

ВЕРНЕР ЙЕГЕР

ГРЕЧЕСКИЕ ИДЕИ БЕССМЕРТИЯ. ЛЕКЦИЯ ИНДЖЕРСОЛЛА ЗА 1958 ГОД*

Бессмертие человека было одним из основополагающих символов философской религии платонизма, который был затем до известной степени усвоен христианской церковью, и таким образом стал одной из основ христианской цивилизации восточного и западного мира. С тех пор как Павел в пятнадцатой главе *Первого послания к Коринфянам* сделал воскресение краеугольным камнем христианской веры, церковь выказала глубокий интерес к тем античным философам, которые учили, что душа человека бессмертна и не погибает вместе со своим смертным спутником, телом. И хотя эта вера в бессмертие души, *ψυχή*, не совпадает с христианской идеей человеческого воскресения во плоти или в преображенном теле, обе религиозные идеи родственны друг другу. Нетрудно понять, поэтому, что платоническая вера в бессмертие рассматривалась как предвосхитившая христианское «воскресение» и полезная для тех верующих, которые хотели бы вынести на суд волнующее ожидание жизни после смерти перед лицом разумного размышления. Таким образом, мы обнаруживаем попытки соотнести их или найти природные явления, в которых можно было бы усмотреть аналогию воскресения в природе.

В своем *Послании к коринфянам* Климент Римский упомянул мифическую птицу Феникс, которая периодически возрождается и восстает из праха (см. прим. 1). Таким образом, он создал символ, который оказался невероятно плодотворным для тысячелетней традиции христианской поэзии и религиозной мысли. Потребовалось время, чтобы христианские авторы античной эпохи научились точно отделять языческое понимание бессмертия от христианской идеи воскресения, но некоторые их смешивали, не колеблясь. В знаменитом диалоге Григория Нисского *De anima et resurrectione* — написанном после смерти его сестры Св. Макрины, где запечатлен последний разговор с ней перед смертью, — мы видим типичное слияние идей язычества и христианства, выраженное уже в самом названии книги, совмещающей обе традиции.

* Перевод выполнен по изданию: Jaeger W. The Greek Ideas of Immortality // *The Harvard Theological Review*, Vol. 52, No. 3 (Jul., 1959), pp. 135-147. DOI: 10.1017/s0017816000026742. Перевод публикуется в авторской редакции переводчика.

В некоторых из предыдущих *Лекций Инджерсолла* мне встретились упоминания такого бессмертия, которое отличается от жизни человеческой личности после смерти. Таково продолжение телесной жизни человека в его потомках, такова и общественная жизнь в славе, которую воздает ему сообщество, храня имя человека и память о нем после его смерти. Эту форму веры некоторые лекторы расценили как своего рода новую замену или *Ersatz* для подлинной веры в личное бессмертие и, таким образом, отклонили возможность ее серьезного рассмотрения.

Поскольку сегодня наш интерес направлен на те особые формы, в каких идея бессмертия воплощалась у древних греков, мы должны заметить, что изначально в греческой традиции встречается именно такой подход к проблеме жизни и смерти, тогда как вера в бессмертие души есть позднейший плод греческого духа. Эту идею невозможно отделить от становления идеи души, которая сама уже является важной ступенью в истории греческой мысли и которую не нужно принимать как само собой разумеющуюся. Одно дело — быть христианином, который верит в воскресение и оборачивается к этому позднейшему этапу греческой культуры с той только целью, чтобы найти подтверждение своей вере у Платона или других языческих философов, и совсем другое — быть историком греческого духа, который пытается постичь ритм этого развития и представить его на различных этапах, включая окончательное поглощение христианской религией. Поскольку последнее составляет мой обычный методологический подход к проблеме, я надеюсь, что вы позволите мне начать с раннего этапа, который отражен в древнейшей греческой поэзии — у Гомера и его преемников — и взошел оттуда к идеям более поздней духовной философии человеческой души, к Платону и его последователям.

В ранней поэтической традиции мы видим отчетливый раскол между людьми и богами. Люди именуется смертными, а отличительным знаком богов служит то, что они бессмертны. Слова, обозначающие человека (*άνθρωπος* или *άνθρωπος*), использовались главным образом для противопоставления богам. Действительно, наш поиск идеи бессмертия в гомеровском эпосе, в *Илиаде* и *Одиссее*, обречен на неудачу, поскольку там человеческое существование всецело телесно. Троянская война отправила к Аиду *ψυχαί* многих героев, тогда как «сами они» брошены на съедение собакам и хищным птицам. «Они сами» означает «их тела»; на этом основании некоторые современные толкователи пришли к выводу, что *ψυχή*, нисходящая в подземный мир, должна быть чем-то наподобие души, тем более что «душа» является позднейшим значением слова *ψυχή*.

Но Гомер показывает, что *ψυχαί* мертвых не более чем тени, лишённые сознательной жизни или духовной деятельности. Все воспоминания о жизни они утратили, когда пересекали поток Леты, реки забвения. Гомер называет их «идолами», своего рода призраками, лицом и обликом напоминающими их в прошлом (см. прим. 2), но нет у Гомера такого места, где *ψυχή* применяется живым человеком и означает то, что мы называем душой. Для этого он использует другие слова, заимствованные, как правило, у частей тела (таких как сердце или диафрагма) (см. прим. 3) или у телесных аффектов, как гневный пыл (*θυμός*, латинский

fumus). *Ψυχή* покидает тело вместе с прекращением дыхания; первоначально, поэтому, слово *ψυχή*, происходящее от *ψύχειν* (дышать), должно было быть связано с веянием жизни, подобно латинским *anima* и *animus*, которые этимологически восходят к греческому слову «ветер», *ἄνεμος*; но в гомеровской *ψυχή* уже нет дыхания, еще меньше в ней понимающей души вкупе с остальными способностями. Единственное, что переживает физическое существование человека, это его имя, которое сохраняется в славе. Видимо, это подтверждает, что существовала гигантская разница между огромным множеством смертных, которым было не на что надеяться после смерти, и доблестными и знатными воинами, оставившими по себе и своим деяниям славную память, чтобы жить в песнях *ἄοιδοί*. В этих песнях великие деяния богов и людей восхваляются в равной мере, различие между смертными и бессмертными практически стерто, и человек обретает непреходящую славу и уважение. Его личность была достаточно сильной, чтобы восстать против общего закона забвения.

Профессор Кларк (см. прим. 4) говорил нечто похожее по поводу индийской религии, а Киттредж (см. прим. 5) красочно описывал древние германские племена, напоминающие греков в героическую эпоху. Но Гомер не знал о Вальхалле. Поэзия – это словно человеческое бессмертие, поскольку она, в сущности, была похвалой, о чем нам недвусмысленно сообщают Гомер, Гесиод и их преемники; и мощнейшая движущая сила для величайшего героического усилия отдельного человека состоит в том, что оно заставит его жить в песне и обеспечит славу в последующих поколениях (*καὶ ἐσσομένοισι πύθεσθαι*) (см. прим. 6).

Вполне закономерно, поэтому, что человек впервые назван «бессмертным» (*ἀθάνατος*) в воинственной поэзии. Так и в одной из немногих элегий, дошедших от спартанца Тиртея (VII в.), этот жребий обещан тем доблестным воинам, кто погиб за свою родину. Новшество здесь в том, что родина, полисная община, словно возлагает на себя роль гомеровского певца, прославляющего доблесть своих героев. На новом этапе греческой жизни, воплощенном в городе или полисе, общество обеспечивает непреходящую память тем, кто отдал за него свои жизни. Тиртей говорит: несмотря на то, что герой находится под землей, он все же обретает бессмертие (см. прим. 7).

Иными словами, там, где идея бессмертия встречается впервые, она олицетворяет великий парадокс. В культовой религии греческого полиса герои древности, похороненные в могилах, *θῆκαι*, всегда упоминались наряду с высшими богами (*θεοὶ ὕπατοι*), но и новые герои, павшие в бою, пользуются похожими привилегиями: им полагаются похороны за общественный счет и всеми почитаемая могила, а имена их хранятся как в общинной памяти, так и в пиршественных песнях. В качестве части полиса индивид обобществлен, но в идеальном смысле он утверждает и сохраняет свою индивидуальность навеки, отдавая свою жизнь за общину. Не является случайностью, что вопрос о бессмертии возникает в этой связи. Очевидно, что такая вера в бессмертие есть нечто большее, чем поэтическая метафора, поскольку она убеждает человека в непреходящей ценности его личности, которая облечена в имя и славу. Существует одно решающее отличие идеи славы, которую я бы назвал политической ее формой, от славы гомеров-

ких героев: оно заключается в том, что *арете* отдельного гражданина греческого полиса измеряется его отношением к общему благу.

В известном смысле этот вид бессмертия, который казался столь естественным в раннегреческой общине полиса, не умирал на всем протяжении существования полиса. К нему по-прежнему призывают ораторы афинской демократии V и IV вв. в своих патриотических надгробных речах, которые произносились над могилами солдат, что погибли в великих войнах за свободу своей земли, таких как *Надгробная речь* Перикла или [эпитафий] в Платоновом «Менексене» (см. прим. 8). Бессмертие они получали от афинского полиса, они не нуждались в Гомере. В «Пире» Платона мы встречаем характерную перемену: отныне воин не единственный, кто притязает на бессмертие. Его почет разделяют и другие прославившиеся люди: законодатель, поэт, писатель, ученый и философ. С древним воинским бессмертием роднит их то, что они увековечены благодаря достижениям для всего человечества, а не просто из-за своего таланта или гения. Они вдохновлены ненасытным эросом, подобно эросу телесному, побуждающему простых смертных передать потомкам по наследству собственную личность и жизнь: так и великие создатели исполнены жажды и стремления добиться бессмертия доблестью нетленных творений. У телесного и духовного эроса один исток, хотя они и пытаются достичь своей цели на разных уровнях.

Таким образом, мы видим, как идея бессмертия занимает все более и более важное место в сознании человека IV в. до н.э.; и хотя идеи политической общины и общего блага по-прежнему являются ценностью, к которой устремлена человеческая деятельность во всех ее формах и которая определяет достоинство человека, очевидно, что в реальной жизни изначальный авторитет общественного порядка исчезает, и что высокоорганизованный индивид этого века изо всех сил борется за сохранение своей собственной ценности, независимой от огромного множества людей, поскольку она коренится в некоей вечной действительности и в глубине человеческой души. Мы, поэтому, ожидаем на этом этапе исторического развития встретить новое понимание бессмертия, бессмертия души. В самом деле, тот же Платон, который объясняет созидательные усилия человеческого духа как врожденный метафизический эрос к бессмертной жизни, делает шаг к тому, чтобы объявить бессмертной саму душу.

Но где в истории греческого духа искать его истоки, если мы не нашли у Гомера и ранних авторов ни единого его следа? Разумеется, Платон не сотворил его собственноручно; оно было подготовлено предшествующим развитием, которое, насколько можно проследить, отсылает нас к VI в. до н.э. В этот период общественного переворота и интеллектуального потрясения было несколько групп, которые, по-видимому, способствовали новому пониманию внутренней жизни и природы человека. Орфическую религию, пифагорейский идеал аскетической жизни и так называемую религию таинств, в противовес культовой религии большинства, объединяет то, что они сосредоточены на внутренней жизни человека — правда, на ее символическом отображении. Все они предполагают, что человек намного ближе к божественному, чем принято считать, и что само его происхождение божественно. В этих кругах мы впервые встречаем веру в человеческую

душу как во что-то отличное и отдельное от тела. К сожалению, мы слишком мало знаем об этих сектах и мистериальных культах, участники которых тщательно их скрывали, и представление о них мы вынуждены, поэтому, попытаться сформировать из источников значительно более поздних, чем шестого века.

Орфическая религия, чей исток возводили к мифическому персонажу, певцу Орфею, была такой *βίος*, или таким образом жизни, который сохраняет душу во время ее пребывания в теле чистой и незапятнанной, дабы после смерти она могла возвратиться в свой божественный приют. Иные говорят о теле как тенице или могиле души — *σῶμα σῆμα*: Платон цитирует это как древнее изречение (см. прим. 9). Пиндар, столкнувшийся с орфической религией на Сицилии, во второй *Олимпийской оде* описывает религиозную веру ее приверженцев и их ожидание загробной жизни: «Там, где под солнцем вечно дни — как ночи и ночи — как дни. Силой рук своих они не тревожат ни землю, ни морские воды, гонясь за прожитком; радостные верностью своей, меж любимцев богов провожают они беспечальную вечность; а для остальных — муки, на которые не подымется взор, но те, кто трижды пребыв на земле и под землей, сохранили душу свою чистой от всякой скверны, дорогою Зевса шествуют в твердыню Крона. Остров Блаженных овеивается там вейнями Океана; там горят золотые цветы, возникая из трав меж сияющими деревьями или вспаиваемые потоками. Там они обвивают руки венками и цепями цветочными» (см. прим. 10). Душа здесь понимается совершенно не по-гомеровски, не как тень или идол в Аиде, а как проживающая три жизни в обоих мирах, этом и потустороннем; и эта душа является доподлинным субъектом внутренней жизни человека.

Еще больше описаний блаженной жизни души в потустороннем мире можно найти в сохранившихся фрагментах *θρήνος* Пиндара, т.е. плачей по чьей либо смерти; однако помимо красочных изображений вечного блаженства важно здесь то, что сказано о природе самой души: «И тело их следует за всемогущею смертью, но жив остается облик бытия, ибо только он — от богов. Он спит, когда члены наши — при деле их; а когда на них скатывается дрема, он в несчетных снах являет нам близящийся суд меж теми, кому радость и кому беда...» (см. прим. 11).

Эрвин Роде, автор знаменитой книги «Душа», полагал, что *εἰδωλον* из отрывка Пиндара следует отождествлять с идолом в Аиде у Гомера (см. прим. 12); но призрачная *ψυχή* у Гомера никогда не упоминается, если человек жив — [и упоминается] только когда он умирает или уже умер, как это имеет место в описании Пиндара. Правда, антиковедение последних лет показало, что мы имеем два совершенно разных понятия *ψυχή*: гомеровское и орфическое. Первое — не душа в том виде, как мы ее понимаем, а призрачная тень, в то время как орфическое понимание предполагает не только душу в позднейшем значении этого слова, но и ее продолжающееся существование: как во время заключения в теле, так и после освобождения из него. Но это не равнозначно сознательной жизни человека; мы вправе называть это дремлющей душой, поскольку только сны дают человеку какие-либо указания на его внутреннее существование в самом себе. Как раз это независимое существование дремлющей души внутри нас и ее усиленная деятельность перед лицом смерти заставляют Пиндара (или людей,

чью веру он описывает) верить в то, что она продолжит существовать и после смерти.

В эсхатологии Пиндара предполагается идея переселения души, правда, всегда в пределах человеческого существования. С другой стороны, эта идея души не основана на выводах физиологического толка; в орфической вере душа становится героем моральной драмы в трех действиях, жизнях, которая оканчивается либо освобождением души и вечным покоем, либо вечными муками — как бы сказали мы, на небесах или в преисподней. Представление о другом Зевсе, который судит мертвых в Аиде, имеет место и в «Просительницах» Эсхила (см. прим. 13), и оно, видимо, унаследовано из орфических источников.

Очевидно, что Пиндар — тот поэт V в., который был в наибольшей степени очарован эсхатологическим мифом орфической религии, даже несмотря на правоту Вилламовица, который утверждает, что на основании картин во второй *Олимпийской оде* и *Френах* мы не имеем права делать вывод о том, что сам Пиндар был посвящен в таинства (см. прим. 14). Еще одно свидетельство этого орфического воззрения мы находим в эпической поэме Эмпедокла из Акраганта (середина V в.), носящей показательное название «Очищения». Ему принадлежит также знаменитая дидактическая поэма о природе вселенной, в которой он предстает как ученый и натурфилософ, мыслящий в тенденции строгой материальной причинности. Как он сумел примирить в себе оба пути мысли, для ученых стало поводом к серьезному размышлению. Человек принадлежит к обеим сферам действительности: к миру непрерывного круговорота природных стихий, притягивающих друг друга любовью и отталкивающих раздором, и к тому миру, из которого восходит человеческая душа до того момента, пока она не будет облечена в непривычные одежды плоти. Происхождение ее божественное, и Эмпедокл называет ее *даймоном*, который обитает на этой земле, изгнанный богами и скитающийся (см. прим. 15). Он рождается во всевозможных обличиях смертных, в которых длится его бесконечное переселение. Нас бросает в дрожь, когда мы читаем мысли в духе: «Некогда я уже был мальчиком и девочкой, кустом, птицей и вынырывающей из моря немой рыбой» (см. прим. 16). Похоже, что Эмпедокл вбирает в себя все эти формы жизни с меланхоличным сочувствием. Это чуткая любовь того, кто ощутил их существование изнутри, и никто из них не далек от него так, как далек от себя он сам. Из невыразимого блаженства своего божественного дома душа спускается в уединение своей пещеры, и он вспоминает мгновение: «Я заплакал и зарыдал, увидев непривычную страну» (см. прим. 17).

Таким образом, бессмертие души связывалось Эмпедоклом с ее предсуществованием и переселением в других существ. Это не отделяет его от существ, отличных от человека, а придает чувство глубинного единения с ними. По этой причине он принимает орфическое вегетарианство и строго воспрещает убийство животных. Среди так называемых досократических мыслителей Эмпедокл являет собой особый случай из-за орфизма; тем не менее вера в божественность души оставалась проблемой и для других современников, таких как Диоген из Аполлонии, который шел по стопам древних натурфилософов и выводил все из одной первопричины, а именно Воздуха, и одинаково объяснял через него про-

исхождение души и тела. Душу, оживляющую тело, он называл «малою частицей бога» (см. прим. 18), поскольку она является видоизменением божественного Воздуха и после смерти человека возвращается к своим эфирным истокам, в то время как вещество после этого возвращается в землю.

Мы видим, что проблема бессмертия души трактуется здесь как часть пантеистической естественной теологии. Это была форма, к которой, видимо, обратился скептический дух Еврипида, столь часто отражающий в своих драмах просвещенную мысль своего времени. И орфическая вера, и дионисийские мистерии также проявляются в его «Ипполите» (см. прим. 19) и «Вакханках», однако они интересуют его скорее как психопатологические явления. Тем не менее они оказались симптомами нового подхода к действительности, главным свидетелем которого был Платон: бестелесный мир, являющийся основным его открытием, — это мир души, и в нем заключено средоточие платоновской мысли.

Нет ни малейшего сомнения в том, что веру в бессмертие Платон не унаследовал от своего учителя Сократа. В его «Апологии Сократа» мы обнаруживаем крайне сдержанное отношение к вопросу о человеческом существовании. Сократ полагает всецело возможным, что со смертью человеческая жизнь завершается. Обсуждается также и обратная возможность, и Сократ иронично предвосхищает наслаждение от того, что сможет продолжить свою излюбленную деятельность по вопрошанию людей в том мире, за которую он и был приговорен к смертной казни в этом (см. прим. 20). Но «забота о душе», о которой он столь часто говорит как о ниспосланной богом задаче, заставляет душу казаться величайшей ценностью человеческой жизни, а ее *арете* единственным истоком подлинного счастья. В сократических диалогах Платона мы видим рождение новой религии. Философия для него является тем образом жизни, который ведет к спасению (*σωτηρία*) души. В «Федоне» эта вера подвергается испытанию в час смерти Сократа. Учитель и ученики беседуют в темнице о душе, ее природе и назначении. Платон пришел к убеждению, что душа неуничтожима, и он наделяет этой верой умирающего Сократа, поскольку эта непоколебимая уверенность составляет средоточие его жизни. Его триумф над несправедливостью настолько же совершенен, как и победа над «страхом и трепетом». Сцена окружена покоем и безмятежностью. В этот высочайший час душа, еще пребывая во плоти, готовится отделиться от тела и материального мира, она обращается к миру бытия, который является домом философа.

Платоновское понимание души — это венец его философии знания, и оно не смогло бы принять такую точную форму без теории идей. Платон, если мы правильно понимаем, сам сообщает нам это в «Федоне», когда заявляет, что вера в бессмертие души выстаивает или рушится вместе с теорией идей. Чем более ясно Платон понимал, что единственно идеи суть подлинное бытие, находящееся по ту сторону чувственного мира (о котором Гераклит говорил как о бесконечном потоке), тем более сильным становилось убеждение, что знание идей (исходящее из самой души, а не от наших чувств) существует в ней потому, что она припоминает вещи, которые уже знала некогда в прошлой жизни. Этот образ мысли внушил ему не Сократ, а древний орфический миф о происхождении и переселе-

нии души сквозь несколько жизней, и он откровенно упоминает древнюю формулу *σῶμα σῆμα*, которой придает новое значение. Способ, каким он обращается с различными элементами орфической эсхатологии в своих мифах о судьбе души после смерти в конце «Горгия», в «Федоне» и «Государстве», безошибочно доказывает, что он заложил в них истину, если не понимать ее буквально.

Разумеется, адепт орфической религии воспринимал эти мифы совершенно буквально, но для Платона они обладают иным назначением: в мифической форме они излагают ту истину, которую Платон стремился постичь путем диалектического вопрошания. Мало что было бы столь же неправильным, как делать из Платона орфика, каковые попытки предпринимались некоторыми историками религии, в особенности исследователями орфизма (такими, как Мэрчиоро (см. прим. 21)), тем самым низводя проблему к старомодной *Quellenforschung*. Так, можно утверждать, что в конце второй части «Фауста» Гете стал католиком, поскольку задействовал элементы религиозной символики католицизма для поэтического изображения рая.

Зачастую подобным образом поступали и греческие философы, чтобы создать философский язык и мир символов, аналогичные религиозным, и среди них прежде всего Платон, достигший в этом искусстве совершенства. Вполне естественно, что такие символические аналогии, как правило, были заимствованы не из народной культовой религии, а почти исключительно из религии мистериальных культов и орфических сект: во-первых, потому, что такие религиозные формы обладали символикой, а во-вторых, потому, что они были связаны с индивидуальным спасением и надеждой на лучшую жизнь после смерти. Правда, путь, который вел философскую душу к счастью, отличался от пути посвященных в орфизм. Их очищение заключалось в том, чтобы воздерживаться от определенных вещей, например, от плоти, и исполнять положенный ритуал; но *κάθαρσις*, о котором мы читаем в «Федоне» Платона, осуществляется через последовательное восхождение души к миру бытия длительным и трудным путем познания. В «Пире» представлена более детальная картина этого восхождения через знание, где оно сопоставляется с посвящением в последующие ступени таинств.

Таким образом, душа все более уподобляется предмету познания, и только таким путем постепенного уподобления чистому бытию и божественному благу может быть достигнуто предельное знание о них. Язык Платона, его символы и мысли относительно души и ее космической судьбы унаследованы от древних богословов, а не от досократических исследователей природы и космоса, однако во всех отношениях он придает им (с независимой поэтической свободой) возвышенное философское значение.

Вновь и вновь в своих диалогах Платон возвращается к проблеме души. В «Федоне», «Федре» и «Законах» мы находим доказательства бессмертия души, тогда как в «Тимее», величайшем космогоническом мифе Платона, мы видим проблему по-новому, поскольку там философ подробно останавливается на возникновении души в мифической истории *ψυχογονία*. Эта часть сильнее всего отделяет космогонию Платона от древних греческих мыслителей: когда в конце жизни он

пишет собственную историю происхождения вселенной, самой важной отличительной чертой в сравнении с предшественниками является именно то, что центральной проблемой выступает существование души; и поскольку душа служит у Платона первопричиной движения и первична по отношению к телу, вся космогония Платона выстраивается вокруг идеи мировой души.

Если Платон и задействует на всем протяжении мотивы древнегреческой теологии, то все же очевидно, что они дают ему материал для совершенно новой теологии, которую мы видим сформированной в его поздних работах; однако характерно, что в его наброске теологии в «Тимее» и «Законах» душа выступает как непреложная действительность. Источниками веры в божество, как он пишет в XII книге «Законов», являются два основания: вечно упорядоченное движение звезд и неисчерпаемая, непрерывная жизнь души (см. прим. 22).

Мы проследили платоновскую философию души на различных ступенях и обнаружили, что она является первопричиной всей жизни и всего движения во вселенной. В нашем распоряжении весьма непродолжительное время, и это не позволяет нам подробно обсуждать всевозможные так называемые доказательства бессмертия души в «Федоне», «Государстве» и «Федре», я также не думаю, что этим следовало бы заниматься без включения полного контекста платоновской философии бытия и знания. Если в этих доказательствах Платон, как кажется, заставляет исследование зависеть от логических тонкостей, то великие мифы о душе говорят безошибочной речью; они с очевидностью показывают, что Платон осознает нарушение границ рациональной мысли и что он чувствует, что мифопоэтическое изображение проблемы является единственным подходящим способом.

Подобно философскому Микеланджело, перед глазами человечества он выставляет невыразимого величия символические фрески божественного происхождения души, ее странствий в этом чувственном мире, ее страстной тоски по иному миру подлинного бытия, и ее возвращения из изгнания домой после надлежащего очищения философией. Библия совершенно не знает бессмертия в таком смысле; полностью отличается от этого и идея воскресения в Новом Завете. Тем не менее если идеи души и ее судьбы кажутся нам столь знакомыми и сохранили свой прямой призыв, то это потому, что они были усвоены, с некоторыми видоизменениями, Отцами Церкви. Если они догматизируют эту часть платоновской философии души, тогда как у самого Платона все остается *in suspenso*, то это роднит их с неоплатониками, которые довели ее до формы теологической системы.

Отцы Церкви отбросили рассказ о переселении души, однако признали бессмертие индивидуальной души, поскольку сочли его совместимым с понятием Павла о воскресении и с иудео-христианской англологией, т.е., с существованием мира бестелесных существ. Наиболее важным обстоятельством истории христианского учения является то, что отец христианской теологии, Ориген, был платоником в Александрийской богословской школе. В рамках христианского учения он выстроил целую космическую драму души, которую заимствовал у Платона, и хотя позже Отцы Церкви сочли, что он взял на себя слишком много, то, что они сохранили, по-прежнему было платоновской философией души. Для

них, как и для Платона, это было значимым выражением основополагающего спиритуализма и имматериализма.

Обращение Сократа к миру предполагает радикальную переоценку действительности — так решительный Калликл говорит Сократу в платоновском «Горгии» (см. прим. 23) — и он прав. Это означало величайший переворот в философской мысли из всех, которые когда-либо имели место, и человек, который жил этой верой и отдал за нее свою жизнь, стоял обеими ногами на земле, пусть и в мире, несколько отличном от мира его сограждан афинян. Твердо стоя на этой земле, он был достаточно сильным для того чтобы уравновесить тяжесть всего видимого мира и привычной жизни. Сократ неуязвим к несовершенству человеческой справедливости, к большинству голосов в пользу здравого смысла, к логике как научного, так и ненаучного материализма. Путем заурядной логики человеческий ум не в силах достичь того измерения, к которому принадлежит душа человека.

Несмотря на то, что Платон неоднократно пытается рационализировать свою веру, «в форме мифа» она дает человечеству устойчивый символ для его переживания предельной действительности. Он стал творцом нового мифа после того, как первозданные мифы пережитых эпох нашли свое последнее великое возрождение в греческой трагедии. Местом, вокруг которого кристаллизуется новый платоновский миф, является душа. В тот самый момент, когда греческий дух, казалось, дошел до стадии окончательного *Entmythologisierung* (см. прим. 24), возник сверх-миф и возвестил о новой эпохе мира. Именно в этой атмосфере христианская религия могла утвердиться и таким образом найти новое оправдание для великого парадокса собственной веры в потустороннее. Такое могло случиться лишь в мире, говорящем по-гречески, на что уже неоднократно указывалось; однако это не зависело от языка в лингвистическом смысле *κοινή*. В мире возникла возможность говорить на духовном языке Платона.

Как мы сказали в первой части данной лекции, в раннем греческом полисе бессмертие человека заключалось в его имени и живой памяти о его деяниях в той степени, в какой индивид находился под защитой и покровительством общества своих сограждан — даже после своей смерти. Вера в иной род бессмертия, укорененного в самой сущности его души, возникла в новую эпоху, которая более не была так уверена в самореализации человека как части какого-либо государства на земле. Порядок бытия, от которого зависит философский человек Платона, можно обнаружить в полисе его собственной души, и с верой в вечный и непоколебимый характер этого невидимого бытия вера в стойкую природу самой души победоносно вошла из руин политического космоса раннего и классического эллинского мира. Предполагаемая в этом утверждении схоластическая проблематика была незамедлительно заострена поздними античными мыслителями, которые ошибочно приняли действительность души либо за истину, либо за ложь в смысле фактов естественных наук.

Кант называл бессмертие и Бога «постулатами» человеческого разума. Платон называл их «истинным бытием», тем самым обесценив действительность нашего чувственного восприятия и предоставив взамен высшую действительность сущности человека как морального и духовного существа.

Примечания

1. Clem. Rom. Ep. I ad Cor., XXV. — *Здесь и далее примечания переводчика.*
2. Hom. Od. XI, 467-471, где о *ψυχή* Ахилла говорится как о тени. Ахилл вопрошает Одиссея: «Как проникнул в пределы Аида, где мертвые только тени (*εἴδωλα*) отошедших, лишённые чувства, безжизненно веют?» (Hom. Od. XI, 475-476; перевод Жуковского).
3. Например, в Hom. II, I, 103.
4. Имеется в виду *Лекция Инджерсолла*, прочитанная профессором В.Ю. Кларком в 1934 г.: «Индийские концепции бессмертия».
5. Имеется в виду *Лекция Инджерсолла*, прочитанная профессором Дж.Л. Киттреджем в 1937 г.: «Древнегерманская идея будущей жизни».
6. Hom. II, II, 119; XXII, 305; Od. III, 204; XI, 76; XXI, 255; XXIV, 433.
7. Turg. Fr. 9, 23-32. См. в частности: «Добрая слава и имя его никогда не погибнут: в царстве Аида живя, будет бессмертен тот муж» (Пер. с др.греч. В. Латышева).
8. Thuc. II, 35-46; Plat. Men., 236d-249c.
9. Orphicorum Fragmenta, Fr. 8 (Kern). В «Кратиле» (400с) Сократ цитирует это как «многие говорят», и затем добавляет, что «кто-то из орфиков»; в «Горгии» (493а) он ссылается на некоего «италийского мудреца». Считается, что это намек на Филолая: ср. с его фрагментом DK 44, B14 [Kern (ed.) 1922, 85].
10. Pind. Ol. II, 63-74 (пер. с др.греч. М.Л. Гаспарова).
11. Pind. Fr. 131 Bergk (пер. с др.греч. М.Л. Гаспарова).
12. Rohde 1894, 6-7.
13. Aesch. Suppl., 96-102.
14. Wilamowitz-Moellendorf 1922, 251-252.
15. DK 31, B 115 (здесь и далее пер. с др.греч. А.В. Лебедева).
16. DK 31, B 117.
17. DK 31, B 118.
18. DK 64, A 19.
19. Eur. Hipp., 952-957.
20. Plat. Apol., 41bc.
21. Marchiolo 1930.
22. Неточность; об этом в X книге (Plat. Legg. X, 886a-892a).
23. Plat. Gorg., 481c.
24. *Entmythologisierung* (нем.) — «демифологизация».

Поступила в редакцию 21.10.2021 г. (№ 2450)