрастаясь и преображаясь в течение приблизительно пятидесяти лет. Только со всеми этими оговорками мы можем попытаться выделить некоторые из важных идей и принципов, содержащихся в сочинениях Платона. Молчаливым проводником в нашей попытке нам будет служить сама платоновская традиция, сохранявшая и развивавшая своеобразный философский взгляд, который она обрела с самого начала – у Платона.

Установив это опорное положение внутри греческого мышления, мы сможем в дальнейшем продвигаться и назад, и вперед: в ретроспективе, к ранним традициям – мифологической и досократической, а затем – к позднейшим, к Аристотелю.

**Архетипические формы**

То, что принято понимать под платонизмом, как бы вращается вокруг кардинальной доктрины – а именно утверждения о существовании архетипических Идей, или Форм. Чтобы понять суть этой теории, нам придется в значительной мере отвлечься от привычного подхода к действительности. Для этого мы должны вначале задаться вопросом: "Каким именно образом соотносятся платоновские Формы, или Идеи, и эмпирический мир повседневной действительности?" Ответ на этот вопрос обусловил и саму концепцию целиком. (Платон употреблял греческие слова "idea" и "eidos" попеременно: "idea" так и попала в латынь и английский язык, тогда как "eidos" в переводе на латинский превратилось в "forma", а в английский вошло как "form").

Для платоновского толкования прежде всего существенна первичность данных Форм, – тогда как зримые предметы обычного мира напрямую производны от них. Платоновские Формы – отнюдь не понятийные абстракции, создаваемые человеческим разумом в процессе обобщения единичных явлений. Напротив, они наделены таким качеством бытия, такой степенью реальности, в сравнении с каким конкретный мир намного проигрывает. Платоновские архетипы образуют мир – и находятся вне его. Они проявляются во времени, но сами – вне времени. Они суть мира в его сокровенной сущности, в его безотносительном бытии.

Платон учил: то, что в нашем мире мы воспринимаем как тот или иной предмет, является конкретным выражением общей Идеи – архетипа, который и наделяет данный предмет своими особыми свойствами и структурой. Любой предмет представляет ту информацию, которую несет наполняющая его Идея. Нечто может быть "прекрасным" ровно настолько, насколько в нем присутствует архетип Красоты. Если кто-то влюбляется, он распознает именно Красоту (или Афродиту) и ей подчиняется, любимый же предмет – лишь сосуд или инструмент Красоты. Архетип – сущностная составляющая явления, и именно на этом уровне пребывает глубочайший смысл.

Можно возразить, что мы переживаем подобные ситуации вовсе не так: на самом деле нас привлекает не архетип, а вполне определенная личность, или конкретное произведение искусства, или любая другая прекрасная вещь. Красота – только атрибут единичного, а не сущность его. Последователь же Платона возразит, что такое мнение вызвано ограниченным восприятием ситуации, события. Правда, скажет он, не каждый человек отдает себе отчет в существовании архетипического уровня, несмотря на реальность этого существования. Однако Платон, описывая некоего философа, предававшегося созерцанию прекрасных предметов и в течение долгого времени размышлявшего о них, утверждает, что тот способен внезапно поймать отблеск абсолютной красоты – Красоты как таковой, высшей, чистой, вечной, безусловно самостоятельной и в этом смысле не связанной ни с одним из живых существ или предметов. Так познает философ Форму, или Идею, стоящую за всеми прекрасными предметами и явлениями. Если вещь прекрасна, то лишь благодаря тому, что ей "досталась" частица абсолютной Формы Красоты.

Учитель Платона Сократ стремился найти общую основу для всех добродетельных поступков – с целью вывести формулу правильного жизненного поведения. Он рассуждал так: если ты хочешь выбирать добрые поступки, ты должен знать, что такое "добро" безотносительно к любым конкретным обстоятельствам. Если можно определить, что один поступок "лучше" другого, то подразумевается существование абсолютного Добра, с которым можно сравнивать оба "добра" относительных. Иначе слово "добро" остается в действительности лишь словом, значение которого лишено устойчивого основания; а следовательно, и человеческая нравственность теряет надежные основы. Сходным образом, если не будет абсолютной основы для определения поступков как справедливых или несправедливых – любой поступок, называемый "справедливым", будет оставаться чем-то относительным, лишенным точной оценки. Когда собеседники Сократа пользовались расхожими понятиями справедливости и несправедливости или добра и зла, он разбирал эти понятия по косточкам, показывая, насколько они спорны, полны внутренних противоречий и лишены хоть какого-то существенного основания. Поскольку Сократ и Платон считали, что для добродетельной жизни необходимо постижение добродетели, то для подлинной этики объективные и универсальные понятия Справедливости и Добра представлялись обязательными. Без таких неизменных констант, пребывающих высоко над случайностями людских обычаев и политических установлений, род человеческий лишился бы почвы для укоренения истинных ценностей и стал уязвим для всех опасностей аморального релятивизма.

Платон, обратившись вначале к размышлениям Сократа об этических понятиях и к его поиску абсолютных определений, приходит в конце концов к всеобъемлющей теории действительности. Точно так же, как в нравственной области человек ищет Идеи справедливости и добра, дабы вести правильный образ жизни, – так, побуждаемый научным интересом, он ищет другие абсолютные Идеи для постижения мира – Универсалии, которые объединяли бы и делали доступными пониманию весь хаос, поток и многообразие чувственных вещей. Цель философа включает в себя как нравственное, так и научное измерения; Идеи дают почву и тому, и другому.

Платону представлялось очевидным, что если множество предметов обладает одним и тем же свойством – как все люди "человекостью" или все белые камни "белостью", – то свойство это не ограничивается тем или иным частным явлением в мире материи, пространства и времени. Оно нематериально, не поддается пространственно-временным ограничениям и трансцендентно по отношению к множеству отдельных своих проявлений. Прекратить свое существование может та или иная вещь, но не то всеобщее свойство, которое эта вещь воплощает. Всеобщее – это некая целостность, существующая самостоятельно, отдельно от единичного, и – поскольку оно не подвержено изменениям и не может исчезнуть, – превосходящая единичное в своей реальности.

Один из критиков Платона заметил как-то: "Я вижу лошадей, а не "лошадность". На что Платон ответил: "Это оттого, что у тебя есть глаза, но нет ума". Для Платона архетипическая Лошадь, дающая вид всем лошадям, – реальность более основополагающая, нежели реальность конкретных лошадей, которые суть не более, чем частные проявления Идеи "лошадности", конкретные воплощения ее Формы. Архетип как таковой являет себя не столько перед ограниченными в своих возможностях физическими органами чувств (хотя их помощью и можно руководствоваться), сколько перед всепроникающим духовным оком – просвещенным разумом. Архетип раскрывается скорее внутреннему восприятию, чем внешнему.

Таким образом, платоновская точка зрения требует от философа ухода от частного – к всеобщему, от кажимости – к сущности. Подразумевается, что такое прозрение не только возможно, но и необходимо для обретения истинного знания. Платон уводит внимание философа от внешнего и конкретного, от прямолинейного взгляда на веши, – и указывает на более "глубокое", "внутреннее", чтобы тот смог "пробудиться" на более глубинном уровне реальности. Он утверждает, что доступные нашим органам чувств вещи на самом деле являются кристаллизацией первичных сущностей, постичь которые под силу лишь деятельному и интуитивному разуму.

Платон весьма недоверчиво относился к знаниям, полученным посредством чувственного восприятия, поскольку подобное знание, принадлежа каждому индивидууму отдельно, подвержено непрерывным изменениям и всегда относительно. Одному ветер несет приятную прохладу, другому – неуютный холод. Вино кажется сладким здоровому человеку, но стоит ему заболеть – оно становится кислым на вкус. Следовательно, знание, основанное на чувственном опыте, – всего лишь субъективное суждение, вечно меняющееся мнение, лишенное малейшей абсолютной основы. Подлинное же знание, напротив, можно снискать по ту сторону шаткого изменчивого несовершенства физического измерения. Знание, почерпнутое из ощущений, – всего лишь мнение, ошибочное с точки зрения любого безотносительного стандарта. Единственно безошибочным, по праву достойным такого названия, является знание, почерпнутое непосредственно из самих Идей. Например, для области чувств навсегда останется недоступным восприятие истинного, или абсолютного равенства, поскольку в этом мире не существует даже двух вещей, которые были бы в точности равны во всех отношениях. Они всегда будут лишь более или менее равными. И все же посредством трансцендентной Идеи равенства человеческий разум способен постичь абсолютное Равенство (не познавая его никогда в конкретных проявлениях) – независимо от чувственного опыта, и может благодаря этому пользоваться понятием "равенства" и распознавать в эмпирическом мире приметы приближения к этому равенству. Сходным образом, в природе не существует совершенной фигуры круга, однако все "приблизительные" природные круги заимствуют свою "круглоту" у совершенного архетипического Круга, а именно на реальность этого последнего опирается человеческий разум, познавая любой из эмпирических кругов. Так же обстоит дело с совершенным добром или совершенной красотой, ибо если речь идет о чем-то "более прекрасном" или "более добром", то сравнение здесь может проводиться лишь по отношению к невидимому мерилу абсолютной Красоты или абсолютного Добра – к Красоте как таковой и Добру как таковому. В чувственном мире все несовершенно, относительно и изменчиво, и тем не менее человеческое познание нуждается в абсолютах, существующих лишь на трансцендентном уровне чистых Идей.

В платоновских представлениях об Идеях имплицитным является разграничение ставшего и становящегося. Все явления находятся в непрерывном процёссе преобразования из одного состояния в другое, становясь тем или иным предметом, а затем погибая, по-разному представая перед разными людьми или перед одним и тем же человеком в разное время. Ничто в этом мире не есть всегда, ибо все вечно находится в состоянии становления. Подлинное бытие (а не обычное становление) – достояние только Идеи, единственной устойчивой реальности, стоящей за целым потоком явлений, движущей и повелевающей ими. Любая отдельно взятая вещь этого мира на самом деле является лишь сложным образом обусловленной видимостью. Воспринимаемый нами предмет представляет собой "место встречи" множества Форм, в разное время находящих выражение в различных сочетаниях и с различной степенью силы и яркости. Таким образом, мир Платона подвижен лишь постольку, поскольку вся феноменальная действительность находится в состоянии непрерывного становления и гибели – в движении, подчиняющемся непосредственному перемещению Идей. Первоначальная же действительность – мир Идей, где господствует подлинное бытие, а не становление, – самодостаточна, неизменна и вечна, а значит, неподвижна. Для Платона бытие точно так же относится к становлению, как истина – к мнению, то есть как постигаемое просвещённым разумом может относиться воспринимаемому физическим, чувственным путем.

Поскольку Формы вечны, тогда как их конкретные выражения возникают и исчезают, можно сказать, что Формы бессмертны и, следовательно, подобны богам. Несмотря на то, что то или иное воплощение может е любой момент погибнуть, – сама Форма, на какое-то время воплотившаяся в данном обличье, продолжает проявлять себя и дальше в других конкретных вещах. Человеческая красота уходит, зато вечно живет Афродита: архетипическая Красота вечна, она неуязвима для бега времени, ее не затрагивает преходящая природа разрозненных проявлений. В естественном мире каждое дерево обречено в конце концов обрушиться и сгнить, но архетипическое Дерево всегда продолжает выражать свою суть – уже в других деревьях. Добродетельный человек может оступиться и совершить дурной поступок, но Идея Добра остается неизменной. Архетипическая Идея воплощается и развоплощается – через множество конкретных форм, одновременно сохраняя в трансцендентном плане свою единую, целостную сущность.

Употребление Платоном слова "идея" (что обозначает по-гречески форму, образец, существенное качество или природу чего-либо), сильно отличается от нашего современного употребления. В привычном нам понимании идеями называются субъективные умственные построения, возникающие у того или иного индивидуума. Платон же, напротив, имел в виду нечто такое, что существует не только в человеческом сознании, но и за его пределами. Платоновские Идей объективны. Не завися от человеческих помыслов, они ведут полноценное самостоятельное существование. Они представляют собой некие совершенные образцы, глубоко укорененные в самой природе вещей. Платоновская Идея – не просто человеческая идея, это как бы вселенская идея, некое идеальное единство, способное находить и внешнее выражение – в конкретном осязаемом виде, и внутреннее – в качестве понятий, доступных человеческому разуму. Его Идея – это изначальный Образ, или оформленная Сущность, проявляющая себя различными способами и на различных уровнях, будучи самим основанием реальности.

Таким образом, Идеи являются основополагающими элементами как онтологии (теории бытия), так и эпистемологии (теории познания); они составляют не только начальную суть и глубинную действительность вещей, но и средство, открывающее путь человеческому познанию. Птица является птицей постольку, поскольку она "участвует" в архетипической Идее Птицы. И человеческий разум распознает птицу в той мере, в какой сам он улавливает ту же Идею. Красный цвет предмета является красным, потому что наделен архетипической "красностью", и человеческое восприятие отмечает его "красность" благодаря проникновению в ту же Идею. И человеческий разум, и Вселенная подчиняются одним и тем же архетипическим структурам или сущностям, благодаря которым – и только благодаря им – человеческому интеллекту доступно подлинное понимание вещей.

Наглядным примером для теории Идей Платону служила математическая парадигма. Вслед за пифагорейцами (с чьей философией, безусловно, Платон был знаком особенно близко), он представлял себе физический мир организованным в согласии с математическими Идеями чисел и геометрии. Идеи эти невидимы, чисто умозрительны, однако можно обнаружить, что именно они являются формообразующими причинами и регуляторами всех эмпирически видимых предметов и процессов. Отметим здесь, что платоновские и пифагорейские представления о правящих природой математических принципах существенно отличались от привычных нам сегодняшних воззрений. В платоновском понимании, окружности, треугольники, числа – не просто формальные построения или количественные обозначения, которые человек навязывает природным явлениям; Платон не считал также, что они присутствуют в явлениях только механически, как грубый факт их конкретного бытия. Они предстают скорее в виде божественных трансцендентных единств, существующих независимо как от явлений, которыми они управляют, так и от человеческого разума, которым они постигаются. Тогда как конкретные феномены преходящи и несовершенны, управляющие этими феноменами математические Идеи совершенны, вечны и неизменны. Отсюда и основное платоновоское убеждение: за поверхностным беспорядком и случайностью временного мира стоит более глубокий, вневременной ряд абсолютов, которые, как считалось, в математике находят свое особенное – графическое – проявление и отражение. Потому-то Платон считал упражнение разума в математике столь существенным для философа; согласно преданию, над входом в Академию были начертаны слова: "Да не войдет сюда ни один человек, незнакомый с геометрией".

Картина, обрисованная выше, дает представление о наиболее характерных чертах платоновской теории Идей, как она изложена в его прославленных диалогах "Государство", "Пир", "Федр", "Федон" и "Тимей", а также в "Седьмом письме" (вероятно, единственном дошедшем до нас подлинном его письме). И все-таки даже в рамках сочинений Платона целый ряд противоречий и расхождений так и остается неразрешенным. Временами Платон, казалось бы, возносит идеальное на такую высоту над эмпирическим, что все конкретные, частные проявления воспринимаются лишь как ряд "примечаний", "сносок", поясняющих трансцендентную Идею. С другой стороны, он подчеркивает врожденное благородство, присущее сотворенным вещам, именно в силу того, что они являют воплощенное выражение божественного и вечного. Но ту степень, до которой Идеи являются скорее трансцендентными, чем имманентными, – всецело ли они отделены от ощутимых вещей (причем последние выступают только как их несовершенные подражания), или они в какой-то мере присутствуют в ощутимых вещах (тогда последние отчасти наделены природой этих Идей), – невозможно установить с какой-либо точностью, даже опираясь на множества упоминаний о них в различных диалогах. Но в целом можно наблюдать, как мысль Платона, вызревая с годами, все больше склоняется в сторону трансцендентного толкования. Однако в "Пармениде", написанном, вероятно, позже большинства упомянутых выше диалогов, Платон выстраивает мощный плацдарм для нападок на собственную теорию, задавая вопросы, касающиеся природы Идей: скольких разных видов они бывают, каковы их отношения друг к другу и к чувственному миру, каково точное значение их "участия" в вещах, каковы способы их познания, – любые ответы на эти вопросы порождают явно неразрешимые проблемы и противоречия. Некоторые из этих вопросов, которые Платон поставил, быть может, побуждаемый как диалектическим азартом, так и самокритикой, обернулись как бы отправной точкой для полемики позднейших философов с теорией Идей.

Сходным образом, в "Теэтете" Платон с необычайной проницательностью анализирует природу познания – избегая прямых заключений и ни разу не прибегнув к теории Идей в качестве разгадки или выхода из изображенного им эпистемологического тупика. В "Софисте" Платон наделяет реальностью не только Идеи, но также и Переменчивость, Жизнь, Душу и Понимание. В другом месте он указывает на существование ряда математических объектов, стоящих между Идеями и их чувственными конкретными воплощениями. Несколько раз он приводит иерархию Идей, но в разных диалогах представлены разные иерархии: Благо, Единое, Существование, Истина и Красота занимают главенствующее положение каждый раз по-иному, то меняясь местами, то частично накладываясь друг на друга. Очевидно, Платон так и не выстроил последовательной, окончательно завершенной системы Идей. Но столь же очевидно, что Платон, несмотря на так и не разрешенные им вопросы относительно главнейшей части своего учения, считал свою теорию верной, полагая, что без нее научные и нравственные устремления человека лишились бы всякого основания. Именно это утверждение и заложило основу для платоновской традиции.

Подведем итоги: с точки зрения Платона, основу существования составляют архетипические Идеи, образующие неосязаемый субстрат всего осязаемого. Истинное строение мира открывается не чувствам, а интеллекту, каковой в высшем своем состоянии получает прямой доступ к верховной реальности Идей. Вовсе не являясь нереальной абстракцией или воображаемой метафорой конкретного мира, царство архетипов представлено у Платона подлинной основой действительности, предопределяющей ее порядок и делающей ее познаваемой. Исходя из этого, Платон заявлял, что первейшая задача и конечное назначение философа – это и есть опыт непосредственного постижения трансцендентных Идей.

**Идеи и боги**

Все вещи "населены богами": так утверждает Платон в "Законах" – последнем своем сочинении. И здесь мы должны обратить внимание на своеобразную двойственность в природе архетипов – двойственность, стоящую в центре всего греческого видения, – подразумевающую существование скрытой связи между правящими принципами и мифическими существами. И хотя временами Платон придерживается более отвлеченных формулировок для архетипов (как в случае с математическими Идеями), иногда он прибегает и к божественным фигурам – величественным мифологическим персонажам. Очень часто в платоновских диалогах речь Сократа явно приобретает гомеровские интонации, особенно когда он толкует различные исторические и философские проблемы, прибегая к мифологическим событиям и фигурам.

Миф у Платона окрашивается то иронией, то игривой серьезностью – так что не всегда можно понять, какой уровень восприятия здесь предполагается. Нередко Платон сопровождает свои мифологические экскурсы каким-нибудь противоречивым – утвердительным и одновременно отстраненным – замечанием вроде того, что "все обстоит примерно так" или что "либо это, либо нечто весьма похожее является правдой". Имена Зевса, Аполлона, Геры, Ареса, Афродиты и прочих, в зависимости от контекста того или иного диалога, могут обозначать сами божества, аллегорические фигуры, характерные типы, психологические состояния, способы познания, философские принципы, трансцендентные сущности, источники поэтического вдохновения или божественного откровения, объекты условного поклонения, неведомые единства, бессмертные произведения верховного создателя, небесные тела, основы вселенского порядка и даже повелителей наставников человечества. Боги Платона, не будучи лишь буквалистическими метафорами, не поддаются строгому определению, в одном диалоге выступая причудливыми героями назидательной басни, в другом – претендуя на бесспорную онтологическую реальность. Нередко эти олицетворенные архетипы приходят на помощь в самые серьезные моменты философствований – как если бы обезличенный язык метафизических абстракций уже не годился, когда речь непосредственно заходит о божественной сути вещей.

Особенно запоминается этот прием в "Пире", где обсуждается Эрос как движущая сила всех человеческих поступков. Несколько участников философской трапезы в блестящей цепочке диалектически изысканных речей дают описание Эросу – сложному и многомерному архетипу, который, проявляясь на физическом уровне в виде полового инстинкта, на более высоких уровнях пробуждает философскую страсть к интеллектуальной красоте и мудрости, а высшее выражение обретает в мистическом созерцании вечного изначального источника всякой красоты. Однако на протяжении диалога данное начало представлено в персонифицированных и мифологических образах, причем Эрос рассматривается как божество, бог любви, начало же красоты упоминается как Афродита, и вообще, присутствует множество ссылок на другие мифические фигуры – такие, как Дионис, Кронос, Орфей и Аполлон. Сходным образом, излагая в "Тимее" свои взгляды на сотворение вселенной, Платон пользуется почти исключительно мифологическими понятиями; то же самое мы наблюдаем и во многих его рассуждениях о природе и предназначении души ("Федон", "Горгий", "Федр", "Государство", "Законы"), Отдельным божествам постоянно приписываются особые характерные качества: так, в "Федре" философ, взыскующий мудрости, назван последователем Зевса, а воин, готовый пролить кровь за свое дело, – служителем Ареса. Часто Платон пользуется мифом как чистой аллегорией: так, например, наставнику-софисту в "Протагоре" понадобился древний миф о Прометее лишь для своих антропологических выводов. Похитив огонь с небес и принеся его людям, даровав им искусства и приобщив их таким образом к цивилизации, Прометей символизирует появление разумного человека, поднявшегося с более примитивной ступени. Однако в иных случаях Платон, кажется, и сам уносится в мифологическое измерение: так, в "Филебе" Сократ описывает свой диалектический метод проникновения в мир Идей как "небесный дар, который, я полагаю, руками нового Прометея боги подбросили людям, а с ним – и вспышку света".

Философствуя таким образом, Платон словно отразил уникальное переплетение зарождающегося рационализма эллинской философии с плодоносным мифотворческим воображением древнегреческой души – то изначальное религиозное мировидение, вобравшее в себя как индоевропейские, так и левантинские корни, уходящие через второе тысячелетие до Р.X. в самый неолит, то мировоззрение, которое, создав Олимпийский пантеон, заложило основы культа, искусства, поэзии и драмы классической греческой культуры. По сравнению с другими древними мифологиями, греческая мифология особенно сложна, тщательно разработана и систематизирована и потому сказалась благодатной почвой для эволюции греческой философии, которая сохранила явственный отпечаток своего мифологического происхождения не только на начальных стадиях развития, но и в период своего апогея – платонизма.

И все же в диалогах Платона мы сталкиваемся не просто с языком мифа, но скорее с подразумеваемым функциональным отождествлением богов с Идеями, – что и определило стержневую роль платоновской философии в развитии греческой мысли. Филолог-классик Джон Финли сказал об этом:

"Точно так же, как греческие боги, хотя их культ мог быть весьма разнообразным, все вместе как бы заключают в себе анализ мира: Афина – ум, Аполлон – внезапное и непредсказуемое вдохновение, Афродита – сексуальность, Дионис – переменчивость и возбуждение, Артемида – целомудрие, Гера – семейный уклад жизни и супружество, Зевс – господствующий надо всем порядок, – точно так же существуют и платоновские формы, самостоятельные, светящиеся и вечные, недоступные для преходящего участия в них человека... [Боги, как и формы] являются сущностями жизни, благодаря созерцанию каковых любая отдельная жизнь обретала значение и содержание"1.

Платон часто порицал поэтов за антропоморфизацию богов, что не мешало ему, однако, преподносить собственную философскую систему в поразительных мифологических формулировках и с имплицитной религиозной направленностью. Несмотря на высокую оценку, которую давал Платон интеллектуальной прямоте, и на догматическое осуждение поэзии и искусства в его политических учениях – то здесь, то там, во многих диалогах можно встретить явное утверждение, что способность к образному мышлению как поэтическая, так и религиозная столь же необходима человеку, стремящемуся обрести знания о сущностной природе мира, сколь и любой чисто логический подход, не говоря уж об эмпирическом. Особое место в нашем исследовании занимает влияние, которое платоновское видение оказало на еще неустойчивое и полное нерешенных вопросов греческое мировоззрение. Ибо Платон, в столь сходных выражениях рассуждая в одном месте – об Идеях, в другом – о богах, разрешает – тонко, но вместе с тем вызывая весомые и длительные последствия – центральное для классической мысли напряжение: напряжение между мифом и разумом.

**Эволюция греческой мысли от Гомера до Платона**

**Мифологическое видение**

Религиозно-мифологический фон греческой философии в основе своей был глубоко плюралистичен. Когда на исходе второго тысячелетия до Р.X. грекоговорящие индоевропейские воины-кочевники последовательными волнами начали вторгаться на побережье Эгейского моря, они принесли и свою собственную мифологию – героическую и патриархальную, возглавляемую великим богом неба Зевсом. Древнейшие же – матриархальные – мифологии туземных доэллинских племенных сообществ (включая высокоразвитую Минойскую цивилизацию на Крите с ее культом верховной богини), хотя и оказались в конце концов подчинены религии завоевателей, не были целиком подавлены: северные мужские божества находили себе "пару" среди древних южных богинь и "женились" на них, как Зевс на Гере. Этот сложный сплав, из которого возник потом Олимпийский пантеон, во многом способствовал подвижности и жизненности классического греческого мифа. Более того, подобный плюрализм эллинского наследия позднее находил выражение также в непрекращающейся дихотомии между общественной религией греков, с одной стороны, – с ее городскими празднествами и гражданскими ритуалами, посвященными главнейшим олимпийским божествам, и, с другой стороны, – распространенными народными религиями: орфическими, дионисийскими, элевсинскими мистериями, эзотерические обряды которых восходили к догреческим и восточным религиозным традициям – инициациям, связанным со смертью-и-возрождением, сельскохозяйственным культам плодородия, поклонению Великой Матери Богов.

Помня о том, что посвященные в мистерии связывались клятвой неразглашения таинств, сейчас трудно судить о месте, которое уделялось различным формам эллинских религиозных верований в жизни отдельного человека. Очевиден, однако, всепроникающий архетипический резонанс архаического греческого мировидения, с наибольшей полнотой выраженного в главнейших эпических поэмах, порожденных греческой культурой и дошедших до нас в гомеровских "Илиаде" и "Одиссее".

Здесь, на заре западной литературной традиции торжествовало то светлое первобытное мифологическое ощущение, которое связывает человеческую жизнь тесным родством с вечным царством богов и богинь. Архаическое мировидение греков отражало внутреннее единство мгновенного чувственного восприятия и вневременного содержания, частного обстоятельства и вселенской драмы, человеческих действий и божественного детерминизма. Исторические лица претворяли в жизнь мифический героизм, тогда как олимпийские божества наблюдали события в долинах близ Трои и вмешивались в них. Игра чувств в мире, будто выплеснутом наружу, сверкающем цветами и деяниями, ничуть не мешала воспринимать смысл этого мира – упорядоченного и мифического одновременно. Острое восприятие физического мира – морей, гор, рассветов, пиров и сражений, луков, шлемов и колесниц – было насквозь пронизано ощутимым присутствием богов – и в природе, и в человеческих судьбах. Парадоксальным образом непосредственность и "свежесть" гомеровского мировидения связаны с фактически концептуальным пониманием мира, управляемого древней, освященной веками мифологией.

Даже обожествленный образ самого Гомера указывает на своеобразный нераздельный синтез индивидуального и всеобщего. Монументальные эпические поэмы явились порождением великой "коллективной души" – и, сотворенные родовым эллинским воображением, они передавались, развивались, становились все прекраснее – от поколения к поколению, от певца к певцу. Но даже в рамках устоявшихся клишированных образцов устной поэзии, присутствовавшей при рождении эпоса, живо ощущается некое личностное своеобразие, которое ни с чем другим не перепутаешь, – некий гибкий индивидуализм и непосредственность, ощутимые в стиле и в видении. Таким образом, "Гомер" воспринимался двояко: как поэт-личность и как обобщенное олицетворение памяти древних греков.

Те ценности, что нашли выражение в гомеровском эпосе, сложившись приблизительно в VIII веке до Р.X., не переставали вдохновлять и последующие поколения греков в течение всего периода античности, а множество персонажей олимпийского пантеона, родословная которых была систематизирована несколько позже в "Теогонии" Гесиода, никогда не уходили из греческой культуры и во многом определяли ее. Различные божества с их властью и полномочиями указывали на то, что вселенная ощущалась неким упорядоченным целым – скорее космосом, нежели хаосом. В архаической вселенной греков не было четкого разграничения между миром природы и миром человека: в основе лежал единый порядок, заданный как природе, так и обществу, воплощая божественную справедливость – атрибут правителя богов Зевса. И хотя вселенский порядок был, таким образом, представлен обособленной фигурой Зевса, – даже Зевс в конечном итоге оказывался подвластным безличной Судьбе (Мойре), которая царила надо всем, поддерживая определенное равновесие сил. В самом деле, боги нередко действовали, следуя своим капризам, – на другой же чаше весов находились человеческие судьбы. И все же целостность сохранялась, силы порядка одерживали верх над силами хаоса: точно так же, как в первобытной борьбе за господство над миром Олимпийцы под водительством Зевса сокрушили Гигантов; точно так же, как после долгих и полных опасностей скитаний торжествующий Одиссей вернулся наконец домой2.

В V веке до Р.X. великие греческие трагики Эсхил, Софокл и Еврипид обращались к древним мифам с тем, чтобы исследовать темы, коренящиеся в самых глубинах человеческого бытия. Характерными доблестями эпических героев были смелость, хитрость, сила, благородство и стремление к бессмертной славе. И все же, как бы ни был велик тот или иной герой, – жребий человека был предопределен судьбой и самим фактом его смертности. И прежде всего именно выдающийся человек навлекал на себя разрушительный гнев богов, часто из-за своей непомерной дерзости (hybris), а иногда – кажется, совершенно незаслуженно. На фоне же и в контексте этого столкновения человеческих дерзаний и божественной кары, противоречия между свободной волей и судьбой, грехом и искуплением – и разворачивалась нравственная борьба протагониста. Конфликты и страдания, совершенно лишенные какой-либо рефлексии, которые передавались Гомером и Гесиодом столь непосредственно, – теперь, у трагиков, были подчинены свойственным более критическому темпераменту попыткам проникнуть в загадки человеческой души и жизни. То, что давным-давно являлось признанным абсолютом, теперь вновь приходилось разыскивать, ставить под вопрос, – и вновь претерпевались страдания, уже с новым сознанием нелегкой человеческой участи. Ярко выраженное у греков чувство героического, сталкиваясь со столь же острым ощущением боли, восприятием смерти и судьбы, находило разгадку на сцене – во время дионисийских религиозных празднеств в Афинах, в контексте мифологической драмы. И точно так же, как Гомер получил имя учителя Греции, трагики стали выразителями все крепнувшего духа ее культуры, словно вылепив и придав форму ее нравственному характеру, ибо театральные представления имели значимость не только художественного события, но и совместного религиозного таинства.

Как для поэта периода архаики, так и для трагика классической поры, мир мифологии облагораживает человеческий опыт ясностью видения, высшим порядком, искупающим своенравие жизненных страстей. Универсальное помогает конкретному стать понятным. Если, согласно трагическому мироощущению, характер определяет судьбу, то все же и характер, и судьба воспринимаются с позиции мифологии. По сравнению с гомеровским эпосом, афинской трагедии свойственно более осознанное представление о метафорическом значении богов и более острое и мучительное ощущение человеческого самосознания и страдания.

Главной целью греческой трагедии оставалась история человеческой жизни с ее драматическими конфликтами и мучительными противоречиями, ибо глубокое страдание приводит к глубокому пониманию. Мифы же, представляя собой живую плоть образного языка, вносили в отражение событий жизни дополнительный смысл.