

УДК 009

**АНТИЧНЫЙ МИФ О ПЕЩЕРЕ  
В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ**

© 2013 г.

**О.Л. Полякова**

Поволжская государственная социально-гуманитарная академия

polyakova\_olga\_@ mail.ru

*Поступила в редакцию 16.12.2013*

В статье рассматривается развитие греческого мифа о пещере в европейской культурной традиции, в философии и литературе, сопоставляются интерпретации образа пещеры у Гомера, Платона, Ф. Бэкона, И.В. Гёте, М. Хайдеггера.

*Ключевые слова:* притча о пещере, философия познания, мифологическая символика, метафоры познания.

Одним из наиболее ярких и запоминающихся образов античной культуры является образ пещеры из седьмой книги «Государства» Платона. «Представь, что люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь, невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол» (VII 514 a-b), – так начинает платоновский Сократ раскрывать свою метафору структуры человеческого познания. Традиционная для европейской философии интерпретация притчи о пещере, представленная, к примеру, философским комментарием А.Ф. Лосева к диалогу «Государство», возводимая, кстати, к аргументации самого Платона, вводит «пещерную» образность в контекст основополагающей для платонизма идеи о различении двух основных миров: мира умопостигаемого и мира видимого, чувственно воспринимаемого, связанного с человеческим существованием. Пещера – это и есть символ темницы, в которой пребывает человеческая душа, погруженная только в сферу собственной чувственности, не ведающая пути восхождения к благу как первопринципу и первопричине бытия и познания. Примечательно, что Платон использует столь же выразительную, как и образ пещеры, визуальную метафору и для идеи блага: «чем будет благо в

умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам» (VI 508 c) – [2, с. 532–533]. В световидной философской метафорике Платона пещера оказывается абсолютным антиподом «солнцеобразной» истины (VI 509 a), но в то же время она представляет собой начало движения человеческой души к благу.

В еще большей степени визуальная образность притчи о пещере привлекла внимание немецкого философа XX в. М. Хайдеггера, который подверг ее герменевтическому анализу в работе «Учение Платона об истине». По Хайдеггеру, суть притчи сводится не к установлению «соответствия между тенями в пещере и повседневным уровнем действительности», «между солнцем и высшей идеей», а к раскрытию переходов бытия человека от одного уровня действительности, или сущего, к другому уровню, когда в процессе перехода подвергается «развертывающемуся формированию» – пайдеей – само существо человека [3, с. 350]. Но именно изменение души, связанное с переходом в новую область сущего и «свыкания» с ней, исполнено богатой феноменологической наглядностью, поскольку немецкий философ усматривает в платоновском постепенном восхождении к высшей действительности изменение той «непотаенности» – алетейи, истины, – которая в каждом новом «круге местопребывания человека» (в пещере, схватывая только тени предметов, или в созерцании света пещерного костра, в рассматривании реальных предметов в свете дня при выходе из пещеры или решимости болезненного узрения самого солнечного света) содержит в себе собственную «открытость» – ἀληθείς [3, с. 351].

Таким образом, хайдеггеровское истолкование притчи о пещере оборачивается феноменологическим анализом четырех способов непотаенности-истины. В пещере прикованным узникам ἀληθές предстает как «тени проносимых мимо предметов» (VII 515 c). На следующей ступени для освобожденного от оков, но запертого в пещере человека уже сами видимые вещи должны были бы стать истиной, но, по Платону, он, ослепленный светом, будет удерживать в себе старую форму истины, поэтому ἀληθέστρα – более достоверное (VII 515 d-e) – относится здесь пока еще только к теням. Однако движение продолжается, и третий род непотаенного на просторе внешнего мира раскроется в платоновском «непотаеннейшем» – τὰ ἀληθέστατα, когда вещи сами являют свою суть «в сиянии здесь же видимого солнца» [3, с. 352]. Только на этом уровне становится возможным, по Хайдеггеру, обратиться к «эйдосу» как абсолютному самопоказыванию единичного сущего в свете бытия, то есть собственно к философской семантической трансформации метафорической дихотомии «солнце – пещерная тьма», когда эйдетическая сущность вещи усматривается только в свете ἀγαθού ἰδέαν (идеи добра, идеи блага), или Солнца Платона [3, с. 355]. В этом заключается переход к высшей ступени бытия, здесь раскрывается высший род непотаенного.

Платоновская пещера оказалась образом необычайной творческой силы и уже в рамках другой исторической эпохи способствовала рождению новой символической философской системы. Английский философ Ф. Бэкон актуализирует образ пещеры в связи с обоснованием новой системы разума и необходимостью очищения знания от власти призраков (идолов) рода, пещеры, площади, театра, «которыми одержим дух» и которые препятствуют «приумножению наук» [4, с. 73]. Идолы пещеры «возникают из собственной духовной или телесной природы каждого человека, являясь результатом воспитания, образа жизни и даже всех случайностей, которые могут происходить с отдельным человеком. Великолепным выражением этого типа идолов является образ пещеры у Платона» [4, с. 309]. Два новых смысловых оттенка выявляет Бэкон в платоновском символе: во-первых, душа как вечная узница телесной пещеры человека пребывает во власти обманчивых и ложных образов, и только в редких случаях вырывается к свету дня; во-вторых, пещера – это прошлое, диктующее человеку его восприятие вещей, поэтому столь нелепыми и фантастичными бывают зачастую человеческие

представления, заслоняющие открытие подлинной природы вещей [4, с. 309; 5, с. 24-25].

Английский философ XVII в. дважды (в работе «О достоинстве и приумножении наук» и в «Новом Органоне») акцентирует семантику пленения разума идолом пещеры, что непосредственно связано с платоновской образностью. Но Бэкон апеллирует в этих фрагментах также и к идее Гераклита, имеющей, согласно европейской традиции, форму: «люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом, или общем, мире» [5, с. 25]. Такое новое значение философского образа пещеры рассматривалось и Хайдеггером в анализируемой работе. Оказывается, что пещера – это не только темница для ее узников, но это и свой мир для ее обитателей: «Огонь в пещере <...> есть «образ» для солнца. Своды пещеры изображают небесный свод. Под этим сводом <...> живут люди. В этом пещероподобном помещении они чувствуют себя «в мире» и «дома» и находят здесь на что опереться» [3, с. 348]. Хайдеггер идет дальше Платона и самостоятельно моделирует внутреннее пространство пещеры как «открытое, но одновременно ограниченное сводами и со всех сторон, несмотря на выход, замкнутое землей» [3, с. 353]. Немецкому философу важно провести параллель между сферой скрытого, утаиваемого, охраняемого, маскируемого и истиной как алетейей-непотаенностью, с одной стороны, и пещерой и пространством солнечного света, с другой стороны. Хотя сама пещера, сокрытая от света дня, и представляет собой пространство, пронизанное пещерным огнем. «Открытая внутри себя замкнутость пещеры с окруженными и тем скрытыми ею вещами предполагает одновременно некую внеположность, непотаенное, простирающееся наверху в свете дня» [3, с. 353–354].

Можно сделать предположение, что новый семантический поворот в истолковании этими европейскими философами символа пещеры обусловлен включением в него иных, нежели только платоновские, мотивов пещерной образности. Чтобы определить, что могло послужить источником семантической трансформации философской пещеры, вероятно, следует обратиться к богатой литературной традиции Древней Греции.

Первой древнегреческой литературной пещерой оказалась пещера киклопа Полифема. В IX песне «Одиссеи» Гомер рассказывает, как на пути своих странствий Одиссей и его спутники высадились на острове киклопов – богатой, «без пахоты и без сева обильно» рождающей «белый ячмень и пшеницу», «виноградные

лозы» земле (Од., IX, 109–111). Осматривая этот благодатный край, Одиссей увидел «пространную», «густо одетую лавром» пещеру, куда пастух Полифем сгонял на ночь свои многочисленные стада «жирных коз и овец» (Од., IX, 182–183, 217). Встреча с Полифемом – «мужем великанского роста», свирепым и нелюдимым, не ведающим страха перед Зевсом, поскольку род его гораздо древнее олимпийских богов (Од., IX, 187, 273–278), – обернулась смертью для шести товарищей Одиссея и ему самому сулила страшные напасти. Хитростью одержав победу над чудовищным киклопом, Одиссей покинул «смрадную» пещеру и продолжал свое путешествие (Од., IX, 330). А новые опасности подстерегали Одиссея уже в лице «страшно рычащей Сциллы», поджидавшей моряков в мрачной пещере, «темным жерлом обращенной к мраку Эреба на запад» (Од., XII, 82). Цирцея, наставляющая Одиссея в способах избавления от опасности, предупреждает его, что единственное спасение от хтонической пещерной Скиллы – это только бегство, ее не победить героической доблестью (Од., XII, 116–120) [7, с. 39–40].

Если сопоставить мотивы пещерных мифов Гомера и Платона, то некоторые содержательные и структурные соответствия, действительно, могут быть выявлены. К примеру, архаический уклад жизни пещерного жителя Полифема вполне может рассматриваться в качестве структурной параллели мотива низкого статуса способностей чувственного познания пещерных узников у Платона. Но многие аспекты образа пещеры Платон не затрагивает, пространственность пещеры – из этого числа. В XII книге «Одиссеи» представлена пещера, полностью заполненная телом чудовища Скиллы (Од., XII, 93); в IX книге Гомер подробно описывает внутреннее устройство и содержимое пещеры Полифема: стойла для скота, разделенные по возрасту животных, хранилище для сыров, место для дойки животных (Од., IX, 218–223) и т.д. По-видимому, этот особый мотив «Одиссеи» в европейской культурной традиции способствовал более развернутой интерпретации платоновской притчи о пещере.

Таким образом, можно говорить о существовании устойчивого образа пещеры в литературной и философской традиции античности, что объясняется, вероятно, существенным местом, которое занимает пещерный мотив уже в мифопоэтическом мышлении греков, а позже и всей европейской культуры. Свидетельством тому являются многочисленные мифологиче-

ские сюжеты, в которых пещера выступает жилищем или укрытием Пана, Эндимиона, ребенка-Зевса и т.д. [8, с. 311]. Одним из вариантов развития мифологического мотива пещеры как маркера античной культурной традиции является сцена с Эвфорионом во второй части трагедии И.В. Гёте «Фауст». Действие разворачивается в пещере, надежно укрывающей с таким трудом обретенный Фаустом покой и счастье с возлюбленной Еленой. Окрыленный любовью Фауст говорит: *«И тогда-то мы у цели: / Весь я твой, и ты моя. / К этому и тяготели / Побужденья бытия»* [9, с. 388], а Форкиада-Мефисто-фель передает свои впечатления от увиденного: *«...здесь в пещерах, гротах этих и беседках / Был приют и кров дарован, как в идиллии любовной, / Господину с госпожой»* [9, с. 384]. Причем и само пространство пещеры, и все происходящее в ней отмечено знаками пребывающего золотого века: Форкиада, обходя пещеру, обнаруживает в ней природную первозданность, не тронутую человеческой рукой: *«Это девственные дебри: / Зал за залом, ход за ходом открывала я, бродя»*; Эвфорион предстает перед Фаустом и Еленой в облачении из цветов и тканей и *«Золотую лиру держит, и как некий Феб-младенец, / Выходит он на край стремнины»*; смех и радость источает мальчик, еще более уподобляясь солнцеподобному боже-ству [9, с. 385].

Но в отношении действия, происходящего в этой пещере, имеются серьезные основания отнести всю сцену к новой интерпретации платоновского мифа познания. Эвфорион – дитя любви Фауста и Елены – стремится вырваться из пещеры, лона родительской любви, в открытое пространство не запрограммированной мифом жизни: *«Хочу подпрыгнуть, / Чтоб ненароком / Небес достигнуть / Одним наскоком / Вот что желанье / Мое и страсть»* [9, с. 388]. Елена и Фауст совместно стараются уговорить устремившегося к новой жизни сына сохранять благоразумие: *«Народившись к жизни еле, / Свет увидевши едва, / Рвешься ты к смертельной цели, / Где слетает голова»* [9, с. 393–394]. Но тщетно, опасный путь познания зачастую смертелен для ищущего истину. Несмотря на трагический исход, или даже благодаря ему, в этой сцене Гёте создает высочайший поэтический символ европейской философии познания, берущий свое начало у Платона. Хор поет: *«Взвейся, поэзия, / Вверх за созвездия! / Взмыв к наивысшему, / Вспыхнув во мгле, / Ты еще слышиша / Здесь на земле!»* [9, с. 393].

Даже столь немногочисленные примеры поэтического и философского развития древнего

мифа о пещере позволяют констатировать существенное, и даже определяющее во многом, значение его в европейском культурном сознании, которое, начиная с античности и вплоть до сегодняшнего времени, рассматривает мироздание от его подземных, хтонических уровней до небесных сфер солнечного небосклона как пространство познающей человеческой души. Это обстоятельство и обуславливает, по-видимому, универсальный характер данного мифа, различные образные варианты которого можно увидеть в самых разных областях творческой человеческой деятельности – архитектуре, изобразительном искусстве и, как мы убедились, поэзии, философии и т.д. Кроме этого, абсолютно очевидно, что греческая античность не была единственным источником пещерной образности, и вполне сравнимая с античной, если не превосходящая ее по степени значимости в европейской культуре, символическая система образов пещеры была представлена библейской традицией (начиная с Книги Бытия и заканчивая апокрифическими евангелиями). Это, к примеру, позволило немецкому философу и культурологу начала XX века О. Шпенглеру вообще связать

развитие всей восточно-христианской культуры с прасимволом пещеры. Однако данный вопрос требует специального рассмотрения.

#### Список литературы

1. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
2. Лосев А.Ф. Примечания. Указатели // Платон. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 516–624.
3. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 345–361.
4. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Собрание сочинений. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1977. С. 81–522.
5. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Собрание сочинений. В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1978. С. 7–214.
6. Гомер. Одиссея // Гомер. Илиада. Одиссея. М.: Эксмо, 2009. 896 с.
7. Шталь И.В. «Одиссея» – героическая поэма странствий. М.: Наука, 1978. 168 с.
8. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1988. 719 с. с илл.
9. Гёте И.В. Фауст. М.: Художественная литература, 1969. 512 с.

#### ANCIENT MYTH OF THE CAVE IN THE CONTEXT OF EUROPEAN CULTURAL TRADITIONS

*O.L. Polyakova*

The article is devoted to problem of the Greek myth about a cave in the European cultural tradition, in philosophy and the literature, are compared interpretations of an image of a cave by Homer, Plato, F. Bacon, J.W. Goethe, M. Heidegger.

*Keywords:* a parable of cave, philosophy of cognition, mythological symbols, metaphors of cognition