

ФИЛОСОФИЯ КАК ПОСВЯЩЕНИЕ В ТАИНСТВА: РОЛЬ ПАМЯТИ В ПРЕОДОЛЕНИИ СТРАХА СМЕРТИ¹

Филимонова Ангелина Олеговна,

студент кафедры истории философии

Института философии и права

Новосибирского государственного университета,

Россия, 630090, г. Новосибирск, ул. Пирогова, 1

a.sotnik@g.nsu.ru

Аннотация

Настоящая статья посвящена изучению вопроса о том, в какой степени бытующие в классический период мистерияльные практики могли повлиять на философские взгляды Платона. Множество цитат из диалогов различных периодов позволяют создать отчетливую картину того, что представление о философии у Платона было сформировано с опорой на мистерияльный опыт. Само представление о мистерияльном опыте, конечно, нуждается в серьезной реконструкции. Однако на основании литературных и археологических свидетельств в качестве рабочей гипотезы в статье принято, что мистерияльный опыт может пониматься как преодоление телесности, но не в смысле отказа от тела, а в смысле преодоления тех познавательных искажений, которые обусловлены телесностью. В религиозном контексте мистерияльный опыт мог предоставлять посвященным какую-то информацию о посмертном существовании, но для Платона это было лишь отправной точкой. Пойдя дальше и применяя для описания своего познавательного опыта зачастую поэтические и религиозные выражения, Платон расширяет область мистерияльного опыта до познания истинного мироустройства. Отдельное внимание уделяется представлению о философии как разновидности божественного неистовства. Таким образом, Платон предстает перед нами как философ, интересующийся в том числе вопросами внутреннего мира человека. Интерес Платона к личностным переживаниям, представлениям о душе и к осознанию собственной смертности выдает в нем склонность к проникновению в глубинные слои сознания, что открывает перед нами Платона-мистика.

Ключевые слова: смерть, мистерияльный опыт, древнегреческая философия, Платон.

¹ Работа выполнена при поддержке РФФ № 22-18-00025.

Библиографическое описание для цитирования:

Филимонова А.О. Философия как посвящение в таинства: роль памяти в преодолении страха смерти // Идеи и идеалы. – 2023. – Т. 15, № 3, ч. 2. – С. 420–435. – DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.3.2-420-435.

Смерть как печать универсального

А.Ф. Лосев в своем понимании античного культурного типа обращает внимание на специфическую телесность античного космоса [8, с. 8–99]. В Античности *вечное* актуализируется через *реальное*, земное, поскольку природа представляет собой единое гармоничное тело. Таковым является космос, описываемый в «Тимее» как живое телесное существо (30b–c). Это природное единство не допускает себе иного («Тимей», 31a), а потому содержит в себе противоположности, которые в его основе уничтожаются, то есть жизнь и смерть сливаются в единый бытийственный поток.

Как нам известно из диалога «Федон» (72 a), «живые возникли из мертвых ничуть не иначе, чем мертвые – из живых», то есть мертвое переходит в живое, а живое в мертвое – это вечный вселенский круговорот. Более того, «ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею» («Федон», 103a, пер. С.П. Маркиша). Иными словами, всеобщий порядок отношения противоположностей неизменен. В этом мы обнаруживаем греческое представление о природе как о законе, проявлением которого и выступает переход жизни в смерть и смерти в жизнь. В гомеровском гимне к Деметре читаем следующие строки:

«Что же до божьих даров, все мы волей-неволей их сносим,

Как ни горюем душой: под ярмом наши согнуть шею» (215, пер. В. Вересаева).

Такой закон у Платона может быть отождествлен с судьбой, ведь именно судьба определяет полноту и наивысшую возможность индивидуального бытия, а также устанавливает порядок возникновения и исчезновения для каждой вещи. В «Критоне» это выражается следующими словами Сократа незадолго до его смерти: «Если так угодно богам, пусть так и будет» (43d, пер. М. Соловьева).

В круговороте рождений-смертей душа, проходя через суд и помещаясь в Аиде, воплощается во временные тела («Федон», 107d–e). Следствием такого круговорота является зависимость последующего после смерти воплощения от образа жизни и установок в нынешнем воплощении. Таким образом, каждый оказывается на своем месте, и каждому неизбежно приходится расплачиваться согласно природному правосудию. Конечно, в такой системе смерть понимается как переход.

Бытие, включая в себя всё, является застывшим, неизменным, лишенным всякого направления, потому индивидуальная жизнь, познавшая гар-

монию целого, лишается перспективы что-либо изменить. Соответственно, истинное знание не может быть чем-то новым, что мы и наблюдаем у Платона. Знание является припоминанием, то есть получено во время предыдущих воплощений («Менон», 81; «Федр», 249; «Филеб», 34b–c). Таким образом, наивысшей мудростью является именно усвоение природы вещей как единого круговорота рождений-смертей. Смерти не избежать. С одной стороны, это провоцирует страдание, поскольку осознание своей конечности мучительно. С другой стороны, человек, по Платону, отражающий природу вселенной, – микрокосм («Тимей», 30d; «Филеб», 30a). Душа является выражением универсального бытия, потому стремлением индивидуального существования становится уподобление всеобщему и как можно большее слияние с ним: душе «предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности» («Государство», 486a). Заметим, что и душа у Платона наделяется специфическими телесными чертами. В «Горгии» повествуется о загробном суде, где души обнажаются. Подобно тому как физическое тело сохраняет следы ран и недугов, душа также имеет свои рубцы (524b–d, 525a). Можно представить душу в качестве оформленного живого существа, повторяющего черты универсального бытия. Таким образом, знание приводит душу к единству природы, а значит, к мужеству по отношению к смерти.

Сократ говорит: «Или знание вообще недостижимо, или же достижимо только после смерти» («Федон», 67a). Но это не утверждает смертопоклонничества, преимущества смерти над жизнью. Смерть является благодеянием лишь поскольку ликвидирует телесное как отдельность, препятствующую познанию целого: «Пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, – истина» («Федон», 66b).

Действительно, как отмечает в своей лекции 11 С. Аванесов [1], смерть делает человека философом в подлинном смысле, но следует понимать смерть по-платоновски, как отделение души от тела («Федон», 64c; «Горгий», 524b). Речь идет о смерти как об уничтожении телесного-деструктивного, об отделении души и слиянии ее с божественным. Итак, Платон подчиняет индивидуальное целому, включая противоположности жизни и смерти в единое. Как нам представляется, такой взгляд был возможен именно благодаря религиозному опыту.

Религиозный опыт как избавление от страха смерти

В «Федре» (261a) риторика обозначается как искусство, руководящее душами, то есть речь идет о психагогии. Однако, вспомнив «Психагогов» Эсхила, мы увидим, что герои его произведения занимались несколько иной практикой ведения душ, а именно некромантией [9, с. 29].

К. Прокопов в своей статье [10] показывает, что изначально психагогия в Греции понималась как процесс призвания мертвых, а значение такой как силы поэтических и риторических приемов является вторичным. Таким образом, это понятие претерпело эволюцию от практики вызволения душ из подземного царства до практики риторического убеждения. В «Птицах» Аристофана роль психагога отводится Сократу и его ученикам (1553–64). В «Облаках» Сократ и Херефонт изображаются мертвенно бледными, избегающими солнца и помешанными на смерти (например, «Облака» 104). Сатира Аристофана берет начало в интересе Сократа к управлению душами – такой фигурой Сократ представлен в диалогах Платона. Так, Платон представляет Сократа как психагога в «Федре», только психагогия переносится в область философии. Тема движения и ведамости души прослеживается на протяжении всего диалога. Именно первоначальный ритуальный смысл психагогии, как отмечает К. Прокопов, задает ее специфику у Платона как практики вызволения души из темноты к свету истины, то есть философия связывается со смертью в своей важнейшей функции.

В основе общения с загробным миром у греков лежало жертвоприношение и слово, способное вызволить призрака из подземного мира в пространство живых. Здесь мы сталкиваемся с магической функцией слова, которое способно увлекать души и даже вызволять их из царства мертвых. Такой силой в греческой культуре наделялись поэзия и заклинания. Считалось, что те, кто умел пользоваться магической силой слова, наделены сверхчеловеческими способностями.

Примечательно, что греческие покровительницы поэтов, музы, считались дочерьми Мнемозины, олицетворения памяти. Поскольку поэт транслировал накопленный веками многообразный культурный опыт, поэтическая деятельность у древних непосредственно связывалась с памятью. Память, даруемая поэту музами, являла собой божественное откровение, а не просто припоминание более ранних событий [12, р. 111]. Считалось, что музы знают всё, в отличие от смертных, поэтому припоминание поэта не принадлежало ему, а сообщалось музами подобно тому, как медиум в состоянии *enthusiasmós* вещал устами божества. Поэт, таким образом, наделен способностью устанавливать контакт с предками, а значит, с миром мертвых. Можно сравнить поэта с некромантом, вызывающим дух из потустороннего мира, чтобы получить ответы на самые важные вопросы (см. [9]). Наделенный памятью поэт не просто устремлялся в прошлое, но постигал основы всего сущего, становился обладателем сакрального знания о природе вселенной. Согласно Пиндару,

*«Блажен, кто сошел под землю,
Увидев, что он увидел:*

*Ведом ему жизненный конец,
Ведомо дарованное от бога начало...*» (Пиндар. Фр. 137, перевод М.Л. Гаспарова).

Поэзия в Греции была неотделима от музыки. Считалось, что музыка усиливает восприимчивость слушателей и лечит психические расстройства. Это прекрасно понимал Платон, в диалогах которого мы встречаем обращение к движению корибантов, известных своими экзотическими танцами. Факт того, что корибанты лечили безумие, считался общеизвестным. Так, Аристофан в «Осах» пишет о лечении плясками, подразумевая корибантов. Э. Доддс обнаруживает сходство этого способа исцеления с дионисийским: оба вызывают катарсис посредством оргиастических танцев и музыки [4, с. 120]. Впадая в транс, танцоры будто лишаются ума, как и дионисийские танцоры, но безумие – лишь видимость, потому что танцоры исцеляются. Согласно Платону, терапевтический эффект от экстаза заключался в избавлении от страха, протекающего из «дурного расположения души» («Законы», 790–791). Человек, испытывающий страх или приступы тревоги, обретал покой и равновесие в результате заклинательного действия музыки и ритмичных движений. Важная идея, которую мы можем почерпнуть от Платона, заключается в том, что коренному хаотическому импульсу в человеке (орфическая установка) способно противостоять движение иное, целительное, способствующее обращению деструктивного в мировую гармонию².

В «Ионе» Платон изображает поэтов захваченными музами: «Все хорошие эпические поэты не благодаря уменью слагают свои прекрасные поэмы, а только когда становятся вдохновенными и одержимыми; точно так и хорошие мелические поэты; как корибанты пляшут в исступлении, так и они в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; когда ими овладеет гармония и ритм, они становятся вакхантами и одержимыми: вакханки в минуту одержимости черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме – не черпают, и то же бывает с душою мелических поэтов, как они сами свидетельствуют. Говорят же нам поэты, что они летают как пчелы, и приносят нам свои песни, собранные у медоносных источников в садах и рощах Муз. И они говорят правду: поэт – это существо легкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть это состояние, никто не способен творить и вещать» (534a–b, перевод Я. Боровского). Из этого фрагмента мы наблюдаем, что состояние исступления для Платона является не только важным, но и первостепенным для творческой способности души.

² Подробнее об обрядах корибантов, на которые ссылается Платон, см. в [11].

Вообще в Греции божественное и «ненормальное» часто сплетались воедино, поскольку неистовство (*μανία*) относилось к целому ряду различных состояний. Любое отклонение от обычного состояния сознания, достигнутое намеренно или нет, по своей воле или в результате болезни, могло быть названо неистовством. Однако в «Федре» Сократ заявляет, что величайшие блага для человека возникают из божественного неистовства (244a–b). То есть у Платона речь идет не о болезни, а о неистовстве, которое инициировано божеством. Божественное неистовство – совсем не то, что происходит из человеческих заболеваний, а является отклонением от обычного состояния («Федр», 265b). И человек, «охваченный им [неистовством], удаивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкосновенным на все времена для окружающих зол, освобождение от которых доставалось подлинно неистовым и одержимым» («Федр», 244e, перевод А. Егунова).

Перечисляя в «Федре» виды божественного неистовства, Платон говорит о самом совершенном из них, об эротическом, к которому относится философия, поскольку философ – это тот, кто любит мудрость (249c). Единственный смертный, разум которого «окрыляется», то есть способен достичь божественного, истинного бытия, – это философ. Более того, душа философа, способная воспринять божественное откровение, приходит в изумление, теряет уравновешенность, то есть познание сравнивается с глубоким и сильным переживанием (250a). «И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещивать его, как помешанного, – ведь его исступленность скрыта от большинства», – так утверждает Сократ о философе, который одержим божественным вдохновением (249d, пер. А. Егунова).

Отметим, что ритуальный экстаз никогда не расценивался посвященными в мистерии как сумасшествие. На это может указывать нейтральное по своей семантике слово *βακχεία*, которое использовалось для обозначения дионисийских празднеств. Иначе говоря, мистерияльный экстаз не был связан с помешательством, но открывал вовлеченным в культ нечто очень важное. Мы предполагаем, что содержание этого откровения было связано со смертью, поскольку у греков экстаз (*ἔκστασις*), как и смерть, связывался с выходом души из тела [5, с. 211].

Таким образом, в глазах непосвященного философ предстает безумствующим, но речь идет именно о мудрости, которая постигается как откровение. Поскольку «всё божественное – мудро» («Федр», 246e), мы можем заключить, что разум является активным проявлением божества в человеке.

В частности, Платон вкладывает в уста «мудрейшей» пророчицы Диотимы идею о том, что путь к истинному знанию лежит через инициацию, посвящение («Пир», 210a). Эта идея подтверждается и словами Алкивиада,

когда он называет всех присутствующих философствующих мужей «сообщниками вакхического восторга, любящего мудрость», при том что слуг на контрасте именуется «непосвященными» («Пир», 218b). Поведение же самого размышляющего Сократа в «Пире» описывается как состояние транса, в котором он, кажется, присутствует лишь телесно, в то время как его ум находится где-то далеко (220c–d).

В «Федре» Сократ говорит, что душа, не обремененная телом, способна созерцать «видения непорочные, простые, непоколебимые и счастливые», будучи посвященной «в такое таинство, которое следует признать блаженнейшим» (250b–c). Напротив, когда душа заключена в тело, отмечена им, «словно надгробием», ей остается лишь при помощи неточных органов чувств и с трудом воспринимать проблеск божественного совершенства. Итак, знание, приобретаемое душой вне тела, отличается от земного восприятия. Это знание о подлинно сущем.

Повествование Платона об Эре, убитом в бою, являет собой наиболее показательный пример опыта отделения души от тела. Только в данном случае Платон прямо говорит о переживании смерти или околосмертном состоянии. Пока тело Эра оставалось бездыханным в течение двенадцати дней, душа его странствовала по космосу, став свидетельницей суда душ. Таким образом, Эр воскрес мудрым («Государство», 614–621).

В сюжете с Эром примечательны два момента. Во-первых, Эр созерцает ось мира как веретено Ананке-необходимости, то есть созерцает мировой закон. На наш взгляд, это подчеркивает, что именно опыт смерти-возрождения, отделения души от тела способен дать истинное, целостное знание о мире. Во-вторых, помимо воздаяния и суда, в этом рассказе отчетливо просматривается другой орфический элемент – идея перерождения души. Платону был известен орфический миф о разрывании Диониса Титанами и о двух началах, действующих в человеке: дионисийском – божественном и титаническом – телесном (Нонн Панополитанский «Деяния Диониса», VI, 150–175; Олимпиодор «Комментарий к Федону», 61c). В частности, в «Законах» сказано о «древней титанической природе»: «В своем подражании титанам люди вновь возвращаются к прежнему состоянию и ведут тяжелую жизнь, преисполненную бедствий» (701c, перевод А. Егунова). Платон подчеркивает, что деструктивные импульсы пробуждают «какое-то жало, внедрившееся в людей из-за старых, не искупленных очищением проступков» (854b, перевод А. Егунова). Возможно, здесь речь идет о необходимости мистериального очищения.

Как уже упоминалось, в «Федре» созерцание красоты чистыми душами уподобляется посвящению в «блаженнейшие» таинства (250b–c). В мистериях откровение становится доступным только тем, кто достиг необходимой степени чистоты, – этот момент мы наблюдаем в «Федре». Также по-

священный получает в награду знание о подлинно сущем как в случае мистериального посвящения, так и в случае того, что описывается Сократом. Само созерцание красоты подобно священному видению в Элевсине (высшая стадия посвящения называлась *ἐποπτεία* – «созерцание» [2, с. 12, 13]). Плутарх в «Застольных беседах» (8, II) также сравнивает философию Платона, сосредоточенную на «созерцании умопостигаемой вечной природы», с эпоптеей. Один из используемых Платоном образов, отращивание душой крыльев, напоминает болезненное состояние, разрешающееся в религиозном экстазе. Из тьмы душа восходит к свету истины, и эта тьма становится необходимой для проявления света. Согласно представлениям орфиков, человеческий род возник из пепла сожженных титанов. Но ведь титаны вкусили плоть Диониса, а значит, их тела были уже не всецело титаническими, но и дионисийскими. Получается, что и низшая, телесная часть человеческого существа содержит в себе божественное («Федон» 62b), а хаос и смерть необходимы для восхождения к мировой гармонии.

Примечательно, что в «Федре» и «Пире» речь идет о любви. Это характеризует философию как эротическое влечение к невидимому и сверхчувственному. Обожание возлюбленного, то есть наслаждение земной красотой, есть сообщение отблеска божественной красоты, которую душа созерцала, будучи отделенной от тела. Именно физическая красота активизирует память о божественном, что в очередной раз говорит об изоморфизме всех уровней бытия у Платона.

Наконец, идеи у Платона – это не просто абстрактные сущности, безнадежно отделенные от земного мира. Душа, размышляющая об идеях, подобна влюбленному, тоскующему по любимому человеку, – она жаждет созерцать их, быть приближенной к ним, поскольку ощущает свою причастность им. Возможно, идеи присутствуют в вещах так же, как и Дионис присутствует в каждом человеке. Мы можем сравнить индивидуальную душу с голодающим человеком, ищущим пищу, ведь голодающий не предпочтет изображение буханки хлеба реальной буханке, хотя и может принять такое изображение за действительность вследствие ослабленного зрения. В «Федре» 247d говорится, что душа «питается» истиной, божественным размышлением. Хотя душа не может погибнуть, следует понимать, что пища подобия недостаточна для ее нужд. Таким образом, душа жаждет знания с той же страстью, с какой голодающий человек жаждет пищи. Знание – это жизненная сила души.

Мы настаиваем на том, что использование такого языка Платоном не является случайным. Образность «Федра» или «Пира» можно было бы оставить в стороне, но она характерна не только для этих диалогов. В «Федоне» мы читаем: «И быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в

намек, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, “много тирсоносцев, да мало вакхантов”, и “вакханты” здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы. Одним из них старался стать и я – всю жизнь, всеми силами, ничего не упуская» (69c–d, пер. С. Маркиша). По словам Сократа, душа философа избавляется от «блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и – как говорят о посвященных в таинства – впредь навеки поселяется среди богов» (81a, пер. С. Маркиша). В «Федоне» 67c мы также читаем, что через переживание катарсиса душа научается собираться в некое единство. Душа становится цельной и потому освобождается от оков как бы постоянно распадающегося тела. Действительно, душа, по Платону, рвется на части, страдает и мечется от одного желания к другому. И мистериальный опыт, как мы полагаем, позволяет ей обрести целостность.

Таким образом, Платон явно говорит о философском прозрении в религиозных терминах. Катарсическая сила философии способна очистить душу от боли и страха, а более всего – от страха смерти. Ведь всё, что мы в этой жизни имеем: богатство, статус, молодость, власть – всё подвержено разложению, что сообщает нам о скоротечности жизни. Философ не избавлен от этого. Но философ наделен знанием.

Дважды в «Федоне» Сократ утверждает, что если бы нечистому позволили вступать в контакт с чистым, то это было бы нарушением всеобщего закона (67b, 82c). В «Филебе» Сократ говорит: «Ты, видно, хочешь, чтобы я, как толкаемый и теснимый толпой привратник, уступил и, распахнув ворота, позволил всем знаниям вливаться в них и чистому перемешиваться с недостаточно чистым?» (62d, пер. Н. Самсонова). Продолжение этой мысли, но уже в контексте философии находим в «Государстве» 500d: «А согласен ли ты с тем, что виновниками нерасположения большинства к философии бывают те посторонние лица, которые шумной ватагой вторгаются куда не следует, поносят людей, проявляя к ним враждебность, и всё время позволяют себе личные выпады – иначе говоря, ведут себя совершенно неподобающим для философов образом?» (пер. А. Егунова). Приведенных примеров более чем достаточно, чтобы показать, что философия у Платона сближается с ритуальной чистотой.

В «Горгии» 497c мы читаем следующую ироническую реплику Сократа: «Счастливец ты, Калликл, что посвящен в Великие таинства прежде Малых: я-то думал, это недозволенно» (пер. С. Маркиша). Великими и Малыми таинствами назывались Элевсинские мистерии, о чём мы узнаем из «Сравнительных жизнеописаний» Плутарха («Деметрий», 26). Пренебрежительное отношение в диалогах Платона прослеживается именно к

внешней обрядовой стороне мистерий – Платон пытается оградить истину от тех, кто не готов к ее восприятию. Так и в мистериях высшему таинству необходимо предшествовало очищение.

Поскольку о мистериях не говорят прямо и открыто, в «Федре» и «Пире» мы можем уловить лишь намеки. Примечательно, что место, где состоялся разговор Сократа с Федром, находилось близ святилища Агр, в котором совершались Малые таинства, являвшие собой подготовку к Великим таинствам Элевсина. Так или иначе, в образе таинств, начинающихся на уровне физической любви и в конечном счете приводящих к видению подлинного бытия, могут подразумеваться мистерии. В «Пире» 219а Сократ произносит: «Глаза рассудка начинают остро смотреть лишь тогда, когда прекращается острота зрения телесного» (пер. С. Жебелева). Это также намекает на мистериальный опыт, обозначавшийся глаголом *μυεῖν* со значением «закрывать глаза или рот». Можно предположить, что мист, закрывающий глаза, погружался в собственную тьму, оставался наедине со своими страхами и проживал их, обретая таким образом внутреннее видение – видение душой истины.

Быть может, назначение философии Платона не в избавлении от телесного, а в объединении вещи и идеи, телесного и духовного в гармоничный союз? А поскольку именно смерть выводит человека к предельной основе всего сущего, можно предположить, что мистериальный опыт смерти-возрождения способствовал установлению такого телесно-духовного единства. Особое состояние сознания в мистериях, вероятно, способствовало прорыву за границы профанного и восприятию мира идей. Так, в «Федоне» 109–110 Сократ повествует о подлинном бытии, земле идей, которую мы, ограниченные рамками обыденного видения, не имеем возможности созерцать. Притча о пещере, приведенная в «Государстве» 514–520, также является весьма схожим с Элевсинскими мистериями символом ступеней познания. Человек – это незрячий пленник, воспринимающий лишь тени предметов. Необходимо обрести свободу от оков неразумия, образом которых становится телесное несовершенство. Плутарх в «Моралиях» пишет, что душа в теле испытывает то же, что плененная птица («Слово утешения к жене», 10). Отсюда главная функция инициации – освобождение. Мистериальное откровение подобно возвращению птицы на свободу, то есть переживанию смерти.

Воспоминание о божественном. Заключение

Сократ говорит: «У него [философа] всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» («Федр», 249с, пер. А. Егуно-

ва). Но если Платон настаивает на растворении частного во всеобщем, какого же свойства эти воспоминания?

Онтологический статус посвященных в мистерии, на наш взгляд, оставался неизменным, поскольку в греческой культуре смерть не преодолевалась, выступая элементом космического равновесия. Ярким примером служат «Вакханки» Еврипида, в которых поэт обращается к современному ему религиозным практикам. Нет нужды пересказывать содержание «Вакханок», мы лишь заострим внимание на том, как состояние всеобщего блаженства резко сменяется своей противоположностью: хаосом и разрушением. Вакханки, от прикосновений которых земля сочилась молоком и медом, тут же приходят в бешенство и разрывают лесных зверей на части. Затем вакханки возвращаются к реальности. На наш взгляд, это хорошо иллюстрирует ощущение жизненности и телесности бытия в Античности, отсутствие ориентации античной культуры на потустороннее. Таким образом, можно предположить, что мисты обретали не бессмертие, но душевный покой и готовность встретить смерть. А для того чтобы наслаждаться гармонией и счастьем в этом мире, посвященный должен был сохранить знания, полученные в процессе мистериального откровения. Ведь действие сакрального ритуала оказывалось неэффективным, если утрачивалось воспоминание о полученном переживании. Возможно, посвященные заучивали особые формулы или хранили специальные материальные знаки, призванные хранить память о произошедшем. Об этом свидетельствуют золотые орфические таблички, повествующие о даре Памяти [3, с. 502–505]. Не исключено, что именно эти идеи повлияли на Платона.

И тут мы подходим к учению анамнезиса (знание как припоминание), которое у Платона служит доказательством метемпсихоза. Платон, на которого, как мы видим, повлияли религиозные учения Греции, говорит о знании как припоминании в диалогах «Менон» и «Федон». Сократ доказывает, что люди способны хорошо описывать предмет, ничего не зная об этом предмете. Источником такого знания выступает душа, обладающая им еще до воплощения в теле. В «Меноне» 81с этот закон описывается так: «А раз душа бессмертна, часто рождается и видела всё и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно» (пер. С. Ошерова). Мы предполагаем, что стремление индивидуальной души вспоминать есть не что иное, как стремление к целостности мира, реализующейся в единстве человеческого и божественного.

В настоящем исследовании мы уже касались вопроса памяти, обращаясь к поэтам, устанавливающим контакт с прошлым как с первоисточни-

ком всего сущего, а значит, и с миром мертвых. У Платона философия, как и поэзия, является разновидностью божественного неистовства. Философия также сосредоточена на опыте отделения души от тела. Это позволяет сделать вывод, что осмысление смерти является решающим моментом. И сформировать определенное отношение к смерти у Платона как раз помогает память. Душа, которая помнит божественную истину, освобождается от обременительного воплощенного существования. Платон повествует о такой памяти, которая способствует не сохранению, но преодолению своего земного существа («победа над самим собой есть наилучшая из побед», «Законы», 626e). При том что речь идет не о трансцендировании, не об изменении онтологического статуса, а о преодолении деструктивного начала в себе, о выходе из пещеры незнания. В «Федоне» Сократ не говорит о бессмертии своей собственной личности, он говорит о бессмертии в целом. Следовательно, память души не есть память о себе, но память о том, что душа подобна вечному. Заметим, что и персонажи из мифа об Эре не держатся за свою земную идентичность в процессе избрания нового воплощения, а мудрее всего ведет себя душа Одиссея, предпочитая воплотиться в неприметного, обычного человека. Поэтому можно предположить, что сутью учения о припоминании является не воспоминание души о предыдущих воплощениях, а воспоминание о вечном. На наш взгляд, это показывает, что сохранение своей индивидуальности не являлось действительно важным, поскольку человек вечен только в полноте своей причастности бытию.

Когда мы пытаемся представить, каким было отношение к смерти у древних греков, то сразу вспоминаем прощальные речи Сократа, исполненные спокойствия и непоколебимости перед лицом казни. Возможно, даже если Платон не принимал участия в мистериях, божественным прикосновением для него явилось общение с Сократом и смерть последнего. В рамках настоящего исследования мы не касаемся исторической личности Сократа. Нас интересует Сократ, описываемый Платоном. Этот Сократ умер так, как может умереть лишь посвященный: его предсмертные речи не производят впечатление слов уходящего в неизвестность человека. Напротив, он без всякого сожаления к своей персоне обращает учеников в сторону вечного. Согласно Сократу, всё, что мы воспринимаем телесными чувствами, возникает и уничтожается. «Преходящесть» вещей обманывает нас и не дает истинного знания о сущем. Но это не значит, что мы должны окончательно отвернуться от земного, ведь именно земное, как мы уже выяснили, сообщает нам свет истины. Возможно, это значит, что мы должны изменить угол зрения, отыскать вечное в смертных вещах. В VII письме Платон пишет: «Никто из нас еще не родился бессмертным, и, если бы это с кем-нибудь случилось, он не был бы счастлив, как это кажется многим»

(334e, пер. С. Кондратьева). В диалоге «Евтидем» (289b) также говорится, что бессмертием нужно научиться пользоваться, то есть бессмертие как таковое не представляет ценности, если отсутствует сокровенное знание. В самом деле, не есть ли позиция Платона насчет души, ограничиваемой телесным и стремящейся к вечному, отражением религиозной идеи о вечной жизни (ζωή), содержащейся в конкретном смертном воплощении – βίος (см. [6, с. 19–22])? Таким образом, назначение бесед Сократа, по выражению Д. Лауэнштайна [7, с. 16], состояло в «рождении человека духовно из человека естественного», как и назначение мистерий.

Философия необходима для того, чтобы очистить душу и сделать возможным возвращение ее к тому, чему она по природе своей подобна. Божественное нераздельно связано с земным, человеческим. Но лишь это божественное, дионисийское зашевелится, как индивидуальная душа ощущает отчаянное стремление к своему вечному образу. Если только в душе довольно мудрости, то эта мудрость охраняет и растит незрелое дитя подобно Зевсу, вынашивающему Диониса, и божественное дитя затем возрождается. Таким образом, из расчлененной божественной силы в человеке рождается цельная мудрость. Конечно, Платон не говорит о полном слиянии с божественным, но душа может стремиться уподобиться вселенской гармонии настолько, насколько это возможно. В «Государстве» читаем: «Тому, кто действительно направил свою мысль на бытие, уже недосуд смотреть вниз, на человеческую суету и, борясь с людьми, преисполняться недоброжелательства и зависти. Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и как можно более ему уподобляется». Философ, как утверждает Платон, «общаясь с божественным и упорядоченным, также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах» («Государство» 500c–d, пер. А. Егунова).

Конечно, философия призвана решать логические, онтологические, эпистемологические проблемы. Но в размышлениях Платона эти вопросы не удалены от морального, эстетического, наконец, религиозного аспекта. Платон не игнорирует человеческие страхи и надежды, осознавая, что лишь в этом случае возможно приблизиться к полноте реальности. На примере Платона мы наблюдаем, что философия, нацеленная на созерцание блага, вслед за религией помогает человеку в его земной жизни бороться за причастность к божественной силе. Философия сближается с религией в своем воздействии на душу, которое подобно очищающему огню, уничтожающему всё ложное, поддерживающее иллюзии о совершенстве и нерушимости земного существования. Истинное знание не приобретает, а изначально заложено в душе, соответственно, выйти за пределы человеческого невозможно. Но возможно побороть страх.

То, что воспроизводилось жрецами во время мистерий, у Платона обрело философскую форму. На наш взгляд, Платон почерпнул из религиозного опыта идею о необходимости осознания заключенного в самой сердцевине жизни деструктивного начала – начала смерти. Это и ведет душу к освобождению, ведь без принятия смерти полнота существования невозможна.

Литература

1. *Аванесов С.С.* Философская суицидология: курс лекций. – URL: https://ido.tsu.ru/other_res/hischool/suicide/ (дата обращения: 25.08.2023).
2. *Афонасин Е.В.* Греческие мистерияльные культы. Ч. 1. Святилище Великих богов на о. Самофракия и мистерии Кабиров // *Идеи и идеалы*. – 2022. – Т. 14, № 4, ч. 1. – С. 11–40.
3. *Буркерт В.* Греческая религия: архаика и классика: пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2004. – 585 с.
4. *Доддс Э.* Греки и иррациональное: пер. с англ. – СПб.: Алетейя, 2000. – 507 с.
5. *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, 1994. – 350 с.
6. *Кереньи К.* Дионис: прообраз неиссякаемой жизни: пер. с нем. – М.: Ладомир, 2007. – 319 с.
7. *Лауэништайн Д.* Элевсинские мистерии: пер. с нем. – М.: Энигма, 1996. – 368 с.
8. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 962 с.
9. *Огден Д.* Греческая и римская некромантия: пер. с англ. – СПб.: Академия исследования культуры, 2021. – 650 с.
10. *Прокопов К.* Некромантия Сократа? Ψυχῆλυψις в «Федре» Платона. – URL: <http://pinvestigations.ru/stable/A5B9A3F8-766A-4FED-B524-257EAF03747B> (дата обращения: 25.08.2023).
11. *Ustinova Y.* Ancient psychotherapy? Fifth-century BC Athenian intellectuals and the cure of disturbed minds // *The Ecstatic and the Archaic: An Analytical Psychological Inquiry* / ed. by P. Bishop and L. Gardner. – Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2018. – P. 43–55.
12. *Ustinova Y.* Madness into Memory: Mania and Mnēmē in Greek Culture // *Scripta Classica Israelica*. – 2012. – Vol. 31. – P. 109–131.

Статья поступила в редакцию 12.06.2023.

Статья прошла рецензирование 06.07.2023.

DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.3.2-420-435

PHILOSOPHY AS AN INITIATION INTO THE MYSTERIES: THE ROLE OF MEMORY IN OVERCOMING THE FEAR OF DEATH³

Filimonova, Angelina,

Student

Department of History of Philosophy,

Institute of Philosophy and Law,

Novosibirsk State University,

1 Pirogova Street, Novosibirsk, 630090, Russian Federation

a.sotnik@g.nsu.ru

Abstract

The present paper examines the extent to which the mystery practices of the Classical period may have influenced Plato's philosophical views. The many quotations from dialogues of different periods give a clear picture of the fact that Plato's conception of philosophy was shaped by the mystical experience. The notion of the mystical experience itself is of course in need of serious reconstruction. However, on the basis of literary and archaeological evidence it is accepted as a working hypothesis in the article that the mystical experience can be understood as overcoming corporeality, but not in the sense of rejecting the body, but in the sense of overcoming those cognitive distortions which are due to corporeality. In a religious context, the mystical experience may have provided the initiate with some information about posthumous existence, but for Plato this was only a starting point. By going further and applying often poetic and religious expressions to describe his cognitive experience Plato extends the realm of the mystical experience to knowledge of the true world order. Particular attention is paid to the notion of philosophy as a kind of divine frenzy. Thus, Plato appears to us as a philosopher interested, among other things, in the inner world of man. Plato's interest in personal experience, the notion of the soul and the awareness of his own mortality betrays a tendency to penetrate into the deeper layers of consciousness, revealing a mystical Plato.

Keywords: death, mystery experience, ancient Greek philosophy, Plato.

Bibliographic description for citation:

Filimonova A. Philosophy as an Initiation into the Mysteries: The Role of Memory in Overcoming the Fear of Death. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2023, vol. 15, iss. 3, pt. 2, pp. 420–435. DOI: 10.17212/2075-0862-2023-15.3.2-420-435.

³ The research is funded by the Russian Scientific Foundation no. 22-18-00025.

References

1. Avanesov S.S. *Filosofskaya suitsidologiya: kurs lektsii* [Philosophical suicidology. Lecture course]. Available at: https://ido.tsu.ru/other_res/hischool/suicide/ (accessed 25.08.2023).
2. Afonasin E.V. Grecheskie misterial'nye kul'ty. Ch. 1. Svyatilishche Velikikh bogov na o. Samofrakiya i misterii Kabirov [Greek mystery cults. Pt. 1. The Sanctuary of the Great Gods on Samothrace and the Mysteries of the Kabeiroi]. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2022, vol. 14, iss. 4, pt. 1, pp. 11–40.
3. Burkherth W. *Grecheskaya religiya: arkhaika i klassika* [Greek Religion: Archaic and Classical]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2004. 585 p. (In Russian).
4. Dodds E. *Greki i irratsional'noe* [The Greeks and the Irrational]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2000. 507 p. (In Russian).
5. Ivanov V.I. *Dionis i pradiionisiizstvo* [Dionysus and pre-Dionysianism]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1994. 3580 p.
6. Kerényi K. *Dionis: proobraz neissyakaemoi zhibiz* [Dionysus: Prototype of inexhaustible life]. Moscow, Lodomir Publ., 2007. 319 p. (In Russian).
7. Lauenstein D. *Elevisinskie misterii* [Eleusinian Mysteries]. Moscow, Enigma Publ., 1996. 368 p. (In Russian).
8. Losev A.F. *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow, Mysl' Publ., 1993. 962 p.
9. Ogden D. *Grecheskaya i rimskaya nekromantiya* [Greek and Roman Necromancy]. St. Petersburg, Akademiya issledovaniya kul'tury Publ., 2021. 650 p.
10. Prokopov K. *Nekromantiya Sokrata? Ψυχagogia v «Fedre» Platona* [Necromancy of Socrates? Psykhagōgia in Plato's "Phaedrus"]. Available at: <http://pinvestigations.ru/stable/A5B9A3F8-766A-4FED-B524-257EAF03747B> (accessed 25.08.2023).
11. Ustinova Y. Ancient psychotherapy? Fifth-century BC Athenian intellectuals and the cure of disturbed minds. In *The Ecstatic and the Archaic: An Analytical Psychological Inquiry*. Ed. by P. Bishop and L. Gardner. Abingdon, Oxon, New York, Routledge, 2018, pp. 43–55.
12. Ustinova Y. Madness into Memory: Mania and Mnēmē in Greek Culture. *Scripta Classica Israelica*, 2012, vol. 31, pp. 109–131.

The article was received on 12.06.2023.

The article was reviewed on 06.07.2023.