



А.Г. ДУГИН

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

ЛОГОС ЕВРОПЫ



ЭЛИНСКИЙ
ЛОГОС



ДОЛИНА
ИСТИНЫ



А.Г. Дугин

НООМАХИЯ
ВОЙНЫ УМА

ЭЛЛИНСКИЙ
ЛОГОС
ДОЛИНА ИСТИНЫ

«Академический проект»
Москва, 2016

УДК 1/14; 008

ББК 87;71

Д 80

Рецензенты:

В.Ю. Верещагин, доктор философских наук;

Э.А. Попов, доктор философских наук

Научный редактор:

Н.В. Мелентьева, кандидат философских наук

*Автор выражает благодарность М.Г. Гаглоеву
за поддержку в создании и публикации данной работы*

Дугин А.Г.
Д 80 Ноомахия: войны ума. Эллинский Логос. Долина истины. — М.: Академический проект, 2016. — 549 с.

ISBN 978-5-8291-1915-7

Книга «Эллинский Логос. Долина истины» представляет собой исследование греческой цивилизации, к которой историки единодушно возводят европейскую цивилизацию в ее смысловом ядре, в ее главных интерпретационных парадигмах, ее сущностных мифологии, философии, науке, искусствах, филологии, грамматике, в ее универсальном для европейского самосознания учении о Логосе. Быть европейцем — значит быть греком.

Для специалистов по философии, политологии, филологии, искусствоведению и широкого круга интеллектуалов.

УДК 1/14;008

ББК 87;71

© Дугин А.Г., 2016

© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2016

ISBN 978-5-8291-1915-7

Предисловие. Семантика Греции

Греция и ее смыслы

Греческая цивилизация, к которой историки единодушно возводят европейскую цивилизацию как таковую, в ее смысловом ядре, изучена лучше и полнее всех остальных цивилизаций. О ней сохранилось множество детально и систематически разобранных источников и документов, произведений искусства и исторических хроник. Именно греки дали Средиземноморской цивилизации самую знаменитую мифологию, и греческие боги выступают как интерпретационные парадигмы и референтные образцы для всех других мифологий этого региона. Греки построили все основные философские системы, основали науки и искусства, заложили начала грамматики и филологии. Греки первыми начали интенсивно осмыслять самих себя, и поэтому именно среди них сложилось в самой полной и законченной форме учение о Логосе. Поэтому обзор греческой цивилизации есть обращение к тем истокам, которые являются *общими* для всей европейской цивилизации и в огромной степени для цивилизации границ, которая исторически сложилась на периферии средиземноморской культуры.

В контексте «Ноомахии» мы начинаем именно с греческой цивилизации исследование остальных европейских Логосов, так как все они так или иначе являются продолжениями и вариациями Логоса греческого. Мы встречаем фундаментальные греческие парадигмы в основании и французской, и германской, и англосаксонской, и латинской цивилизаций, как их наиболее глубокое и сущностное ядро. *Быть европейцем означает быть греком.* Но в то же время полнота греческого исторического материала, взятая целиком, показывает, что если Греция на первом этапе — в течение I тысячелетия до Р.Х. — была безуслов-

ной доминантой всего средиземноморского пространства, откуда позднее произросла европейская культура, то по мере подъема Рима, Четвертого царства, Греция постепенно становится *восточным полюсом* этого пространства, образуя одну из половин (восточную) единой европейской цивилизации, второй половиной выступает латинская цивилизация.

Уже в эпоху Республики и особенно в ходе Пунических войн Рим и Греция постепенно превращаются в два самостоятельных центра Европы, которые можно считать прообразами Европы Западной и Европы Восточной. Таким образом, начиная с определенного момента Греция в структуре общего европейского историала начинает семантически обозначать два качественно различных явления:

- 1) общий исток средиземноморской цивилизации в целом (эллиническое начало или то, что мы называем «истиной эллинов»);
- 2) и — более локально — непрерывное историческое становление греческой культуры от Античности через эллинизм и вплоть до Византии, Средних веков и греческого влияния в православном мире Восточной Европы, Евразии и Кавказа.

В первом значении Греция *предшествует* западноевропейской цивилизации, четырем полюсам которой (германскому, французскому, английскому и латинскому) мы посвящаем четыре отдельных тома «Большой Ноомахии»¹, и является во многом ее философской и метафизической *основой*. Именно греческие течения философии предопределили интеллектуальную культуру Западной Европы в целом. Ядром этой культуры был платонизм и аристотелизм, что выразилось как напрямую, через философию, так и опосредованно через христианскую догматику и теологию, в основе которых лежала типично греческая (более узко, неоплатоническая) мысль. *Западноевропейская ментальность в целом — как рациональная, так и мистическая — была в основных своих чертах сформирована греками.*

Но вместе с тем непрерывность греческого историала полнее всего различима в самой Греции, которая

- была изначально ядром эллинической культуры в Восточном Средиземноморье;
- стала полюсом эллинистической цивилизации после походов Александра Великого (Третье царство);

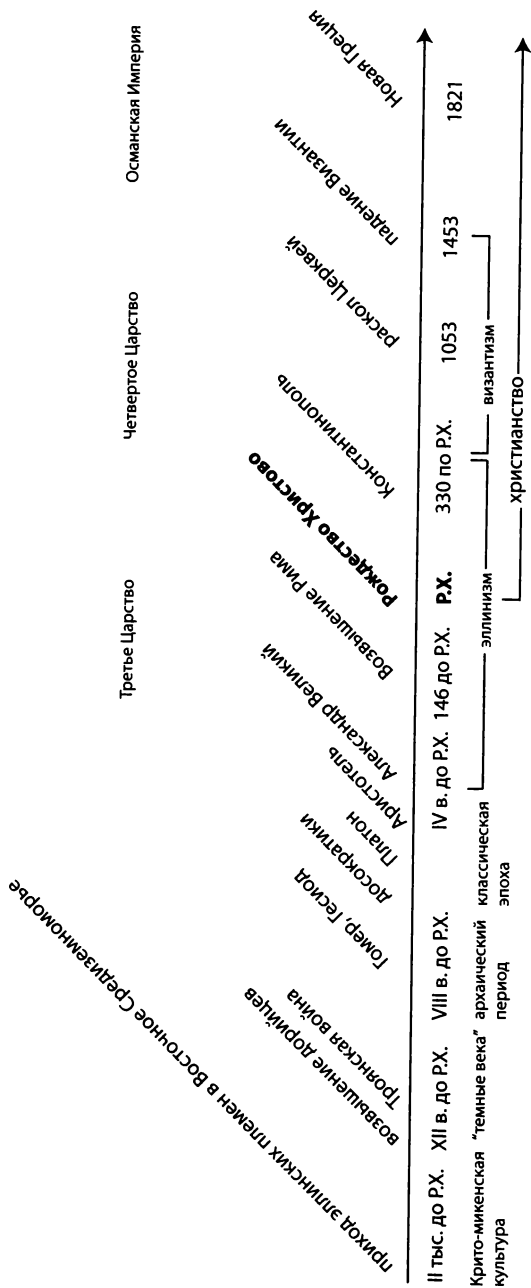
¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015; Он же. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015; Он же. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015; Он же. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2015.

- после 146 года до Р.Х. (Коринфская битва) стала частью римской державы;
- в эпоху Константина Великого параллельно переносу столицы в Византий превратилась в центр Римской Империи;
- позднее, оказалась центром православия, все более расходящегося с католичеством вплоть до окончательного раскола 1054 года;
- в последующие эпохи вплоть до 1453 года выступала как самостоятельное политико-культурное пространство восточно-христианской Византийской Империи;
- отчасти передала историческую миссию другим православным державам (Руси, Болгарии и т. д.), а отчасти продолжала существовать как греческий народ в контексте Османской Империи;
- пока, наконец, снова не получила политическую независимость в процессе ослабления Османской Империи в 1821 году, после чего начинается история современной Греции как национально-Государства.

Греция как Европа: два взгляда — с Запада и с Востока

В первом значении Греция — это матрица Европы в целом. Во втором — это особый историал важнейшего полюса европейского Востока, который, уходя корнями в ту же общеевропейскую и средиземноморскую эллинскую культуру, обособился от Западной Европы в византийский период и кристаллизовался в православной цивилизации. Чтобы подробнее рассмотреть оба этих понимания Греции, мы решили рассмотреть греческую цивилизацию в двух томах, прослеживая греческий историал от истоков вплоть до нашего времени.

Истина эллинов является универсальной и равнозначной (во многом определяющей) для всей Европы (как Восточной, так и Западной). Но в структуре европейского Востока эта истина передавалась непрерывно и последовательно, хотя и качественно видоизменяясь на разных этапах, тогда как в Западной Европе в определенный момент она подверглась необратимым и глубинным воздействиям иных культурных факторов — германского, кельтского и латинского, превративших греческое зерно общеевропейского Логоса в нечто самобытное и самостоятельное, что и легло в основу Западной Европы как историала, цивилизации и единого культурного поля. В самой Греции, в Византии и в православной ойкумене в целом (включая ее продолжение в историале православных народов) греческий Логос был не только ядром и зерном (как и в остальной Европе), но и *непрерывной* и автономной развивающейся куль-



Общая структура греческого историаала

турной формой, типом и стилем, что и стало *семантической осью европейского Востока*.

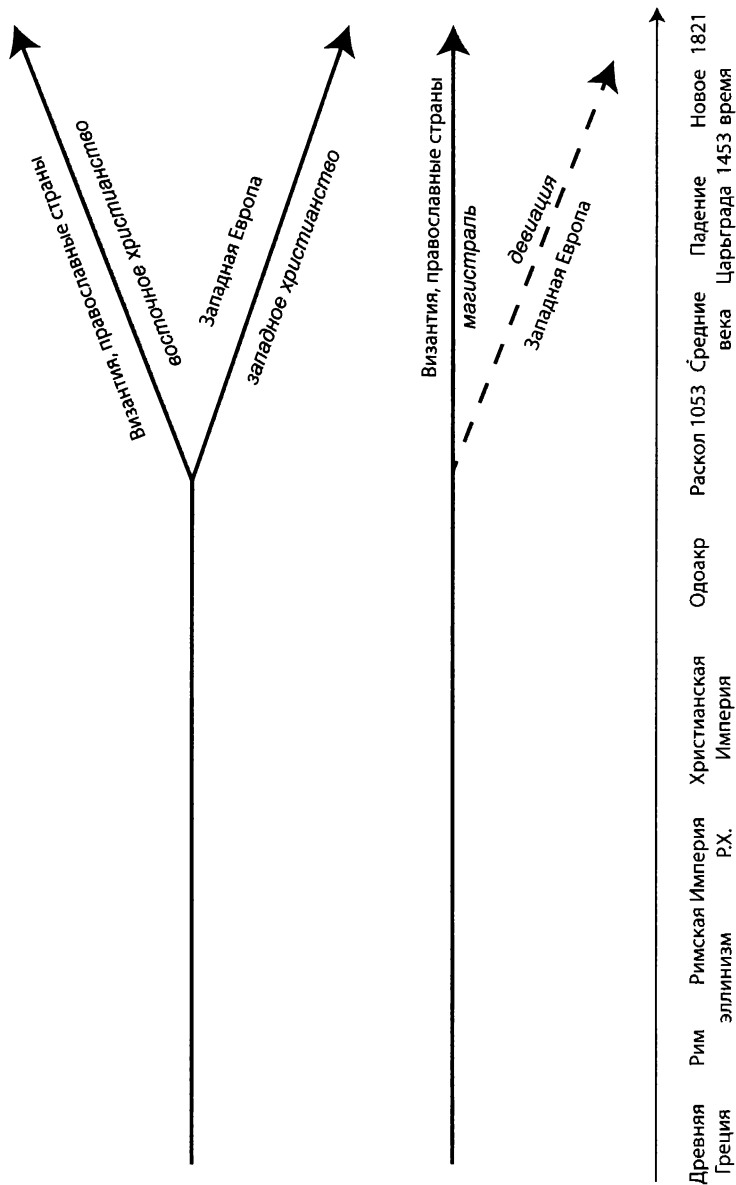
Здесь мы подходим к одной деликатной историософской теме. Подавляющее большинство исторических работ, посвященных Древней Греции, написаны в Западной Европе, и сам этот факт обуславливает доминацию западноевропейского историала. Структура этого историала такова, что трактует идентичность Греции практически исключительно в первом смысле. Для самосознания человека Западной Европы (независимо от того, является ли он немцем, французом, англичанином, итальянцем, испанцем и т. д.) Древняя Греция представляет собой ранний этап *его собственной цивилизации*, который лежит в ее основании, но позднее сливается с Римом, а далее плавно переходит в католичество, Средние века и так вплоть до настоящего времени. Греция в его сознании *снята* Римом и продолжает существовать *через Рим, сквозь него*, будучи полностью интегрированной в западноевропейский историал. Так, немцы, в частности, Гегель, Ницше и Хайдеггер, убеждены, что греческий Логос обретает свое окончательное выражение в немецком Логосе. Французы и другие представители латинской культуры воспринимают греческое через латинское и схоластическое, *римско-католическое* наследие и т. д. В этой оптике Византия уже начиная с IX века становится периферийным явлением, и второе семантическое значение эллинского фактора вообще исчезает с горизонта. Ранний период византизма — это просто продолжение латинской, римской истории. А когда Западная Римская Империя пала под ударами варваров, что стало началом возникновения особой западноевропейской цивилизации четырехчастного (германо-галло-англо-латинского) креста, то восточная часть Римской Империи постепенно стала восприниматься как некое необязательное маргинальное явление, не продолжающее в полной мере историал ни Рима, ни Древней Греции. Поэтому Западная Европа не придает греческому историалу самостоятельного значения. Для нее Греция — это прото-Рим и прото-Средневековье. В чистом виде семантическая последовательность «Древняя Эллада — эллинизм — Рим — Византия — православная ойкумена — современная Греция» — для западных европейцев представляется искусственной и невразумительной конструкцией.

Но для людей православной культуры, носителей византийского и поствизантийского цивилизационного кода (как самих греков, так и представителей других православных и восточноевропейских обществ), картина оказывается совершенно иной. Здесь, напротив, западноевропейский историал, римо-католицизм и феодальное Средневековье видятся лишь как одна из возможных траекторий развер-

тивания эллинского средиземноморского Логоса, наряду с которой существует полноценная и не менее последовательная и органичная византийско-православная траектория, *византийский историал*. При этом его интерпретация может варьироваться от констатации наличия двух более или менее равноправных ветвей становления раннего общеевропейского Логоса после точки бифуркации в V веке (поход Одоакра и отречение Ромула Августула) до убежденности в том, что только восточно-византийская линия выражает *подлинную сущность греческого историала* в христианскую эпоху, а западноевропейская католическая ветвь представляет собой его девиацию и искажение.

Поэтому для последовательного православного мыслителя греческий историал открывается в совершенно ином качестве. Для него европейский Восток — Византия и православная ойкумена вплоть до православных народов и Государств Нового времени (в частности, Греции и греков) — это либо одна из двух равнозначных, либо даже единственно истинная и аутентичная форма развертывания греческого Логоса. И в этом случае оба значения термина Греции мыслятся в сочетании и определенной последовательности: от первого (истина эллинов, Логос Европы) ко второму (греческий историал от Эллады через эллинизм и Византию до современных православных обществ и культур).

Сопоставление двух толкований Греции является ключевым для структуры «Большой Ноомахии». Западноевропейское толкование будет обосновано в ходе обзора германской, французской, английской и латинской цивилизаций. Более того, оно может быть адекватно реконструировано только при учете тех западноевропейских историалов, которые выявлены в соответствующих томах «Большой Ноомахии». Здесь же мы будем приоритетно ориентироваться на собственно греческий историал и попытаемся его реконструировать исходя из греческой оптики и греческого *Dasein'a*. В этой реконструкции мы, безусловно, будем учитывать то, что западноевропейская культура и история говорят нам о Греции, в первую очередь, о Древней Греции, и как ее толкуют, но в то же время, мы с самого начала применяем здесь антропологическое правило: изучение определенного общества (цивилизации, культуры и т. д.) требует максимальной солидарности (эмпатии) с ее экзистенциальным ядром. Поэтому принцип, которым мы будем руководствоваться в этом томе «Ноомахии», может быть сформулирован так: мы — греки. Но путь к корням греческого *Dasein'a* мы будем искать исходя из второго — собственно греческого — понимания эллинского начала, истины эллинов. Это значит, что для нас связь с Древней Грецией



Греция в структуре восточнохристианского историчала

идет не столько через Рим, Средние века и Западную Европу (хотя и эту связь мы учитываем), сколько по второй траектории — через Восточную Римскую Империю (Византию), православие и самосознание православных народов Восточной Европы и Евразии, в первую очередь самих греков.

Часть 1

**Титаномахия эллинов:
боги и история**

Этнотитаномахия Средиземноморья

Греческий историал, универсальные парадигмы культуры и рождение Европы

Древняя Эллада представляла сектор средиземноморского культурного пространства, структура которого состоит из двух принципиально разнородных слоев и в целом сводима к основной топике Ноомахии: нижний слой соответствует цивилизации Великой Матери, верхний — привнесенной с конца III тысячелетия до Р.Х. в Средиземноморье индоевропейскими племенами древних элинов солярно-уранической патриархальной цивилизации¹. В контексте Ноомахии это означает суперпозицию двух Логосов — автохтонного Логоса Кибелы и привнесенного индоевропейцами Логоса Аполлона. Зона интенсивного диалога двух слоев представляет собой область третьего — темного (то есть не светлого, но и не черного) — Логоса Диониса.

В разных зонах Средиземноморья острота столкновения Логоса Аполлона с Логосом Кибелы пришлось на разные периоды. Исследователь проблемы матриархата последователь К.Г. Юнга Эрих Нойманн в своей систематизирующей работе «Великая Мать»² пишет:

Крито-микенская культура для греков была доисторическим периодом Великой Матери, поскольку в этой культуре доминировал ее культ. Греческая мифология — это во многом мифология битвы с драконом, мифология сознания, сражаю-

¹ *Bachofen J.J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897; *Coulanges Numa Denis Fustel de.* La Cité antique. P.: Durand, 1864; *Harrison Jane E.* Prolegomena to the Study of Greek Religion. Princeton: Princeton University Press, 1991; *Evola J.* Rivolta contro il mondo moderno. Milano: Hoepli, 1934; *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006; *Грейвс Р.* Белая богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. М.: Прогресс-Традиция, 1999; *Он же.* Мифы Древней Греции. Екатеринбург: У-Фактория, 2007; *Kerényi K.* Die Mythologie der Griechen. Zürich: Rhein-Verlag, 1951–1958; *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988; *Нойманн Э.* Великая Мать. М.: Добросвет, 2012.

² *Нойманн Э.* Великая Мать.

щегося за независимость, и эта борьба имела решительную духовную важность для Греции¹.

Эллинская цивилизация в этой дуальной структуре является наиболее яркой, хорошо изученной, контрастной, оставившей после себя множество философских, исторических, религиозных, архитектурных и художественных памятников, позволяющих обнаружить и исследовать этот культурный дуализм с большой степенью достоверности и детальности. В этом уникальность греческой культуры: *она не только стала матрицей всего европейского историа, преопределив его главные семантические оси, но и позволила выявить фундаментальные ноологические парадигмы и взять ее мифы, философские и религиозные представления в качестве образцов для исследования всех остальных цивилизаций*. Идея выработки универсальной мифорелигиозной модели, которая объясняла бы все известные грекам философские и религиозные системы, отчетливо прослеживается уже у самого Платона, особенно в его предании о теории, θεωρία, что подробно рассмотрел А.-Ж. Фестюжьер². Фестюжьер напомнил, что термин θεωρία, дословно «созерцание», изначально интерпретировался как совокупность систематизированных наблюдений, полученных через знакомство с разнообразными религиозными, мифологическими и обрядовыми традициями народов, соседних с греками³. Выявление общего, родового или видового сходства было основой созерцания, поднимавшегося от интеграции данных к прямому видению тех образцов (парадигм, παράδειγμα, идей, ιδέα), которые и проявляют себя через разнообразные комбинации и смешанные варианты, составляющие, в свою

¹ Нойманн Э. Великая Мать. С. 95. Нойманн добавляет: «Но если в Греции это развитие приходится на период между 1500 и 500 годами до Р.Х., соответствующий процесс в Египте, вероятно, имел место до 3300 года до Р.Х.» Там же. С. 95.

² Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009.

³ «Изначально слово θεωρία соотносится с идеей зрения. В нем едва ли не еднородно различают сочетание двух основ, которые одинаково указывают на акт видения, θέα и Γορ (ὄραω). Любопытный народ охоч до зрелищ, и совершенно естественно, что сначала θεωρεῖν означает повидать страну, наблюдать ее дикивинки (βαῖματα), людей, происходящие в ней события. Когда Крез из Сард спрашивает афинянина Солона, с какой целью тот отправляется в путешествие, тот отвечает: "Чтобы посмотреть мир". Что может лучше обрисовать характер ионийца Геродота? Далее, в "Законах" Платон различает две категории феоров. Одни феоры уполномочены присутствовать на религиозных праздниках. Других стражи законов отправляют изучать обычаи иностранных государств: они должны объезжать моря и земли, общаться с самыми выдающимися людьми, которых повстречают, повсюду усваивая благое. (...) "Теоретические" путешествия Платона лишь отвечают этой традиции». Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. С. 13 – 14.

очередь, прямой феноменологический материал наблюдений в среде конкретных культур, культов и религий. Неоплатоники, в частности, Прокл, построил на этом грандиозную философскую систему, которую сам назвал «Платоновской теологией»¹. В ее основе лежит систематизация различных религий, мифологий и культов на основе платоновского мировоззрения. Важно, что эта инициатива впервые предпринята греками, в эллинской среде, и во многом греческие боги и мифы взяты здесь не как фигуры локальных культов, но как элементы метаязыка универсальной теологии, то есть как парадигмы. Нечто подобное имел в виду Ницше, говоря об аполлоническом и дионисийском началах. В этом же контексте мы оперируем с базовыми для Ноомахии терминами: Логос Аполлона, Логос Диониса, Логос Кибелы². То обстоятельство, что именно греческие понятия и образы ложатся в основание наиболее общих теоретических (созерцательных) построений и систематизаций, само по себе указывает на особую миссию эллинской культуры, как никакая другая тяготеющей к универсализму и парадигмальным таксономиям. Греки — народ теоретический (в смысле, выявленном Фестюжьером), и столь же теоретическими являются их религия и мифология.

Поэтому фундаментальный дуализм, оппозиция между Логосом Аполлона и более древним Логосом Кибелы (с уникальной ролью среднего Логоса Диониса) контрастнее всего проявлен и запечатлен именно в греческом историале. Отсюда вытекает значение всего процесса утверждения индоевропейской культуры эллинских племен в контексте предшествующей им эгейской (крито-микенской) цивилизации³. Это и было историческим актом титаномахии и Ноомахии, который предопределил истоки Логоса Европы, а также, как мы видели ранее, и финальный эсхатологический этап ее истории в Новое время. В эллинском мире расположены и начало и конец европейского Логоса. Это предопределяет его центральность и его значимость для всех исторических культур Европы и пограничных цивилизаций, а также, с учетом планетарного глобального характера европейской цивилизации, и для всех остальных народов Земли. При этом именно в истоках Греции мы видим всю полноту возможных сценариев титаномахии: мы встречаемся с разнообразной чередой хтонических и уранических божеств,

¹ Прокл *Диалог*. Платоновская теология. СПб.: РХГИ Летний сад, 2001.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

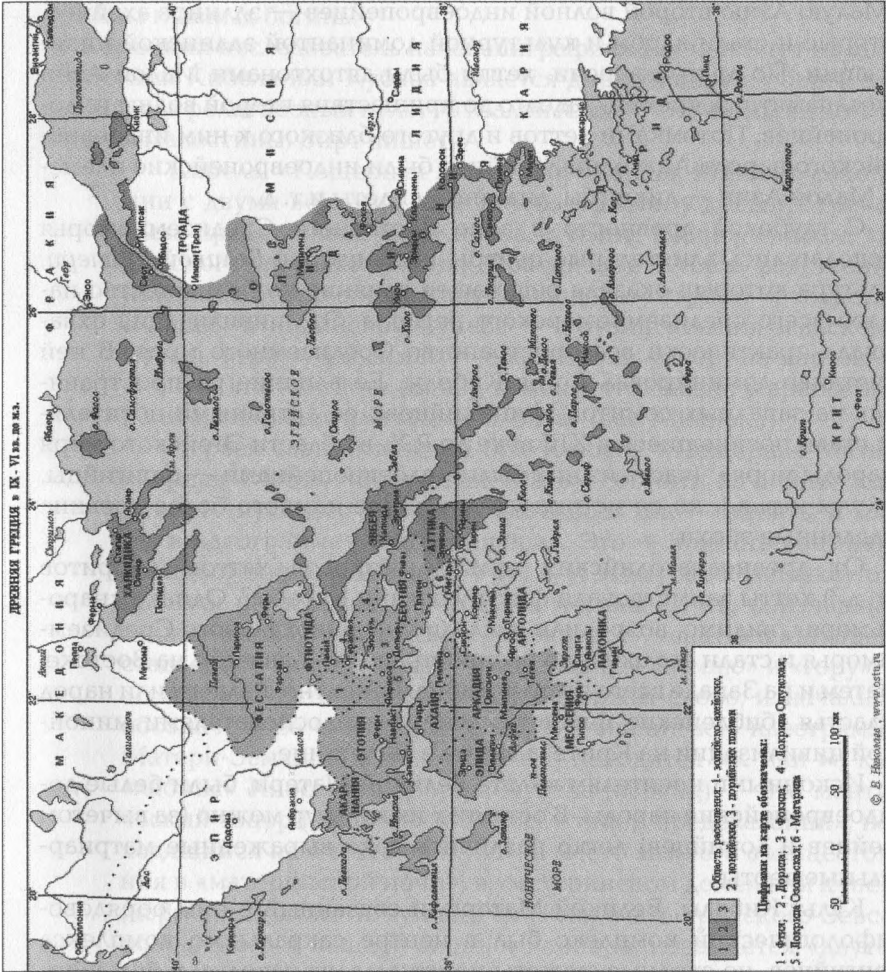
³ Согласно Э. Нойманну, культ Великой Матери во II тысячелетии до Р.Х., т. е. в период вторжения индоевропейских племен, был на подъеме. «Около 2000 лет до Р.Х. средиземноморский регион переживал возрождение Богини-Матери, которая, по-видимому, была доминирующим божеством двумя тысячелетиями раньше». Нойманн Э. Великая Мать. С. 153.

промежуточных фигур, с многомерными комбинациями и сюжетными линиями, предопределяющими развертывание принципиальной драмы — битвы Земли и Неба. Греки мыслили себя как *органическую часть* этой битвы — как ее активных участников, подчас как ее жертв, но всегда как поле, на котором она развертывается.

Древние греки прожили и продумали все возможные версии мира, все варианты истории. Они сообщили нам о них в мифах и исторических хрониках, в военных походах и произведениях искусства, в особенностях быта и в религиозных практиках, в философии и ведении хозяйства. Именно поэтому в течение тысячелетий все поколения европейцев снова и снова обращаются к Греции. Это — *европейский исток*. Это не только прошлое, но вечное измерение Европы. *Греция — это европейская судьба*.

Диалог эллинов (ионийцев, эолийцев, ахейцев и дорийцев) с носителями ранней эгейской (пеласгийской) культуры — это самое главное содержание Европы, ее семантическое ядро.

Показательно, что само предание о Европе связано с Критом. Согласно греческим мифам, Европой (Εὐρώπη, дословно «Прекрасноокая») звали дочь финикийского царя Тира Агенора. Ее красотой пленился Зевс, обратившийся в белого быка и похитивший Европу у отца. Посадив ее на спину, бык-Зевс переплыл море и обосновался в удаленном дворце на Крите, что и стало началом минойской цивилизации. В этой версии исток Европы связан с двумя началами — с самой Европой (это матриархальный цикл — женственность, финикийское происхождение, Крит как центр минойской цивилизации Великой Матери) и с Зевсом, в образе которого мы видим фигуру патриархального олимпийского бога индоевропейцев. Таким образом, ноологический генезис Европы с самого первого упоминания этого имени в мифах уже несет на себе печать *двойственности*: Европа есть продукт сочетания Земли и Неба. В данном мифе это сочетание трактуется как похищение Небом Земли, Днем Ночи и их последующий брак. Европа дуальна в своих истоках и в своей идентичности. С самого первого мифа мы оказываемся на оси высочайшего напряжения — в силовом поле Ноомахии. Два Логоса сошлись друг с другом в непримиримой битве и в диалектическом диалоге. В данном мифе коллизия завершилась браком, но другие аналогичные парадигмальные сценарии геоураномахии имели подчас иной исход и более драматические развязки. В целом вся мифология Европы и все версии ее историаала, историаалов населяющих ее народов, располагается между этими двумя полюсами — небесным белым быком (отцом Зевсом, богом Дневного Неба) и прекрасной лунной богиней земли и воды.



Карта Древней Греции

Мать Европа и ее культ: от Кубабы к Кибеле

Первыми индоевропейцами, появившимися в бассейне Средиземного моря в пространстве Балкан и Греции в конце III тысячелетия, были хетты. Позднее они были вытеснены с этой территории в Малую Азию второй волной индоевропейцев — эллинов ахейцев, которые и стали ядром и культурной доминантой эллинской цивилизации. По другой версии, хетты были автохтонами Малой Азии с незапамятных времен, задолго до пришествия второй волны индоевропейцев. Потомками хеттов и другого близкого к ним индоевропейского народа Анатолии лувийцев были индоевропейские племена Малой Азии — ликийцы, лидийцы, сидеты и т. д.

С глубокой древности в зоне Восточного Средиземноморья располагались влиятельные центры цивилизации *Великой Матери*, культура которых оказала решающее влияние на большинство народов всего средиземноморского региона. Эта цивилизация охватывала практически все пространство Средиземного моря. В ней отчетливо доминировал Логос Кибелы. Ее влияние распространялось на западных семитов (финикийцев), ее активными носителями стали появившиеся в XIII веке до Р.Х. в области Эгейского моря «народы моря»¹ (часть из них были индоевропейцами — фригийцы, сикулы и т. д.), но ее истоки уходят в еще намного более древние отдаленные эпохи.

От древнеанатолийских культур (этносов хаттов, хурритов и т. д.)² хетты заимствовали фигуру богини Кубабы³. Однако «народы моря», видимо, возродили наследие матриархального Средиземноморья и стали его активно распространять — вначале на Востоке, а затем и на Западе всего этого региона. Вероятно, пеласги или народ пуластыя (библейские филистимляне) были основателями минойской цивилизации на Крите, а также в Палестине.

Исконными носителям культа Великой Матери, были белые доиндоевропейские народы. В останках их культур можно (за вычетом ахейцев и дорийцев) легко различить ярко выраженные матриархальные черты.

Культ Кибелы, Великой Матери, и связанный с ним обрядово-мифологический комплекс был в центре сакрального комплекса фригийцев, но сходные сюжеты и ритуалы мы находим у большинства народов этого культурного круга, в частности, у финикийцев

¹ Ахейцы, упоминающиеся среди «народов моря», были среди них единственным патриархальным обществом.

² Опосредующим звеном, возможно, были родственные хеттам лувийцы.

³ См.: Laroche E. Kubaba, déesse anatolienne et le problème des origines de Cybèle // Eissfeldt O. (ed.). *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*. P.: PUF, 1960.

и шире, западных семитов в целом (Баал, Иштар, Анат и т. д.), пеласгов (миф об Эвриноме) и т. д.

Истоки фригийского культа Кибелы уходят к древнеанатолийскому доиндоевропейскому этносу хаттов, у которых Кубаба была одной из главных богинь.

Немецкий исследователь палеоэпиграфики Герман Вирт полагает, что имя Кибела или Кубаба является древнейшим и общим для целого ряда религиозных культур Малой Азии — от Анатолии до Финикии и Палестины. Вирт пишет:

Кибела, «Пещерная Мать» или «Горная Мать», в сочетании с двумя волками, львами или змеями, у древних греков была представлена как Кибеба, *Kybēbē*, *Κυβήβη*, словом, лидийского происхождения. Фригийское *Kybele* родственно ингило-картвельскому *khuvil*, «пещера», «грот», «отверстие в горе», а лидийское *kybebe* — грузинско-мингрельскому *khvabi*, «грот». Ее символ — каменный топор, на картвельском — *khuva*, *kheva* (*khua*), камень, что близко к арабскому *ka'aba*, «камень» или «Камень Бога» (*beit Allah*). (...)

Первая часть имени *Ku-belē* *Ku-bēbē*, «Пещерная Мать», «Горная Мать», «Каменная Мать» состоит из корня *ku-*, присутствующего в шумерских словах *uku* — десять, а также в идеограмме *bu-ur*, «пещера». Это — таинство зимнего солнцестояния, «сияющий Ур», Л. К этому же комплексу относится шумерская идеограмма могилы \square , *ku*, означавшая также «жить», «опускаться», «ложиться», «спать» и *kur*, представленное идеограммой $\cdot\cdot$ и означавшее «землю» и «гору».

Вторая часть имени *Ku-bele* содержит слово, изначально обозначавшее «каменный топор», а значит всю идеограмму Матери-Земли, в доме которой \square находится \times или \blacklozenge , как «лабрис» Кносского дворца. *Kybelis* (*κύβηλις*) — это мантический топор (*ὁ μαντικός πέλεκυς*), «топор предсказаний», находящийся на «месте оракула», в месте зимнего солнцестояния в «материнской ночи», в «материнском доме» или *kybelē* (*κυβέλη*), подобно тому как Рея (*Ῥεΐη*), мать критского Зевса, рожденного в пещере двойного топора, называется «двутопорной», *kybelēis* (*κυβητις*)¹.

Далее Г. Вирт сближает этот корень *bēbē* с именем фригийского города *Vaba* и с именем женской богини *Vaba*, позднее *Va'u*, откуда аккадское слово «ворота» — *bābu*. Ассирийское имя города Вавилон

¹ *Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936. S. 219–220.*

означает «Врата Бога» (аккадское — *Vâb-ilu*), что в нововавилонский период дало «*Vâb-ilâni*», «Врата Богов» и греческое *Βαβυλών*. Шумеры же называли этот город *Ká-dingir*, что также означало «Врата Бога». Отсюда в имени «Кибеба» глубинное семантическое родство обеих корней — *ku* и *bêbê*, восходящее к общей парадигмальной идее Великой Матери и ее атрибутам — пещере, камню, воротам, горе, могиле, зимнему солнцестоянию, ночи, сну и т. д. К этой же основе Вирт возводит и название финикийского города Библос — по-египетски — *Курпј*, на иврите *Gebal*, от семитского корня *gebel* — «гора» или *qubba*, «свод», *П*¹.

Прообразом Кибелы была еще более древняя анатолийская Богиня Мать, следы широко распространенного и чрезвычайно устойчивого (длившегося тысячелетиями) культа которой были обнаружены в местечке Чатал-Гююк, расположенном на юге Анатолии, английским археологом Дж. Меллаартом в 1958 году². При раскопках были найдены храмовые комплексы с изображениями и лепниной женских фигур, относящиеся к VI и V тысячелетиям до Р.Х. (всего было обнаружено более 40 святилищ). Изображения богини варьируются от эпохи к эпохе, но изменения несущественны. В определенных случаях Великая Мать изображается с двумя головами, иногда с ребенком, совсем редко с мужской фигурой. Некоторые изображения сдваивают ее с младенцем (реже — с мужским образом). Богиня устойчиво связана с рождением и смертью. Показательно, что редко встречающиеся мужские фигуры богов в этом культовом цикле повторяют характерные стилистические особенности изображения женских фигур — они являются как бы продолжениями и вариациями символического образа Великой Матери³. В диссертации, специально посвященной Кибеле⁴, российская исследовательница пишет:

Особенно интересна скульптурная композиция позднего слоя II, где богиня-роженица сидит на троне, украшенном по бокам двумя леопардами, а ногами упирается в черепа. Сходная с этой композиция слоя VI представляет богиню в момент рождения ею головы (...). Эта же связь, казалось бы, противоположных представлений видна из убранства храмов, где на

¹ *Wirth H. Op. cit. S. 219.*

² *Mellaart J. Çatal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia. London: Thames & Hudson, 1967.*

³ Кибела фригийцев описывается как женский андрогин, точнее, гинандр — Агдитис или Агдистис.

⁴ *Богатова О.В. Культ Великой Матери богов Кибелы в греко-римской древности (К проблеме религиозного синкретизма в античности). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Специальность 07.00.03 — Всеобщая история (История Древней Греции и Рима). Санкт-Петербург, 1998.*

одной из стен изображаются сцены рождения (иногда рождение богиней бычьей головы или нескольких голов (святых лица слоя VII и VI). Дж. Меллаарт считает, что это — западная стена, на других, по мнению английского археолога, восточных и северных стенах — сцены смерти с изображением хищных птиц. Постоянная деталь панелей с изображением богинь и голов — ниши, часто окрашенные в красный цвет. Можно думать, что они как-то ассоциировались с рождающей богиней, символизируя ее лоно. В сценах смерти же доминирует черная краска. Роспись святилища слоя VIII представляет человека, вооруженного пращей и защищающегося от двух черных птиц. На весьма впечатляющих и хорошо сохранившихся фресках двух святилищ VII слоя изображены черные хищные птицы, может быть грифы, с огромными крыльями и человеческими ногами, терзающие безглавого человека. То, что человек (по форме напоминающий позднейший символ мирового дерева) изображен безглавым, очевидно связано с одним из вариантов похоронного или жертвенного обряда Чатал-Гююка, при котором черепа отделялись от трупов и хранились отдельно в храмах на особых скамьях или в специальных помещениях. Особое отношение к черепам прослеживается в территориально и хронологически близких Чатал-Гююку поселениях Сирии и Палестины, а также и во многих более поздних культурных традициях Малой Азии и Средиземноморья. Значение постоянно встречающихся в святилищах бычьих и реже бараньих голов в какой-то степени может быть связано с человеческими черепами, найденными в святилище VII слоя с изображением грифов (под бычьими головами). Таким образом, голове жертвенного или священного животного или голове человека придавалось особое культовое значение, возможно, в силу представлений о голове как вместилище наиболее важных жизненных свойств всего существа, его души, возрождающей силы¹.

(...) Дж. Меллаарт на основании сопоставления символов грифов на фресках со свидетельствами похоронного обряда (костики сперва отделяли от плоти, а потом уже хоронили) предположил, что часть ритуала погребения совершали жрицы, переодетые хищными птицами. В ранней древнегреческой культуре, испытавшей (может быть, отчасти и через

¹ В.И. Иванов связывал почитание отрубленной головы с женскими оргиастическими культами Средиземноморья. *Иванов В.И. Дионис и прадионисийство*. СПб., 1994. С. 131. — *Прим. Богатовой О.В.*

посредничество Крита) несомненное сильное воздействие религии одной из тех малоазийских традиций, которые так или иначе связаны с Чатал-Гююком, сохранились следы мифологического образа женщины Горгоны с птичьим лицом, внушающей страх и ужас.

Из животных, связываемых с древним анатолийским женским божеством следует выделить леопарда, точнее двух леопардов, в окружении которых богиня часто изображается. Иногда животные выступают как символ божества, точно так же как бык или, чаще, бычья голова — обычный символ мужского бога (в рельефах антропоморфный облик придавался только богине, мужское божество всегда выступает в виде головы быка или барана).

Кажется возможным, что особую роль в культе женской богини играла пчела, символизирующая чистоту и невинность. В росписях одного из святилищ слоя VI над той частью композиции храма, где изображены преимущественно левые руки (связь левой руки с женским началом была установлена по отношению к Верхнему Палеолиту А. Леруа-Гураном¹ и, учитывая верхнепалеолитическое культурное наследие в Чатал-Гююке, возможно, в данном случае, предположить именно это символическое значение знака левой руки) показаны разные стадии превращения пчелы — из личинок в сотах до взрослой пчелы².

Эти святилища и символические изображения историки связывают с хаттами. У хаттов подземная Богиня Мать сочеталась с образом умирающего и возвращающегося бога Телипинуса, который позднее будет ассоциироваться с Кибелой в лице Атгиса³ (у финикийцев Адониса и Ваала).

Устойчивым символом Богини Матери Кубабы является зеркало, которое она держит в руках, а также пара львов или леопардов. Кроме того, ее отличает высокий головной убор в виде крепости.

От хаттов (а также от хурритов и родственных хеттам лувийцев) сакральный образ Великой Богини перешел к индоевропейцам-хеттам. У хеттов Кубаба, Богиня Мать, стала главной богиней города Кархемыша (в северной Сирии), что способствовало ее выдвижению на первые роли в хеттском пантеоне в тот период, когда они

¹ *Leroi-Gourhan A. Les religions de la préhistoire (Paléolithique). P.: PUF, 1964. P. 102. — Прим. Богатовой О.В.*

² *Богатова О.В. Культ Великой Матери богов Кибелы в греко-римской древности. С. 36 — 40.*

³ Символом Атгиса была сосна.

были вынуждены перенести столицу из северной Хаттусы к югу. В Кархемыше богиня Кубаба отождествляется с главной женской богиней хеттов (также хаттского происхождения — у хаттов и хурритов ее именем было Хебат) Вурунсему¹.

Потеснивший хеттов в XIII веке до Р.Х. «народ моря» — фригийцы — заимствовали у хеттов богиню Кубабу и сделали ее главной в своем культе. У фригийцев она стала центром религии и получила имя Кибела. Так, древняя анатолийская Богиня Мать, бывшая центром сакральности самых архаических народов, населявших Средиземноморье (чьими потомками, вероятно, являлись дохеттские племена — хатты, хурриты и т. д.), снова встала в центре фригийской культуры, пройдя долгий цикл смещения на периферию (у хеттов первого и среднего периода) и возвращения на центральные позиции у поздних хеттов с тем, чтобы стать главным божеством фригийского культурного круга. Именно этот фригийский и связанный с ним непосредственно культурный круг и исследует преимущественно Й. Бахофен в своей реконструкции средиземноморской цивилизации Великой Матери.

Атрибуты Кибелы

Согласно Бахофену, фригийская цивилизация была одной из ярких форм намного более древней сакральной системы, лишь возрожденной «народами моря». Ей соответствует структура архаической средиземноморской прарелигии (Urreligion)². Ее следы можно обнаружить в большинстве археологических раскопок и мифологических комплексов самых древних слоев средиземноморской культуры. Суммирующую и детальную (в целом весьма достоверную) монографию теме Великой Матери в ее различных фигурах и формах, а также в ее связи с психологическими архетипами коллективного бессознательного, посвятил ученик и последователь К.Г. Юнга Эрих Нойманн, систематизировавший атрибуты и функции женского начала, а также основные психические механизмы, сопряженные с ним в контексте Логоса Кибелы³.

По Нойманну, в центре матриархальной прарелигии стоит чисто хтоническая фигура Великой Матери (у пеласгов Эвринома⁴, у хеттов Кубаба, у фригийцев Кибела, у финикийцев Астарта

¹ Вурунсему хеттов отождествлялась одновременно и с хурритской богиней Хебат, и с владычицей подземного мира Эрешкигал.

² *Bachofen J.J. Das Mutterrecht und Urreligion.* Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1927.

³ *Нойманн Э. Великая Мать.*

⁴ *Грейвс Р. Мифы Древней Греции.* Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 23–27.

и т. д.). Она связана с землей и водой и считается *первичной и единственной*. Как в гностической мифе о падшей Софии (который, впрочем, скорее всего и является прямым отголоском этих матриархальных культов, дошедших вплоть до первых веков после Р.Х.), *Великая Мать творит мир из самой себя* и строго партеногенетически — без участия мужского начала. Миф о творении Великой Матери не знает *никакой трансцендентной инстанции*. Великая Мать — единственное, что по-настоящему есть, было и будет. Все остальное она исторгает из себя, чтобы рано или поздно снова в себя вобрать.

Парой Великой Матери является ее Сын-Змей (Офийон в пеласгийском¹ мифе об Эвриноме — как имя северного ветра).

Символ змеи представляет собой матриархальное понимание мужского начала как явления, происходящего *изнутри* Великой Матери. Мужское интерпретируется Великой Матерью как плод, как нечто, присущее ей самой, а не как нечто трансцендентное и происходящее *извне* (как в небесно-солярных моделях патриархата). Э. Нойманн² считает изначальным образом самозамкнутого женского начала (которое он отождествляет с бессознательным) уроборос, змею, кусающую свой хвост. Это — символ женского андрогина или гинандры. В этой фигуре еще не различается муж-

¹ «Пеласгами» называлось собирательно все доэллиническое население Греции. Пеласг считался отцом Ликаона, первого царя Аркадии. Возможно, между названием «пеласги» (πελασγοί) и «пеларги» (πελαργοί), аисты, как называли себя, согласно Страбону, древние жители Аттики, существует определенная связь, основанная на «народной этимологии». В «Илиаде» пеласги описываются как союзники Трои. Главным городом пеласгов названа Ларисса, а вождями — Гиппофой (Ἰππόβοος), Пилей (Πύλαιος), сыновья Лефа (Λῆφος), сына Тевтама (Τεύταμος). В «Одиссее» пеласги упоминаются среди народов, населявших Крит. Первопредком пеласгов считался Пеласг. Согласно Павсанию, он родился из земли Аркадии, а за ним пришли другие, которых он научил делать хижины и питаться желудями, а также делать одежды из свиных шкур, в которых до сих пор еще ходят бедняки Эвбеи и Фокиды. По Грейвсу, пеласги, рожденные из земли и претендующие на то, что они возникли из зубов Офийона, вероятно, были неолитическими людьми, носителями культуры «раскрашенной керамики». Они пришли в материковую Грецию примерно в середине четвертого тысячелетия до Р.Х. Население раннеэлладской культуры, мигрировавшее из Малой Азии через Киклады, обнаружило их на Пелопоннесе семь столетиями позже. Однако пеласгами с легкостью стали именовать вообще всех доэллинических обитателей Греции. Так, Еврипид (по свидетельству Страбона V. II.4) указывает, что пеласги приняли имя данайцев по пришествии в Аргос Даная и его пятидесяти дочерей. Критика их распущенности (Геродот VI.137), вероятно, касается доэллинического обычая группового брака, Страбон в том же отрывке сообщает, что люди, жившие в Афинах, были известны под именем «пеларгов» («аисты»); не исключено, что это была их птица-тотем. См.: Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 24 — 25.

² Нойманн Э. Великая Мать.

ское и женское, *все равно всему*. Когда змея перестает кусать свой хвост, появляется первая пара — Великая Мать и Змей. Но Великая Мать — это тот же Змей, но только все еще кусающий свой хвост, а Офион, ее сын и возлюбленный, это следующая — хтонически-маскулинная фигура. Змей, выпустивший свой хвост из пасти. *Великая Богиня и ее Змей составляют наложение двух концептуально диахронических моментов*. «До» и «после» сталкиваются в синхронизме, образуя первоначальную хтоническую пару, которая одновременно сохраняет в себе живую связь с единством уробороса.

Великая Мать вступает с Офионом в брак и производит на свет мировое яйцо¹ (о мировом яйце учили орфики). В некоторых вариантах мифа Великая Мать производит мировое яйцо без всякого мужского начала, только из самой себя, а ее Сын (Змей) рождается из него. Показательно, что, как пишет Р. Грейвс, почитание змея как своего первопредка было отличительной чертой доиндоевропейского населения Греции (пеласгов).

Свидетельством тому, что все пеласги считали своим праотцом Офиона, являются их коллективные жертвоприношения, пелории (Атений. XIV.45.639 — 640), т. е. Офион в их представлении это Пелор, или «большой змей»².

Символ яйца в мифах часто связывается с рождением близнецов. Близнецы также входят в круг приоритетных символов Кибелы. По Дюмезилю, близнецы и все виды близнецных мифов соотносятся с третьей функцией индоевропейского общества. Но как это часто бывает в истории религии, в область индоевропейской третьей функции интегрируются многие стороны хтонических доиндоевропейских культов. Поэтому близнецный сюжет, воплощающий, согласно Бахофену³, *сущность-матриархального мировоззрения*, полагающего в центре становление в его неизбежной двойственности, где рождение и расцвет с необходимостью сменяется смертью и дряхлением, имеет глубоко архаические корни и относится к циклу Великой Матери. Все близнецные мифы обязательно содержат в себе *трагическое* измерение, сопряженное с внутренней асимметрией двух сторон становления — темной и светлой.

¹ Это мировое яйцо и есть уроборос. Фигура яйца, вокруг которого обвивается Змей, это как раз синхронное наложение друг на друга двух моментов генерической секвенции: уробороса (на сей раз как яйца) и Змея, переставшего кусать свой хвост, как мужской эквивалент — все той же Великой Матери, как ее хвост или ее матриархальный фаллос, изображавшийся у некоторых гермафродитических статуй Горгон и бородатых Венер.

² Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 24.

³ Bachofen J.J. Das Mutterrecht und Urreligion.

Близнецы являются антропоморфными эквивалентами двух зверей или птиц, иногда змеев или драконов, а также львов или волков, которые традиционно изображаются справа и слева от фигуры Великой Матери. Они воплощают в себе ее принципиальную двойственность — давать жизнь и приносить смерть. Поэтому часто в близнецных мифах один из близнецов смертен, а другой бессмертен.

Яйцо является эквивалентом сосуда, другим атрибутом или символическим эквивалентом Великой Матери. Сама женщина есть волшебный сосуд, рождающий ребенка. Поэтому древнейшие изображения женских богинь подчас стилизуют в структуре «гротескного тела»¹ (М. Бахтин) как женщину-горшок, женщину-котел, с непомерно широкими бедрами. Узость талии и вытянутая шея ряда древнейших изображений, соответствующие узкому горлышку сосуда, подчеркивает, по Э. Нойманну, дуальность образа Великой Матери — хтонической снизу и утонченной сверху, где ее земное могущество достигает небесного горизонта. Нойманн пишет:

Противоречие в самом Женском проявлено в парадоксальном форменно контрасте между верхом и низом. Нижний, порождающий детей и материнский аспект сочетается с почти несовместимо противоречивым девственным, доженским аспектом сверху. Это противоречие проявлено на весьма ранней стадии у леспюгской «Венеры». Верхняя часть ее тела обладает «одухотворенным» качеством, весьма отличным от выраженного «женского» внизу².

Точно так же устроены архаические сосуды и структура их раскраски (изначально гончарное дело было исключительной прерогативой женщин, поскольку все связанное с сохранением пищи и ее приготовлением, а также очагом было уделом женщин). Нойманн подчеркивает:

Материальный характер сосуда в нижней части тела возмещается духовным характером глаз в верхней³.

Великая Мать сопрягается с очагом и, соответственно, со стихией огня. Часто этот огонь располагается в гипохтонической зоне. Поэтому связанные с Кибелой, Идейской Матерью подземные мужские полубоги-полудемоны — дактили, тельхины, а также кабиры и, воз-

¹ Э. Нойманн использует выражение «нуминозный гротеск», развивая понятия К.Г. Юнга и Р. Отто о «нуминозности» как о чистом дорациональном и доэтическом опыте сакрального. *Нойманн Э. Великая Мать*. С. 120; *Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным*. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008; *Юнг К.Г. Архетип и символ*. М.: Ренессанс, 1991.

² *Нойманн Э. Великая Мать*. С. 113.

³ Там же. С. 140.

можно, куреты — выступают как основатели кузнечного дела и покровители кузнецов. Отсюда близость Кибелы к греческому Гефесту.

Кибела, как и ее предшественница хеттская Кубаба, выступает как Богиня Города (Кубаба — Кархемыша, Кибела — Пессинунта). Эта линия чрезвычайно важна, также как и устойчивое наименование Кибелы «Богиней Гор» или «Горной Матерью». Часто она символизируется камнем или скалой. Горой или скалой предстает гинандра Агдистис во фригийском мифе об Аттисе. Это весьма показательная деталь, так как она намечает важнейшее парадигмальное различие между Кибелой и богиней полей и сельского труда Деметрой. Обе фигуры соотносятся с Землей и с мистерией Земли. Но Деметра ответственна за пространство упорядоченных пахотных земель, то есть выступает как сельская богиня по преимуществу, тогда как Кибела воплощает в себе гипохтоническое измерение, а также дикий мир, камни, скалы, горы, пещеры, и вместе с тем каменные массивы городов. Все эти символические точки — подземный мир, горы, дикая природа и город — в равной мере *угалены* от зоны организованного сельского труда. Деметра и Кибела — два противоположных полюса в структуре Великой Богини, хотя в различных синкретических системах они подчас могли и слиться (как у орфиков и неоплатоников, а также в некоторых мистериальных культах).

Кибела — покровительница пчел, и с этим связана древнейшая сакрализация меда, а также обряды, сопряженные с получением из меда опьяняющих экстатических напитков. Мед в символическом комплексе связан также с молоком, другим атрибутом материнства.

Организация пчелиного улья может служить *образцом гинекократического общества*¹: каждый улей имеет царицу пчеломатку, производящую потомство, откладывая ряды яиц. Ее дети, женские особи, методично и упорядоченно занимаются собиранием меда, непрерывным созидательным трудом. Мужские особи, трутни не работают и лишь оплодотворяют пчеломатку. После этого их либо выбрасывают из улья, либо убивают остальные пчелы. Показательно, что архаические храмы и захоронения, толосы минойской и микенской культуры (в частности, толос в Микенах, сохранившийся до нашего времени) внешне построены в форме ульев, а структурно напоминают лоно Великой Матери. Причем улей может успешно функционировать, только пока жива пчеломатка. Стоит ей умереть, весь порядок рассыпается, каждая пчела начинает пытаться прокормить себя самостоятельно, и, в конце концов, все они поодиночке умирают.

¹ *Bachofen J.J.* Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. S. 14 – 15.

Великой Матери приписывается изобретение духовых и ударных музыкальных инструментов — авлы и сиринги (прообразов кларнета и флейты) и тимпанов, кимвалов и кроталов (тарелок, барабанов и аналога современных кастаньет). Танцы и экстатические процессии также входили в культовый круг Великой Матери.

Бахофен указывает на то, что одной из фундаментальных фигур, отражающих культуру Великой Матери, является мифологический герой Окн, "Оквоc, который после смерти, согласно мифу, был обречен ходить по берегу и плести соломенный канат, который тут же съедала ослица, идущая следом. Это было наказанием за то, что Окн при жизни упорно не хотел умирать и отчаянно цеплялся за жизнь. "Оквоc — по-гречески, дословно «откладывающий», «тянущий». В этом, по Бахофену, суть общества материнского права — в центре его *нескончаемая и непрерывная деятельность*, пряжа женских богинь судьбы или роковое наказание Данаид, черпающих воду сосудами с дырявым дном¹.

В целом обширный круг Великой Матери, чей культ уходит корнями в самые древние слои европейской (средиземноморской) культуры, представляет собой разные аспекты *цельного и последовательного мировоззрения*, ядром которого является то, что мы называем Логосом Кибелы. Это мировоззрение построено по закону *абсолютной имманентности*: в нем мир представлен как непрерывный процесс становления, замкнутого в кольцо, и не имеющего ни разрыва, ни разрешения. *Жизнь возможна только на условиях смерти, но и смерть не означает полного отрицания, из ее недр снова и снова появляется новая жизнь, чтобы снова исчезнуть.*

Можно представить структуру этого матриархального космоса как три такта:

женское — мужское — женское
или
тьма — свет — тьма.

Кибела порождает все из самой себя и ответственна за то, чтобы все явившееся исчезло. Она смотрит в зеркало и видит себя. Окн плетет веревку, но ее съедает осел. Дитя становится мужем, чтобы стать жертвой, трупом, и снова родиться из недр Матери. Это — бесконечный цикл материального становления, облегчаемого лишь на миг вспышкой мужского призрака, обреченного тут же погаснуть. Оскопляемый Матерью возлюбленный — жрец Кибелы бросает свои гениталии к сосне, а Кибела рыдает, раздирая себе грудь, на

¹ *Bachofen J.J. Das Mutterrecht und Urreligion.*

бесчувственном обрубке древа, чтобы снова зачать от самой себя и снова родить, и лишь для того, чтобы снова оскопить и убить, — и так в периоде.

Таково ноологическое дно Европы. Цоколь средиземноморской идентичности, ее экзистенциальное основание.

Логос Кибелы был доминантой обществ хаттов и хурритов, пеласгов и финикийцев, ликийцев и фригийцев, создателей всей згейской культурной ойкумены — с ее важнейшими центрами на Крите, в ранней (доахейской) матриархальной культуре Микен и фригийском Пессинунте. В определенном смысле это была цивилизация титанов, гигантов, но самое главное — Великих Матерей и их офитических порождений — развлекательных и трагически обреченных одновременно.

Гинекополис: город пчел

При рассмотрении культа Кибелы мы столкнулись с одной важной деталью, имеющей, однако, колоссальное значение для этносоциологии¹. Это связано с устойчивым эпитетом Кибелы (Кубабы) как «покровительницы городов». В уже цитировавшейся нами диссертации говорится:

Главной характеристикой богини Кубабы, предшественницы фригийской Матери, было покровительство городу. Кибела, госпожа Пессинунта, сохранила в своем многогранном образе эту черту. Как городскую богиню характеризуют ее многочисленные рельефы, представляющие Великую Матерь богов с короной на голове в виде городской стены. Такой же головной убор отличает Кибелу и на монетах разных городов античного мира. *Turrigera (turrita)* (башненосица) — частый эпитет фригийской богини в литературе².

| | |
|-----------------------------------|----------------------------------------------|
| Греции древней поэты когда-то ее | <i>Hanc veteres Graium docti cecinere</i> |
| представляли | <i>poëtae</i> |
| На колеснице большой, парой львов | <i>sedibus in curru biiugos agitare</i> |
| приводимой в движенье. | <i>leones,</i> |
| И говорили они, что богиня в воз- | <i>aëris in spatio magnam pendere</i> |
| душном пространстве | <i>docentes</i> |
| Держится так как не может земля | <i>tellurem neque posse in terra sistere</i> |
| опираться на землю. | <i>terram.</i> |
| (...) | (...) |

¹ Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.

² Богатова О.В. Культ Великой Матери богов Кибелы в греко-римской древности. С. 84.

И голова у нее, украшалась земною muralique caput summum cinxere
 короной, corona,
 Так как в наилучших местах на зем- eximiis munita locis quia sustinet
 ле города основались¹. urbes.

Кубаба/Кибела, Великая Мать была покровительницей городов, «градодержицей». Это является ее устойчивым признаком. Если мы примем во внимание раскопки Чатал-Гююка, которые демонстрируют удивительную устойчивость и неизменность культа Великой Матери в Анатолии, причем на одном и том же месте, то становится понятным, каким именно городам покровительствовала Великая Мать и что это были за города.

Если мы обратимся к истории, то легко заметим, что феномен города — в архитектурном, этническом, экономическом и социологическом смысле — представляет собой довольно специфическую реальность.

Во-первых, город никогда не появляется из разросшегося сельского поселения. Это связано с тем, что количество пригодной для пахоты земли вокруг конкретного населенного пункта всегда строго ограничено и способно прокормить лишь вполне определенное число жителей села или деревни, веси. Поэтому увеличение численности жителей деревни неминуемо влечет за собой отселение излишних семей, как правило, основывающих новое поселение на некотором расстоянии от того, из которого они вышли. Это и является движущей силой аграрной колонизации, приводящей к появлению обширных сельских цивилизаций — наподобие славянской в Европе или цивилизации банту в Центральной и Южной Африке. Мы называем этот тип «цивилизацией Деметры». Деметра — богиня полей и сел, но никогда и ни при каких обстоятельствах не городов.

Генезис города следует искать в иной сфере. Как правило, в контексте индоевропейской ойкумены все исторически известные города создавались *военизированными патриархальными племенами* (чаще всего пастушески-кочевыми) как *крепости*, имеющие две главные функции — контроль над стратегическими высотами и центр для сбора податей с покоренного (преимущественно сельского) населения. Таким образом, город-крепость как элемент создания более устойчивых политий имел в своем основании *факт набега* и покорения данной области военными отрядами². Стратегическая функция была первичной, экономическая (сбор дани) — вторичной. При этом сами завоеватели едва ли были заинтересо-

¹ Лукреций Кар Тит. О природе вещей. М.: ОГИЗ, 1933. С. 48.

² Дугин А.Г. Этносоциология.

ны в том, чтобы сделать город-крепость устойчивой исторической реальностью — для архетипа воина остановка военной экспансии представляет собой отступление от кастовых этических нормативов. Если воин не готов к продолжению экспансии, а это подразумевает захват или создание новых городов-крепостей (и так в периоде), то как носитель социальной функции он деградирует (Платон в «Государстве» описывал этот феномен превращения аристократического воина в олигарха как явление тимократии). Поэтому основанный воинами город-крепость превращался в устойчивый город как таковой лишь акцидентально, как следствие динамического процесса, вошедшего в определенный момент в состояние стасиса. Населением такого города, то есть горожанами (этимологически — буржуа), становилась *прислуга воинов* — не крестьяне (третья функция) и не сами воины (вторая функция), но своего рода социологический *губриг*. Из этой obsługi, обеспечивающей жизнедеятельность воинов и помогающей в собрании дани, и формировалось постепенно городское население — димы, городские концы.

Однако этот сценарий, неизменно повторяющийся и достоверно засвидетельствованный практически на всем пространстве индоевропейской цивилизации, не может объяснить существование городов или устойчивых населенных центров неаграрного профиля в случае матриархальных неиндоевропейских культур. А археология Малой Азии, в том числе и святилище Великой Матери в Чатал-Гююке, наглядно демонстрирует наличие городских поселений там, где нет и следов воинской экспансии или индоевропейских вторжений. А если бы эти следы и были, едва ли создаваемая патриархальными воинами культура поставила в центре поселения святилище хтонической и тем более гипохтонической богини и сделало ее главной сакральной фигурой города. Следовательно, в этносоциологической картине генезиса городов, помимо города-крепости, мы должны признать еще одну версию происхождения города — *город-храм*.

Город-храм является феноменом именно матриархальной цивилизации, и храм, о котором здесь идет речь, в своих истоках должен быть именно храмом Великой Матери, ее неизменным, *неподвижным* (как в случае мифологии греческой Гестии) святилищем.

В русском языке слово «город» (от «огороженный», «защищенный») близко к слову «гора», равно как и немецкие слова *Burg* (город) и *Berg* (гора)¹. Связь города и горы не случайна, но восходит к глубинной функции Великой Матери, которая представлена одновременно горой и пещерой, с главной функцией сокрытия и защиты.

¹ Великая Мать устойчиво называется «Богиней Гор».

Пещера — образ чрева и могилы одновременно. Дом как жилище и город как совокупность жилищ в матриархальной оптике видится как расширенная метафора горной пещеры. Э. Нойманн пишет:

Укрывающая пещера как часть горы представляет собой исторически естественную форму таких культурных символов, как храм и *τέμενος*¹, лачуга и дом, деревня и город, решетка, загородка, стена, означая, что защищает и блокирует. (...)

Подчиненными, но не менее важными, являются культурные символы защиты, которые принадлежат женскому типу сосуда, а именно покрытия, такие как рубашка, платье, мантия, вуаль, суть, и, наконец, щит².

Эта гипотеза подтверждается тем, что мы знаем о Чатал-Гююке и об истории Кубабы/Кибелы у хеттов и фригийцев. Чатал-Гююк демонстрирует наличие святилища Великой Матери в центре довольно обширного поселения, которое сохраняется на одном и том же месте в течение тысячелетий. Это возможно только в том случае, если такое поселение является чем-то иным, нежели село (земли за такие сроки полностью истощатся, да и город, как мы видели, не вырастает из деревни) и нежели город-крепость. Остается предположить, что мы имеем дело с городом-храмом, главный смысл которого на сей раз состоит именно в том, чтобы *быть городом*, то есть неизменным и постоянным населенным центром, не зависящим ни от стратегических задач, ни от процедур собирания дани. Эти функции могут также наличествовать, но не они являются в данном случае главенствующими. *Семантика матриархального города в том, что это в первую очередь именно храм*. Не просто храм, но храм Великой Матери. Город-храм Великого Отца невероятен, так как в патриархальной культуре с необходимостью его функционал будет смещаться к архетипу города-крепости. Именно поэтому в «Федре» Платона кавалькада богов, скачущая к центру неба, не досчитывается Гестии: эта богиня никогда не сопровождает остальных олимпийцев в их походах, так как она всегда остается на одном и том же месте; она хранит свой город, который и есть она сама³.

¹ *τέμενος* — огороженный участок, выделенный под строительство святилища; в более древнем контексте — область, принадлежащая царю или богу.

² Нойманн Э. Великая Мать. С. 55.

³ Платон пишет о кавалькаде богов: «Великий предводитель на небе, Зевс, на крылатой колеснице едет первым, все упорядочивая и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и гениев, выстроенное в одиннадцать отрядов; одна только Гестия не покидает дома богов, а из остальных все главные боги, что входят в число двенадцати, предводительствуют каждый порученным ему строем». Платон. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 156.

Начиная с Чатал-Гююка, городá Великой Матери встречаются на пространстве всей Малой Азии. Они и составляют цивилизацию Старой Европы, того Средиземноморья, куда еще не ступала нога патриархального индоевропейца. Таким городом является главное святилище Крита, переосмысленное позднее как знаменитый Кносский дворец. Изначально это был именно город-святилище, сакральный центр Великой Матери. Собственно, сюда уже в ахейском мифе доставил Европу Зевс, превратившись в быка. Зевс принес на Крит женщину-город, которая и получила имя Европы. Сыном Европы от Зевса стал Минос, правитель Крита. Но, очевидно, мы имеем дело уже с патриархальной переработкой более древнего мифологического пласта.

Бахофен подчеркивает, что критяне называли свой остров не Отечеством (πατρίς), а Родиной (μητρís), на чем он строит свою гипотезу о матриархальности всей минойской цивилизации, являющейся стилистически единой с культурами ликийцев, фригийцев, финикийцев и более древних анатолийских обществ. Открытый английским археологом Джоном Эвансом (1851 — 1941) Кносский дворец, таким образом, следует рассматривать как город-храм Великой Матери.

Таким же городом-храмом, скорее всего, был фригийский Песинунт, Микены (что легко видно в архитектуре микенских храмов и древнейших сюжетах эллинских мифов), а также Эфес, разросшийся вокруг культового комплекса Великой Богини, которая была переосмыслена в контексте эллинского патриархального синкретизма как «Артемида». Как убедительно показал Ш. Пикар¹, Эфесский храм изначально был построен как *святилище гипохтонической богини*, то есть собственно Кибелы, и показательно, что верховным жрецом в нем был сакральный внуч — Мегабюзе.

Фактически, каждый город-храм Великой Матери был самостоятельной теократией, теократической республикой, организованной по образцу пчелиного улья. Показательно, что храмовый комплекс Артемиды Эфесской управлялся сложной иерархией жрецов, куда входили:

- «эссеи» (εσσαίσις), называемые «королями пчелиного роя», мужчины — возможно, скопцы, надзиравшие над женскими разрядами (в римский период их функции были сведены к исполнению священнодействий и финансовой деятельности);
- «мелиссы» (μέλισσαι), женские жрицы, одевавшиеся в костюмы, стилизованные под раскраску пчел;

¹ Picard Ch. Die Ephesia von Anatolien//Eranos Jahrbuch. B. VI. Zürich: Rhein Verlag, 1939.

- «коры» (κόραι), «партены» (παύενοι) — оба слова обозначают дев, девственниц и священнослужительниц (ιερεΐαι);
- «амазонки», считавшиеся потомством тех амазонок, которые укрылись в Артимисионе после разгрома их армий греками.

Кроме обычных для греческих культов жреческих разрядов — теологов (θεολόγοι), танцовщиков (μολποί) и певцов (ὕμνωδοί), особую категорию представляли собой акробаты (ἀκροβάται), ходившие на ходулях и совершавшие прыжки. Символизм их действий был связан с сакральным значением земли, на которую в особых случаях (особенно при пересечении порога или в притворе храма) было запрещено ступить. Поэтому идолов Великой Матери несли на носилках — «земля не может идти по земле». Отсюда же и крылатые изображения Великой Богини¹.

Модель города-храма имела политический характер, но эти иерархии представляли собой нечто качественно отличное от индоевропейских политий. Жители такого города преимущественно представляли собой не воинов и их обслугу, собирающих дань с окрестных аграрных поселений, но особые социологические типы, отсутствующие в самых простых и типологически чистых индоевропейских обществах — профессиональные купцы, торговцы, менялы, ремесленники, артизаны, архитекторы, строители. Все они были так или иначе включены в процесс *сакрального пчелиного культа*, находились под доминантным влиянием Великой Матери, «градодержицы». Они создавали и поддерживали сакральный улей, организующее его жизнь Великое Лоно.

Показательно, что самым древним пластом эфесского Артемисиона и его самым древним центром считался «город амазонок». Именно он и составлял ядро матриархального города-храма. В центре его находилась деревянная статуя ксоанон (ξόανον). Она была прообразом известной статуи «Артемиды» (на самом деле Кибелы), где богиня изображалась с большим количеством грудей, причем расположенных поверх туники. По одной из версий, это могли быть тестикулы быков, принесенных в жертву².

Таким образом, пришедшие в область Средиземноморья индоевропейские племена столкнулись там не только с другими воинскими культурами сходного типа (с другими политиями), не только с сельскими поселениями, которые можно было интегрировать в новые

¹ Если учесть, что для храмов женских божеств была характерна именно круговая форма, circus, то мы вполне можем рассмотреть традицию цирка и циркового искусства как последние культурные следы культа Великой Матери. Отсюда звери, акробаты и клоуны, представляющие собой отголосок матриархального жречества.

² Picard Ch. Die Ephesia von Anatolien.

созидаемые патриархальные общества, но и с *полноценной цивилизацией городов-храмов*, которые были полюсами особой и довольно развитой технологически культуры, с самостоятельной экономикой, системой управления, особыми матриархальными кибелическими культурами и собственным детально развитым мировоззрением. Это была самая настоящая цивилизация Великих Матерей, доиндоевропейская Европа, находившаяся под фундаментальным и доминантным влиянием Логоса Кибелы.

Фигура Аттиса в гинекократическом монотеизме

В мифе о Кибеле точнее всего передается структура женского начала, полностью раскрепощенного и предоставленного самому себе. Кибела — это абсолютная женственность в ее чистой форме, описанная и зафиксированная в полноте своей природы — до, после и вне соотношения с другими фундаментальными фигурами религии и мифа. В Кибеле можно увидеть все основные черты *гинекократического монотеизма*, где Великая Мать является началом, серединой и концом всего, всех *вселенских обращений* — из нее все рождается, и в нее все возвращается. Между рождением и смертью все пребывает в ней, внутри ее неусыпного *присутствия*. Кибела может считаться корневым архетипом, прообразом для всех остальных женских божеств. Каждое из них несет на себе в той или иной степени *печать Кибелы*, отблеск ее грозной и ласковой природы. При этом разные богини перенимают разные аспекты или комбинации черт. В Кибеле же женское *абсолютно*.

Так как в Кибеле запечатлен *гендерный* аспект мифа и принципиальным в ней является именно то, что она является Женщиной, Великой Женщиной, то полнее всего ее природа открывается в *отношении к мужчине*. Парадигмой мужчины в контексте кибелической сакральности, в структуре Логоса Кибелы выступает фригийский Аттис. Там, где женское выступает как Кибела, мужское — *выступает как Аттис*. Аттис является архетипом мужчины для всех контекстов, которые сопряжены с Кибелой. Раскрепощенная женственность видит мужчину как Аттиса. В самых общих чертах миф о Кибеле и Аттисе передает русско-польский специалист по Античности Фаддей Зелинский:

Сила Зевса во время его сна стекает на землю; оплодотворенная Земля рождает страшное двуполое существо, получившее от места своего рождения, горы Агда, имя Агдистис. Его разрушительная удаль заставила богов принять

меры против него¹; по их постановлению, Дионис налил вина в источник, из которого оно утоляло свою жажду, последствием чего был глубокий сон опьяненного. Тогда Дионис тонкой веревкой привязал его мужской детородный член к его же ноге, так что оно, проснувшись, сильным и быстрым движением само себя оскопляет².

Введение в миф фигуры спящего Зевса, во сне случайно оплодотворяющего Землю, является явно следствием патриархальной эллинской переработки более древнего сюжета, где гинандра Агдистис, женский андрогин, существует самобытно и изначально как абсолютное и полноценное самодостаточное могущество. Носитель мужского патриархального начала Дионис, ответственный в греческой религии за наиболее темные и плотные стороны онтологии, как в мифе Платона об андрогинах, переданном в «Пире», *разделяет* в гинандре два пола, рассекая гендер³. Это представлено как *первая*

¹ Здесь Зелинский слово в слово повторяет рассказ Павсания: *Δία ὑπνωμένον ἀφείναι σπέρμα ἐς γῆν, τῆν δὲ ἀνὰ χρόνον ἀνεῖναι δαίμονα διπλᾶ ἔχοντα αἰδοῖα, τὰ μὲν ἀνδρῶς, τὰ δὲ αὐτῶν γυναικός; ὄνομα δὲ Ἀγδιστὶν αὐτῶ τίθενται. θεοὶ δὲ Ἀγδιστὶν δείσαντες τὰ αἰδοῖά οἱ τὰ ἀνδρῶς ἀποκόπτουσιν. Pausanias. Pausaniae Graeciae Descriptio, 3 vols. Leipzig: Teubner, 1903. P. 337 – 338. «Зевс, заснув, испустил семя на землю, и оттуда через некоторое время поднялся дэимон с двойными — мужскими и женскими — половыми органами; его назвали Агдистис. Боги испугались его и отгнали мужские органы».*

² Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. Томск: Водолей, 1996. С. 43.

³ Платон устами участника диалога «Пир» Аристофана так передает миф об андрогинах: «Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих. (...) А было этих полов три, и таковы они были потому, что мужской искони происходит от Солнца, женский — от Земли, а совмещавший оба этих — от Луны, поскольку и Луна совмещает оба начала. (...) Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов, и то, что Гомер говорит об Эфиальте и Оге, относится к ним: это они пытались совершить восхождение на небо, чтобы напасть на богов. И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними, и не знали, как быть: убить их, поразив род людской громом, как когда-то гигантов, — тогда боги лишатся почестей и приношений от людей; но и мириться с таким бесчинством тоже нельзя было. Наконец Зевс, насилиу кое-что придумав, говорит:

— Кажется, я нашел способ и сохранить людей, и положить конец их буйству, уменьшив их силу. Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-вторых, полезней для нас, потому что число их увеличится. И ходить они будут прямо, на двух ногах. А если они и после этого не уговорятся и начнут буйствовать, я, — сказал он, — рассеку их пополам снова, и они запрыгают у меня на одной ножке.

Сказав это, он стал резать людей пополам, как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском. И каждому, кого он разрежал, Аполлон, по приказу Зевса, должен был повернуть в сторону разреза лицо и половину шеи, чтобы, глядя на свое увечье, человек становился скромней, а все остальное велено было залечить». Платон. Пир. Т. 2. С. 98 – 99.

кастрация — причем как самокастрация. Этот жест становится при-мордиальным: в начале была *кастрация*. Но ей предшествовали *сон* (начиная со сна Зевса) и *опьянение*, которые также становятся фунда-ментальными моментами круга Кибелы.

Далее следует сам рассказ об Аттисе.

Из просочившейся на землю крови вырастает миндальное дерево; один его плод срывает Нана, дочь речного бога Сангария, и прячет в своем лоне. Миндаль внезапно исчезает, Нана же становится беременной и рождает дитя Аттиса. Аттис расцветает юношей неземной красоты; Агдистис, теперь уже только женщина, влюбляется в него, делает его своим товарищем на охотах и вообще всюду берет его с собой. Но и царь страны, Мидас¹, обращает на него свое внимание и назначает его мужем своей дочери — Ии, как ее называют некоторые источники. Во время свадьбы врывается ревнивая Агдистис; при ее виде всеми овладевает безумие. Аттис схватывает свирель Агдистис, бежит в горы и там под сосной сам себя оскопляет². За этим самоизувечием следует смерть. Тогда Агдистис рассказывает в своей ревности: она просит Зевса вернуть жизнь ее любимцу. Это, однако, оказывается невозможным; единственное, что он может ей даровать, это — нетленность его тела: его волосы продолжают расти, его мизинец продолжает двигаться³. Агдистис хоронит тело Аттиса в Пессинунте и учреждает в честь него как бога ежегодное празднество и жреческую коллегию — тех оскопленных «галлов» (местных, пессинунтских, названных так от реки), которых мы там встречаем⁴.

Аттис выступает здесь как мужское начало *внутри* женского андрогина (гинандры), получившее видимость автономии. Любовь Кибелы-Агдистис к Аттису есть *любовь женщины к самой себе*. При этом Аттис есть сын Кибелы. Как сама Кибела родилась от семени Зевса, излитого на землю, из крови Агдистис — также из земли — рождается миндальное дерево. Это миндальное дерево — устойчивый символ Великой Матери и женского начала (вероятно, из визуального сходства миндального ореха с женским лоном). Поэтому миндаль есть также андрогин: мотив полностью дублируется.

¹ В некоторых версиях мифа Мидас представляется сыном Кибелы.

² По Павсанию, оскопляет себя и царь Пессинунта, отец невесты Аттиса, которого, однако, Павсаний по имени не называет.

³ Мизинец Аттиса близок к фигурам идейских дактилей (пальцев) и выступает аналогом фаллоса. Отсюда серия сказочных персонажей — мальчик-с-пальчик, мужичок-с-ноготок и их аналоги у разных народов.

⁴ Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. С. 43–44.

Структура рассказа об Аттисе имеет несколько периодов, в которых угадывается один и тот же повторяющийся алгоритм. К. Леви-Строс, изучавший структуры мифов, предложил рассматривать миф как ноты музыкального произведения, где мелодия меняется, а основа аккомпанемента, гармония, остается постоянной. Для того чтобы выявить структуру мифа, он предлагал разбить его на минимальные смысловые фрагменты, которые он назвал мифемами, то есть атомами мифа. Сам он в классической работе «Структурная антропология» проиллюстрировал этот метод на примере анализа структуры мифа об Эдипе¹. Можно применить этот метод к нашему мифу о Кибеле и Аттисе, чтобы полнее понять структуру Великой Матери.

Мы видим на этой схеме периоды повторяющихся мотивов: баланс полов (их смена), сон/опьянение/безумие, чудесное зачатие, кастрация. Скорее всего, периоды повторяют на разных уровнях один и тот же сюжет. Некоторые версии мифа представляют Сангария возлюбленной Кибелы (а не отцом Наны). В других (например, в «Метаморфозах»² Овидия) дочь Сангария, речная нимфа Сагаритис не мать, но возлюбленная Аттиса. При этом Овидий сообщает, что Аттис, полюбившийся Кибеле, получил от нее дар оставаться вечным юношей до того момента, пока он не изменит ей. Он изменил с Сагаритис, представленной в этой версии дриадой, древесной нимфой, и погиб, а Кибела в припадке ревности рассекла дерево соперницы — дриады. Так появляется еще одно дерево — в котором жила нимфа.

Другие мифы говорят о том, что у Кибелы от Сангария была дочь Алка или Никая (Никейская, от названия области в Вифинии, которая соседствовала с Фригией). Она была последовательницей Артемиды и хранительницей сакральной девственности. Влюбленного в нее юношу пастуха Гимноса она поразила стрелой. За это возмущенный Эрос с помощью бога Гипноса усыпил ее, и во сне с ней совокупился Дионис. Родив от Диониса Телету, Τελετή, даймонессу посвящения, она впала в безумие и удавилась.

Еще одна дочь Кибелы, Аура, также последовательница Артемиды и охотница на горных склонах Диндима (как Кибела и Алка), похвалилась своей девичьей статью, за что была наказана Артемидой и под чарами Афродиты полюбила Диониса, от которого зачала двойню. В момент рождения близнецов она впала в безумие и разорвала одного из них, а другого спасла Артемида и отнесла отцу Дио-

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008. С. 253 – 255.

² Овидий Публий Назон. Метаморфозы // Овидий Публий Назон. Собр. соч. Т. 2. СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», 1994.

| | Андрогинат | Мужское | Женское | Сон | Аномальное зачатие | Чуждое рождение | Кастрация | Смерть | Гора | Дерево | Царь Отец Дочери |
|----------------------------|----------------|-----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|-----------------------------------------|------------------------------|----------------------|---------|--------------------------|
| <i>Предьстория</i> | | Зевс | Земля | сон Зевса | | | | | Агд | | Зевс отец гигантры |
| Начало АДГИСТИС | Гигантра | отторженный фаллос | гигантра после кастрации Кибела Великая Мать. Горная Мать | сон Адгистис вино Диониса | излиние семена во сне | семя, пролитое в землю геогенез автохтония | самокастрация подстроена Дионисом | | Агд Диндим Ида | | |
| Миндаль оцуболоу | дерево орех | орех | Нана речная нимфа дочь Сангария | | кровь кастрации | кровь, пролитая в землю геогенез автохтония | | | | миндаль | Сангарий отец Нана |
| АТТИС Глувое | | Аттис до кастрации | Кибела- Адгитис Иа дочь Мидаса или нимфа- дриада реки Сангарий Сагаритис | брачный пир безумие явление Адгистис свирель | партеогенез растворение ореха в лоне Нан или от запаха цветка миндаля | | самокастрация в безумии | бегство на гору Диндим | | сосна | Мидас отец Иа |

Структурная схема мифа об Аттисе и о Кибеле

нису¹. Ф. Зелинский обращает внимание на сходство сюжета и имен в мифах об Аура и весталке Рея Сильвии (Rhea Silvia), родившей двух близнецов — основателей Рима, Ромула и Рема. Эллины называли Кибелу Реей, а связь Кибелы с лесом подчеркивается во многих ее эпитетах и имплицитно присутствует в имени «Идейская Мать». Как и Аура, Рея Сильвия относится к жреческой группе священных девственниц. Считается, что отцом Ромула и Рема был римской бог Марс. В греческом же мифе, приводимом Диодором Сицилийским², сообщается, что девушка Кибела, дочь фригийского царя Мейона и царицы Диндимы, была оставлена на горе Кибела, и получила от нее это имя. Она была вскормлена дикими животными (сюжет, повторяющийся в отношении близнецов Рея Сильвии) и была подругой Марсия, фригийского флейтиста, которого победил Аполлон в музыкальном состязании, содрав с него кожу за дерзость померяться искусством с самим богом.

Дочери Кибелы, так же как и сама Кибела, убивают своих возлюбленных: Алка-Никая — влюбленного пастуха Гимноса, Аура — сына. Аттис же был Кибеле и сыном, и возлюбленным, и частью ее самой. Все сюжеты, связанные с этими фигурами, относятся к Фригии и Вифинии, то есть к Северной и Центральной Анатолии, где мы и локализуем один из древнейших и чрезвычайно устойчивых очагов матриархата.

В отношениях Кибелы к Аттису проявляется вся последовательность позиций мужчины в структуре чисто матриархальной религии. Мужчина — часть женщины, ее производная. Он появляется тогда, когда женщина лишается чего-то, что делает ее самодостаточной. Мужчина — воплощение женской ностальгии, фигура тоски. Он призван восполнить ее нехватку. Но... женское в структуре матриархата есть абсолютное и единственное, что есть. Поэтому — в отличие от донисийской женственности, ожидающей трансцендентного жениха-спасителя — *кибелическая женственность не допускает ничего, что могло бы быть вне нее, до нее и по ту сторону нее*. Она абсолютно имманентна, и в этом состоит ее сущность, ее природа. Однако в самой этой имманентности заложено пронзительно острое переживание недостатка, нехватки, приваии. Это — своего рода *отрицательная полнота*, самозамкнутая бесконечность неутолимой тоски. Из нее партеногенетически или путем самораздвоения, самооскопления и рождается мужчина. Напрямую или через период (история с миндалем и Наной) — не имеет большого значения: важ-

¹ Близнецный миф устойчиво входит в круг мифов Великой Матери.

² Diodori Bibliotheca Historica. Vol. 1. Diodorus Siculus. Immanuel Bekker. Ludwig Dindorf. Friedrich Vogel. Leipzig: B. G. Teubneri, 1888 — 1890. P. 359 — 360.

нее сама структура. Женщина производит на свет мужчину. В одной из версий мифа Аттис воспитывается козлом и становится прекрасным пастухом.

Мужчина-Аттис — это ребенок Великой Матери, который остается всегда юным (ребенком). Он служит ей для наслаждения. В нем Кибела находит момент успокоения своей ностальгии. Аттис играет для нее на свирели и участвует в ее охоте. Аттиса Кибела возводит в статус высшего существа; он — венец ее тончайших источников. Поэтому телесно он переживает свою смерть — его волосы продолжают расти, а мизинец шевелиться и после смерти. Пальцы являются устойчивыми фигурами женского партеногенеза — так в мифах от пальцев богинь, вжатых в землю, рождаются хтонические существа — от самой Реи-Кибелы — идейские дактили, от Геры — Гефест. При этом о мужских пальцах, вдавленных в землю, ни один миф не сообщает. *Мужчина — это гипостазированный женский мизинец*; он всегда есть, всегда телесно присутствует, но сущностно — это лишь высокая женская мечта. Мужчина — призрак. Однако это становится очевидно Великой Матери тогда, когда он пытается наивно удостоверить свою иллюзорную мужественность, оторвавшись от любящего материнского лона и решившись действовать самостоятельно. Изменив Матери, мужчина демонстрирует свою фантомность. Он сам — плод сновидения, продукт бесконечной тоски. Он создан Матерью и для Матери. Ею он сделан телесным и телесно вечным. Его попытка выйти за горизонт пробуждает всю разрушительную — завистливую, ревнивую — сторону Кибелы. Она открывает Аттису его природу, демонстрируя тщету его претензий на мужественность: Аттис сходит с ума, то есть возвращается к своей природе. Он понимает, что никогда не был и никогда не будет настоящим мужчиной, *потому что такого не существует*. Он понимает, что он — фаллическое дерево, выросшее из лона Матери само по себе; палец без туловища; растущие сами по себе волосы — леса, покрывающие великие холодные горы. Материнское знание убивает: теперь Аттис знает. А значит, он мертв. Кибела жалеет его, оплакивает и даже телесно восстанавливает его. Но она снова возвращена к самой себе, к своей абсолютной природе, к всесрезающему могуществу автореферентной пустоты.

Весь цикл автономной женственности завершен. Женщина рождает мужчину — любит мужчину — зачинает от мужчины — оскопляет мужчину — убивает мужчину. Это — цикл Кибелы, который повторяется от матери к дочери, от века к веку, от цивилизации к цивилизации. Это же определяет и всю структуру матриархально-монотеизма: в ней отмечаются три главных момента:

- 1) партеногенетическое рождение;
- 2) любовное соединение;
- 3) кастрация — ритуальное убийство.

Но так как Великая Мать является непреходящей и необходимой, то цикл за циклом сценарий повторяется снова и снова.

Если мужчина ищет мудрости, то он обретает ее только вместе с потерей мужественности. Оскопление — жест абсолютного познания; он вводит жреца в женское измерение вечности.

Самофракийские мистерии: гештальт кабиров

Одной из трудноразрешимых загадок Древней Греции были загадочные самофракийские мистерии, известные как мистерии кабиров. Ряд исследователей считает их продолжением доэллинской культуры пеласгов, населявших некогда Аттику. Самофракийские жрецы носили название «коэс» (κόης), что указывает на доэллинское происхождение и скорее всего относится к языку пеласгов. К. Кереньи сближает фигуру богини Пеларги (от греческого *πελαργός* — аист), о которой миф сообщает, что она сохранила культ кабиров, когда его жрецы были вынуждены бежать из Самофракии под натиском персов, с этнонимом пеласги (*πελασγός*)¹.

Одно из главных святилищ кабиров находилось на острове Самофракия в Эгейском море, напротив Фессалоник. Все подробности относительно мистерий кабиров греческие авторы хранили в строжайшей тайне, поэтому никакой достоверной информации о том, кем были кабиры и в чем заключался сценарий их мистериального культа, не сохранилось. Составить себе представление о кабирах можно лишь на основании разрозненных и бессвязных указаний.

О кабирах в преданиях Македонии говорится как о двух братьях, которые совершили примордиальное преступление — убили третьего брата, отрубили ему голову и спрятали ее, накрыв ярко красной тканью². В одном из мифов его позднее воскресил Гермес, который рядом историков считается доэллинским богом пеласгийского происхождения³. В самофракийской версии число кабиров

¹ Kerényi K. Los misterios de los Cabiros. Mexico: Sexto Piso, 2010. P. 45 — 48.

² Убийство младшего брата (третьего или двенадцатого, как в библейской истории об Иосифе) является классическим сюжетом годового символизма, относящимся к зимнему периоду. Отрубленная и спрятанная голова — образ зимнего солнца. Согласно Г. Вирту, нагляднее всего природный символизм годового цикла можно наблюдать за Северным полярным кругом, где следует искать ключ к дешифровке древнейших архаических сюжетов мифов и мистерий.

³ Przyłuski J. Ursprünge und Entwicklung des Kultes der Mutter-Göttin//Eranos Jahrbuch. B.VI. Zürich: Rhein Verlag, 1939. S. 48.

четыре. В этом случае два брата-близнеца изображались при входе в святилище, а внутри самого святилища находился «младший брат», малый кабир — Кадмил, а кроме того, еще один — называемый также «большим братом» и даже «отцом кабиров», Корибасом. В этом К. Кереньи видит классическое представление о тождестве оплодотворяющего отца и рожденного сына в цикле мифов и обрядов Великой Матери¹, что указывает на мистерию партеногенеза. Тот факт, что в самофракийских мистериях идентичность отца кабиров считалась самой большой тайной: разгадка состояла в том, что с точки зрения Логоса Кибелы, у них вообще не было отца.

Кабирьы описываются иногда как титаны или как карлики, но всегда связываются с подземным миром, Гефестом², а также с идейскими дактилями, пигмеями, тельхинами³ и куретами. Их отличают неизменно воинственность и враждебность, они связаны с оружием и воинской пляской.

Агрессивность, воинственность и совершение преступления (ὄβρις), и в целом чрезмерность (отсюда их размеры либо слишком огромные, как у титанов, либо слишком маленькие, как у карликов) были отличительной чертой кабиров. Посвящаемому в мистерии кабиров жрец-коэс задавал ключевой вопрос: «Какое самое отвратительное в глазах богов преступление вы совершили?» Сами кабирьы в мифе убили и расчленили своего брата. Соответственно, и посвящаемые в эти мистерии оказывались в ритуальной позиции преступников (парадигмой которых у греков выступали титаны и гиганты).

Кабирьы тесно связаны с циклом Великой Матери, что ясно видно в названии фригийских гор Кабейрос. Эти горы считают обителью богини Берекинтия, что было другим именем Кибелы. Кабирьы, как и другие хтонические мужские персонажи из свиты Великой Матери, часто изображаемые итифаллически, — корибанты, дактили⁴, куреты, тельхины и т. д., — могут быть рассмотрены как ти-

¹ Kerényi K. Los Dioses de los griegos. Caracas: Monte Àvila Editores Latinamericana, 1991. P. 91.

² На Лемносе кабирьы назывались «гефестами», Ἡφαιστοί, во множественном числе.

³ Тельхины почитались древними богами на Родосе, враждовавшими с Аполлоном. Они представлялись подземными жителями, кузнецами, покровителями моряков и могущественными чародеями.

⁴ Дактили связывались с кузнечным делом. По одной версии, дактилей было три — Акмон, Дамнаменей и Кельмис. Эти имена означают наковальню, молот (тот, кто приказывает) и нож. Брат Кельмис оказывается между молотом и наковальней, что миф преподносит как подробность: два других брата не любили Кельмиса. Эта история с третьим братом — избитым (как третий дактиль — Кельмис-Нож, Клинок) или убитым (как в случае кабиров) — имеет общий парадигмальный сценарий. В другой — более индоевропейской — версии, дактили, появившиеся из-под правой руки

пичное окружение хтонической богини, гипостазировано воплощающие два ее аспекта — рождение (отсюда их итифалличность) и смерть (отсюда их связь с убийством). При этом кабиры мыслятся как хтоническая версия мужского начала в его титанической, доолимпийской форме. Это вполне соответствует доэллинской антропологии цивилизации Великой Матери: мужское начало здесь мыслится как *приложение к женскому*, подобно трутням в пчелином улье. Хтонические мистерии кабиров, скорее всего, были рудиментами культа Великой Матери, Кибелы, но включенными в более позднюю патриархальную структуру индоевропейской религии. Олимпийский человек спускался к хтоническим корням, чтобы подняться из материального состояния к небесному. Этот сюжет кратко упомянут в «Илиаде» в истории о битве пигмеев с журавлями¹. Гиперборейские птицы (журавли, аисты, лебеди, цапли и т. д.) символизируют небесный аспект, противопоставленный гипохтоническим карликам (дактилям). В культе кабиров часто присутствуют изображения птиц — уток и журавлей. Сами мистерии, вероятно, представляли собой символический процесс преодоления земного и матриархального начала в пользу небесного. Иными словами, как и в случае с мистериями Диониса, вертикальная индоевропейская культура ахейцев накладывалась здесь на более древний архаический матриархальный пласт. Мифы, однако, говорят и о вооруженных танцах амазонок, что точно соответствует изначально генекратической природе всего этого символического цикла.

Святилище кабиров в Фивах было расположено рядом со священной рощей Деметры, которая называлась Деметра Кабейрия, то есть Деметра Кабирская. Но так как Деметра была богиней пашни и аграрного труда, а мистерии кабиров и культ Великой Матери соотносились, скорее, с подземным миром, кузнечным делом, горами и войной, можно предположить, что Деметра здесь заменяет собой Кибелу в силу ахейской реинтерпретации изначального сценария.

Культе кабиров был тесно связан с фигурами куретов и их ритуальными военными танцами. Куреты составляли необходимый элемент в процессиях Великой Матери. В мифах они описываются как рожденные из земли и тут же начавшие сражаться между собой. Это напоминает глухо упомянутое преступление кабиров, убивших

Рей, были воинами, а из-под левой — магами и колдунами, что соответствует двум высшим функциям индоевропейского общества.

¹ Некоторые источники приписывают не дошедшую до нас поэму «Гераномахия», битва с журавлями, Гомеру. См.: *Шталь И.В.* Эпические предания Древней Греции: Гераномахия. Опыт типологической и жанровой реконструкции. М.: Наука, 1989.

брата. В мифе о Кадме упоминаются воины, родившиеся из земли после того, как в нее были посеяны зубы дракона (змея), убитого Кадмом, и тут же ставшие сражаться друг с другом. От этого мифического эпизода происходит имя «спартанцев» и их страны Спарты (Σπάρτη) — σπόρος, по-гречески «семья», «сев». Потомками пяти из этих воинов-спартанцев, ставших сподвижниками Кадма, считались представители знатнейших родов города Фивы, основанного Кадмом, где и находилось одно из самых главных в эллинском мире святилищ кабиров (наряду с Самофракией). Показательно, что Кадм назван отцом Семелы, матери Диониса, и куреты входят в состав непреременных спутников Диониса в его культе. Близкие к куретам и кабирам корибанты, возводящие свою генеалогию к праотцу Корибасу¹, также представляют собой вооруженными танцующими воинами. О корибантах также говорится, что они убили своего брата, отнесли его на щите к Олимпу, где из его крови вырос сельдерей. Орфики описывают корибантов как змееподобных (офитических) существ. Показательно, что в целом ритуальный танец с оружием устойчиво связан с темой хтонического (партеногенетического) рождения и циклом Кибелы. В Риме в эпоху синкретизма этот тип вооруженных танцующих жрецов, сопутствующих Великой Богини в процессиях, назван «*sodales ballatores Cybelae*», «танцующей свитой Кибелы»². Показательно, что мифы подчеркивают, что возлюбленный Кибелы Аттис танцевал для нее особый сакральный танец. Но если Аттис в свите Кибелы обозначает ее возлюбленного и ее жертву («Аттисом» назывался также верховный жрец Кибелы во Фригии), то кабиры и их аналоги представляют собой другой — агрессивный, воинственный — аспект хтонической и гипохтонической женственности.

В Элевсинских мистериях, в отличие от мистерий кабиров, в центре внимания стоял аграрный символизм, и там Деметра находится в центре внимания с полным основанием. В культе кабиров и в образе Деметры Кабейрии мы имеем дело с иной — матриархальной и доиндоевропейской — версией Великой Матери. Ферикид сообщает, что в Троаде сама Великая Мать носила имя Кабира или Кабрио. В этом контексте она именовалась также Гекатой³.

Диодор Сицилийский в рассказе «О Самофракии и справляемых там мистериях», явно сближая или даже путая Кибелу с Деметрой, так рассказывает историю о ее браке с Иасионом:

¹ Согласно одной из эллинских легенд, Корибас назван также отцом речного бога Троады Скамандра, на чьей дочери Стримо был женат троянский царь Лаомедон. По другой версии, его женой была речная нимфа Калибо.

² *Picard Ch. Die Ephesia von Anatolien. S. 84.*

³ *Przyluski J. Ursprünge und Entwicklung des Kultes der Mutter-Göttin. S. 47.*

Иасион, женившись на Кибеле, произвел на свет Корибанта. Когда Иасион отошел к богам, Дардан, и Кибела, и Корибант перенесли в Азию священные таинства Матери богов и отплыли во Фригию.

И Кибела поначалу прижила с Олимпом Алку, названную по своему имени богиней Кибелой, а по имени Корибанта, женившимся на дочери Килика Фиве, стали называть «обожающихся» в ходе священных таинств Матери богов корибантов.

τὸν δ' Ἰασιῶνα γήμαντα Κυβέλην γεννήσαι Κορύβαντα. Ἰασιῶνος δὲ εἰς θεοὺς μεταστάντος, Δάρδανον καὶ Κυβέλην καὶ Κορύβαντα μετακομίσει εἰς τὴν Ἀσίαν τὰ τῆς μητρὸς τῶν θεῶν ἱερὰ καὶ συναπᾶραι εἰς Φρυγίαν.

καὶ τὴν μὲν Κυβέλην Ὀλύμπῳ τῷ πρώτῳ συνοικήσασαν γεννήσαι Ἀλκίην, καὶ τὴν θεὰν Κυβέλην ἀφ' ἑαυτῆς ὀνομάσαι: τὸν δὲ Κορύβαντα τοὺς ἐπὶ τοῖς τῆς μητρὸς ἱεροῖς ἐνθουσιάσαντας ἀφ' ἑαυτοῦ Κορύβαντας προσαγορεῦσαι, γῆμαι δὲ Θῆβην τὴν Κίλικος θυγατέρα¹.

Иасион — сын Зевса и Электры, одной из дочерей титана Атланта, брат Гармонии, на которой женился герой Кадм, основатель Фив, на чью свадьбу собрались все олимпийские боги с подарками. На Крите предание о Иасионе рассказывалось с подробностями, что он трижды соединился с богиней Деметрой на вспаханном поле². Здесь Иасион считается отцом Корибанта, прообраза корибантов из свиты Великой Богини. Так Диодор объясняет происхождение Самофракийских мистерий. Алка, дочь Кибелы, как мы видели, отождествлялась с Никаей, преданной Артемиде охотницей. Здесь кабир-корибант прямо называется «сыном Кибелы».

Гештальт кабиров в структуре культа Кибелы является второй версией мужской фигуры хтонического толка. Если Аттис выступает как скопец и жертва, то итифаллические кабиры и их структурные аналоги, напротив, представляют функцию *трутней*, чья основная функция заключается в *оплодотворении пчеломатки Кибелы*. Это — другая сторона мужского начала в матриархальной культуре. В архаических изображениях Малой Азии Великая Богиня очень часто предстает в окружении двух симметричных звериных³, мифологических или человеческих фигур, расположенных по обе стороны от нее, часто с итифаллическими чертами⁴. Они воплощают в себе мужских оплодотворителей, а то, что фигуры две, указывает на по-

¹ Diodori Bibliotheca Historica. Vol. 1 — 2. P. 72.

² По Бахофену, как мы видели, брак богини со смертным явно указывает на матриархальный цикл, *хотя сына Зевса и титаниды Иасиона можно было бы причислить и к богам*.

³ Великая Мать часто ассоциируется с дикими животными и считается их покровительницей, прародительницей и госпожой. Отсюда классическое для средиземноморской культуры изображение Госпожи Зверей, Πότνια Θηρῶν, на котором Великая Мать представлена в окружении зверей.

⁴ Przyłuski J. Ursprünge und Entwicklung des Kultes der Mutter-Göttin. S. 41.

лиандрический характер матриархата. В этом случае все мужские участники процессии Кибелы являются развитием этой темы. Кабиры же представляют собой обобщение этих фигур.

В эллинской структуре ритуала хтоническое мужское начало преобразуется, трансформируется в нечто иное, максимально приближенное к олимпийскому и божественному в солярно-патриархальном понимании. Поэтому с кабирами соотносится титан Прометей, который, будучи, с одной стороны, носителем типичной для титанов дерзости (*ὄβρις*), с другой стороны, выступает в некоторых мифах как советник олимпийских богов (в первую очередь, Зевса) и их сторонник в титаномахии.

Ахейско-дорийский патриархат

Если хетты, носители патриархальной культуры, включили в свой пантеон доиндоевропейскую Кибебу, как позднее неоднократно повторили с хтоническими богинями и другие индоевропейские общества, в периферийном регистре, фригийцы и ликийцы подпали под ее гипнотические материнские чары, то древние эллины, равно как и индоевропейские италики (в первую очередь, латиняне), вступили с цивилизацией Матерей и обслуживающими их змеями в *радикальный конфликт*. Вторгшись с начала II тысячелетия до Р.Х. на Балканы и Пелопоннес, они начали фундаментальную смертельную войну с Великой Матерью, с эгейской цивилизацией.

Среди древнегреческих племен уже Гесиод выделял четыре самых главных: ионийцев¹, золийцев², ахейцев³ и дорийцев⁴. Скорее всего, они приходили на земли балканской Греции и на Пелопоннес

¹ К ионийцам в широком смысле относят абантов, минийцев, кадмейцев, дриопов, фокейцев и молоссов. По одной версии, ионийцы некогда населяли Пелопоннес, откуда их вытеснили ахейцы, находившиеся, в свою очередь, под давлением дорийцев. Оттуда они переместились в Аттику и некогда населяли Афины, а позднее их колонии распространились по всему побережью Анатолии. Их историческим центром считался Пилос. Геродот перечисляет 12 ионийских городов Малой Азии — Фокея, Клазомены, Эрифры, Теос, Лебедос, Колофон, Эфес, Приена, Миунт, Милет, Самос и Хиос. Население Аттики идентифицировало себя как потомков ионийцев по контрасту с дорийскими городами-государствами, в большинстве своем расположенными на Пелопоннесе.

² Золийцы изначально обитали в Фессалии, но впоследствии под давлением дорийцев спустились южнее вплоть до Дельф и заселили земли Малой Азии — Золию и Беотию. Важнейшим центром золийцев в Анатолии была Смирна.

³ Гомер говорит также о «данайцах», как он называет жителей Арголиды. Возможно, так стало называть себя пеласгическое население Пелопоннеса, как считает Еврипид. Народ «дануна» перечислен в египетских надписях среди «народов моря».

⁴ Дорийцы вторглись на Пелопоннес с севера из области Македонии и Эпира в XII веке до Р.Х. и вытеснили оттуда ахейцев. Дорийцы были носителями западно-

именно в такой последовательности¹, вытесняя и ассимилируя постепенно местное население — пеласгов, лелегов (создателей кикладской цивилизации западных островов Эгейского моря), отчасти карийцев, с которыми смешивались на анатолийском побережье (первыми там расселились ионийцы, вытесненные с Пелопоннеса, в свою очередь, ахейцами) и другие народы восточного Средиземноморья. Гесиод возводит родоначальников этих племен к первопредку Элину, сыновья которого Дор и Эол были основателями дорийцев и эолийцев, а внуки — Ахей и Ион — соответственно, ахейцев и ионийцев.

Изначально в дорийскую лигу входили три племени: гиллеи, поклонявшиеся преимущественно Гераклу; диманты, исповедующие культ Аполлона, и памфилы («люди всех племен»), поклоняющиеся Деметре².

Эллины поддерживали тесные контакты с другой индоевропейской цивилизацией — хеттской, пока она не пала под ударами «народов моря», с которыми сами ахейцы вступили в стратегический альянс (если судить по египетским хроникам). Но возможно, что атаки эллинов на Египет, о которых остались исторические свидетельства, проходили автономно.

До этого Южные Балканы и Пелопоннес, а также острова и северо-запад Анатолии населяли близкие к минойцам доиндоевропейские пеласги, лелеги³ и карийцы⁴. На эти в целом мирные племена, вероятно, находившиеся под перекрестным влиянием

греческого диалекта (дорийский диалект). Подчас с их вторжением связывают закат микенской цивилизации.

¹ Р. Грейвс считает, что, с культурной точки зрения, пришедшие первыми ионийцы были ассимилированы пеласгийской культурой и восприняли матриархат (как анатолийские фригийцы и ликийцы). Следующие за ними эолийцы были ею укрощены и адаптировались к ней, и лишь третья волна ахейцев смогла необратимо установить патриархат и подавить религию Великой Матери. *Грейвс Р. Мифы Древней Греции*. С. 48.

² *Грейвс Р. Мифы Древней Греции*. С. 751.

³ Лелеги населяли земли в Беотии, Мегаре, Лаконике, Мессении, Локриде, Этолии, Акарнании, острова Самос и Хиос, а также территории Троады и Ионии. По одной из версий, они были создателями кикладской цивилизации, располагавшейся на южных островах Эгейского моря. К кикладским островам относятся: Наксос, Андрос, Тинос, Парос, Милос, Кея, Аморгос, Иос, Китнос, Микonos, Сирос, Тира, Серифос, Сифнос, Сикинос, Анафи, Кимолос, Андипарос, Фолегандрос и центральный остров — Делос, имеющий круглую форму и, возможно, давший название всему архипелагу (Κικλῶδες — означает дословно «круговые»). Согласно греческой мифологии, на Делосе родился Аполлон; там же находилось его самое известное святилище. На Наксосе состоялась свадьба Диониса с покинутой Тесеем Ариадной.

⁴ По одной версии, карийцы были потомками хеттов и доиндоевропейских местных племен. Они говорили на индоевропейском языке, близком к хеттскому, а также

матриархальной критской и континентальной (патриархальной) хеттской культур, обрушились на своих боевых колесницах воинственные эллины. Но параллельно истории завоеваний в этом пространстве разворачивались интенсивные процессы Ноомахии, войны Логосов.

Это и отражено в греческих мифах о титаномахии и гигантомахии, а также в парадигмальных битвах олимпийских богов и героев с силами земли (Аполлона с Пифоном, Зевса с Тифоном, а также трагический бой младенца Диониса-Загрея с титанами). *Цивилизация хтонических могуществ, титанов, представляла собой одно широко распространенное, цельное и связное мировоззрение. Пришедшие с Севера пастушеские маскулинные индоевропейцы были, в свою очередь, носителями мировоззрения, полностью противоположного. В ахейцах и дорийцах преобладал совершенно иной — патриархальный код, олимпийское вертикальное ураноцентричное мировоззрение. Мы называем это Логосом Аполлона или, в определенном преломлении, Логосом Диониса. Мужская структура образует следующую секвенцией тактов:*

мужское — женское — мужское
или
свет — тьма — свет.

Здесь бытие не является моментом посреди женской самозамкнутой ночи, но недвижимой триумфальной вечностью, полнотой и неизменностью, которая отступает от себя самой в игровой диалектике Диониса, представляющего в этой цепи среднее звено, чтобы всякий раз снова и снова обнаружить торжество мужских Небес. Это — вселенная Бога дневного неба, индоевропейского Зевса, где царит солярное бессмертие неизменных идей, описанное в диалогах Платона — прежде всего в «Государстве».

Ахейцы похитили Европу, завоевали Балканы и Пелопоннес, а также острова Эгейского моря вплоть до Крита, ядра цивилизации женщин. Свое влияние они распространили и на Анатолийское побережье, включив его в зону своей ноологической победы. Так, трудная битва Зевса с последним порождением Геи Тифоном проходила на горе Касий в Сирии. Шаг за шагом, от победы к победе эллины постепенно переносили титаномахию (гигантомахию, офionoмахию) и в зону прежде уверенной доминации хтонических культов.

к языкам группы соседних индоевропейских племен — лидийцев и ликийцев. Геродот же считает их потомками лелегов.

Бахофен привносит в картину этой битвы еще ряд символических параллелей. Так, он рассматривает два типа брака — генекократический и патриархальный через тройной символизм — земли (строго женское начало), луны (двойственное начало) и солнца (чисто мужское начало). Луна имеет два пола — Луна и Лунус (Месяц). Как женское начало она выступает в отношении Солнца. Как мужское (Лунус, Месяц) — в отношении Земли. Бахофен утверждает:

Война полов — это война между Der Kampf der Geschlechter ist ein
солнцем и луной за превосходство Kampf von Sonne und Mond um den
в отношении земли. Vorrang im Verhältnis zur Erde¹.

Эллины выступают как однозначные носители солнца, устанавливающего свои права над землей. Но в этом случае земля становится *дневной землей*, землей дня — то есть прежде всего пашней. Земля мыслится как Деметра, как эпихтоническая покорная основа, полностью подчиненная мужскому владычеству. Так, небесная вечность преобразует покорную землю, посылает семена и выращивает посевы. Луна появляется ночью и вступает в отношения с ночной землей — сырой, мрачной, гипохтонической, открытой своей собственной глубине, в которой преобладают законы постоянной длительности, череды рождений и смертей. Солнечный брак с землей неизменен и заключается раз и навсегда. Лунный брак изменчив и следует непостоянной структуре женской природы. Поэтому месяцы были посвящены женским божествам (у римлян Юноне-Гере), а год — солнечным и небесным (Зевсу).

Полная картина ахейской патриархальной Вселенной представляет собой процесс оплодотворения земли солнцем (небом) как двухтактный брак: мужское Солнце оплодотворяет женскую Луну, которая, меняя пол, становится мужским Лунусом и изливает полученное от солнца семя в глубь женской Земли. Пеласгийская (критско-ликийская) версия имеет другую структуру, из которой *исключено солнце*: она настаивает на том, что Лунус есть порождение Великой Матери Земли, и часто Лунус как светило заменяется иной версией мужского начала — морским быком, водным конем (фигуры Посейдона) или подземным божеством Гадесом. Оплодотворяющая влага, лунное семя — это сырость самой хтонической Матери, ее зеркало. Матриархальная версия Лунуса представлена в образе Минотавра — плода внебрачной связи жены Миноса Пасифаи с бе-

¹ *Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. S. 23.*

лым (лунным) морским быком, в котором можно опознать ипостась Посейдона.

Бахофен дает такое определение базовым отношениям индоевропейского патриархата (отцовского права) и доиндоевропейского автохтонного матриархата (материнского права):

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Материнское право — это право ве- щественной жизни, право земли, из которой каждый берет свое начало. И напротив, отцовское право — это право не вещественной, нетелесной природы.</p> | <p>Das Mutterrecht ist das Recht des stoff- lichen Lebens, das Recht der Erde, aus welchem jedes seine Ursprung herlei- tet. Im Gegensatz dazu ist Vatterrecht das Recht unserer unstofflichen, un- körperlichen Natur¹.</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Боги ахейцев: небесный алфавит

Верховным богом ахейцев был небесный отец Зевс, Ζεύς, чье имя восходит к индоевропейской основе *du-ēu-, «ясное дневное небо», «день», от корня *dei-, «сверкать». Этот же корень мы встречаем и в римском Юпитере, Jovi. Зевс мыслился как всемирный Отец, громовержец, повелитель мира. Он был главным среди всех остальных богов, вечным и неизменным, как и его царство, божественная гора Олимп. Его окружали другие олимпийские боги, безоговорочно признающие его власть и разделяющие с ним основные свойства — вечность, неизменность, бессмертие, могущество. Эллинский пантеон представлял собой *словарь индоевропейских парадигм*, которые строились по строго патриархальному синтаксису на основе вертикальной топики: бытие, явление, мышление, общество, человек и т. д. построены вдоль вертикальной оси, разделенной на три яруса — верхний, средний и нижний. На всем протяжении этой оси царят отношения прямого соподчинения — среднее подчиняется верхнему, нижнее — среднему. Как в случае с полем Луны/Лунуса в архаических мифах: высшее (Солнце) оплодотворяет среднее (Луну), которое, став Лунусом, оплодотворяет низшее (Землю). Так и весь мир делится на три уровня:

- 1) *небо* и сообщество богов Олимпа, где правит Зевс и царят законы аполлонической ясности и вечности;
- 2) *средний мир*, где преобладают, полубоги, герои, второстепенные божества, духи и, наконец, люди, но куда непрерывно спускаются боги с небес, а подчас вторгаются и существа нижнего подземного мира (он находится под властью Посейдона);

¹ Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. S. 54.

3) *низший мир* — Преисподняя, Аид (Невидимое), где обитают боги смерти, чудовища, и куда были заключены титаны (при этом мир мертвых и бога смерти, Гадеса, Плутоса расположен в верхней части Преисподней, а еще ниже находится Тартар, черная бездна, куда были сброшены и где заключены титаны после их неудачного восстания против богов).

Зевс, Посейдон и Гадес разделили между собой мир, распределив основные регионы. При этом элины поставили во главе каждой области именно мужское патриархальное божество: все трое — Зевс, Посейдон и Гадес — маскулинные царственные правители, воины и судьи.

12 олимпийских богов включали в себя братьев и сестер Зевса — Посейдона, Аида (составляющих вместе с ним верховную триаду правителей), Геру (царственную супругу Зевса), Деметру (богиню возделанной земли), Гестию (богиню очага и пламени), и потомство Зевса (новых богов) — Афины (богиню мудрости и войны), Ареса (бога войны), Афродиту (богиню любви, чар и красоты), Гермеса (покровителя странников), Аполлона (солнечного бога искусств и медицины), Артемиду (сестру Аполлона, лунную богиню, деву-охотницу).

К олимпийским богам были причислены также подземный бог огня Гефест, дочь Деметры и жена Аида Персефона и бог вина и мистерий Дионис, самый юный из богов, называемый часто «младенцем Дионисом».

Каждый из греческих патриархальных богов воплощал в себе довольно широкий спектр функций, покровительствовал различным онтологическим и космологическим областям, имел собственные святилища, храмы, особых жрецов, обряды и праздники. Различные аспекты соотношения между собой этих базовых фигур, составляющих своего рода *сакральный эллинский алфавит*, формировали содержание мифов, преданий и ритуалов.

Триада Зевс — Посейдон — Аид представляла собой наиболее древний пласт эллинской религии, общий для всех патриархальных религиозных систем индоевропейских народов. Здесь строго проводится вертикальное деление мира, каждый уровень управляется мужским отеческим божеством. Для греческой идентичности и греческого историала эта структура имела абсолютное значение. Именно эта трехчастная *патриархальная вертикаль* и была главным содержанием той цивилизации, которая вступила в контексте всего Средиземноморья в многотысячелетнюю, напряженную и драматическую борьбу с хтоническими культурами, более древними и автохтонными. Элины прежде всего несли в самих себе эту вертикаль мужских богов. Более того, элины и были этой вертикалью,

ее неотъемлемой активной деятельной частью. Эллины стали синонимом солярно-патриархальной олимпийской культуры¹. В этом состояла их миссия, и это полностью предопределило их историал. После вторжения эллинских племен на Балканы и Пелопоннес начался этап становления в Средиземноморье индоевропейской патриархальной доминанты — культуры Зевса, вертикального трехчастного космоса и мужских богов. Это и стало ядром истины эллинов, главным аккордом их историала. Триада мужских богов задавала парадигму всего греческого языка, предопределяла весь неограниченно широкий спектр дискурсов. Это была синтаксическая матрица всей культуры, ее Логос. При этом сам строй этой модели ставил во главу угла вечность Неба и солярное Единство, из чего проистекало все остальное. А равная с Зевсом древность двух других повелителей Вселенной — Посейдона и Аида — подчеркивала несводимость их друг к другу, обязательность и нерушимость каждой из областей, которые не могли быть сняты или свернуты без того, чтобыстройное здание Вселенной не покачнулось бы и не рухнуло. Зевс был первым среди равных: он был важнее своих братьев, но его могущество не умаляло значения и автономии двух других соправителей. Такое уважение к каждой из трех функций, их неизбежность составляет отличительную черту любого полноценного индоевропейского общества. Сами эллины были частью этой вертикальной патриархальной сакральности, воплощали в себе ее среднее звено. Будучи под властью Посейдона, ответственного за средний мир, они ясно осознавали себя последователями Зевса, чьим высшим предназначением был героический путь на Олимп. Тем самым, они тянулись к небесному срезу, через подвиги и обряды стремясь стать как можно ближе к небесному богу, царю богов.

Остальные боги были также либо фигурами древних индоевропейских верований, либо персонажами автохтонных религий и мифов, но переосмысленными в индоевропейском ключе и включенными в патриархальную структуру. Так, три богини, сестры Зевса — Гера, Деметра и Гестия — были превращены в покорных мужскому началу супруг, напоминающих о своей хтонической природе лишь в отдельных мифологических эпизодах. *Ревность* Геры, *скорбь* Деметры или *неподвижность* Гестии, всегда пребывающей у родного очага, суть моменты имплицитной титаномахии, скрытой оппозиции богинь более древнего, доэллинского периода, противящихся (не напрямую, но

¹ Эти же истоки были в основании культуры и других древнегреческих племен — ионийцев и эолийцев, но лишь ахейцы смогли столь жестко настоять на патриархальной топике, которую в еще большей степени подкрепили пришедшие позднее воинственные дорийцы, предки спартанцев.

косвенно, эпизодически, спорадически) тотальности мужской доминанции.

Аполлон был богом воинственных дорийских пастушеских племен, поэтому его особо почитали в Спарте, где он считался не только целителем и предводителем Муз, но и богом пастухов. Сюжет со случайно убитым диском Аполлона его любимым юношей Гиацинтом, что сопровождалось его воскрешением и взятием на Олимп, представляет собой жестко патриархальную солнечную версию сценария смерти и воскресения — здесь действуют только мужские персонажи, все начинается с вечности и кончается ею (секвенция день — ночь — день).

Чисто маскулинной является богиня Афина, рожденная из головы Зевса без матери. Она является девственной богиней и покровительствует двум главным характеристикам высших слоев индоевропейского общества — мудрости и войне. Кроме того, она включает и элементы третьей функции, будучи покровительницей ремесел. Мудрая дева-воительница — воплощение строго аполлонической мужской солярной идеи о нормативной женщине. Девой же является и богиня Луны, сестра Аполлона Артемида, что снова отсылает к патриархальному комплексу.

Бог Арес воплощает в себе вторую функцию — войну.

Гермес считался богом путешествий, торговли, лукавства и удачи. Его способность к быстрым перемещениям сделала его фигурой, путешествующей по всем мирам, и соответственно, «водителем душ» после смерти (*Ψυχοπομπός*). Возможно, имя Гермес не индоевропейского происхождения. Также изначально неиндоевропейского происхождения бог кузнецов и подземного огня Гефест.

Персефона, жена Гадеса, которая, так же как и Гермес, пребывает поочередно то в Преисподней, то на Олимпе, явно носит следы малоазиатской богини подземного мира, просветленной солярной религией эллинов.

Афродита, богиня любви, считается олимпийской, хотя миф возводит ее к Урану (она была рождена от фаллоса Урана, упавшего после оскопления в Океан), а следовательно, с формальной точки зрения, она должна была бы быть сестрой Кроноса и одной из титанид. В любом случае Афродита, дословно «Рожденная из пены», представляет собой богиню матриархального цикла, включенную в солярный патриархальный пантеон.

Самый юный бог — Дионис, чей образ, возможно, сложился на основе нескольких различных мифологических фигур, вероятно, имеет фракийское происхождение.

По мере утверждения сакральной вертикали и основополагающего патриархального синтаксиса, греческая религия вступила

в многотысячелетний процесс инклюзии хтонических или соседних богов и их реинтерпретации. Хтонические боги и богини переосмыслились в индоевропейском ключе, их наиболее проблематичные функции отсекались, и напротив, в контексте новой ахейской топике, они наделялись новыми чертами. Греческая религия строилась не на пустом месте. Привнесенная первыми элинами (а позднее подкрепленная волной дорийцев) сакральная вертикаль устанавливалась не в вакууме, но утверждалась на живых органических структурах хтонических божеств. Боги устанавливали свой порядок на поверженных телах титанов и на стихиях укрощенных женщин, подземных матерей, лишенных своей автономии и права на Логос. Сам греческий олимпийский пантеон есть яркая печать титаномахии: солнечные небесные божества основали свое владычество на укрощенных могуществвах Старой Европы, подчинив себе автохтонные культуры и заставив служить своим целям и своим принципам бывших противников — матерей и титанов. Это очень тонко почувствовал немецкий философ Фридрих Георг Юнгер:

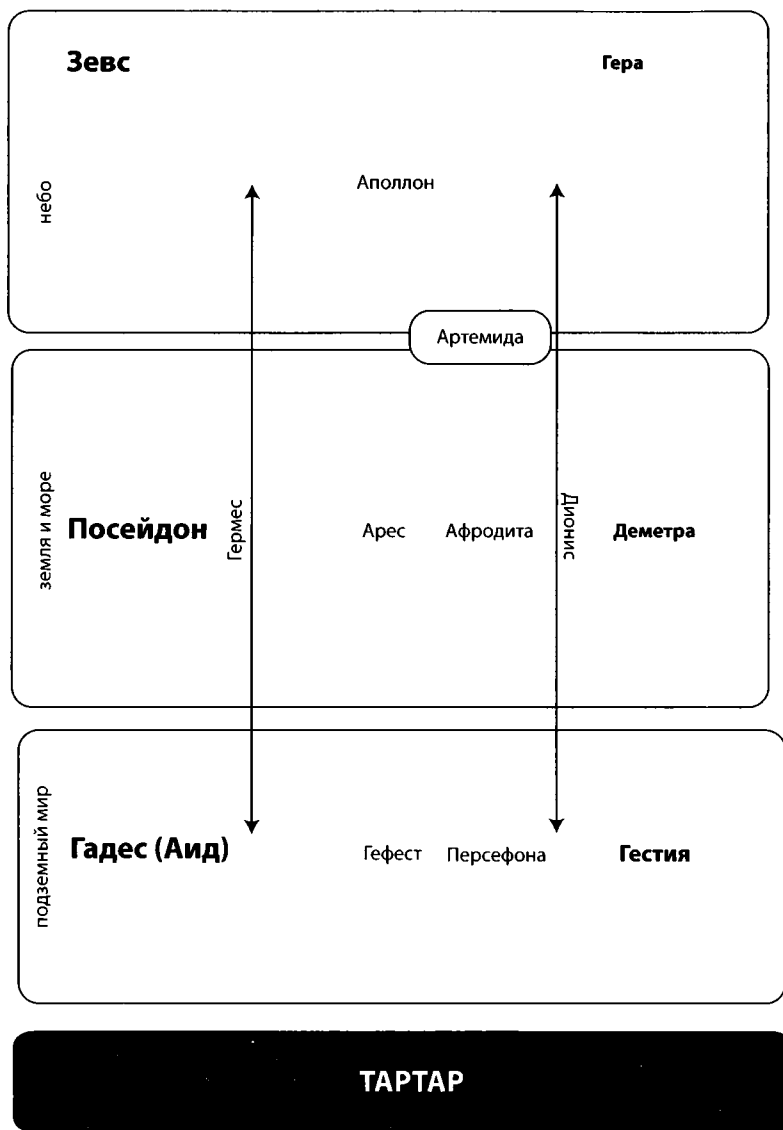
Если бы титанического начала не было, господство богов оказалось бы утвержденным на пустоте, оно было бы непрочным и не имело бы никакого противостояния, с которым могло бы контрастировать и по отношению к которому могло бы обрести собственную форму. Это господство всегда весомо и требует несущих столпов, требует таких плеч и шеи, какими наделен Атлант, на которых покоится вся эта ноша¹.

Эллинская теокрасия: Кибела и Деметра

Собственно греческая цивилизация складывается из наложения патриархальной индоевропейской культуры, которая приходит на Балканы, Пелопоннес, острова Эгейского моря и в Анатолию вместе с эллинскими племенами с самого начала II тысячелетия до Р.Х. (Афины были построены уже приблизительно в 1850 году до Р.Х.), на более древнюю эгейскую цивилизацию, где преобладает (относительный) матриархат. Эгейская цивилизация, в свою очередь, имеет несколько полюсов — пеласгийский (балканская Греция), анатолийский, минойский (цивилизация Крита), семитский (финикийский, сирийский и т. д.) и их комбинации. Эгейская цивилизация ставит в центре внимания Великую Богиню.

Элины — прежде всего ахейцы — несут с собой вертикаль мужских отеческих небесных богов. Позднее, в XIII — XII веках до Р.Х.

¹ Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 120.



Структура олимпийских богов в эллинской патриархальной картине мира

на территорию Греции вторгаются воинственные пастушеские племена дорийцев, родственных ахейцам, более всего повлиявшие на культуру Спарты, которые еще сильнее укрепляют патриархальную индоевропейскую вертикаль.

На этом синтезе основываются собственно греческая культура и религия, в которых изначально мы видим два главных ноологических слоя — *аполлоно-дионисийский*, принесенный ахейцами и подкрепленный дорийцами, и *кибелически-матриархальный*, связанный со Старой Европой, Европой Матерей. Греческий историал и греческая религия оказываются непрерывным и последовательным выражением непрекращающейся титаномахии, Ноомахии, так как с самого начала элины были полем интенсивной духовной борьбы отцовского права (*Vaterrecht*) и материнского права (*Mutterrecht*), что и предопределило семантику всей средиземноморской цивилизации в той мере, в которой она с определенного момента стала вдохновляться, объединяться и контролироваться эллинской культурой. И политика, и общество, и религия, и история войн Средиземноморья с начала II тысячелетия от Р.Х. до первых веков после Р.Х., были эпизодами единого процесса Ноомахии, интенсивного противостояния солярно-патриархального индоевропейского начала матриархальному. Мужской Логос Аполлона и Диониса противостоял женскому Логосу Кибелы.

Но поскольку с самых первых этапов греческого историала мы видим именно *наложение*, суперпозицию этих слоев, то мы имеем дело всегда с продуктами этого культурного синтеза, наполненного внутренним драматизмом и ноологическими противоречиями. Каждый миф, каждый ритуал, каждое политическое событие греческой истории представляет собой жест либо утверждения власти мужских небесных богов и их земных человеческих последователей (ахейско-дорийская линия), либо сопротивления, саботажа, перетолковывания и даже прямой контратаки со стороны цивилизации Матерей. Это предопределяет структуру и самой эллинской религии; она является сущностно *двойственной* — в ней мы видим одновременно печать солярного индоевропейского мировоззрения и мощные импульсы Логоса Кибелы, подавленного, побежденного, укрощенного, но до конца так никогда и не сломленного.

Самой яркой мифологической линией процесса укрощения Великой Матери можно считать соотношение в греческих мифах, мистериях и религиозных культах двух фигур Реи-Кибелы, с одной стороны, и Деметры — с другой. Кибела воплощает в себе самостоятельный Логос, *цивилизационный код* матриархальной цивилизации, парадигму Старой Европы и Малой Азии в том виде, в котором

она пребывала до прихода индоевропейских — и особенно ахейских и дорийских — племен. Цивилизация Кибелы была цивилизацией городов-храмов, построенных как сакральные соты с Великой Богиней (пчеломаткой) в центре и концентрическими кругами ее подданных. Это была цивилизация камня, гор, городов, кабиров, скопцов, кузнецов, строителей, торговцев, бюрократов, мореплавателей и амазонок. Ее центры отличались поразительным постоянством — как места поклонения Великой Матери в Малой Азии (например, святилище Чатал-Гююк). Показательно, что в древнейшей минойской матриархальной цивилизации Крита пчела была символом королевской власти.

Деметра в эллинской религии представляла собой богиню пашен, сельского цикла и мыслилась как фигура полностью подчиненная небесной воле патриархальных богов. Деметра покровительствовала даром пшеничному семени, которое, в свою очередь, представлялось даром небес или мужским богом, лишь вверенным заботам Матери. Деметра не была носительницей какого-то отдельного Логоса; ее фигура, образ и функция полностью вписывались в круг патриархальных представлений и находились в зоне Логоса Диониса. Отсюда центральная роль Диониса в Элевсинских мистериях.

Между Кибелой и Деметрой существовала принципиальная *опозиция*, отражающая дуализм всей эллинской культуры — Кибела воплощала собой доэллинское, малоазийское, пеласгийское матриархальное прошлое, а Деметра — индоевропейское, патриархальное настоящее. Эта пара богинь Матерей и тесно переплетенные между собой циклы мифов и типы обрядов, с ними связанные, представляют собой ключ к дешифровке греческой культуры и греческого историала, *эллинский код*. Этот код обосновывает возможность *двойной герменевтики* всего греческого пантеона, а также эллинской и, шире, европейской цивилизации.

Увиденная под углом Кибелы, в структуре ее Логоса, Элада представляла собой рожденную хтонической силой *сияющую славу титанизма*. В этой версии потомки титанов, новые боги, начиная с Зевса, были лишь продолжением и развитием творящего импульса Матери Земли. Следы такой парадигмы встречаются в многочисленных и разнообразных мифах греков — начиная с Гомера и Гесиода. Даже если новые боги переросли титанов и победили их, они остаются их прямыми потомками, а значит, несут в себе титаническое ядро. Все — они дети Великой Матери, Геи, которая, начиная с Урана, стремится породить из самой себя все более удачного сына-возлюбленного, которого, однако, всякий раз по тем или иным соображениям оскопляет (если ей это удастся), а если мужские боги защи-

щаются, то Мать Земля поднимает своих сынов — титанов, гигантов, чудовищ и даже людей — на восстание.

В оптике индоевропейского патриархата олимпийская вечность солнечных мужских богов порядка и меры (Логос Аполлона) непоколебимо стояла, стоит и всегда будет стоять в центре мироздания, на его вершине, управляя вращением хтонических стихий на периферии. Над Олимпом не властно время, вращающееся в безднах земли, вырывающееся из-под женского дна бытия (парки, горгоны, титаниды) и снова рушащееся туда же, откуда и вышло. В этом мировоззрении торжествует не заходящее вечное Солнце, платоновское Единое, идея идей, чистое бытие. И вся религия, мифология, культы и обряды строятся как почитание и приобщение к этому отеческому Единому. Деметра здесь отмечает собой нижний предел организованного упорядоченного космоса, его возделанное (как пашня) основание, освобожденное от хаотических побегов титанической мощи, *пьедестал вечности*.

Но между этими герменевтическими полюсами, пределами разветвляется множество промежуточных комбинаций, сочетаний, интерпретационных наложений и смещений. В чистом виде обе парадигмы выступают лишь в редких случаях. Подавляющее большинство мифов и обрядов эллинской цивилизации имеют *смешанное* происхождение, что и составляет ее богатство и драматическую насыщенность. Возможно, именно это имел в виду один из древних греческих философов-досократиков Ферекид, назвавший свою не дошедшую до нас книгу «Божественное смешение», Θεοκρασία, где он философски интерпретировал фигуры небесного Отца — Зевса-Заса и земного, женского начала — Хтонии. Брак Заса и Хтонии (названной в брачной церемонии «Геей», Землей) он представляет как ткачество Засом на первичной бездне земного пространства свадебного покрывала¹. В каком-то смысле это *конституирование Деметры из Кибелы*. Хтония еще не земля в ее оформленном окончательном состоянии. Это *предземельная бездна*, она-то и называется Реей и включает в себя две стихии — влагу и почву, подземный мир и его излучения во всех направлениях. Когда Зас тклет на плоти Хтонии свой духовный узор, он упорядочивает хтонический Хаос, превра-

¹ Дамаский в книге «О началах» пишет о Ферекиде: «Ферекид Сиросский говорит, что Зас был всегда, и Хронос [Время] и Хтония — три первых начала... Хронос же создал из своего семени (γόνος) огонь, воздух (πνευμα) и воду... из которых — после того как они распределились в пяти недрах — образовалось новое многочисленное поколение богов, называемое "пятинедровым" (πεντέμυχος), что, вероятно, равнозначно "пятимирному" (πεντέχοσμος)». Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 86.

щает его в *структуру*. И именно этот жест описан Ферекидом как свадебный подарок Хтонии в момент теокрасии — фата-имя — Гея (Γῆ)¹, что функционально соотносится с оформленной включенной в систему солярного патриархата Деметрой в отличие от Реи.

Показательно, что Хронос в версии Ферекида выступает как вторичный и подчиненный Зевсу — промежуточный — бог, а не его отец². Хронос Ферекида борется с Офионом (Змеем) и его армиями, чтобы сбросить проигравшего в мировой Океан (Ὠκεανός Ферекид пишет как Ὀυενός)³. Показательно, что Филон из Библа полагает, что тема Офиония взята Ферекидом у финикийцев (прямое указание на матриархально-галассократический характер этого образа). Филон утверждает:

Займствуя у финикийцев исходный материал, Ферекид богословствовал об Офионе (как он его называет) и Офионидах [потомках Офиония]⁴.

Космос как результат «богосмещения», теокрасии основан на двойственности неба и земли, мужского и женского, и стремится к разделению. Поэтому сам мир является чем-то средним — между Логосом Аполлона (Зевса) и Логосом Хтонии. В другом фрагменте Ферекида Зас-Зевс превращается в Эроса, чтобы гармонизировать противоположности⁵.

Так как промежуточным Логосом является Логос Диониса, обозначающего область нисхождения небесного отеческого начала максимально глубоко в недра материи и хтонических областей, то *тонкий дионисизм присущ всей эллинской традиции*, являющейся в своей сущности как раз переплетением этих двух крайних парадигм.

¹ «Зас и Хронос были всегда, и Хтония; Хтонии же имя стало Земля (Γῆ) с тех пор, как Зас дал ей в дар землю». Фрагменты ранних греческих философов. С. 87.

² По Гермю: «Ферекид полагает началами Зевса, Хтонию и Кроноса; под Зевсом он разумет эфир, под Хтонией — землю, под Кроносом — время (χρόνος); эфир — это активное начало, земля — пассивное, время — то, в чем все происходит». Фрагменты ранних греческих философов. С. 87.

³ У Оригена читаем: «Ферекид, который был намного древнее Гераклита, рассказывает миф о том, что два войска противостоят друг другу, одним из которых командует Кронос, другим — Офионией, и повествует о вызовах и поединках между ними, и как они заключают договор: которые из них упадут в Оген — тем быть побежденными, а которые выпихнут [врага] и победят — тем владеть небом. Этот же смысл, по его [Кельса] словам, имеют и священные сказания о Титанах и Гигантах, объявляющих войну богам, и священные сказания египтян о Тифоне, Горе и Осирисе». Фрагменты ранних греческих философов. С. 88.

⁴ Там же.

⁵ У Прокла: «Ферекид говорил, что, собираясь творить мир, Зевс превратился в Эроса: создав космос из противоположностей, он привел его к согласию и любви и посеял во всем тождественность и единение, пронизывающее универсум». Фрагменты ранних греческих философов. С. 88.

Критский Зевс и эгейская цивилизация Матери

Одним из главных центров древнейшей доэллинской матриархальной цивилизации Средиземноморья в период 2700 – 1400 годов до Р.Х. (эгейская цивилизация) был остров Крит. Сложившаяся на нем и под его влиянием в континентальной Греции и в Малой Азии культура называется минойской — по имени первого легендарного царя Крита Миноса, считающегося сыном Зевса и похищенной им финикийской девы Европы. Имя «Минос» было титулом критских царей. Чрезвычайно выразительным памятником критской цивилизации является обнаруженный на Крите Кносский дворец, сохранивший многие художественные изображения, предметы и постройки минойской эпохи.

Кносский дворец изначально представлял собой *кибелический город-храм*, одно из важнейших святилищ Великой Матери в том значении, которое мы выявили ранее. То, что он не был городом-крепостью, которые строили индоевропейцы, видно из отсутствия у него городских оборонительных стен.

В минойской культуре ясно различимы матриархальные черты, следы культа Великой Богини. В мифах говорится о критском лабиринте, который был построен мифическим строителем Дедалом. Лабиринт, как и спираль, представляет собой типично матриархальный символ.

Крит обладал развитым флотом и представлял собой в определенный период (среднеминойская эпоха) полноценную морскую гегемонию, древнейшую из известных талассократий. Об этом пишет греческий историк Фукидид:

Минос раньше всех, как известно нам по преданию, приобрел себе флот, овладев большею частью моря, которое называется теперь Эллинским, достиг господства над Кикладскими островами и первой заселил большую часть их колониями, причем изгнал карийцев и посадил правителями собственных сыновей¹.

Так, критяне, видимо, контролировали большую часть континентальной Греции. Кроме того, как видно из Фукидида, они подчинили себе и постепенно ассимилировали или вытеснили с Кикладских островов древнейший доиндоевропейский народ лелегов, создавший оригинальную культуру, ранее и независимо от минойцев.

Минойская цивилизация позднее была полностью подчинена вторжением ахейцев, которые утвердились на Балканах и Пелопоннесе, где создали смешанную ахейско-минойскую культуру, полу-

¹ Фукидид. История. СПб.: Наука; Ювента, 1999. С. 34.

чившую название микенской, а затем захватили и сам Крит. Однако минойские (пеласгийские) мотивы ахейцы включили в свой культурный код, создав ту смешанную форму (теокрасию, по Ферекиду), о которой мы говорили выше.

Показательно, что элладский в целом патриархальный пантеон в критской версии был перетолкован в хтоническом ключе. Так, по одной из версий мифа, сам Зевс описывается рожденным на Крите, где в пещере на горе Дикта¹ его спрятала его мать — Рея, жена Кроноса, подложив Кроносу, пожиравшему своих детей, братьев и сестер Зевса, камень (позднее, изрыгнувший всех детей Кронос выплюнул и этот камень, ставший в Греции прообразом священного бетиля). Критский миф уточняет, что Зевс был подвешен на дереве, и с детства его охраняли хтонические куреты и корибанты². Обе детали явно указывают на то, что здесь индоевропейский Зевс рассматривается как аналог Аттиса: дерево, на котором он был подвешен (между небом и землей), является символом самого Аттиса, а куреты и корибанты (как и кабиры) представляют собой типичных спутников Кибелы. К минойской эпохе восходит и предание о могиле Зевса, которая также находится на Крите — в Кносском дворце.

Пеласгийские архаические мотивы явно прослеживаются в описании Зевса как змея. В форме змея он совращает Персефону, зачавшую от него Диониса-Загрея. Так, герой-змееборец и сокрушитель титанов Зевс сам предстает в образе змея и становится при этом консортом богини подземного мира, что отсылает к пеласгийской паре — первоженщины титаниды Эвриномы и мирового змея Офиона.

Карл Кереньи, детально изучавший фигуру греческого бога Диониса, считает, что критский Зевс и связанный с ним критский Дионис-Загрей представляют собой совершенно особые фигуры, относящиеся к архаическим слоям эгейской цивилизации и не имеющие никакого отношения к патриархальной эллинской религии. В частности, он утверждает:

В легенду о рождении на Крите божественного младенца имя «Зевс» было привнесено уже греческим истолкованием (*interpretatio Graeca*). Для критян рождение божества пред-

¹ Другая версия месторождения Зевса упоминает критскую гору Иду, чье имя идентично горе во Фригии, которая была центром культа Великой Матери Кибелы. Сама Кибела называлась Идейской Матерью.

² Куреты, корибанты и дактили описываются как рожденные из земли после того, как богиня Рея во время схваток при родах Зевса вцепилась пальцами в землю. Куреты изображались юношами со щитами и мечами, находящимися в состоянии экстатического возбуждения, танцующими, сражающимися друг с другом и издающими громкий звук ударов мечами по щитам. Часто представлялись как итифаллические фигуры и даже отдельно фаллосы (как и дактили-пальцы).

ставлялось заревом, исходящим из глубокой тьмы пещер, — это была скорее жизнь, прорвавшаяся из небытия, чем возгорание чистого, духовного света¹.

Кереньи связывает предание о пещере Зевса и свете, который, по легенде, из нее стал бить, а также устойчивое сближение пещеры Зевса с медом², с архаическими ночными праздниками матриархальной религии, чьи адепты праздновали в пещерах мистерии, включающие использование экстатических напитков на основе меда и факелы, свет которых и был сиянием, освещавшим святилище изнутри³.

Аналогичные мистерии проводились и в Кносском дворце-храме, в центре которого, как пчеломатке в улье, пребывала «великая жрица» или сама богиня, Великая Мать.

В Кноссе, на предназначенной специально для этого площадке для плясок, устраивалась открытая для публики танцевальная процессия, участники которой проделывали путь к «ладычице лабиринта» и обратно. Сама лядычица находилась в центре настоящего лабиринта, то есть подземного царства; там она рождала своего таинственного сына, тем самым даруя надежду на возвращение к свету⁴.

Этим сыном был Минотавр как один из прообразов критского «Загрея». Но этот «Загрей» или «критский Дионис», равно как и Зевс, представляли совершенно особые фигуры из цикла Великой Матери. Они были выражениями Офиона и его трансформаций в структуре партеногенетического гипохтонического мифа. По Кереньи,

Зевс-Дионис — критский предшественник обоих греческих божеств — самовоспроизводился, меняя форму, по мере прохождения сквозь каждую из трех фаз своего мифа, следующих друг за другом подобно актам театральной драмы. Эти три фазы соответствуют трем стадиям ζωή — жизни, которая

¹ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007. С. 39.

² Кереньи подчеркивает, что история с «текущим из пещеры Зевса медом» «оправдывалось еще и созвучием между именем Зевс и греческим словом *ék-zeiv* — изливаться». Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. С. 39.

³ По Г. Вирту, символ пещеры с поднимающимися из нее лучами, т. н. *strahlende Ur*, «сияющий Ур», относится к мистерии зимнего солнцестояния и входит в обрядово-символический комплекс Великой Матери. Солнце спускается в ночь, в пещеру, в могилу, в материнское лоно, где снова возрождается и откуда показываются его первые — весенние/утренние — лучи. С этим связаны и сюжеты орфиков, описывающие первочеловека Фанеса пребывающим в пещере, на пороге которой находится Нюкта, священная Ночь. Только она и способна, согласно орфикам, созерцать его лучи.

⁴ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. С. 88.

в дионисийском мифе выступает в мужском облике и определяется по отношению к женщинам. Первый акт соответствует стадии семени, второй — стадии эмбриона, третий — развитию мужчины начиная с младенческого возраста. На стадии семени это порождающее само себя божество было змеей, на стадии эмбриона — скорее животным, чем человеком, а с переходом в стадию младенца — «малым» и затем «большим» Дионисом. Его женским соответствием в качестве праматери и источника ζωή была Рея, а в качестве супруги, рожицы и вновь супруги — Ариадна.

Именно во втором акте мифа божество находилось в стадии Минотавра, принимая облик быка или рожденного в преждевременных родах полуживотного существа из подземного мира¹.

Разъясняя природу «критского Зевса» или «Зевса-Диониса», Кереньи пишет:

В греческую эпоху критяне говорили о собственном Зевсе, особо подчеркивая критскую мифологему о его рождении и наделяя Зевса прозвищем Κρητογενής «рожденный на Крите». Под этим они подразумевали божество, рожденное в критском ландшафте, к которому принадлежала и пещера. Если мы опустим греческие имена «Зевс» и «Дионис», перед нами останется великое анонимное змееподобное божество, которое, как гласит позднейшее свидетельство Гимерия, в критских пещерах устроило себе свадьбу².

И далее:

«Рожденный на Крите Зевс» и «критский Дионис» не принадлежали к греческим божествам. Они не были отделены друг от друга теми границами, которые очерчивали для греков «Бога» или некое божество в его неизменном облике, — они вообще не существовали по отдельности³.

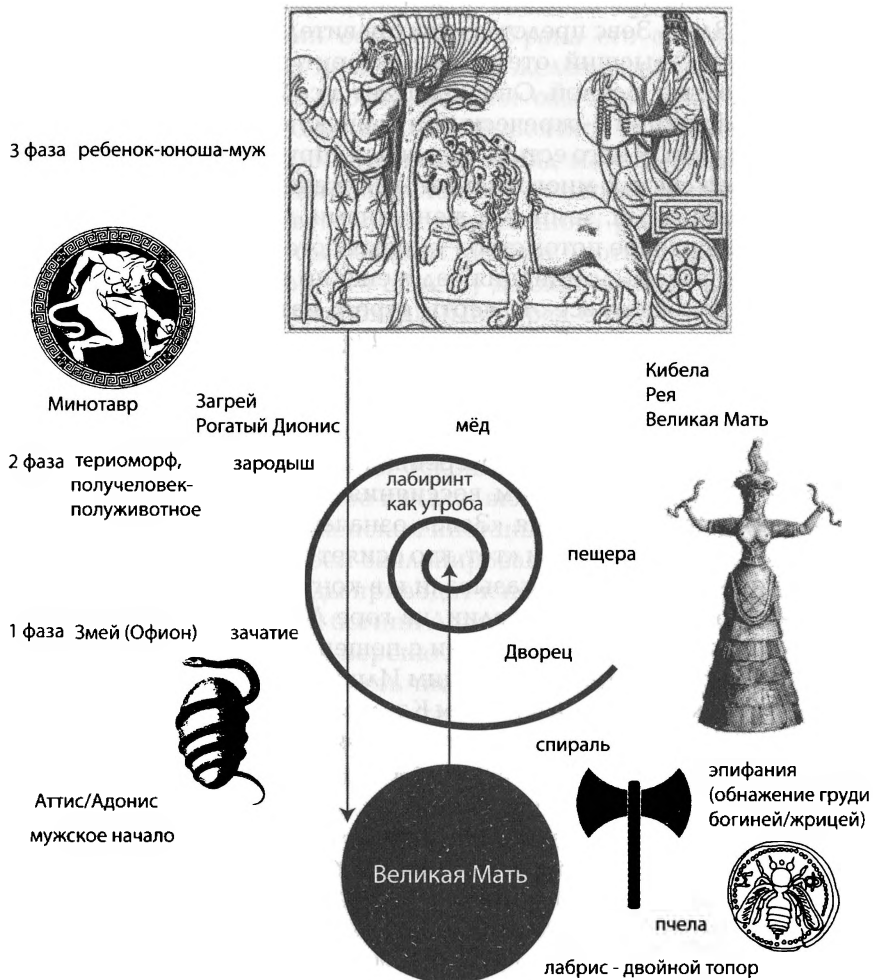
Сдвоенный образ подземного змеевидного божества, сына и любовника Великой Матери и его же самого в образе младенца, и снова отца, точно отражает феминный такт матриархальной культуры, о котором мы уже говорили: женское — мужское — женское, где мужской образ всегда *произведен* от женской стихии Матери.

Таким образом, *минойский код* представлял собой устойчивые лабиринтные мотивы материнского права, спроецированные на фигуры ахейского пантеона.

¹ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. С. 88 – 89.

² Там же. С. 85.

³ Там же. С. 88.



Структура матриархального архаического мифа эгейской цивилизации по К. Кереньи

Ахейский Зевс: правда Ореста

Совершенно иной является интерпретация Зевса в ахейском контексте. Здесь Зевс предстает как правитель богов, громовержец, владыка мира, высший отеческий авторитет, наделенный вечностью, мудростью и силой. Он воплощает в себе две высшие индоевропейские функции — жреческую и воинскую. Ахейский Зевс строго патриархален. У него есть сакральная супруга — Гера, но при этом он вступает в связи с многочисленными женскими фигурами — богинями, титанидами, земными женщинами, порождая, в свою очередь, разнообразное потомство — новых богов и героев. Могущество, порядок, власть, доминация над женским началом, которое Зевс суверенно покоряет, все это черты строго патриархальной цивилизации, принесенной в область Старой Европы с ее культом Великой Матери индоевропейскими племенами эллинов.

Показательно, что в континентальной Греции легенды о рождении Зевса не имеют ничего общего с критской (матриархальной, кибелической) редакцией. Карл Кереньи пишет об этом:

Истинным местом воссияния великого бога неба было само небо. Ведь имя «Зевс» означает «сияние», «вспыхивание» и только потом «тот, кто осияет». Предполагаемое место рождения Зевса показывали и в континентальной Греции — как, например, в Аркадии, на горе Ликей, — однако там это событие не связывалось ни с пещерой, ни с каким-либо другим местом, принадлежащим Илифии, богине человеческого происхождения. По словам Каллимаха, Зевс был рожден в кустарнике под открытым небом; при этом подчеркивается, что беременной женщине или самке животного было запрещено посещать это место. Если живое существо, будь то человек или зверь, ступало на него, оно расставалось со своей тенью. Если кто-то забредал туда по ошибке, то, как и охотники за медом, он не умирал сразу, однако жить ему оставалось не больше года. Он превращался в камень или в оленя, разделяя участь непрерывно преследуемой дичи. Это было место абсолютного света, и, безусловно, оно не имело ничего общего с территорией святилища, раскопанного на горе Ликей, где совершались жертвоприношения.

Достойным Зевса было другое место — обитель небесного бытия, достигнуть которой можно было только в опыте видения¹.

¹ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. С. 39.

Ахейский Зевс в греческом мифе прерывает череду мужских фигур, которые были смещены и покалечены при активном участии своих божественных супругов. Так, Гея принимала активное участие в организации оскопления Урана его сыном Кроносом, которого она для этой цели снабдила железным серпом. Уран был свергнут. По одной из версий, позднее сам Зевс оскопил Кроноса, после чего и Кронос был свержен. Вероятно, этот повторяющийся сюжет отражал фундаментальный обряд матриархального цикла, состоящий в ритуальном оскоплении и убийстве сакрального царя, приносимого в жертву. После жертвенного регидида царь заменялся новым консортом Великой Матери. В отношении Зевса миф также утверждал, что и его царству должен прийти конец от руки его потомка (включая необходимый обряд его кастрации). Однако здесь патриархальное начало вторгается в структуру более древней религиозной структуры, и индоевропейский элемент проявляется в сюжете о том, что Зевс проглатывает свою первую супругу, титаниду Метиду (Μῆτις), чтобы предотвратить рождение ею того, кому судено низвергнуть (и/или оскопить) его самого. Тем самым он *интериоризирует* женское начало, включает его в себя, чтобы избежать наличия самой женской инстанции *вне* себя, как фундаментального источника своей запланированной матриархатом гибели. Интериоризация Метиды приводит к необычному рождению из головы Зевса девственной богини Афины Паллады, которая представляет собой маскулинную версию женской мудрости — воплощение ума и мужественности, то есть чисто патриархальных добродетелей. Таким образом, ахейский Зевс вырывается из череды прежних мужских верховных божеств, сакральных царей, которые были включены в цикл матриархального становления — рождений, слияний, кастраций и гибели, что предполагалось логикой матриархального кода. Господство ахейского Зевса радикально иное, нежели предыдущих сакральных королей, ритуально приносимых в жертву. Его культ предполагал необратимость вечности мужского начала через размыкание цикла вечного повторения, где жертвоприношение царя играло ключевую роль¹.

Параллельно распространению культа высшего бога Зевса (в ахейской — континентальной — интерпретации) идет распространение патриархальных форм земледелия и создание городов-крепостей, представляющих собой воинственные Государства, политики.

¹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980.

На первом этапе, ахейские завоеватели оказываются под сильным влиянием минойского кода. Так складывается микенская цивилизация, названная по имени одного из ярких и типичных греческих городов-Государств — Микены. Развалины Микен и следы этой культуры показывают огромное влияние матриархально-минойских сюжетов, хотя доминирующей линией выступает уже индоевропейский патриархат, наложенный на низшие и более архаические слои. Так, царь Микен Агамемнон в «Илиаде» Гомера выступает как предводитель всех ахейских армий. Он представлен как жесткий патриархальный правитель, земная версия небесного Зевса. В Спарте почитали образ Зевса-Агамемнона. В Аиде его душа превратилась в орла, животное Зевса.

Судьба Агамемнона, который становится жертвой своей супруги Клитемнестры, может служить иллюстрацией собственно микенского историала: ахейский воин, царь и патриарх Агамемнон, подчинивший себе более древнее матриархально-пеласгийское начало (столь очевидное в каменных львах и толосах древних Микен), убит в ванне топором (символом Великой Матери) своей женой — Клитемнестрой, изменявшей ему с Эгисфом, его двоюродным братом и кровным врагом, убившим, в свою очередь, его отца Атрея. Эта драма становится моментом принципиального выбора эллинской культурой своей ориентации. За убитого отца по указанию аполлонического дельфийского оракула берется отомстить сын Агамемнона Орест, убивающий любовника матери Эгисфа, а затем и ее саму. Тем самым Орест совершает радикальный поступок, полностью опрокидывающий сами основы материнского права, что вызывает ярость хтонических сил (в частности, женских богинь мести — Эриний). Но патриархальные боги — в частности, Аполлон, — напротив, однозначно выступают в поддержку деяния Ореста, ставя точку в великой борьбе полов. Отцовское право (Vaterrecht), проявившееся в самой крайней форме — в матереубийстве, окончательно ниспровергает материнское (Mutterrecht). Боги признают правоту Ореста. Так в Элладе утверждается собственно ахейский архетип. Орест — сын микенского царя Агамемнона, потомок проклятого рода Тантала и Атрея, чьи преступные деяния (ὑβρις) отражают титанические мотивы более архаических эпох, осужденные новым индоевропейским этосом. Показательно, что Тантал был фригийцем по матери (царица Плута) и сыном Зевса. По одной версии, Тантал убил своего сына Пелопса и подал его на съедение богам. Он также считается похитившим на пиру богов нектар и амброзию, а кроме того, выдавшим людям секреты богов. За это в Аиде он подвергается титаническим нескончаемым пыткам. Поедание детей снова по-

вторяется и в истории с внуками Тантала Атреем и Фиестом. Атрей, отец Агамемнона, убил детей Фиеста и заставил его отца съесть их. Сам же Фиест вступил в инцестуальную связь со своей дочерью Пелопией, от чего та родила Эгисфа, убийцу самого Агамемнона. Все эти сюжеты явно указывают на цикл доэллинических обычаев и культов, вероятно, связанных с человеческими жертвоприношениями и инцестуальными практиками, которые были осмыслены индоевропейцами как «преступные». В этой ситуации Агамемнон становится выразителем последовательного и прямолинейного патриархата, который окончательно побеждает в лице его сына Ореста, убившего мать. В Оресте окончательно торжествует отцовское право, лишаящее женщину в обществе равных с мужчиной прав. В структуре микенского историала, основанного на теокрасисе, солярное мужское начало добивается полного подчинения женщины Деметры, жестко поражая в правах Кибелу и ее Логос. Если Агамемнон — земной Зевс, то Орест — земной Аполлон, а его сестра Ифигения — земная Артемида.

Показательно, что на стороне Ореста выступает помимо Аполлона богиня Афина, которая и оправдывает Ореста в Ареопаге. Мы видели, что Афина, будучи женский фигурой, отражает в себе высшие качества именно патриархальной индоевропейской традиции — мудрость жреца и храбрость воина. Она становится воплощением именно эллинского духа, хотя, возможно, на сей раз мы имеем дело с произошедшей на ранних этапах ахейского вторжения реинтерпретацией солярной культурой доиндоевропейской пеласгийской богини, выступавшей в паре со змеем Эрихтоном (как Эвринома с Офинеем). Поэтому Афина считалась по инерции покровительницей змей.

Если критяне перетолковали Зевса и Диониса в духе подземных матриархальных богов, своего рода кабиров, то эллины Аттики, напротив, придали хтонической богине радикально маскулинные черты. В истории с оправданием матереубийцы Ореста Афина полностью обнаруживает свою индоевропейскую солнечную природу.

Великие битвы вечного начала

Первоначало

Исходя из общего ахейско-пеласгийского дуализма, оказывается понятным весь процесс становления общегреческой мифологии, равно как и постоянно наличествующие альтернативные редакции ее прочтения. Греческие мифы, равно как обряды и мистерии, всегда имеют двойную герменевтику. Исходя из нее мы можем провести краткий обзор основных греческих божеств, которые с определенного момента (с эпохи эллинизма) становятся *алфавитом* всей средиземноморской и, шире, всей европейской культуры в целом. Если же мы примем во внимание то, что в «Ноомахии» мы интерпретируем фигуры греческой (эллино-фригийской) религии как *универсальные парадигмы* (ведь используя выражения «Логос Аполлона», «Логос Диониса», «Логос Кибелы» или «цивилизация Деметры» и т. д., мы напрямую обращаемся к эллинскому мифу), то краткий обзор этого алфавита в историческом, цивилизационном и этносоциологическом контексте просто необходим.

Сделав несколько замечаний относительно Зевса и двух его версий — критского «Зевса-Аттиса», бога священного меда, и ахейского небесного Отца (Заса Ферекида), мы обратимся к главным фигурам эллинского пантеона — к номенклатуре титанов и богов Первоначала, к Аполлону, Дионису, главным богиням и т. д.

В отношении происхождения мира в эллинской мифологии есть несколько основополагающих версий. Практически все они имеют архаическое, доиндоевропейское происхождение, но отдельные их элементы могут истолковываться в патриархальном ключе.

Гомер, живший в VIII веке до Р.Х., в своей эпической поэме «Илиада» называет «истокотом вещей» и «началом богов» *Океан*, Ὠκεανός. Океан представлен как мужская (пресная!) река, опоясывающая мир, из которой берут начало все моря, реки и ручьи, считающиеся детьми Океана и его супруги Тефиды, Τηθύς. Водная стихия Океана связывает его с женским началом и Великой Матерью. Но мужской пол и верховенство в паре с Тефидой указывают на патриархальную переработку. Первенство Океана можно обнаружить и у первых греческих философов — Ферекида и Фалеса, которые учили

о том, что все вещи произошли из воды. Однако у Ферекида сама вода (Океан) мыслится как инстанция промежуточная между мужским небесным Засом и Хтонией и как творящая проекция Кроноса-Времени. Относительно полной картины мира Фалеса достоверно трудно сказать что-то определенное, хотя, возможно, его версия происхождения мира является матриархальной и хтонической, что в целом характерно для многих философов Ионийской школы, на которых серьезное влияние оказали финикийские метафизические и теологические воззрения. У Ферекида Океан (представленный как Огенос, Ὠγενός, где, возможно, он хотел подчеркнуть корень γένος — род, что близко также к γῆ, земля и γυνή — женщина¹).

Вторая версия отражена в более поздних источниках — в учении орфиков. Здесь хтоническая структура Первоначала еще более очевидна, так как Первоначалом называется Ночь (Νύξ). Великая Мать Ночь (близкая к Хтонии Ферекида) произвела Великое серебряное яйцо. Ночь представлена черной птицей с гигантскими крыльями. Змей пеласгийского мифа об Эвриноме здесь выступает как Ветер (ἄνεμος или πνεῦμα), который и оплодотворил Ночь. Фигура Ветра вполне могла толковаться, впрочем, и в патриархальном ключе, но так как орфические гимны практически не останавливают внимания на его гештальте, то — в изначальной структуре доиндоевропейского мифа — можно воспринимать его как фиксацию момента партеногенетического зачатия самой Великой Матерью Ночью.

Яйцо разбивается, и из него появляется бог Эрос с золотыми крыльями, называемый иначе Фанес (Φάνης) — от греческого «являющийся» (φαντός). Другим именем его служит Перворожденный, Протогон (Πρωτογόνος). В этом случае, в отличие от более архаических форм, фигурой эпифании является мужской бог (а не женская богиня).

Эрос-Фанес взвился вверх, и верх стал Небом. Все остальное осталось внизу и стало хаосом или землей. Эрос объединил Небо и Землю, и от их брака произошла первая пара богов — Океан и Тетфида. Несмотря на то, что орфическая традиция более поздняя, нежели тексты Гомера, история Ночи и Эроса имеет древние корни и воспроизводит сценарий изначального творения, достраивающий важнейшие эпизоды, которых нет у Гомера.

В другой версии орфической космогонии, популярной у неоплатоников, Фанет является изначальным андрогинным существом, а Ночь — его порождением. Причем Фанет порождает трех дочерей — три Ночи, и со средней вступает в брачную связь. Здесь па-

¹ На возможную близость слов γῆ, земля, и γυνή, женщина, указывает К. Кереньи.

триархальность (точнее, андрогинная патриархальность) более акцентирована.

Еще одной версией происхождения всего является труд Гесиода, автора VIII – VII веков до Р.Х., который оставил наиболее древнюю модель систематизированной эллинской мифологии. И снова у него мы видим матриархальную структуру мифа, развернутую довольно обстоятельно. Для Гесиода вначале был Хаос, *Χαός*, которого, однако, он не считает божеством, но скорее *примордиальной бездной*, пустотой. Он близок к Хтонии Ферекида. Первой после Хаоса появляется богиня Земли — Гея. Хаос — это Гея в ее изначальном состоянии. И наоборот, Гея — это Хаос, обретший всеобъемлющую ипостась Великой Матери. У Гесиода Хаос и Гея не являются ни в коем случае парой, это два момента одной и той же действительности, одного и того же примордиального женского могущества. Поэтому первые творения и Хаоса, и Геи являются строго партеногенетическими.

Вслед за Геей из Хаоса появляется Тартар. Если Гея находится выше Хаоса, то Тартар — ниже Хаоса. Таким образом, в первой триаде Хаос занимает промежуточное положение. Последним четвертым явлением становится Эрос.

Далее, Хаос порождает из себя первую пару стихий — Ночь (*Νύξ*) и Мрак (*Эреб*, *Ἔρεβος*). Гея, более персонифицированная ипостась Хаоса, производит основу для всех вещей, то есть мир.

Ночь зачинает от Эреба Эфир и Гемеру (День). Можно представить себе эти предварительные этапы творения как развертывающиеся параллельно. Неоформленные хаотические стихии следуют по цепочке — Ночь и Мрак, затем Эфир и День. Мрак порождает светлый Эфир, а Ночь — День. Эта цепочка хаотических творений развертывает состояния среды, экзистенциальный фон, который идет строго по матриархальной логике — пустота (Хаос), чуть более сгущенный Мрак и его паредра Ночь, и затем их внутренние оппозиции — эфирный Свет и День как инобытие Мрака и Ночи.

Вторая цепочка начинается от Геи, как от оформленного Хаоса. В этом смысле мы снова можем увидеть параллель с Ферекидом, говорившем о вышивании Геи на плоти Хтонии и о брачном подарке Хтонии имени Гея, то есть о ее оформлении. У Гесиода Гея более оформлена, чем Хаос, и поэтому ее порождения более персонифицированы и отчетливы, чем иерархия сред, развертывающихся из Хаоса. Земля-Гея творит личностного бога Урана, с которым вступает в брачный союз (а затем, как это обычно бывает в классической парадигме Великой Матери, оскопляет его). Как в случае Хаоса День рождается из Ночи, так и в случае Геи высшее Небо создается после промежуточного, срединного Эроса. В обоих случаях вся структу-

ра генезиса остается строго хтонической и развертывающейся *снизу вверх*, согласно Логосу Кибелы и строгой структуре ее базового мифа.

Гея порождает без участия Эроса или Урана еще целую серию богов и вещей — нимф, море (Понт), горы и т. д. А уже от Урана Гея рождает титанов и титанид, одноглазых циклопов¹, сторуких², эриний³ и прочие хтонические существа. От соития с Тартаром Гея породила змеевидного Тифона, победить которого Зевсу стоило большого труда, а также племя гигантов и других чудовищ. Кроме того, Гея вступала в отношения и с другими поколениями богов и хтонических могуществ, порождая разнообразные существа, как правило, отмеченные теми или иными хтоническими, грубыми, искаженными, гипертрофированными внешними или внутренними чертами. Все порождения Геи обязательно несут в себе какой-то изъян, какую-то нечистоту, явный или скрытый порок.

Таким образом, все основные мифы возникновения мира в эллинской традиции сопряжены с матриархальными хтоническими сюжетами, и следовательно, уходят корнями в доэллинистскую цивилизацию.

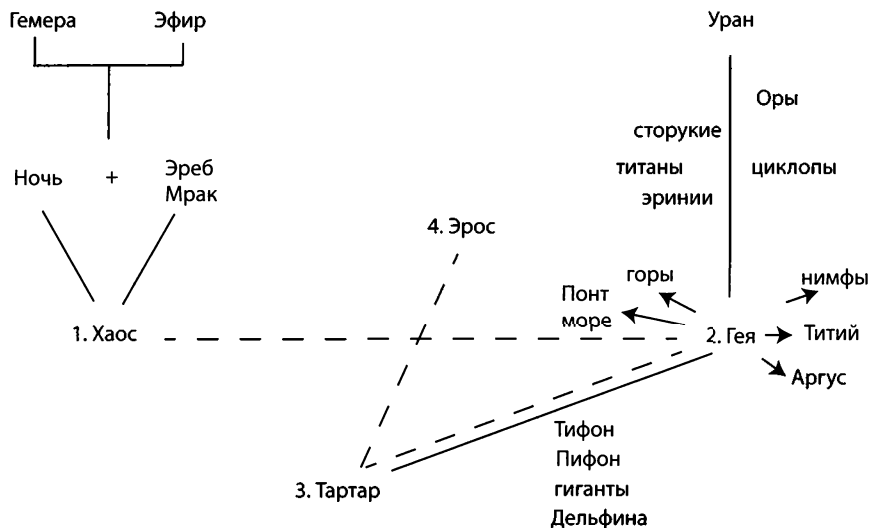
На их фоне резко выделяется философская модель космогенеза Ферекида с центральной и изначальной ролью Зевса-Заса как вечно высшего мужского божества. Но базовые версии — и Гомера, и орфиков, и Гесиода, не говоря уже о локальных редакциях (особенно под влиянием минойской культуры и собственно пеластийского начала) — несут на себе однозначно матриархальную печать. Это может служить указанием на то, что в греческом историале до прихода эллинских племен (в частности, ахейцев) на Балканский полуостров

¹ Циклопы или киклопы по-гречески, дословно, означают «круглоглазые» (от κύκλος, «крут» и ὀφθαλμός, «глаз», «око»). Обычно упоминают трех циклопов — Арг (греч. Ἄργος, дословно «сияющий»), Бронт (Βρόντης, дословно «гремящий, гром») и Стероп (Στερόπης, «сверкающий»). Все трое очевидно связаны с грозой. Циклопы в мифе выковывают молнии для Зевса в его битве с титанами. Функции циклопов во многом перенял позднее Гефест.

² Сторуких (Ἐκατοῦχιδες) обычно насчитывается трое — Бриорей — Эгеон (Βριάρεως, «сильный», или Αἰγαίωον, «козлиный»), Котт (Κόττος, «гнев») и Гиес или Гигес (Γύης или Γύης, дословно «пашня»). Бриорей описан в мифе как полубык-полузмея и связан со стихией моря. Гигес-Гиес, соответственно, представляет стихию земли. Котт олицетворяет буйство и ярость.

³ Имя «эринии» происходит от греческого слова Ἐρινύες, дословно «гневные». Этот же корень встречаем у богини вражды Эрис (Ἐρις). Эринии обычно представляются как три сестры, которые следят за мстостью и воздаянием. Эриний три — Тисифона (Τισιφώνη — дословно «мстящая за убийство») и Алекто (Ἀλκτώ — дословно «непрощающая») — бессмертные богини, третья Мегера (Μέγαιρα — дословно «завистливая»).

и Пелопоннес и, шире, в зону распространения эгейской цивилизации, в этой области преобладали культы Великой Богини, Матери земли и воды, ночи и мрака, что легло в основу семантической структуры этого историала. Индоевропейцы пришли в Элладу как дети Неба, и это вторжение патриархата было подобно спуску в область земли, мистерии погружения в глубину. И соответственно, мир, который им открылся, был миром Великой Матери, который был *до* них, а значит, по логике мифа, изначально. Память о собственном индоевропейском прошлом также отчасти сохранилась, что мы видим в триадических отеческих богах — Зевсе, Посейдоне и Гадесе, в мифах об Аполлоне и Гиперборее, но доминирующим гешталтом прошлого стала структура именно хтонического мифа. Так, эллины приписали себе отчасти *не свое прошлое*, включив в свой историал эпоху, когда их в этом регионе еще не было и когда в нем царили *иные* порядки и преобладал *иной* — генекократический, амазонский, кибелический — уклад.



Безличные боги

Личностные боги

Структура происхождения мира по Гесиоду

Титаны и гиганты: три уровня ὕβρις

Вслед за структурами Первоначала эллинский миф переходит к истории титанов. Это уже более оформленные и личностные фигуры, хотя в них еще живо дыхание изначального Хаоса и темное хтоническое могущество. Титанами считается ряд существ, порожденных Геей от Урана. Само имя «титан» (Τιτάνος) происходило от слова «простира́ть» (τιταίνω, τίσις), а по другой версии, от слова «мстить» (τίτασ, τίνω). Гесиод в духе народной этимологии пояснял, что Уран назвал Кроноса «титаном» потому, что он слишком высоко *простер* свою руку (в момент кастрации отца) и потому, что в будущем всех титанов ожидала *месть*. Этим словом называлась также *известь* — белая земля. В архаические периоды титаном в единственном числе называли солнце (откуда титан Гиперион и его сын титан Гелиос). К. Кереньи полагает, что изначальное значение слова «титан» связано со светом и блеском¹.

По Гесиоду, титанов и титанид было ровно двенадцать — по шесть каждого пола. Самым младшим титаном был Кронос (Κρόνος), взявший себе в супруги сестру титаниду Рею (Ρέα) и ставший царем титанов после оскопления своего отца Урана. Самым старшим титаном был Океан (Ὠκεανός), а его супругой-сестрой Тефида (Τηθύς)² Кроме этого, было еще две пары:

- Кой или Кей (Κοῖος)³ и Феба⁴ (Φοίβη — дословно «сияющая», эпитет Луны) и
- Гиперион (ὔπεριων) и Тейя (Θεία) (праотцы Солнца, Луны и Сумерек в их изначальном титаническом издании).

Два других мужских титана Крий (Κρίος — дословно «баран») и Иапет⁵ (Ἰαπετός — от ἰάπτω, дословно «вредить», «разрушать», «портить») и две титаниды — Мнемосина (Μνημοσύνη), олицетворяв-

¹ Kerényi K. Los Dioses de los griegos. P. 27.

² Старшей титанидой считается не она, а Тейя. К Тефиде возводят происхождение серии речных и морских богов, часто офитоморфных или хтиоморфных — Ахелоя, Нерея, Ладона, Иноха и т. д. Считалась богиней морской стихии.

³ Кой символизировал ось мира, вокруг которой вращались планеты и созвездия. отождествился с римским богом Polus, откуда слово «полюс».

⁴ Кой и Феба были родителями Лето, матери Аполлона и Артемиды, и Астерии, богини звездного неба, матери Гекаты. Феба считалась покровительницей пророческого дара.

⁵ Среди всех титанов Иапет единственный носит имя, в котором заключена отрицательная семантика. Он считается отцом титанов Прометея, Эпиметея, Атласа, Геспера и Менетия, которых он произвел от «племянниц» океанид Климены и Азии. По другой версии, матью детей Иапета была его сестра, титанида Тефида, царица моря. Еще одна генеалогия провозглашает матью Прометея от отца Иапета титаниду Фемиду, что подчеркивает двойственность фигуры Прометея — от отца Иапета, связанного с разрушением и порчей, и матери, воплощающей в себе справедливость.

шая память, родительница девяти муз (Евтерпы, Клио, Талии, Мельпомены, Терпсихоры, Эрато, Полигимнии, Урании и Каллиопы) и Фемиды (Θέμις), богиня справедливости — в большинстве мифов представлены имеющими потомство от богов и титанов иных поколений, а не от первых десяти порождений Геи и Урана.

Согласно раннехристианскому писателю Руфину Аквилейскому, в орфизме существовала несколько иная классификация титанов и титанид, сведенная в симметричную религиозную систему:

От Неба родились шесть мужских существ, которых называют Титанами, и сходным образом от Земли — шесть женских, которых нарекли Титанидами. Имена тех, кто родился от Неба, таковы: Океан, Кей, Крий, Гиперион, Иапет, Крон; имена тех, кто родился от Земли, таковы: Тейя, Рея, Фемиды, Мнемосина, Тефия, Феба. Тот из них, кто был рожден от Неба первым, взял в жены первую дочь Земли, кто вторым — вторую и т. д. по порядку. Первый [Титан], взявший в жены первую [Титаниду], чрез нее был низведен вниз; вторая [Титанида] чрез того, за кого она вышла замуж, поднялась наверх, и, поступая таким образом по порядку, остальные [Титаны и Титаниды] остались на тех местах, которые достались им по брачному жребью. От брачных союзов этих [Титанов и Титанид], как они утверждают, произошли бесчисленные другие [боги]. Между тем один из тех шести сыновей, именуемый Сатурном, взял в супружество Рею¹.

Возможно, на выделение 12 главных титанов, равно как и на число олимпийских богов, повлияли астрологические представления вавилонского культурного круга, что явилось искусственной теологической конструкцией². Отсюда и частичная симметрия — дублирование функций, например, две титаниды (Феба и Тейя), связанные с Луной, и отсутствие пар между Крием, Иапетом, Мнемосиной и Фемидой.

Все титаны (кроме Океана, который занял нейтральную позицию) поддержали восстание младшего из них Кроноса, который под влиянием матери Геи, возмущенной тем, что Уран сбросил в Тартар свои порождения, ее детей — сторуких, циклопов и других хтониче-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 63.

² Ф. Юнгер, однако, считал иначе: «Круг титанических владык численно равен кругу олимпийских богов, и это не голый подсчет и изобретение, а симметрия смены. И те и другие пребывают во взаимном соотношении, и как Зевс относится к Кроносу, так же и Посейдон относится к Океану, Гиперион и его сын Гелиос — к Аполлону, Кой и Феб — к Аполлону и Артемиде, Селена — к Артемиде». Юнгер Ф. Греческие мифы. С. 107.

ских чудовищ раннего цикла происхождения мира, оскопил железным серпом своего отца Урана, когда он спустился на брачное ложе Матери Земли. Из крови Урана, вылившейся в лоно Земли-Геи, появились на свет новые чудовища — эринии, мелии (женские духи ясеня) и т. д. Из фаллоса Урана, упавшего в Эгейское море, возникла пена, из которой на свет появилась богиня Афродита.

Титаны для греков воплощали в себе фигуры древних культов, которые предшествовали тем богам, которым поклонялись сами эллины (ионийцы, эолийцы, ахейцы и дорийцы), индоевропейские пришельцы в Средиземноморье и создатели доминирующей культуры. При этом структура отношений между собой и характер титанов в целом остаются крайне неопределенными: это не цельное представление о древних культах, но довольно искусственная реконструкция отдельных сюжетов, образов и теологических концептов, относимых в область неопределенного хронологически прошлого. При этом в структуре эллинского историала титаны обозначают поле *доиндоевропейской сакральности*. Так как сами эллины видели в своей патриархальной религии совершенство, то титаны, по обратной логике, воплощали в себе нечто несовершенное, еще незаконченное, незавершенное, недоведенное до конца. Титаны — это пред-боги, их несовершенное состояние. Они несут в себе *будущую божественность*, наделены сакральной мощью и силой, космогоническим масштабом и зачатками полноценных божественных свойств, но еще в половинчатом, колеблющемся, не фиксированном состоянии. Это *жидкие боги*, не получившие окончательной фиксации.

Фридрих Юнгер считает главным свойством титанизма неразсторжимую связь со стихией *становления*:

Становление, не имеющее вне себя никакой точки опоры и тревожно колеблющееся подобно приливам и отливам, не дает ничего зрелого, ничего законченного. Титаны кажутся моделями, проектами Геи, творящей со стихийной дикостью и плодовитостью. Каждый из них знает лишь самого себя, и они никогда не проявляют единства, даже в борьбе против богов. Их мир раздираем вплоть до появления глубочайших бездн и расселин; в нем есть нечто вулканическое, и оно тесно связано с титаническим.

Становящееся мало осознает себя самое или осознает только это становление, которое не имеет ничего завершающего и поэтому также не имеет ничего различающегося¹.

¹ Юнгер Ф. Греческие мифы. С. 62.

Природа титанов мыслилась греками как разнообразные формы, толкования, варианты и версии обобщающего концепта — ὕβρις. Это центральное для греческой этики и культуры понятие, означающее отсутствие меры, стиля, выход за границы предписанного и дозволенного, грубое попрание священных норм. При этом гибкая греческая культура была чрезвычайно терпима к разнообразным эксцессам — в этике, поведении, культах, нравах, образе жизни и т. д. Греки отличались свободой нравов и широчайшей терпимостью в сфере религии. В греческих городах-Государствах можно было найти самые разнообразные формы правления. Религиозные учения и культы, мистерии и обряды были крайне разнообразными. Но все же эллинская цивилизация помещала это красочное богатство, изобилие во вполне определенный контекст. Доминантой был патриархат, хотя и в инклюзивной форме, включающий в себя даже хтонические культы и сюжеты матриархального цикла, но на условиях их тонкой переработки. Понятие приемлемого и совместимого с божественными законами мира у греков было чрезвычайно широким и стереоскопическим — топология эллинской религии многомерна и довольно легко помещала в общий сакральный контекст самые разнообразные религиозные и мистические идеи и представления. Позднее, с VI века до Р.Х., это нашло свое отражение в греческой философии и достигло кульминации в платоновском созерцании, θεωρία, представлявшем собой интеллектуальное обобщение опыта знакомства с различными религиозными культурами в общей парадигмальной системе. Именно ее Платон и его последователи, а до него, вероятно, Пифагор и пифагорейцы, понимали под «философией». Титаны же относились к тому пространству, которое *выходило за широкие пределы* эллинской цивилизации. К области титанического относилось все то, что было несовместимо с самой гибкой и открытой системой.

В титаническом можно различить три слоя, которые так или иначе характеризуют ὕβρις в целом.

1. *Теология Великой Матери*, претендующая на обоснование собственного Логоса, формально противопоставленного отеческому праву (Vaterrecht) и прямо бросающего патриархату вызов. Жесты хтонических богинь — Геи или Реи, выступающих против фигуры Отца, были для эллинов чем-то совершенно неприемлемым, что должно было быть помещено на дно мироздания и удерживаться в этом подчиненном, укрощенном положении, если потребуется, то и силой. Великая Мать должна была быть подчиненной небесному Отцу, и все то, что слишком выдавало свою хтоническую природу, должно было быть помещено на

предельно низкие этажи космоса — в крайнем случае, в бездну Тартара. Нежелание хтонических могуществ пребывать под жесткой патриархальной властью богов и сам Логос Великой Матери как развертывание змеевидной псевдофаллической женственности бородатых Афродит и Горгон было первым и самым главным ребром титанического начала. Когда Гесиод определяет природу титана Кроноса, он применяет к нему прилагательное *ἀκυρομήτης*¹, дословно «мыслящий криво». Это «кривомыслие», где траектория духа безнадежно и злобно искажена чем-то посторонним, составляет сущность *ὄβρις*. Таким же кривым является железный серп Геи, которым Кронос оскопляет отца. Это деяние и есть парадигмальный *ὄβρις*. Но оскопление в то же самое время — главный жест культа Великой Матери, которая (как поле автономной женственности) выступает основным источником всего того, что эллины отвергнут как титаническое. Показательно, что в версии римского мифолога Гигина² у истоков титаномехии стояла Гера³, которая и призывала титанов к штурму небес, чтобы вернуть трон Кроносу⁴.

2. К этой же области относится все несовершенное, недоведенное до конца. Этика греков основана на том, что имеющее предел (*πέρας*) заведомо лучше того, что предела не имеет (*ἄπειρον*). Поэтому все не получившее окончательных границ ущебно. Неуверенность в границах, неясность пределов, нечеткость в образе — еще одна сторона титанического, и она характерна для большинства титанов. Они несут в себе огромную мощь,

¹ Гесиод. Поэмы. Фрагменты. М.: Лабиринт, 2001. С. 25. На русский язык этот эпитет переведен более слабо и неточно как «хитроумный».

² Гигин. Мифы. СПб.: Алетейя, 2000.

³ Ревность, которая во многих мифах является отличительной чертой Геры, представляет собой рудимент комплекса Великой Матери, так как мотивацией к оскоплению Атгиса также была ревность Кибелы к земной женщине (или нимфе). Именно Гера оказывается виновницей большинства катастрофических сюжетов в эллинской мифологии, и чаще всего мотивом является именно ревность, в которой читается стремление женского начала ограничить всевластие мужского.

⁴ Еще более очевидна роль Геи в гигантомахии. Ф. Юнгер пишет об этом: «В какой мере гиганты настроены враждебно по отношению к богам? Они стали такими не сейчас, они таковы изначально, в согласии с Геей. Во время этой борьбы она страдает. Как изображено на пергамском фризе, она выходит из земли и наблюдает за битвой как страдающая мать. Сама она не перестает соучаствовать в ней, и ни один из богов не отваживается направить свое оружие прямо на Стенающую. Здесь она предстает как истинный враг Зевса, отвергающий его притязания на господство. В этом противостоянии Геи и Зевса ощущается сила, глубина и плодотворность борьбы, и ее сотрясающую мощь ощущает только тот, кто хорошо понимает участие в ней Геи». Юнгер Ф. Греческие мифы. С. 79 — 80.

они наполняют собой мир, они и есть, в конце концов, этот мир, но еще не достигший финальной ясности, которая может быть схвачена как идея, как нечто цельное и законченное, как Логос в его аполлоническом понимании. Эта незавершенность сама по себе не является злом. Поэтому часть титанов (причем большая) также включается в божественный порядок и не участвует в самых острых и напряженных эпизодах титаномахии. Так, титаниды практически остаются вне битвы титанов против богов. Нейтралитет соблюдает старший титан — Океан. А некоторые титаны, например, дочь Океана титанида Стикс, а также Прометей и Эпиметей открыто занимают их сторону. Однако если незавершенность, предварительность слишком настаивает на себе, то уже эта расплывчатость, размытость, это дыхание Хаоса для греков воспринимаются как угроза и как возможный ὄβρις. В данном случае это не прямое преступление границ, но их размытость, нечеткость и незавершенность.

Третьим уровнем титанического является самая яркая и конфликтная его форма, прямое указание на которую мы встречаем в имени только одного из титанов — Иапета. Иапет (от ἰάπτω, «вредить») и есть образ, воплощающий в себе зло, преступление, то есть сам ὄβρις. Это уже не только недовершенность, недоделанность, но это *сознательный вызов божественному порядку*, это — восстание, бунт, мятеж низшего против высшего. Именно Иапет выступает как главный инициатор титаномахии, а войско восставших титанов возглавляет сын Иапета титан Атлас. В данном случае фигура титана приобретает более четкий характер: это не просто некое древнее и незаконченное могущество, это концентрация сил и действий, прямо направленных против божественного порядка, а конкретно, в греческом историале — против ахейско-дорийского патриархата и власти небесного бога Зевса. Титаны в этой агрессивной наступательной форме мыслятся как сторонники царя Кроноса, свергнутого Зевсом, которые не просто защищают «старый порядок» по инерции, но активно наступают на богов, превращая гору Отрис (Ὀθρῖς) в свою крепость, противостоящую крепости богов — Олимпу. Здесь «преступление» титанов становится эксплицитным, а титаномахия приобретает конститутивное значение. В утерянной поэме Евмела из Коринфа «Титаномахия» и в книгах раннего философа Ферекида тематика битвы богов и титанов, вероятно, была детально описана и истолкована. Этот сюжет является ключевым для всей эллинской цивилизации, так как

прямое и формализованное противопоставление порядка богов и порядка титанов с необходимостью дает определение греческой идентичности. Титаномахия проводит черту между этим и иным (для грека) в самом базовом парадигмальном измерении. Иапет воплощает то, что греки формально и жестко радикально *исключали*, а значит, он представляет собой образ Другого, конститутивный для понимания природы Этого. В ἰβρις Иапета включены два других уровня титанизма — матриархат и незавершенность. Здесь они принимают оформленный и наступательный характер, позволяющий грекам точнее и пронзительнее утвердить свой собственный отеческий олимпийский порядок. Иапет — это Логос Кибелы, полностью мобилизованный и решительно выступивший против Логоса Аполлона. Поэтому для Ноомахии титаническое начало имеет самое принципиальное значение.

Последующий за титаномахией эпизод гигантомахии¹, когда на Олимп обрушатся полчища других хтонических могуществ, также порожденных Геей гигантов, продолжает ту же дуалистическую линию. Гиганты описываются в мифе как плоды брака Геи с Тартаром, с самым нижним уровнем мира, лежащим под Аидом, царством мертвых. Именно там Уран заключил сторуких и циклопов, туда после своей победы сбросил титанов Зевс.

Предводителем и царем гигантов считается чудовище Эвримедон (Εὐριμέδων), а по другой версии Алкионей (Ἀλκιονεύς). Гиганты собрали свое войско на Флегрейских полях, где и состоялась решающая битва. Однако Диодор Сицилийский упоминает и другие войны Зевса с гигантами — на Крите, где предводителем гигантов выступает Милин, во Фригии (против Тифона) и в Македонии близ ее столицы Паллены².

Битва с гигантами еще более важна для греков, нежели титаномахия. Ф. Юнгер говорит о ней:

Это главная тема пластического искусства, особенно в позднее время (...) В целом эти изображения являются прославлением Зевса и его царства, хвалебной песнью олимпийским богам и Гераклу, который появляется везде, где появляются гиганты, чтобы в открытом бою померяться с ними силами. Кажется, что эта борьба не оканчивается, что она должна завершаться снова и снова, на страдание Гее, которая

¹ О гигантомахии сообщают Аполлодор, Гигин, Павсаний, Диодор Сицилийский, а отдельные упоминания есть у Гомера.

² Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Греческая мифология. М.: Лабиринт, 2000. С. 125.

сопровождает ее неистовыми стенаниями. Снизу нападают гиганты, сверху им противостоят боги. В этой борьбе победа Зевса — это победа, которую греки празднуют как свою собственную; это момент наивысшего счастья для грека¹.

В истории с гигантами исход решает помощь двух сыновей Зевса от земных женщин — героя Геракла и бога Диониса.

Геракл убивает в Беотии предводителя гигантов Алкионея.

Каждый из олимпийских богов в битве с гигантами использует свой характерный атрибут независимо от того, является ли он оружием или нет. Зевс молнией поражает гиганта Порфириона, набросившегося на Геру. Безобидным, но полным сакральных чар тирсом юный Дионис поражает гиганта Эврита, а Геката факелом — гиганта Клития. Кузнец Гефест с помощью раскаленного на огне металла поражает гиганта Миманта. Афина убивает Энкелада, козлоногого Палланта, Эхиона и Дамастора, а также огнедышащего дракона, заброшенного гигантом Порфирионом на небо в самом начале схватки. Против морского гиганта Полибота симметрично выступил Посейдон, а во Фригии он поразил трезубцем гиганта Эгеона. Аполлон и Геракл вместе убили гиганта Эфеальта, выпустив ему в оба глаза по стреле. Артемида расправилась с Гратионом, а мойры с Агрием и Фоантом. В гигантомахии принимали участие практически все боги.

Показательно, что в отличие от титанов гиганты практически все принадлежат к третьему типу ἄβρις. Они не просто космологически незакончены или матриархальны, это чистые и совершенные враги богов. Будучи монстрами и хтоническими могуществами, они, тем не менее, обладают гораздо более полной и оформленной идентичностью, нежели более расплывчатые титаны. Если титаны это *недо-боги*, то гиганты — *анти-боги*. Они противопоставляют себя Олимпу уже осознанно и последовательно. Здесь Логос Кибелы достигает самого острого выражения. Земля объявляет войну Небу всерьез и необратимо. И показательно, что в рассказе о гигантомахии сама Мать Земля, Гея предстает поднявшейся из самой себя от ужаса и скорби при виде гибели своих хтонических чад. В этот раз это вполне осознанная война Земли, которая собирает гипохтонические войска на штурм отеческого порядка. На сей раз никто из гигантов не остается в стороне и не переходит на сторону богов².

¹ Юнгер Ф. Греческие мифы. С. 78–79.

² Исключением является Мусей, Μουσῆος, герой, почитавшийся в Афинах и считавшийся сыном Евмола, основателя Элевсинских мистерий, и учеником Орфея (в некоторых версиях сыном Орфея). Диодор Сицилийский сообщает о переходе Мусея на сторону богов во время критской войны так: «Рассказывают, что перед битвой

Гиганты — все мужского пола и подвижны не только яростью, но и вожделием к олимпийским богиням. Здесь материнское начало, гинандра Агдистис предстает в своей агрессивной, воинской — маскулинной! — ипостаси. В лице гигантов Олимпу бросает вызов сам Тартар — мужское первотворение Хаоса, лежащее еще ниже его. Это восстание последнего дна.

Ось титаномахии и гигантомахии составляет сущность эллинского Dasein'a. Фридрих Юнгер совершенно верно замечает, что для греков гигантомахия — это процесс, который длится и в настоящем. Поэтому для греческого самосознания конститутивен эсхатологический ужас перед возвращением титанов и гигантов. Ф. Юнгер замечает:

Мысль о том, что гиганты могут вернуться, постоянно приводила в ужас древнего человека¹.

И далее:

Что происходит там, где боги уходят от человека, где они предоставляют его самому себе? Там, где они ускользают от него, где перестают принимать участие в его судьбе, так что эта судьба начинается и завершается и без них, там всегда происходит одно и то же. Возвращается титаническое, которое начинает реально притязать на власть. Там, где нет богов, там есть титаны. Это закон, который человек не может обойти, куда бы он ни направился. Титаны бессмертны, они всегда здесь и всегда стремятся к тому, чтобы восстановить свое бывшее господство. Об этом мечтает род Иапета, об этом мечтают все Иапетиды. Земля наполнена и пронизана титаническими силами. Они тайно ждут того, чтобы вырваться из засады, разбить оковы и восстановить царство Кроноса².

с гигантами на Крите Зевс принес в жертву быка Гелиосу, Урану и Гее, и все священные приметы указали, что решено следующее: были знаменованы власть и переход от врагов к ним. В соответствии с этими [прорицаниями] и окончилась война, поскольку Мусей перешел от врагов на их сторону, за что и удостоился особых почестей, а боги одолели всех противников». *Диогор Сицилийский*. Историческая библиотека. Греческая мифология. С. 125. Однако поскольку речь идет о прорицаниях, а Мусей считался именно прорицателем, то этот фрагмент можно интерпретировать не как указание на причастность Мусея к гигантам, но на произнесение им пророчества, благоприятного для богов. Дословно, это место по-гречески звучит так: ἀκόλουθον δὲ τούτοις γενέσθαι τοῦ πολέμου τὸ τέλος: αὐτομόλησαι μὲν γὰρ ἐκ τῶν πολεμίων Μουσαῖον, καὶ τυχεῖν ὀρισμένων τιῶν, κατακοπῆναι δ' ὑπὸ τῶν θεῶν ἅπαντας τοὺς ἀντιταξαμένους. Это буквально означает: «в соответствии с этим (пророчеством) состоялся конец битвы: Мусей перешел со стороны враждующих, стяжав определенную славу, и противники подпали под бо-

¹ Юнгер Ф. Греческие мифы. С. 79.

² Там же. С. 123–124.

Космоэллинизм: боги и смыслы

Посейдон и морские кони

Трехчастная структура индоевропейского общества в эллинской религии была воплощена в бесчисленных триадах, одной из самых главных была триада отеческих богов, управляющих тремя слоями космоса. Если Зевс (с семантической полифонией которого мы уже сталкивались) правил Небом, то его братья — Посейдон и Аид (Гадес) получили в удел море и подземный мир. И Посейдон, и Аид были строго патриархальными фигурами, установившими тройную вертикальную ось. Зевс соответствовал первой функции — божественных правителей, жрецов, мудрецов и царей. Посейдон — второй функции, воинов. Аид (особенно в качестве Плутона, бога богатств) — третьей функции, связанной с земледелием и материальным достатком.

Связь с воинской функцией ясно видна в изображениях Посейдона: черты лица выражают буйный нрав, мужество и решительность. Он неизменно описывается как черноволосый бог, с развевающимися волосами. Его стихия, в отличие от неподвижного уравновешенного Зевса — динамичная активность — натиск, атака, резкий удар. Трезубцем он высекает источники в земле и скалах.

Имя Посейдон (Ποσειδών) означает «сотрясающий землю». По другой версии (в дорийском языке), это слово могло расшифровываться как Ποτειδών, что, по К. Кереньи¹, означает «повелитель Земли», если принять гипотезу о родстве критского слова Δα или Δή с Γαῖα, Γή с общим значением «Земля», откуда имя Деметра, Δημήτηρ — Мать-Земля. Миф о том, что Посейдон овладел Деметрой, подтверждает эту связь. То, что Посейдон представляется богом землетрясений, также может иметь отношение к его древнейшей функции — бога Земли. С точки зрения трехчастного деления космоса, это вполне логично — в ведении Посейдона оказывается весь горизонтальный срез — над ним Небо и Зевс, а под ним — мир мертвых и Аид.

Среди горизонтальных стихий выделяются две — земля и вода, Посейдон и Деметра. При этом, если Деметра представляет собой

¹ Kerényi K. Los Dioses de los griegos. P. 179.

интегрированное в патриархальную структуру женское начало в форме эпихтонического порядка (пашня), то Посейдон воплощает в себе волевое мужское присутствие, но на сей раз в его воинственном, активном, могущественном выражении.

Посейдон — бог горизонтального могущества. Его главный атрибут — сила, то есть чисто воинская добродетель.

Переменчивость среднего мира, его промежуточность устойчиво ассоциируются со стихией моря, постоянно меняющегося. Поэтому Посейдон становится царем морской стихии и вступает в брак с морской богиней Амфитритой, Ἀμφιτρίτη, дочерью архаического морского бога Нерея.

Карл Кереньи вводит для греческой мифологии парадигмальную фигуру «Морской Старец»¹, к которой он причисляет целую серию архаических фигур от Океана до Форкия² (Φόρκυς), Нерея (Νηρεύς), Протея (Πρωτεύς), Главка (Γλαύκος) и т. д. Посейдон функционально является самым поздним из них и единственным, кто тесно связан с сухопутными животными — бараном, быком и конем. Бык и конь играют огромную роль в аграрном символизме, а так как Посейдон заведует также источниками пресной воды, то его связь с Деметрой и с сельской жизнью становится еще более тесной. Вместе с тем конь в Средиземноморском регионе был классическим атрибутом воинского сословия, что еще более подтверждает связь Посейдона со второй функцией. Показательно, что даже его черты на древнегреческих изображениях отличаются от других олимпийских богов тем, что в них легко можно прочесть волевой порыв, страсть, боевое начало. Если вспомнить триаду главных чувств души у Платона — разумность (λόγος), ярость (θυμός) и сладострастие (ἐπιθυμία), то Зевсу будет соответствовать разум (фигура колесничего души), Посейдону — ярость, а Аиду-Плутону сладострастие. В отношении Посейдона эта связь вполне очевидна.

Сыном Посейдона и Амфитриты считается Тритон, являющийся морским аналогом сатира. Он также похищает девушек и внушает панический ужас. Тритон изображен как получеловек-полурыба. Обычно появляется в окружении nereид и гиподемов, полуконей-полурыб.

Золотой дворец Посейдона сакральная география греков располагала недалеко от острова Эвбея, а по другой версии и у берегов Эгеи (в Ахеи) рядом с Коринфским заливом.

¹ Kerényi K. Los Dioses de los griegos. P. 51.

² Супругой Форкия является морское чудовище Кето (Κητώ), от которого произошло русское слово «кит». Форкий и Кето произвели на свет дракона Ладона, горгон (богинь Эвриалу, Сфено и смертную Медузу), гесперид и т. д.

Посейдон считался прародителем пяти пар королев Атлантиды (от Клейто, Κλειτώ¹) — Атланта (Ἀτλας) и его брата Евмела (Εὐμηλος)², Амфера (Ἀμφήρης) и Евэмона (Εὐάιμων), Мнесея (Μνησέας) и Автохтона (Αὐτόχθονος), Эласиппа (Ἐλάσιππος) и Местора (Μήστωρ), Азаеса (Ἀζάης) и Диапрепа (Διαπρέπης). Бахофен предполагал, что предание об Атлантиде имеет под собой историческое основание и сообщает о древнейших формах средиземноморского матриархата. В островном дворце Клейто, огороженном от моря тремя круговыми каналами, он видит схему древнейших святилищ или городов-храмов Великой Матери.

Посейдон и как хтонический, и как морской бог имеет тесные связи с матриархальной стихией. Но эта матриархальность выступает не напрямую, а косвенно — *из-под* структуры индоевропейского архаически эллинского трехфункционального патриархата.

У эллинов культ Посейдона был шире всего распространен среди ионийцев. Это племя больше всего уделяло внимания мореплаванию. Считалось, что ионийцы расселились в Малой Азии из Аттики после окончания Троянской войны, поэтому традиционно между Афинами и Ионией существовало культурное родство. Главное Панионийское святилище (Πανιώνιον) в Ионии на северном склоне горы Микале близ города Приена напротив острова Самос было посвящено именно Посейдону Геликонскому. Связь ионийцев с фигурой Посейдона чрезвычайно важна для корректной интерпретации греческого историала. Эллинские телассократии — коринфская, ионийская и афинская — являются так или иначе связанными со стихией Посейдона и могут считаться версиями «культуры Посейдона». Это выражение довольно точно определяет подспудную матриархальность в сочетании с патриархальным маскулинным фасадом этих телассократий.

Аид и патриархальные мистерии смерти

Третий отеческий бог вертикальной топики греческой религии — Аид (Αἴδης). С ним отождествлялся подземный бог богатства Плутон (Πλούτων). Имя Аид или Гадес (Ἅδης) толковалось эллинскими теологами как «Невидимый» (Αἶδωνεύς). Архаичной формой было Ἄϊς. Плутоном он назывался как бог сокровищ и богатств. Еще одним именем Аида было Эвбулей (Εὐβουλος — дословно «хороший советчик»).

¹ Родителями Клейто, по рассказу Платона, были Эвенор и Левкиппа, которые произошли из земли (автохтоны) в Атлантиде, когда она еще не была заселена людьми. Ее братом был Клитоз.

² Платон уточняет, что на местном наречии его имя было Гадир, откуда древнее название иберийского Кадиса.

Он правил подземным миром, царством мертвых. Аид считался старшим сыном Кроноса, тогда как Зевс — самым младшим. Аид был ответственным за урожай, отсюда его связь с Деметрой в сценарии Элевсинских мистерий о похищении дочери Деметры Персефоны (Περσεφόνη), ставшей его супругой и царицей мира мертвых. Это подкрепляет его соотнесение с третьей функцией индоевропейского общества, и сами Элевсинские мистерии носят очевидно аграрный характер.

Фигура Аида представлена менее контрастно, чем его брат Посейдон, не говоря уже о Зевсе. Его невидимость и скрытость составляют сущность его природы. Так, его волшебным оружием является шлем, делающий невидимым (κρυέην), так как он сам невидим.

Так как царство Гадеса должно вмещать в себя всех умерших, то оно представляется огромным, а его устойчивым эпитетом является «широкий», εὐρύς. Отсылка к широте, широкой стране, широкому пути наличествует в именах божеств и героев мифов, так или иначе связанных с миром мертвых (например, жена Орфея Эвридика, Εὐριδίκη, дословно «Широкая Справедливость» или океанида Эвринома, Εὐρινόμη, «Правящая широко», выступающая как царица титанов и жена Офиона).

Аид греками часто понимался как «подземный Зевс», «хтонический Зевс», что подчеркивало его функцию как отеческого бога, управляющего самой материальной и темной стороной мироздания, которая обычно находится в ведении матриархальных могуществ. В этом проявлялась его упорядочивающая, организующая природа — посмертный мир древних греков организован так же вертикально, как и земной, и небесный: мужская ось пронизывает насквозь все три его слоя, везде — даже в аду — устанавливая *строгий патриархат*.

Царство Аида представлено как еще один срез космоса, во многом напоминающий земной мир. В нем текут реки (Стикс, Лета, Флегетон, Кокит, Ахеронт и т. д.). В центре высится дворец Аида, где треть года он проводит вместе с Персефоной. Вероятно, имя Персефоны, называемой в Элевсинских мистериях Корой, Κόρη, Девой, связано с корнем Πέρση, Πέρσεις, который был одним из имен Гекаты, также богини подземного мира и Луны¹. Персефона была дочерью Зевса от богини Деметры, и была похищена Аидом, когда собирала цветы в долине Нисы (по другой версии, на Сицилии вблизи Сиракуз у реки Киана, «темная»²).

¹ Геката считалась дочерью титана Перса (Πέρσης) и титаниды Астерии. Отцом Перса был старший титан Крий и морская титанида Эврибия, дочь Геи и Понга (моря).

² Вероятно, с этим связано предание, что на Сицилии находится вход в подземный мир. Вулкан Этна считался также одним из таких входов.

На поверхности земли Аид появляется редко, как правило, в колеснице, запряженной четверкой черных лошадей. В обрядах, посвященных Аиду и Персефоне, жрецы отворачивали лицо от жертвенников и сакральных объектов, а головы жертвенных животных (чаще всего черной окраски) наклоняли к земле (в отличие от жертвоприношений небесным богам, чьим жертвам, напротив, перерезали горло, закинув голову вверх).

На одном и древних изображений три великих отца мира изображены в виде трех братьев — Зевс с молнией, Посейдон с трезубцем, а Аид с лицом, обращенным назад¹.

Аид редко упоминается в мифах в качестве главного действующего лица, и единственным исключением является миф о похищении Персефоны. Это похищение, скорь матери Деметры, остановка роста растений и плодов на Земле и частичное возвращение Персефоны, составляет основу сценария Элевсинских мистерий. Этот сюжет сам по себе имеет древние явно матриархальные корни и явно напоминает древнесемитский миф о нисхождении Иштар в подземный мир, что сопровождается тем, что земля перестает плодоносить по мере погребения богини все глубже и глубже к центру подземного мира, где пребывает черная богиня Эрешкигаль. В цикле Иштар это сопровождается посылкой за ней высшим божеством волшебного евнуха Аснамира и заменой ее возлюбленным Таммузом, что явно напоминает сценарий мифа о фригийском Аттисе и отчасти об Адонисе (также явно семитского происхождения). Во всех этих мифах речь идет о спуске в подземный мир богини и о связанном с этим временном прекращении плодородия. Однако в акадском и сирийском вариантах спуск богини тесно связан с оскотлением и смертью мужского божества. В Элевсинских мистериях этот пассивный и жертвенный аспект мужского начала отсутствует. Более того, сам Аид выступает как носитель активной мужской воли, а страдающим началом является убитая потерей дочери мать Деметра и сама Кора-Персефона, чей *отчаянный крик* в греческих мифах является синонимом высшей меры женского страдания. В Элевсинском сценарии мы находимся в структуре жесткого религиозного патриархата, где хтоническим богиням отводится подчиненная страдательная роль. И даже рожденный Бримос-Дионис, восставший как Яакх и символизирующий ростки, всходы (*Βάκχος* — на греческом означает «ветвь», «поросль», «отпрыск»), представляет собой проросшую мощь небесного отеческого семени. В Элевсинском мифе *страдают женщины* — мужским персонажам, Аиду, Зевсу, Яак-

¹ Kerényi K. Los Dioses de los griegos. P. 228.

ху-Дионису отводится деятельная и триумфальная роль. Поэтому очевидно, что Элевсинские мистерии, несмотря на свое вероятное матриархальное происхождение (недаром в истории Деметры, рассказанной дочерям Келея, она говорит о своем прибытии с Крита), были подвергнуты фундаментальной и принципиальной переработке в патриархальном солярном аполлоно-дионисийском ключе. И Аид, подземный Зевс, здесь также играет хотя и двусмысленную, но активную роль.

Показательно, что вся триада отеческих богов — Зевс, Посейдон и Аид — в серии мифов выступает в качестве похитителей невест. Согласно Ж. Дюмезилю, сюжет с похищением женщин является отличительной чертой воинственных (чаще всего индоевропейских) кочевых, пастушеских народов, которые традиционно испытывают недостаток женщин как раз в силу склада своей культуры, ориентированной на экспансию и войну. Зевс, Посейдон и Аид на конях, колесницах или сами превратившись в главных животных скотоводческой культуры — коней и быков, — похищают богинь, нимф и земных женщин. Похищение Зевсом Европы, Посейдоном Амфитриги и Аидом Персефоны представляет собой единый сценарий, развертывающийся на трех уровнях космоса. Эти похищения соответствуют фундаментальным процессам распространения в разных регионах Средиземноморья эллинского патриархата¹.

Аполлон: священный ветер

Аполлон был, скорее всего, богом дорийцев. Этот западно-греческий народ пришедший в XIII—XII веках до Р.Х. на Пелопоннес с севера (скорее всего, из Эпира), отличался особой воинственностью и был носителем наиболее жесткой модели индоевропейского патриархата. Дорийский полюс эллинского мира представлял собой одну из двух основных версий, наряду с ионийским, который преобладал в Аттике и в пространстве малоазийской Ионии (на анатолийском побережье). Дорийцы встретили на Пелопоннесе микенскую цивилизацию, которая являла собой наложение патриархальной ахейской культуры на более древний критско-пеласгийский пласт. Дорийское вторжение существенно изменило пропорции эллинской культуры того времени, утвердив патриархат и верти-

¹ Dumézil G. Apollon sonore et autres essais. P.: Payot, 1982; *Idem*. Déesses latines et mythes védiques. P.: Latomus, 1956; *Idem*. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941; *Idem*. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968; *Idem*. L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.

кальную топику в еще более жесткой и радикальной версии, чем в случае ахейцев. Дорийские племена быстро освоили территории Пелопоннеса (Арголиду, Лаконику, Мессению, Коринфию, Мегариду и т. д.¹), покорили многие южные острова Эгейского моря (Крит, Родос, Фера, Мелос и т. д.), некоторые отрезки малоазийского побережья, а позднее, по мере становления Великой Греции, основали колонии на Сицилии, в Южной Италии, а также в области Черного моря (Понта Евксинского, Πόντος Ἐύξεινος). Культура дорийцев и их приоритетный культурный код сводимы к фигуре Аполлона — бога пастухов (дорийцы были скотоводческими племенами), медицины, музыки, справедливой войны и жесткого бескомпромиссного солярного патриархата.

В аграрных зонах эллинской культуры и в эллинской Малой Азии Аполлон приобрел черты бога, покровительствующего урожаю и наделенного даром пророчества, откуда фигура Аполлона Мышиного, Сминфея (от σμίνθος, мышь).

Имя Аполлон, Ἀπόλλων не имеет однозначного толкования. По одной версии, оно происходит от греческого глагола ἀπελάω, «отвращать», и в этом смысле Аполлон — тот, кто отвращает беды. По другой, он мыслится богом собраний, ἀπέλλα, что соответствует первому месяцу дельфийского календаря. Устойчивым эпитетом Аполлона является Феб, Φοῖβος, дословно «светящийся», «пылающий».

Символы Аполлона — лира, лук (структурно близкие друг другу — оба предмета представляют собой деревянный каркас с натянутыми струнами, тетивой), лавровый венец. Священным деревом Аполлона является тополь. Он считается богом, особо почитаемым в Гиперборее, стране, расположенной «дальше Севера», «за пределами Севера», Ὑπερβoreaία, откуда гиперборейцы ему регулярно приносят в дар колосья священной пшеницы.

Ирландский историк и мифолог Роберт Грейвс так описывает происхождение Аполлона и его первые деяния:

а. Аполлон, сын Зевса и Лето, родился семимесячным, однако боги растут быстро. Фемида кормила его нектаром и амбросией, и на закате четвертого дня он потребовал лук и стрелы, которые незамедлительно получил от Гефеста. Покинув Делос, Аполлон направился прямо на гору Парнас, где прятался враг его матери змей Пифон, и сумел изранить его стрелами, Пифон сбежал к оракулу матери-земли в Дельфах, названных так по имени чудовищной Дельфины, под-

¹ Единственной территорией Пелопоннеса, которая была менее всего затронута дорийским вторжением, была Аркадия, где дольше всего сохранилось автохтонное пеласгийское население и остатки древних матриархальных культов.

рути Пифона. Однако Аполлон осмелился войти в святилище и расправился с ним на краю священной бездны.

b. Об этом возмутительном поступке мать-земля тут же сообщила Зевсу, который не только приказал Аполлону отправляться в Темпейскую долину, чтобы получить очищение от убийства, но также учредить Пифийские игры в честь Пифона, на которых должен был председательствовать раскаивающийся Аполлон. Однако, нисколько не испугавшись, Аполлон не послушался Зевса и не пошел в Темпейскую долину, а в сопровождении Артемиды отправился за очищением в Эгиалею. Место ему не понравилось, и он отплыл на остров Крит, в Тарру, где царь Карманор выполнил надлежащую церемонию.

c. Вернувшись в Грецию, Аполлон разыскал Пана — козлоногого аркадского бога, пользовавшегося дурной репутацией, и уговорил его научить искусству прорицания. После чего он захватил Дельфийского оракула, оставив у себя на службе его жрицу пифию.

d. Услышав об этом, Лето и Артемида пришли в Дельфы. Там Лето уединилась в священной роще для выполнения обряда. Гигант Титий нарушил ее уединение и попытался овладеть ею, однако, заслышав крики, Аполлон и Артемида прибежали на помощь и убили насильника, осыпав его градом стрел. Отец Тития Зевс посчитал кару справедливой. В Тартаре Тития обрекли на муки, пригвоздив к земле за руки и за ноги так, что тело великана распростерлось на девять десятин, а два коршуна рвали его печень.

e. После этого Аполлон убил спутника богини Кибелы Марсия. Вот как это случилось. Однажды Афина сделала из костей оленя двойную флейту — авлос и решила на пиру богов сыграть на ней. Сначала она не могла понять, почему Гера и Афродита беззвучно смеются, прикрыв лица руками, в то время как другим богам ее музыка как будто нравится. В одиночестве она отправилась во фригийский лес, села над ручьем, достала флейту и стала играть, наблюдая за своим отражением в воде. Тут-то ей сразу стало понятно, как смешно она выглядела с напрягшимся лицом и с безобразно раздутыми щеками. Она отбросила флейту прочь, наложив проклятье на каждого, кто осмелится поднять ее.

f. Невинной жертвой этого проклятья и стал Марсий. Он наткнулся на флейту, и не успел поднести ее к губам, как она сама заиграла мелодии, которые наигрывала на ней Афина. Довольный Марсий, входивший в свиту Кибелы, стал весе-

лить сельских жителей — фригийцев. В восторге те стали уверять его, что даже сам Аполлон не сыграл бы лучше на своей лире, и Марсий по глупости не стал им перечить. Это не могло не вызвать гнев Аполлона, и тот вызвал Марсия на состязание, победитель которого мог по своему усмотрению наказать побежденного. Марсий согласился; в качестве судей Аполлон пригласил муз. Состязание не выявило победителя, поскольку муз покорили оба инструмента. Тогда Аполлон воскликнул: «А ну, попробуй на своем инструменте сделать то же, что и я. Перевернем свои инструменты и будем играть и петь сразу».

g. Марсию нечем было ответить на вызов, поскольку с флейтой такое сделать невозможно. А Аполлон, перевернув лиру, запел такие прекрасные гимны в честь олимпийских богов, что музы не могли не отдать ему предпочтения. После этого Аполлон, несмотря на свою кажущуюся нежность, избрал для Марсия самую жестокую месть, содрав с несчастного кожу и прибив ее к сосне, а некоторые утверждают, что к платану, растущему у истока реки, которая сейчас носит его имя¹.

Уже одни эти жесты полны четко обозначенным патриархальным радикализмом, проявленным в случае Аполлона больше, чем у остальных отеческих богов. Аполлон — новый бог, сын Зевса, полноценный участник олимпийского пантеона. В нем ярче всего видна фундаментальная оппозиция Великой Матери, как в лице Пифона, гиганта Тития, так и в его состязаниях с жрецом Кибелы Марсием. Аполлон воплощает в себе индоевропейскую теологическую, социальную, эстетическую и нравственную культуру более концентрированно, нежели все остальные эллинские боги. В нем дает о себе знать квинтэссенция греческого начала в его индоевропейском полюсе. Это бог полюса, оси, вертикали. Он прежде всего бог чистоты, предела (τέρας), света, здоровья, гармонии, порядка, дисциплины, радикальной мужественности, а затем уже и бог солнца — в той мере, в которой солнце, в свою очередь, есть символ света и даращей жизни. Показательно, что у Аполлона в мифе не было законной супруги. Он воплощает в себе чисто мужское начало, которое самоценно и самодостаточно в самом себе. Он не девственен, у него есть потомство, но в отличие от Зевса, который постоянно вынужден соотносить свои поступки с волей законной супруги Геры, Аполлон абсолютно одинок и свободен в своей чистой мужественности.

В святилище в Дельфах были написаны две излюбленные истины Аполлона — «Познай самого себя» (γνῶθι σεαυτόν) и «Ничего сверх

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 95–96.

меры» (μηδὲν ἄγαν). Аполлон как чисто мужской бог имеет дело только с самим собой, со своим тождеством, с этим, а не с иным (в платонических категориях «Парменида»). Это бог идентичности, тезиса, четкого и контрастного светового утверждения, бог идеи и бог-идея. Отсюда его связь со светом, солнцем, здоровьем (а также исцелением) и пророчеством. *Аполлон предсказывает не будущее, но вечное, то, что было, есть и будет.*

«Ничего сверх меры», «ничего того, что было бы слишком» означает, что Аполлон повсюду устанавливает границы, фиксирует строгие пределы, дает определения и тем самым упорядочивает космос, делает природу космосом, структурой, ясной логической ориентированной целостностью.

Поэтому и следует говорить о Логосе Аполлона в большей степени, нежели о Логосе Зевса, Урана и т. д. Логос Аполлона является наиболее полноценной и емкой парадигмой патриархальной вертикальной топике, лишенной каких бы то ни было компромиссов, смягчений или комбинаторики. Он полностью соответствует тому, что Ж. Дюран называет «диурническим режимом воображения»¹.

Аполлон есть бог Логоса, и именно ему приписывалось изобретение алфавита, в котором семь гласных связывались с семью струнами лиры. Он является покровителем наук и искусств, а также царей и героев. Он есть Логос в его самом полном и целостном понимании. *Свет Аполлона-Феба дает людям видеть вещи такими, какие они есть.* Если имя его матери Лето (Λητώ) может быть связано с рекой забвения (Лета, Λήθη — от λανθάνω, «упускать из виду», «быть скрытым», «незамеченным»), то сам Аполлон есть тот, кто открывает скрытое, являет тайное, помогает вспомнить забытое. Поэтому он есть ἀλήθεια, не-забвение, не-сокрытость, то есть *истина*. В той мере, в какой эллинская культура является уникальной и самобытной, самой собой, она есть *культура аполлоническая*. Отсюда и понятие «истина эллинов». Эта истина есть Аполлон, бог световой эпифании, цельного тотального знания, абсолютного вертикального порядка.

Здесь уместно привести высказывание философа Гераклита о том, в чем заключается основная функция аполлонического оракула в Дельфах. Гераклит говорит об Аполлоне:

Владыка, чье прорицалище в Дель- ὁ ἀναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς φαх, и не говорит, и не утаивает, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει а подает знаки².

¹ Дугин А.Г. Воображение. М.: Академический проект, 2015.

² Фрагменты ранних греческих философов. С. 193.

«Говорить» — λέγειν, по Хайдеггеру, греки понимали как «давать смотреть», *sehen lassen*, то есть обнаруживать. Закономерно, антонимом является κρύπτειν — прятать, скрывать (от взгляда). Говорить и скрывать можно понять как «создавать и уничтожать». Но дельфийский владыка, царь, ἄναξ, не делает ни того, ни другого, не показывает, не скрывает — не творит, не уничтожает. *Он наделяет сущее смыслом* — именно так следует перевести σημαίνειν, от σημα, что означает не только знак, но и значение, смысл. Глагол σημαίνειν можно понимать не как то, что Аполлон высказывается неясно, но лишь намекает, а как то, что он *вскрывает в вещах то, что они значат*. Этим дельфийский Логос отличается от любой другой речи: здесь речь состоит не из слов, а из σημα, из «сем» (откуда семантика, наука о смыслах) — *смысловых моментов*, полностью свободных от феноменальных оболочек.

Аполлон является целителем и врачом, потому что он дает вещам смысл. Он не меняет ход вещей, он делает их осмысленными, а следовательно выносимыми.

Историк религий Вальтер Отто¹, исследуя образ Аполлона, обращает внимание на функции Аполлона как целителя и очистителя. Очищать — значит исцелять, и то и другое предполагает освобождение от материальности, телесности, которая и является источником всякого недуга, недолговечности, преходящести и смертности. Истинным исцелением человека является только его обожествление, потому что *здоровым может быть только бог*, все подвластное становлению — заведомо и безнадежно больно, поскольку обречено на гибель. Исцеление Аполлона — это не излечение плоти, но *излечение от плоти*, избавление от материи, очищение от тела. В определенном смысле это спасение от одной из необходимых сторон человечности — *исцеление от человека*. Вальтер Отто весьма пронизательно пишет об Аполлоне:

Как он сам никогда не подчеркивает свою личность и своими дельфийскими прорицаниями никогда не требует лично себе больше славословий и почестей в сравнении с другими богами, он ничего не хочет знать о ценности индивидуума и индивидуальной души. Сущность откровения Аполлона такова: оно указывает человеческим существам не на достоинство их индивидуальности и не на интимную глубину их личной души, но на то, что стоит радикально выше личного, на неизменное, на вечные формы. То, что мы привыкли

¹ *Otto Walter F. Les Dieux De La Grèce. La figure du divi au miroir de l'esprit greque. P.: Payot, 1981.*

называть реальностью, конкретное существование вместе с чувственным самосознанием, исчезает как дым. Наше «я» вместе с самоощущением, с болью и радостью, с тщеславием и смирением, мгновенно смывается волной, и остается лишь вечная и «среди богов божественная форма». Частное и эфемерное «я» с его «здесь и сейчас» суть лишь материя, сквозь которую проявляет себя эта божественная форма¹.

Аполлон не просто один из богов, он есть *сущность божественности*. Все боги в той мере, в какой они действительно боги, аполлонычны.

Ж. Дюмезиль, исследуя структуру образа Аполлона², приходит к выводу о том, что его изначальное значение было сопряжено со звуком, с речью, то есть собственно с Логосом-Словом (в этом он является аналогом ведийской богини Вач, Слово). При этом Дюмезиль подчеркивает, что в фигуре Аполлона соединяются все три индоевропейские функции. В качестве жреца, он интерпретирует послания Зевса (оракул, пророческая функция). Как солнечный царь он выступает также целителем³. В качестве воина он убивает хтонических чудовищ своими стрелами (отсюда его постоянный атрибут — лук). В качестве расточителя земных богатств он превращает пустынный каменистый остров Делос, где он родился, в процветающий край, куда к его святилищу стекаются богатства со всей Эллады и даже из Гипербореи. Связь с аграрным циклом прослеживается и в его статусе Сминфея, Повелителя Мышей, которые считались угрозой для побегов зерновых культур.

Карл Кереньи исследует природу бога Аполлона, в отдельной книге⁴. Он исходит из того, что *Аполлон есть чистая стихия того, что древние называли духом*. Он обращает внимание на слова из Евангелия от Иоанна: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Πνεύματος πνεῦμά ἐστιν) (Ин. 3:6). А также на следующее место — «Дух, как ветер, веет где хочет: шум ветра слышишь, а откуда он приходит и куда уходит — не знаешь, так что каждый может быть рожден от Духа». (τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν

¹ Otto Walter F. Les Dieux De La Grèce. La figure du divi au miroir de l'esprit greque. P. 96.

² Dumézil G. Apollon sonore. Esquisse de mythologie. P.: Gallimard, 2003.

³ Блок М. Короли-чудотворцы. Происхождение целительной мощи королей: сакаральность королевской власти. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.

⁴ Kerényi K. Apollo. The Wind, the Spirit and the God. Dallas: Spring publications, 1983.

πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Πνεύματος) (Ин. 3:8). Кереньи указывает также на перевод этого места немецким мистиком Майстером Экхартом: «der Geist geistet wo er will», что довольно точно соответствует греческому «πνεῦμα πνεῖ». В отличие от русского перевода, в греческом нет сравнения духа с ветром. Πνεῦμα πνεῖ означает строго «der Geist geistet», для духа (πνεῦμα) и для слова дуть (πνεῖ — о ветре) в греческом и немецком используется одно и то же слово. Дух дует. Мы его слышим, но не видим. Дух здесь мыслится как ветер. В цельном сознании эллинов ветер есть дух, а дух есть ветер. Это силовое яркое присутствие, которое очень мощно дает о себе знать, но вместе с тем остается скрытым, невидимым, не доступным телесному зрению. Дух *дует* — это, по Кереньи, и есть эпифания Аполлона, которая предопределяет изначальное и фундаментальное понимание духа во всей эллинской, а значит, и во всей европейской культуре.

Кереньи обращает внимание на явление Аполлона, как оно описано у Вергилия в «Энеиде», где речь идет о Кумской пророчице. Вергилий передает состояние Кумской сивиллы, предчувствующей скорое появление Аполлона (духа).

Божественное присутствие открывает себя в ветре, который заставляет ее волосы развеиваться, наполняет ее изнутри, заставляет раздуться как паруса. И этого не достаточно; будто пораженное громом и молнией все святилище начинает дрожать¹.

Приход Аполлона и одержимость им сивиллы сопровождается хлопанием сотен дверей — как от сильного ветра. В святилище врывается ураган. Это — Аполлон, дух, который дует. Не веет, но именно дует. Дух предельно ясный, упругий, могущественный, но вместе с тем невидимый.

Кереньи цитирует первые строчки греческого поэта Каллимаха из гимна «К Аполлону»²:

К Аполлону

Как дрожит молодой росток лаврового дерева Аполлона, как трясется все до потолочных балок: вон! вон! Грешники!
Видимо, это прекрасная ступня Феба разбивает двери вдребезги.

εἰς Ἀπόλλωνα

οἶον ὁ τῷ πόλλωνος ἐσεΐσατο δάφνινος ὄρηξ,
οἶα δ' ὄλον τὸ μέλαθρον: ἐκάς, ἐκάς ὅστις ἀλιτρός.
καὶ δὴ που τὰ θύρετρα καλῶ ποδὶ Φοῖβος ἀράσσει:

¹ Kerenyi K. Apollo. The Wind, the Spirit and the God. P. 17.

² Ibid. P. 19–20.

Ты не видишь? Внезапно ладонь бога Делоса делает знак одобрения. В воздухе поют прекрасные лебеди. Задвижки дверей, откройтесь!

Повернитесь, ключи!

Бог уже рядом.

Итак, юноши, приготовьтесь к пению и танцам.

Аполлон не являет себя всем подряд, но только благим.

Тот, кто видит его, велик. Тот, кто не видит, тот низок.

Пусть мы увидим тебя, Совершающий Деяния Вдали, пусть мы никогда не будем низкими.

οὐχ ὀράας; ἐπένευσεν ὁ Δῆλιος ἡδὺ τι φοῖνιξ

ἐξαπίνης, ὁ δὲ κύκνος ἐν ἡέρι καλὸν αἰείδει.

αὐτοὶ νῦν κατοχῆς ἀνακλίνεσθε πυλάων, αὐταὶ δὲ κληῖδες: ὁ γὰρ θεὸς οὐκέτι μακρῆν:

οἱ δὲ νέοι μολπήν τε καὶ ἐς χορὸν ἐντύνεσθε.

ὠπόλλων οὐ παντὶ φαείνεται, ἀλλ' ὁ τις ἐσθλός:

ὃς μιν ἴδῃ, μέγας οὗτος, ὃς οὐκ ἴδε, λιτὸς ἐκείνος.

ὀψόμεθ', ὦ Ἐκάεργε, καὶ ἐσόμεθ' οὔποτε λιτοί.

Здесь мы видим ярчайшее описание самого духа, неизменно повторяющееся во всех культурах. Но в случае Аполлона на первый план выступает чистота, ясность и упорядочивающая мощь. Абсолютная сила духа-ветра взламывает двери, врывается внутрь, вторгается в святилище, заставляя все тряситься. Но чтобы вынести это пришествие Аполлона, необходимо быть родственным ему — таким же светлым, чистым, могущественным, упорядоченным. Необходимо «родиться в духе», чтобы вынести его, чтобы сделать невидимое видимым. Отсюда формула Каллимаха — «тот, кто видит его, тот сам велик» (ὃς μιν ἴδῃ, μέγας οὗτος). Эта формула обратима: дух открывается духу, великое познается великим, ветер может воспринять только ветер. Аполлон открыт только аполлоническому человеку, аполлонической культуре, аполлонической цивилизации. Чтобы стать свидетелем и соучастником эпифании Аполлона Делосского, необходимо быть эллином, дорийцем, носителем радикального вертикального патриархата, потомком Аполлона, участником его солярного войска.

Аполлон представляет собой одновременно и фигуру эллинской религии, в отличие от Зевса почти никогда не перетолкованную в матриархальном ключе (его радикальный патриархат слишком контрастен), и более общую парадигму, воплощающую в себе самую сущность эллинской цивилизации в ее индоевропейском измерении. В религии и мифах Аполлон сын Зевса, но в созерцательном обобщении, на уровне парадигм, в платоновской θεωρία, Аполлон это сам вертикальный Логос, День, священный свет, идея, Логос, οὐς, парадигма, и даже Единое, ἕν. Так, неоплатоники (Плотин, Прокл) толковали имя Аполлон, Ἀπόλλων в философской этимологии как привативное α-, не-, отрицание, и πολλά, многое (в смысле

платоновского «Парменида»). Не-многое (α -πολλά) есть Единое, Έν, отсюда и высшее значение Аполлона как метафизического принципа. Логос Аполлона имеет отношение именно к этому высшему пониманию. Он есть бог Единого, Έν.

В этом широком, парадигмальном смысле аполлоническим является не только конкретная фигура эллинской мифологии и культа, но базовая структура световой небесной модели мироздания, основанная на вертикальной топике и радикальном патриархате. *Индо-европейское общество в этом смысле является строго аполлоническим* даже в тех случаях, когда боги и культы названы совершенно иными именами или не имеют вообще никаких имен. Аполлон — это дух, который дует, где хочет (δ που θέλει), и это «хочет» также имеет огромное значение. Истинный дух — обязательно дух совершенно свободный, никому не подчиненный, полностью конституируемый и ориентируемый собственной волей (θ έλεμα).

Артемиды: этернизация момента

Радикальный патриархат Аполлона предопределяет не только мужские фигуры эллинской религии, но и женские. Когда женщина оказывается под знаком Аполлона, ее отличительным признаком становится *девственность*, в чем проявляется солярная олимпийская чистота. Потому с Аполлоном связываются девственные богини эллинского пантеона — богини аполлонические, а также женское жречество — как на Делосе, так и в Дельфах, где жрицей Аполлона становится пифия. Радикальность аполлонического патриархата способна просветить и очистить самые хтонические по своему происхождению культы. Так, Дельфийский оракул Аполлон отбивает у Геи-Земли, Великой Матери. Поразив золотыми стрелами змея Пифона, Аполлон превращает жриц Великой Матери, связанных ранее с культом хтонического Змея (Пифона, Офиона), пифий, в своих служительниц. Пифии, как и сивиллы, а также делосские жрицы, оказываются воплощением женского аполлонизма.

Парадигмами такого женского аполлонизма выступают две олимпийские богини первого ряда — сестра Аполлона Артемиды, Дева-Охотница, и богиня мудрости, войны Афина Паллада, покровительница одного из главных греческих городов. В мифе Элевсинских мистерий упоминается, что полевые цветы собирали три богини-девственницы — Афина, Артемиды и Персефона. Именно в этот момент Персефону похитил Аид, поэтому триада дев распалась. Девственной богиней была также Гестия.

Основные штрихи к мифологическому портрету сестры Аполлона Артемиды, "Αρτεμις, Ρ. Грейвс, в основном опираясь на гимн Каллимаху «К Артемиде», описывает так:

a. Артемиде, сестра Аполлона, носила лук и стрелы и, как ее брат, могла насылать чуму и быструю смерть на людей, а также лечить их. Она — защитница младенцев и всех животных, сосущих молоко. Это не мешало ей любить охоту, особенно на оленей.

b. Однажды, когда еще трехлетней девочкой Артемиде сидела на коленях у Зевса и растроганный родитель спросил, какие бы подарки она желала получить, Артемиде ответила не задумываясь: «Обещай дать мне вечную девственность, столько же имен, сколько у моего брата Аполлона, лук и стрелы, как у него, обязанность приносить свет, шафрановую до колен охотничью тунику с красной каймой, шестьдесят юных нимф-океанид, всех одного возраста, в качестве моей почетной свиты, двадцать речных нимф из Амниса на Крите, чтобы ухаживали за моими сандалиями (эндромидами) и кормили моих охотничьих собак, когда я не занята охотой, а также все горы в мире; а еще выбери мне город, какой пожелаешь, — мне и одного будет достаточно, поскольку большую часть времени я собираюсь проводить в горах. К сожалению, роженицы будут часто обращаться ко мне с мольбами, поскольку мать моя Лето выносила и произвела меня на свет без боли, и богини судьбы сделали меня покровительницей родов».

c. Потом она коснулась бороды Зевса, и тот, улыбаясь, с гордостью сказал: «С такими детьми, как ты, мне нечего бояться ревности Геры! Ты получишь все, и даже больше — не один город, а целых тридцать и, сверх того, свою долю во многих городах на материке и островах. А еще я назначаю тебя хранительницей их дорог и бухт».

d. Артемиде, поблагодарив, прыгнула с колен отца и направилась сначала на гору Левка на Крите, а затем к океану, где отобрала себе в спутницы множество девятилетних нимф, с радостью отпущенных матерями. По приглашению Гефеста она посетила киклопов на Липарских островах, застав их за работой: они ковали ясли для коней Посейдона. Бронт, которому было поручено сделать все, что ни пожелает Артемиде, посадил ее на колени, однако ей такое обращение настолько не понравилось, что она вырвала клочок волос у него на груди, да так, что у него до самой смерти на этом месте осталась проплешина, и любой мог подумать, что у него чесотка. (...) Ар-

темида смело приказала братьям отложить в сторону Посейдоновы ясли и выковать ей серебряный лук и целый колчан стрел, а за это она отдаст им первую убитую ею дичь. Получив оружие, она отправилась в Аркадию, где застала Пана за разделкой рыси, мясом которой он хотел накормить сук и щенят. Пан дал ей трех лопоухих гончих — двух пестрых и одну пятнистую, да таких, что они одни могли загнать львов назад в их логова, — и еще семь быстроногих гончих из Спарты.

e. Изловив две пары рогатых ланей, Артемида взяла золотую упряжь и впрягла их в золотую колесницу, после чего поехала на север, за фракийскую гору Гем. На Мисийском Олимпе она срубила сосну и сделала свой первый факел, который зажгла от головни сраженного молнией дерева. Серебряный лук она испытала четырежды: первые две стрелы она пустила в деревья, третью — в дичь, а четвертую — в город несправедливых.

f. После этого Артемида вернулась в Грецию, где амнисийские нимфы выпрягли ланей, почистили их и накормили тем же быстрорастущим трилистником с пастбища Геры, что и тот, которым кормили коней Зевса, а затем напоили их из золотых корыт.

g. Однажды речной бог Алфей, сын Тефиды, отважился влюбиться в Артемиду и гонялся за ней по всей Греции. Тогда она пришла в Летрини, что в Элиде (а некоторые говорят, что это был даже далекий остров Ортигия у Сиракуз), где она и все ее спутницы-нимфы измазали лица белой глиной и стали похожими друг на друга. Сконфуженный Алфей был вынужден убраться восвояси под торжествующий девичий смех.

h. Артемида требовала, чтобы все ее спутницы были так же целомудренны, как и она. Когда Зевс соблазнил одну из нимф — дочь Ликаона по имени Каллисто, — Артемида заметила, что та ждет ребенка. Превратив нимфу в медведицу, она натравила на нее свору собак. (...)

i. В другой раз сын Аристея Актеон стоял, прислонясь к скале, когда его глазам предстала купавшаяся неподалеку Артемида. Ничего бы не случилось, если бы он не похвастался своим спутникам, что видел обнаженную Артемиду. Услышав это, она превратила Актеона в оленя, и его же свора из пятидесяти собак разорвала его на куски¹.

В этом рассказе видна структура образа Артемиды: в ней происходит этернизация женской юности, которая фиксируется в добрач-

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 103–105.

ном состоянии и под могуществом патриархального олимпийского диспозитива вечности застывает в динамике момента. Этот момент юности и становится судьбой и основой особой динамики. Артемида еще несет отдаленные черты матриархальной богини (поэтому к ней зывают роженицы, как к римской Диане), но она глубоко и необратимо интегрирована в патриархальный космос, что вызывает радость ее отца Зевса. Для чисто мужского начала женщина приемлема и вожделенна, в первую очередь, в моменте ее юности. И если идти по траектории мужского желания, то этот момент и становится единственно важным. Так полнота женского начала, и особенно материнское могущество, непременно связанное с хтоническими стихиями, редуцируется, рассекается, и мужской взгляд (Актеон) вырывает из него только то, что для него представляет ценность и вдохновение.

Имя Артемида, возможно, восходит к индоевропейскому корню, обозначающему медведицу (*ἄρκτος*), и в мифе об Артемиде некоторые фрагменты подтверждают эту архетипическую связь. Потомками нимфы Калисто, превращенной Артемидой в медведицу, считали себе жители Аркадии.

Элинская культура распространяла культ Артемиды во всей зоне своего влияния. Так, этот образ вбирал в себя местные культы женских богинь. В частности, в Тавриде (Крым) культ Артемиды (связанный также с Ифигиней, дочерью Агамемнона и сестрой Ореста) наложился на обряды цивилизации амазонок — считается, что Артемиде Таврической в жертву приносили странников-мужчин. В Эфесе центр фригийского культа Кибелы и ее крупнейший храм всей Средиземноморской ойкумены, одно из семи чудес света был назван в честь Артемиды — «Артемисион». В его ядре находилось святилище амазонок, а в целом комплекс и его жреческие разряды представлял собой типичный матриархальный город-храм, посвященный Великой Матери — с евнухами-жрецами и всеми остальными атрибутами культа Кибелы. Если в элинском, строго патриархальном контексте Артемида была интегральной частью аполлонического ряда богов, то на периферии распространения греческой культуры ее фигура сплошь и рядом перетолковывалась в матриархальном хтоническом ключе.

Афина: женский Логос индоевропейского патриархата

Строго аполлонической богиней является Афина Паллада, Παλλάς Ἀθηνῆ. Будучи Девой, она воплощает в себе строго мужские патриархальные добродетели. Чтобы подчеркнуть ее разрыв с циклом материнства, миф говорит о том, что Афина родилась из головы Зевса

без помощи матери. Если Артемида — это фиксированная в вечности фигура мужского желания, вечно юная дева, то есть своего рода абсолютизированный объект воли, то Афина *сама воплощает в себе чисто мужское начало*. Хотя она и является покровительницей афинских женщин, ее главные черты — ум и мужество, то есть отличительные признаки двух высших каст индоевропейского общества — жрецов-мудрецов и воинов. Поскольку Афина вместе с тем покровительствует сельскому труду, ткачеству и ремесленничеству, то она включает в свой образ и признаки третьей касты. В этом смысле она становится во всем подобной Аполлону как образцовой парадигме индоевропейской трехфункциональности, которую в нем идентифицировал Ж. Дюмезиль. Афина — богиня Мудрости, София, женская ипостась мужского аполлонического Логоса.

Грейвс суммирует основные повороты мифа об Афине следующим образом:

a. Афина изобрела флейту, трубу, керамический горшок, плут, грабли, ярмо для волов, уздечки для лошадей, колесницу и корабль. Она первой стала обучать искусству счета и всем женским рукоделиям, включая кулинарное искусство, ткачество и прядение. Будучи богиней войны, она, тем не менее, не испытывала радости в битвах, подобно Аресу или Эриде, а предпочитала решать споры и утверждать закон мирным путем. В мирные дни она не носила оружия, а когда нуждалась в нем, то брала его у Зевса. Она славилась своей добротой: когда в Ареопаге во время суда над обвиняемым судьи расходились во мнении, она всегда отдавала свой голос в пользу освобождения обвиняемого. Однако, вступив в бой, она никогда не оказывалась побежденной даже в сражении с самим Аресом, превосходя его в тактике и стратегии. Поэтому мудрые предводители всегда обращались к ней за советом.

b. Многие боги, титаны и гиганты были бы счастливы взять ее в жены, но она отвергала все ухаживания. Однажды во время Троянской войны, не желая просить оружия у Зевса, который объявил себя в этой войне нейтральным, она попросила Гефеста сделать ей собственные доспехи. Гефест отказался взять плату и, смущаясь, сказал, что выполнит работу за любовь. И когда, не поняв смысла сказанного, Афина вошла в кузницу понаблюдать, как Гефест управляется с раскаленным металлом, тот вдруг бросился к ней и попытался овладеть ею. Гефест, который редко вел себя так грубо, оказался жертвой коварной шутки: как раз перед

этим Посейдон сообщил ему, что в кузницу идет Афина, которая с согласия Зевса хочет, чтобы кто-нибудь силой овладел ею. Когда она вырвалась, семя Гефеста пролилось на нее чуть выше колена. Она вытерлась клоком шерсти, бросила его подле себя, и семя оплодотворило случайно оказавшуюся здесь мать-землю. Придя в негодование от того, что она может родить ребенка, которого чуть не зачала от Гефеста Афина, мать-земля объявила, что не будет отвечать за его воспитание.

с. «Очень хорошо, — сказала Афина, — я сама о нем позабочусь». И с самого рождения окружила ребенка заботой, назвала его Эрихтонием и, чтобы не дать Посейдону возможности посмеяться над своей шуткой, спрятала его в священный ларец. Ларец же передала Аглавре, старшей дочери афинского царя Кекропа, наказав хорошо охранять его.

d. Кекроп, сын Геи-земли, как и Эрихтоний, которого некоторые называют его отцом, был получеловеком-полузмеем. Он первым из царей признал патернализм. Он женился на дочери Актея, древнейшего царя Аттики, утвердив моногамию. Разделил Аттику на двенадцать частей, построил храмы в Афинах, заменил кровавые жертвоприношения пресными ячменными лепешками. Его жену звали Агравла, а трех его дочерей — Аглавра, Герса и Пандроса. Жили они в трехкомнатном доме на Акрополе. Однажды вечером, когда девушки возвращались с праздника, неся на голове священные ларцы Афины, Гермес подкупил Аглавру с тем, чтобы она позволила ему увидеться с Герсой, самой младшей из сестер, в которую он без ума влюбился. Аглавра взяла золото Гермеса, однако отрабатывать его не собиралась, потому что Афина разожгла в ней зависть к судьбе Герсы. Разозлившийся Гермес пришел к ним домой, превратил Аглавру в камень и удовлетворил свою страсть к Герсе. После того как Герса родила Гермесу двух сыновей — Кефала, ставшего возлюбленным Эос, и Керика, первого глашатая Элевсинских мистерий, — она с Пандросой и их матерью Агравлой, горя от любопытства, заглянули в ларец, который раньше носила Аглавра. Увидев ребенка, у которого вместо ног были змеиные хвосты, они завизжали от ужаса и во главе с Аглаврой бросились вниз с Акрополя¹.

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 119–120.

Неоплатоник Прокл¹ считал, что миф о зачатии Эрихтония имеет фундаментальное философское значение для понимания идентичности Аттики и, шире, всей греческой цивилизации. Эрихтоний берется им как архетип человека, афинянина. Земля-Гея символизирует телесную материю, в которую он облачен. Гефест, испустивший семя, образовал как демиург его форму. Афина же выступила в этой истории как недоступный и недостижимый образец, трансцендентная идея, парадигма, *νοητά*, объект созерцания, высшая ступень мирового Ума, *Νοῦς*. Поэтому, заключает Прокл, афинянин любит свою землю, из которой создан, имеет форму от демиурга Гефеста и надо всем этим тянется к своей высшей сущности, к своему нозтическому духу — к мудрости-Афине, в которой его афинская, аттическая и, наконец, эллинская идентичность достигает своей кульминации.

Прокл строит свой комментарий, отталкиваясь от следующих слов из «Тимея» Платона:

«Однако ваш город она основала на целое тысячелетие раньше, восприняв ваше семя от Геи и Гефеста, а этот наш город — позднее»².

Гефест в его толковании мыслится следующим образом:

Изображая Гефеста куяющим железо, раздувающим мехи и вообще «искусным в деяниях», богословы ясно дают понять, что он относится к демиургической, а не к жизнепорождающей, сохраняющей или какой-либо еще серии.

Они также дают понять, что Гефест является демиургом чувственно воспринимаемых, а не душевных или умных созданий, поскольку и изготовление зеркала, и кузнечное дело, и хромота, и еще многое другое суть символы его творчества в области чувственно воспринимаемого. И даже то, что Гефест является творцом всех вообще чувственно воспринимаемых вещей, явствует из сочинений тех же самых богословов, поскольку они рассказывают о падении Гефеста с вершины Олимпа на землю и называют всех восприимчив внутрикосмических богов «Гефестовыми постройками». Если дело обстоит таким образом, то этот бог окажется всеобщим демиургом телесного состояния, изготавливающим для богов их видимые обиталища, приводящим все в единую гармонию космоса, наполняющим все произведения телесной жизнью, упорядочивающим и сдерживающим формами сопротивление и непроницаемость материи³.

¹ Прокл *Диалог*. Комментарий к «Тимею». Книга 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2012.

² Там же. С. 193.

³ Там же. С. 194.

Земля тождественна материи, а Афина — идее.

Всеобщую причину возникающих вещей Платон возвел к богу Гефесту. Но поскольку возникающему необходима еще и материя — недаром небесные боги «заняли частицы у мира, пообещав впоследствии вернуть их» [Тим. 42 е] — то и ее [Платон] прекрасно изобразил под видом Геи (Земли). Да и в самом «семени» помимо разумных принципов (логосов) содержится еще и субстрат, так что если логосы происходят от Гефестова искусства, то субстрат — от Геи. Таким образом, под Геей мы должны понимать материальную причину вообще, и не потому, что афиняне рождены землей, а потому, что все становление обычно зовется землей и все материальное — земным. Вот почему «семя» по необходимости «от Геи». Итак, если огонь — орудие Гефеста, то земля, приводимая огнем в движение и порождающая жизнь в результате самопроизвольного остывания, — материя. И упомянута она здесь потому, что играет для Гефеста роль материи, и по этой же причине сказано, что семя Гефеста вместе с Геей породило афинян. Да и согласно мифу Гефест, возделая к Афине, испустил семя в землю, после чего оттуда произошел род афинян. Так что Гефест всегда и всецело возделает к Афине, подражая ее умозрению в своих чувственно воспринимаемых творениях, а относящиеся к чину Афины души преимущественно благодаря деятельности Гефеста получают от него свои колесницы и вселяются в тела, получившие существование благодаря земле и Гефестовым логосам, носящим на себе знаки Афины. Ведь Гефест еще прежде природы посвящает тела в божественные таинства, вкладывая в одних — одни, а в других — другие божественные символы¹.

Афина в философской реконструкции Прокла выступает, таким образом, как фигура высшего «я» эллинской культуры. Греки — носители Афины, которая в определенном смысле является для них главной богиней, намного превосходящей по значимости Геру, супругу Зевса, или фигуры Великих Матерей (Геи, Реи-Кибелы и т. д.).

В Комментарий к «Пармениду» Прокл так толкует символический пеплос, в который одевали статую Афины:

В ходе празднования Великих Панафиней статую <Афины> одевали в пеплос, вероятно, в честь победы

¹ Прокл *Диалог*. Комментарий к «Тимею». Книга 1. С. 195–196.

богини над гигантами. Разумеется, сокрушение гигантов является самым точным зримым образом, описывающим единство, пронизывающее все. Ведь данная богиня, о которой говорят, что она приносит во все подчиненное, частное и материальное, ум и единство, властвует над этим подчиненным и обеспечивает в нем превосходство мыслящего над неразумным, нематериального над материальным, а объединенного — над множественным. Следовательно, пеплос является символом силы Афины, обособленной от внутрикосмических вещей; благодаря этой силе она заключила союз со своим отцом и вместе с ним сокрушила гигантов¹.

В этносоциологическом смысле историю с Афиной можно трактовать в следующем ключе. Вероятно, в минойскую эпоху, когда влияние Крита и пеласгийской культуры в Аттике было определяющим (а появление Афин датируется 1800 годами до Р.Х.), фигура Афины была одной из женских богинь хтонического толка — откуда ее связь со змеем Эрихтонием, образ змеевидного афинского царя Кекропа, ткачество и т. д. Возможно, ее отношения с подземным кузнецом Гефестом также были несколько иными, чем в финальной — ахейской, патриархальной версии мифа — в духе мистерий кабиров и даже Великой Матери. Но по мере укрепления индоевропейского патриархата, Логоса Аполлона Афина освобождалась от своих хтонических качеств и интегрировалась в солярно-олимпийский контекст. Вышеприведенные мифы и классический образ Афины суть последняя редакция уже зрелой и полностью утвердившей свою доминацию патриархальной культуры.

Поворотной точкой мог стать запечатленный в мифе о Посейдоне спор патриархального бога моря с Афиной за власть над Аттикой. Посейдон потребовал эту местность себе, но Афина настояла на своем. Боги поддержали Афины, но на том основании, что отныне афиняне будут называть своих детей по имени отца. Это косвенно указывает, что ранее бытовал прямо противоположный обычай матриархального толка. Афина сохраняет свою власть над городом перед лицом посягательств Посейдона, но лишь приняв маскулинную индоевропейскую форму организации полиса. Так, Афина меняет доминанту сакрального гендера: ее женственность становится выражением патриархальных индоевропейских добродетелей. Чтобы сохранить власть, она жертвует полом.

¹ *Прокл Диадох*. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Издательский дом «Мир», 2006. С. 29.

Гера: диалектика олимпийского супружества

Гера, *Ἥρα* в эллинской мифологии считалась супругой Зевса и воплощала в себе прежде всего принцип моногамной семьи. В отношениях Геры с Зевсом эллины видели образ собственного общества. С одной стороны, в паре Зевс-Гера царили патриархальные отношения, авторитет отца богов был неоспорим и формально признавался его супругой. Но на деле матриархальные черты Геры как одной из доахейских средиземноморских богинь постоянно давали о себе знать. Элементы этой матриархальной природы Геры проявляются прежде всего в ее *ревности*, которая является причиной многочисленных катастроф в структуре божественного миропорядка. Гера в мифах постоянно ревнует Зевса к богиням, нимфам, титанидам и земным женщинам, которыми он увлекается, сводит счеты с соперницами, мстит потомству. Ревность Геры становится ее основной чертой и одним из самых распространенных сюжетов в этиологических мифах, объясняющих то или иное явление. В мифе Кибелы ревность становится мотивацией для кастрации Аттиса как кульминации матриархального сценария соотношения полов. Гера не доходит до этой крайней точки, но постоянно балансирует на грани — сводя счеты с соперницами и их потомством, Гера *почти* оскоряет Зевса, стремясь минимизировать его свободу его маскулинных стратегий и демонстрируя отношение к супругу как к собственности. Гера в эллинском мире — покровительница замужних женщин, но главная ее идентичность — это ревность, зависть, отчасти легитимизированные социальным браком.

Есть и другие детали хтонической природы Геры. Так, она выступает движущей силой восстания титанов против богов; позднее поднимает восстание против Зевса, в результате чего новые боги связывают его; завидуя рождению Афины от одного Зевса она партеногенетически производит на свет Гефеста; также вжав пальцы в землю (как Рея, родившая таким способом дактилей), по одной из версий мифа, она вызывает к жизни Пифона и т. д.

Эпизод о связывании богами Зевса, инициатором которого была Гера, кратко сводится к следующему.

Настал день, когда высокомерие и капризность Зевса стали настолько несносны, что Гера, Посейдон, Аполлон и другие олимпийцы, кроме Гестии, внезапно окружили его, спящего, и «оковали» сыромятными ремнями сотней узлов так, что он не мог пошевелиться. Он грозил им немедленной смертью, однако в ответ боги, которые предусмотрительно припрятали подальше его молнию, только оскорбительно

смеялись. Когда они уже праздновали свою победу и рьяно обсуждали, кому стать преемником Зевса, nereида по имени Фетида, предвидя междоусобицу на Олимпе, бросилась на поиски сторукого Бриарея, который, действуя всеми руками сразу, быстро развязал ремни и освободил своего хозяина. Поскольку во главе заговора стояла Гера, Зевс с помощью золотых браслетов подвесил ее за запястья к небу, а к ногам привязал наковальни. Хотя все боги были до глубины души возмущены таким поступком Зевса, никто из них не осмелился прийти на помощь Гере, несмотря на ее жалобные вопли. В конце концов Зевс пообещал освободить ее, если все боги дадут клятву больше не восставать против него. С большой неохотой каждый из богов дал такую клятву¹.

Здесь важны детали: заговор против Зевса был инициативой Геры, и именно ее Зевс решил подвергнуть самому суровому наказанию. Снова мы видим здесь восстановление материнского права против отцовского, о чем писал Бахофен.

Но как и в случае других эллинских богинь, Гера все же включена в патриархальные структуры индоевропейского общества, хотя и сохраняет многие хтонические и подчас атакующе-агрессивные черты образа.

Грейвс суммирует основные моменты происхождения Геры и ее деяний следующим образом:

a. Гера, дочь Крона и Реи, родилась на острове Самос или, как утверждают некоторые, в Аргосе. Воспитывал же ее сын пеласга Темен в Аркадии. Времена Года были ее няньками. После свержения Крона ее брат-близнец Зевс стал помогать ее любви в Кноссе на Крите или, как говорят некоторые, на горе Форнакс, которую теперь называют Кукушкиной горой в Арголиде, где он поначалу безуспешно за ней ухаживал. Гера сжалась над Зевсом только тогда, когда тот принял вид пестрой кукушки, которую Гера нежно прижала к своей груди. Но как только она это сделала, Зевс принял свое истинное обличье и овладел ею. Униженная Гера была вынуждена выйти за него замуж.

b. На их свадьбу все боги прислали свои дары. Мать-Земля подарила Гере дерево с золотыми яблоками, которое позднее охраняли геспериды в саду Геры на горе Атлас. Свою брачную ночь с Зевсом они провели на острове Самос, и длилась она целых триста лет. Гера часто купалась в ручье Кана около Аргоса и таким образом возвращала себе девственность.

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 66.

с. У Геры и Зевса родились дети — боги Арес, Гефест и Геба, хотя некоторые говорят, что Арес и его сестра Эрида были зачаты, когда Гера коснулась какого-то цветка, а Геба — когда она коснулась листьев салата, и что Гефест был также ее партеногенным ребенком, причем Гефест не верил в такое чудо до тех пор, пока Гера не оказалась хитроумно прикованной к трону и была вынуждена поклясться рекой Стикс, что она не лжет¹.

Грейвс предлагает следующие гипотезы относительно деталей образа Геры, комментируя основные мифологические сюжеты.

Гера была доэллинской великой богиней. В Греции ее основные святилища находились на острове Самос и в городе Аргос, однако аркадцы утверждали, что их культ Геры самый древний и относили его ко времени появления из земли их предка Пеласага. Вынужденное замужество Геры запечатлело захват крито-микенской Греции и свержение Геры как верховного божества в обеих странах. Кносс был захвачен эллинами, по-видимому, дважды: примерно в 1700 году до Р.Х. и в 1400 году до Р.Х. Веком позже попали под власть ахейцев Микены. (...)

Брачная ночь Геры и Зевса на острове Самос длилась триста лет, возможно, потому, что священный год самосцев (так же, как и этрусков) состоял из десяти тридцатидневных месяцев, поскольку январь и февраль отсутствовали (Макробий I.12.2 и I.13.21), а в мифе каждый день вырос до года. Не исключено, что в этом месте мифограф намекает на то, что эллинам понадобилось триста лет, чтобы утвердить моногамию среди племен, поклонявшихся Гере².

Относительно исторических сроков, с которыми оперирует Грейвс, следует быть осторожными, так как мифологические модели никогда не описывают историю с ее точной хронологией, они ее творят в ее парадигмальном семантическом измерении. Но в целом трактовка Грейвса вполне реалистична по существу. Гера была доэллинской богиней, которая была интегрирована в эллинский культурный контекст. Соответственно, речь шла о двух взаимосвязанных процессах, где ни один не мог претендовать на то, что он является главным, а второй — только его отражением. Сами эллины были убеждены, что и боги, и люди следуют структурам судьбы, великому деланию мойр, ткущих ткань мира, а значит, судьбы богов и судьбы

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 62.

² Там же. С. 63–64.

народов развертывались *параллельно* друг другу. При этом между длительностью человеческой истории и длительностью мифа невозможно установить прямых соответствий. Оба мира относятся друг к другу в очень сложной и отнюдь не прямолинейной симметрии. Поэтому часто мифы говорят о «великом годе», который является единицей счета божественных могуществ. Саму же структуру отношений бессмертных богов со смертными людьми не просто постичь. Гераклит в 62-м фрагменте говорил на этот счет парадоксами:

Бессмертные — смертны, смерт- *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶ-
ные — бессмертны; смертью друг ντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκεί-
друга они живут, жизнью друг друга νων βίον τεθνεῶτες*
они умирают¹.

Если эти отношения столь парадоксальны и в чем-то обратны, то и мера длительности в обоих горизонтах должна соответствовать этим пропорциям. Модель отношения Зевса и Геры развертывается в поле вечных архетипов. В человеческой истории греческих завоеваний совершенно иные топика и ритмика. Но в обоих случаях парадигма является общей: на небесах и на земле разыгрывается единая по своему алгоритму драма, в которой первичны не люди, и не боги, *но архетипы*, расходящиеся во всех направлениях и предопределяющие все структуры — мифологии, культуры, религии, истории, политики, искусства, языка, философии и т. д. Аполлонический Логос (Зевс) или парадигмальный образ Ферекида — Зас, противостоит Логосу Кибелы, воплощенному в Гере, при этом внутреннее напряжение в диалектике супружеских отношений божественной пары проявляется и в жизни народов — в их истории и в их самосознании.

Афродита: инклюзия гетер

Эллинская богиня любви и наслаждений Афродита в отличие от тех богинь, которые были жестко интегрированы в патриархальный пантеон и заняли в нем строгое место (Гера, Деметра, Афина, Артемида и т. д.), получила в эллинской религиозной структуре более свободное положение: в силу специфики своей функции она смогла сохранить многие черты доэллинской культуры из цикла Великой Матери, продолжая линию женских фигур древней средиземноморской и малоазийской культуры, связанных с плотской любовью и утренней (и вечерней) звездой. Такими богинями, аналогами Аф-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 215.

родиты, были шумерская Инанна, хурритско-хеттская и аккадская Иштар, сирийская Астарта, финикийская Анат и т. д.

По Ж. Дюмезилю, в индоевропейской традиции символизм утренних и вечерних сумерек традиционно соотносится с третьей функцией. В классическую атрибутику этой функции, наряду с земледелием и богатством, входит область физической любви. Не случайно аграрные оседлые общества в мифе становятся тем источником, откуда воинственные носители первых двух функций берут себе женщин. Показательно, что в антропологической системе Платона сладострастие (ἐπιτίμια) считается третьим (низшим) слоем души. Также в иерархии металлов — медь, устойчиво связанная с Афродитой, в большинстве таксономий является третьей по значимости за золотом и серебром. Золоту соответствует жреческая функция и разум (νοῦς), а среди планет — солнце. Серебру — воинственная функция, ярость (θῦμός) и луна. Меди — третья функция, *сладострастие* (ἐπιτιμία) и утренняя и вечерняя звезда.

Согласно мифу, Афродита родилась из фаллоса осклопленного Кроносом Урана, упавшего в море. Это происхождение из крови характерно для хтонических чудовищ. С точки зрения формальной логики, Афродита должна была бы быть признанной титанидой из поколения Кроноса или хтоническим чудовищем. Но для нее было сделано исключение, и она была принята в круг олимпийских богов.

a. Афродита, богиня любви, возникла обнаженной из морской пены и на раковине добралась до берега. Первой сушей на ее пути оказался остров Кифера, но, обнаружив, что он очень мал, она перебралась на Пелопоннес, а затем окончательно обосновалась в Пафосе на Кипре, который до сих пор остается ее главным святилищем. Там, где ступала Афродита, вырастали травы и цветы. В Пафосе Времена Года, дочери Фемиды, поспешили одеть и украсить ее.

b. Некоторые утверждают, что она возникла из пены, которую образовали гениталии Урана после того, как Крон зашвырнул их в море. Говорят также, что она дочь Зевса и Дионы, которая, в свою очередь, была дочерью либо Океана и Тефии — морской нимфы, либо Воздуха и Земли. Однако все соглашаются с тем, что, когда она прогуливалась, ее сопровождали голубки и воробьи¹.

Грейвс истолковывает сам образ Афройты следующим образом:

Афродита («рожденная из пены») — это та же повсеместно встречающаяся богиня, которая возникает из Хаоса и тан-

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 60.

цует на поверхности моря и которая в Сирии и Палестине известна под именем Иштар, или Аштарот. Самое известное посвященное ей святилище находилось в городе Пафос, где первоначальный белый аниконический образ богини до сих пор показывают среди руин грандиозного римского храма. Местные жрицы Афродиты каждую весну купаются в море и выходят из него обновленными¹.

Устойчивыми символами Афродиты были пояс и золотая чаша с напитком вечной молодости, цветы (особенно розы, анемоны, нарциссы, лилии, фиалки и мирты), яблоки и мак, а также птицы (воробьи и голуби).

а. Афродита с большой неохотой давала богиням свой волшебный пояс, который делал любого влюбленным в его хозяйку, и вела себя так потому, что слишком дорожила своим особым положением. Зевс отдал ее в жены хромому богу-кузнецу Гефесту, однако истинным отцом троих детей, которых она ему родила, — Фобоса, Деймоса и Гармонии — был Арес, стройный, неистовый, вечно пьяный и драчливый бог войны. Гефест ничего не знал об измене до тех пор, пока влюбленные однажды не задержались в постели слишком долго во дворце Ареса во Фракии, и поднявшийся Гелиос, застав их за приятным занятием, не рассказал обо всем Гефесту.

б. Рассерженный Гефест, уединившись в своей кузнице, выковал тонкую, как паутина, но удивительно прочную бронзовую сеть, которую незаметно прикрепил к подножью кровати, опустив с потолка тонкой паутиной. Когда улыбающаяся Афродита вернулась из Фракии, объяснив мужу свою отлучку делами в Коринфе, тот сказал: «Извини, дорогая женушка, но я хочу немного отдохнуть на моем любимом острове Лемнос». Афродита не изъявила ни малейшего желания следовать за ним, и стоило только мужу скрыться из виду, как она послала за Аресом, который не заставил себя долго ждать. Оба с радостью возлегли на ложе, а наутро обнаружили, что лежат опутанные сетью — голые и беспомощные. В сети и нашел их вернувшийся Гефест и решил показать всем богам, как его бесчестят. Он заявил, что не освободит жену до тех пор, пока ее приемный отец Зевс не вернет всех богатых свадебных даров, полученных им за Афродиту².

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 60.

² Там же. С. 83.

В этом сюжете выпукло представлен характер Афродиты как богини чистого сладострастия, которая не может быть удержана структурой патриархального брака. В этом уже ясно видны следы матриархального общества, не знавшего моногамии, с распространенной полиандрией или «гетеризмом» (по Бахофену). Афродита именно гетера, женщина в ее наиболее привлекательном для мужчин аспекте, внушающая страсть, влечение и желание.

Бахофен считает, что надежным признаком матриархальной структуры является сюжет о связи богини со смертным. Если для патриархальных мифов характерны любовные связи бога со смертными женщинами (в первую очередь, этим отличался Зевс как парадигма мужского начала), то матриархальные мифы строятся по обратной симметрии. Афродита представляет собой классический случай в этом отношении.

Хотя Зевс никогда не делил ложа со своей приемной дочерью Афродитой (правда, некоторые утверждают это), он неизменно испытывал такой соблазн под влиянием ее волшебного пояса. Поэтому однажды он решил унижить ее, возбудив в ней безоглядную любовь к смертному. Им стал прекрасный Анхис, царь дарданов и внук Ила. Однажды ночью, когда он спал в пастушьем шалаше на горе Иде¹ в Трое, Афродита посетила его в облике фригийской принцессы, облаченной в ярко-красное одеяние, и возлегла с ним на ложе, усталое шкурами медведей и львов. Все время над ними убаюкивающе жужжали пчелы. На рассвете, когда они расставались, она открыла ему свое имя и взяла обещание никому не рассказывать о том, что было между ними. Анхис, напуганный тем, что увидел богиню обнаженной, стал просить о пощаде. Богиня заверила его, что ему нечего бояться и что их будущий сын станет знаменитым. Спустя несколько дней, когда Анхис веселился в кругу друзей, один из них спросил: «Неужто ты предпочел бы разделить ложе с этой дочерью смертного, чем с самой Афродитой?» — «Я спал с обеими, — беспечно ответил тот, — тут и спрашивать нечего».

Услыхав такую похвальбу, Зевс ударил в Анхиса молнией, и не избежать бы тому смерти, если бы Афродита не отклонила молнию своим поясом. Молния ушла в землю у ног Анхиса, однако потрясение его было столь велико, что он уже никогда не смог встать на ноги, а Афродита, родив ему сына Энея, вскоре утратила к нему всякий интерес².

¹ Упоминание горы Иды, которая находилась рядом с Троей, связывает этот сюжет с фигурой Кибелы, называвшейся в ее культе «Идейской Матерью».

² Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 84–85.

История с Анхисом, как и сюжет о соитии Деметры с Иасионом (который был убит молнией Зевса) на трижды вспаханном поле на Крите, относятся к доэллинской (минойско-пеласгийской) цивилизации. В случае Анхиса, отца Энея, показательно, что речь идет о Троаде, территориально близкой Фригии и Лидии, где культ Кибелы был весьма распространен. Но еще больше — вплоть до функционального *отождествления* — сближается Афродита с Кибелой в истории Адониса. Этот сюжет имеет явно семитское происхождение, так как имя Адонис семитское и означает «Господин», «Господь». Этим именем финикийцы, как правило, называли Ваала, который и считался мужем Астарты. В другой версии возлюбленным Астарты был Таммуз (шумерский Думмузи), судьба которого в целом повторяла судьбу Аттиса.

История Афродиты и Адониса, хотя и носит исторически прямые указания на ближневосточное происхождение (включая семитское имя Адониса и ссылки на финикийский Библос), имеет еще более глубокие корни, позволяющие идентифицировать здесь фигуру самой Великой Матери. На этот раз Афродита выступает полностью и однозначно в роли Кибелы, а Адонис фактически тождественен функционально и ноологически Аттису.

Грейс на основании текстов Аполлодора, Гигина, Сервия, Аполлония Родосского и Диодора Сицилийского реконструирует миф об Афродите и Адонисе следующим образом:

h. Однажды жена кипрского царя Кинира (а некоторые утверждают, что царя Феникса из Библоса или ассирийского царя Тианта) похвасталась, что ее дочь Смирна прекраснейшей самой Афродиты. Богиня не стерпела такого оскорбления и внушила Смирне страсть к родному отцу. Однажды ночью, когда ее кормилица так напоила Кинира, что тот уже ничего не соображал, Смирна забралась к нему в постель. Кинир, обнаружив, что стал и отцом и дедом пока еще не родившегося ребенка, так разъярился, что выхватил меч и испуганная Смирна бросилась прочь из дворца. Когда отец настиг ее у обрыва, Афродита спешно превратила ее в мирровое дерево, и родительский меч расколол его ствол пополам. Из трещины выпал крошечный Адонис. Афродита, уже сокрушаясь о содеянном, заключила Адониса в ларец и передала его Персефоне — царице мертвых, попросив припрятать в укромном месте.

i. Сгоравшая от любопытства Персефона открыла ларец и обнаружила в нем Адониса. Он был так мил, что она взяла его на руки и отнесла в свой дворец, где и воспитала его. Весть об этом дошла до Афродиты, и она не замедлила явиться

в Тартар, чтобы потребовать Адониса назад. Персефона отказалась подняться наверх, поскольку Адонис к тому времени уже стал ее возлюбленным. Афродите пришлось обратиться к Зевсу. Зевс, хорошо зная, что Афродита тоже не прочь возлечь с Адонисом, отказался решать этот неприглядный спор, передав его на рассмотрение суду под председательством музы Каллиопы. Та признала за Афродитой и Персефой равные права на владение Адонисом, поскольку первая способствовала его рождению, а вторая спасла из лапца, но потребовала, чтобы каждый год Адонис имел краткий отдых от посягательств любвеобильных богинь. Соответственно, Каллиопа разделила год на три равных части, одну из которых Адонис должен был проводить с Персефой, вторую — с Афродитой, а третью — по своему усмотрению.

Однако Афродита повела дело нечестно: постоянно пользуясь своим волшебным поясом, она заставила Адониса отдавать в ее пользу принадлежавшую ему часть года, а также присвоила часть года Персефоны, отказавшись, таким образом, выполнить решение суда.

j. Справедливо вознегодовавшая Персефона отправилась во Фракию и заявила своему благодетелю Аресу, что Афродита предпочитает ему Адониса. «Какого-то смертного, да еще такого женственного!» — шумела она. Воспылав ревностью, Арес обернулся диким вепрем, набросился на Адониса, который в то время охотился в горах Ливана, и задрал его насмерть на глазах у Афродиты. Из капель его крови выросли анемоны, а душа опустилась в Тартар. Отчаявшаяся Афродита отправилась к Зевсу и стала вымаливать у него разрешение, чтобы Адонис проводил с Персефой лишь наиболее суровую часть года, а на все летние месяцы оставался ее спутником, на что Зевс великодушно согласился. Некоторые, правда, утверждают, что этим вепрем был Аполлон, который таким образом хотел отомстить за обиду, нанесенную ему Афродитой.

k. Однажды, желая пробудить в Адонисе ревность, Афродита несколько ночей провела в Лилибее с аргонавтом Бутом, родив от него сына — царя сицилийского города Эрика. Ее детьми от Адониса были сын Голг, основатель Голгов на Кипре, и дочь Бероя, основательница фракийской Берои. Некоторые утверждают, что отцом ее сына Приапа был не Дионис, а тоже Адонис¹.

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 85–86.

Здесь мы встречаем основные моменты кибелического мифа — инцест, появление ребенка из дерева, посылка ребенка (юноши) в мир мертвых, гибель от кабана, возрождение в виде цветка (анемона), указание на женственность Адониса и т. д. Не достаёт только акта прямого оскопления, хотя Адонис в отношении двух богинь играет тут же роль, что и кабиры и другие хтонические маскулинные фигуры (дактили, куреты и т. д.) из свиты Великой Матери.

Случай Афродиты, как и случай Деметры, в эллинской мифологии и культуре являются пограничными. Они отмечают собой предел того, что является приемлемым для гибкого инклюзивного эллинского патриархата¹. Этот патриархат, основанный на отвержении гетеризма и матриархата, тем не менее готов включить в себя самих гетер и матерей, то есть Афродиту и Деметру, но лишь на своих условиях, отведя им место в области третьей индоевропейской функции — в зоне труда, пищи, накопления богатств и плотских наслаждений.

Показательно, что миф говорит о том, что после рождения Афродиты и прежде, чем привести ее на Олимп, боги тщательно *огели* ее. Если мужская нагота считалась эстетической нормой, то женская была объектом табуирования; вероятно, из-за неприязни к матриархальным стандартам, где (как в минойской или анатолийской культуре), напротив, фигуры обнаженных или полуобнаженных богинь и женщин были нормой. Лишь со временем сила этого табу ослабла, и Афродиту стали представлять обнаженной. Так хтоническое или водное, феминное начало покрывалось патриархальными установками, подчас довольно прозрачными и плохо скрывающими гинекократическое могущество Великой Матери. В этом состоял брачный подарок Заса Хтони — покрывало с именем.

Гермес: товарищ ночи/вождь сновидений

Совершенно особой фигурой в эллинской мифологии является Гермес, Ἑρμῆς. Относительно происхождения его имени у историков нет ясности; по одной из версий, оно происходит от архаических герм (ἔρμα) — четырехгранных фаллических изображений, расположенных вблизи дорог или перекрестков, а также на межвых границах между полями. Особость Гермеса заключается в том,

¹ Грейвс считает: «Поздние эллины принижали значение Великой средиземноморской богини, которая долгое время почиталась как верховное божество в Коринфе, Спарте, Феспиях и Афинах. Они подчинили ее мужским божествам и рассматривали священные оргии как половую распущенность». Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 87.

что в структуре индоевропейского общества у него нет строго определенного места — специфика его образа не соответствует ни одной из трех главных функций (жречество, война, сельское хозяйство) и ни одной из комбинаций. Если принимать модель Ж. Дюмезиля, то Гермес вообще должен рассматриваться как *неэллинское* (доэллинское) явление. С учетом того, что эллины пришли на территорию, где некогда процветала цивилизация Великой Матери, полюсами которой была минойская и микенская культуры, логичнее всего предположить, что Гермес был божеством именно этого матриархально-го цикла. Сами эллины признавали, что восприняли культ Гермеса и изображения других итифаллических божеств от пеласгов.

В этом случае его связь с фаллическими гермами и особенно его изображение в виде итифаллической фигуры служит прямым подтверждением. Такой Гермес должен был входить в круг хтонических мужских богов — консортов Великой Матери. Это полностью подтверждается его ролью в культе кабиров, с которыми он устойчиво ассоциируется. По одной из версий, Гермес отождествлялся в самофракийском культе с младшим кабиром Кадмилом или Касмилом.

Матерью Гермеса считается богиня Майя, *Μαῖα*¹, одна из Плеяд, дочь титана Атласа. Местом рождения Гермеса миф называет Аркадию и, конкретно, пещеру (грот) на горе Киллена. Аркадия была той областью, где традиции доэллинской культуры были наиболее устойчивы.

Гермес в мифологии связан с темами и видами деятельности, которые не входят в основной круг индоевропейского общества. Он покровитель воров и торговцев, которые никогда не рассматривались индоевропейцами как интегральная составляющая их социальной системы. Если в отношении воров это является нормой и их покровителем, как правило, является фигура трикстера, амбивалентного персонажа, особенно часто встречающегося в архаических мифологиях, то отсутствие архетипа торговца чрезвычайно важно. Торговец относится к городскому обществу и часто связан с морскими талассократическими цивилизациями. Торговцы появляются в тех городах, которые оказываются чем-то долговременным и постоянным, а это более соответствует не *городам-крепостям*, создаваемым воинственными завоевателями (такими, как классические индоевропейцы), но *городам-храмам*, неразрывно связанным с цивилизацией Великой Матери. *Тип торговца вообще не входит в трехфункциональную систему*, поэтому его следует считать социальным явлением, *внешним по отношению ко всем индоевропейским обще-*

¹ Майя означает «мать», «матушка» или «старшая мать», «бабушка».

ствам. Гермес выступает как покровитель торговцев, ремесленников, плутов, путешественников и находчивых авантюристов, которые появляются среди индоевропейцев, но имеют отличное от них происхождение. Поэтому Гермес и все связанные с ним мифологические фигуры следует рассматривать как инородные по отношению к ахейско-дорийской и даже ионийской культуре. Он оказался в греческом пантеоне богов потому, что его культы были распространены в этом регионе до прихода индоевропейцев-эллинов.

Функции Гермеса как сакрального вора проявляются в том, что он лишает богов их основных атрибутов, а значит функций. Мифы утверждают, что еще будучи младенцем, он в шутку похитил у Зевса царственный жезл, у Посейдона — символ власти трезубец, у Гефеста кузнечные клещи, у Афродиты — золотой пояс, у Аполлона стадо коров, а затем золотые стрелы, у Ареса — меч. Но кража атрибутов есть кража идентичности богов, состоящей во многом в их функциональности. Зевс, лишенный власти, не Зевс. Посейдон — без мощи и силы, не Посейдон. Гефест, не способный ковать железо, не Гефест. Аполлон без коров и золотых стрел — больше не пастушеский бог и не искусный стрелок. Афродита без волшебного пояса не может быть богиней любви. Арес, лишенный меча, не может быть богом войны. Лишив богов их идентичностей, Гермес приводит их к общему знаменателю, который позволяет обменивать между собой украденные, отчужденные функции. А это и есть смысл торговли — обмен и приведение товаров к общему знаменателю (деньги). Сам Гермес не имеет строгих собственных свойств, он есть стихия обмена, игры, превращений. Поэтому он есть бог денег, более того, он и есть первооснова денег как корень метафизики торговли. Гермес — это торговля, стихия рынка, природа предпринимательства. Смысл его идентичности в том, чтобы не иметь никакой идентичности или иметь все идентичности сразу.

С точки зрения жесткого патриархата и Логоса Аполлона, Гермес должен был бы обладать строго привативными характеристиками. Он воплощает в себе все то, что противоположно Аполлону, богу границ и ясных определений (*ορισμός*), богу логики, богу-Логосу. Но в сложной и инклюзивной структуре эллинской религии негативность наделяется собственным содержанием, превращается из привативности в эквилолентность. Поэтому антитезой логики становится не алогичность (нелогичность), но нечто иное — *риторика*. Риторика строится как раз на гибком обращении с пределами определений, на их растяжке и смещении. Это искусство обмена и подмены, игры и ускользаний. Риторика — это воровская дисциплина речи, построенная на уловках и обмане, на внушениях и усыплениях

бдительности. Поэтому Гермес является покровителем ораторского искусства, где истина и логичность Аполлона второстепенны, а эффект и внушение, своего рода вербальный гипноз, внушение пафоса — напротив, выходят на первый план. В науке и философии истина — важнее всего. В риторике превыше всего внушенное оратором мнение. Поэтому Гермес становится богом сочинителей речей, мастеров пластических форм. Показательно, что некоторые авторы, в частности, Нонн Панаполитанский, называют «женой» Гермеса (хотя у него по классической версии мифологии не было и не могло быть жены в строго патриархальном смысле) титаниду (океаниду или одну из харит) Пейто, Πείθω, что дословно, означает «убеждение», «внушение», «влияние» и интерпретируется прежде всего как продукт сильного и убеждающего воздействия ораторской речи. Пейто принадлежала к свите Афродиты, которая в целом близка Гермесу, а иногда отождествляется с ней.

Гермес — бог природы, бог физики, всегда уклончивой, двусмысленной и ускользающей от жестких логических захватов. Если Аполлон — бог вечного и неизменного, и в этом состоит суть индоевропейского культа неба, суть Олимпа, то Гермес — бог постоянных изменений, он есть изменение, длительность, открытый и никогда не завершающийся процесс. Гермес — антитеза индоевропейскому порядку вечности, воплощение становления, цикла, движения, трансформации. Поэтому он бог путешественников, странников.

Карл Кереньи в статье «Гермес, водитель душ»¹ замечает, что Гермес является не богом «Илиады», но богом «Одиссеи». Ему нет места в эпосе, где в центре стоит солнечно-героическое начало, воплощенное в Ахилле и полностью построенное на мужской этике Зевса. Герой знает только подвиги, кульминацией которых является мужественная смерть. Герой не знает полутонов и превращений, он абсолютен в своей конечности и смертности, но это и делает его экзистенцию героической — то, что лежит по ту сторону жизни, для него вообще не имеет значения. Если он не сможет совершить подвига в этой жизни, зачем он тогда живет? Патриархальный герой знает только одну жизнь — эту, и только одну смерть — ту, которая ее венчает. Он ничего не откладывает на потом и не признает никакой постепенности. Он всегда находится на твердой почве — здесь всегда только здесь, а там — на дистанции, всегда там. Здесь — это где он твердо стоит на своих сильных ногах, расправив плечи. Там — это где его нет, и это там его интересует лишь как то, что делает здесь абсолютным. Жидкая стихия смерти делает жизнь твердым осно-

¹ Kerényi K. Hermes der Seelenführer // Eranos. IX. Zurich: Rheinverlag, 1942.

ванием. «Илиада» — гимн такому мирозосерцанию, отражающему идеал ахейцев. Это — мир Аполлона и Зевса, Агамемнона и Афины.

Гермес выходит на первый план в «Одиссее». Он бог движения, путешествия, мореплавания. Море — его стихия. Он — дух движения. Кереньи говорит, что существует два понимания путешествия: когда путник движется от одной фиксированной точки в другую, и тогда путь лишь промежуток, но в другом случае первичен именно сам путь, а обе точки лишь абстракции, условности, нечто лишенное собственного бытия. У Одиссея путь — это бытие, а бытие — путь. Быть над бездной, между блаженными островами и гибельной пучиной — его призвание, его идентичность. Поэтому именно в «Одиссее» Гермес в полной мере открывает себя. Он — бог Одиссея, бог пути, бог-путь. Гермес никогда не здесь и не там, он всегда *между*. Его архетип противоположен Ахиллу, концентрирующему бытие только в одной точке. Гермес рассеивает его повсюду, меняет его, играет с ним. Он выступает как посланник, как «ангел», и не случайно одна из его дочерей в мифе носит имя «Ангелия» (Ἀγγελία). Если Аполлон режет и разъединяет, ставит пределы, то Гермес вяжет и соединяет, пересекает пределы, ведет от одного к другому. Само это вождение снимает строгость и того, и другого, примиряет их между собой, и одновременно незаметно стирает их идентичность. Гермес убивает Аргуса, полного глаз, таким же кривым клинком (серпом, косою), каким Кронос оскопляет Урана. Как и Кронос, он «мыслит криво» (ἀκυρομήτης), но в его случае это игровая веселая кривизна, объединяющая противоположности — это платоновское ζυῖον, до-словно «дуга», «ярмо», «упряжь».

Кереньи пишет:

Тот, кто является истинно путешествующим (Reisende), чувствует себя уютно, когда находится в пути, по дороге, и эту дорогу надо понимать не как сопряжение между двумя определенными точками земной поверхности, но как особый мир сам по себе. Это — древний мир дорог, а также «влажных дорог» (ὑγρὰ κέλευθα) моря, а они и есть истинные дороги земли, поскольку в отличие от римских дорог они не рассекают безжалостно местность, но, образуя волнистый иррациональный узор, змеевидно переплетаются, выются и несмотря ни на что ведут куда угодно, повсюду и *надо всем*. То, что они открыты во все стороны ко всем местам, составляет часть их бытия. Несмотря ни на что, они образуют свой особый мир, свое царство, между других мировых областей, царство между, где личность в этом волатильном состоянии имеет доступ ко всему. Тот, кто свободно перемещается в этом мире-дороге, имеет своим бо-

гом Гермеса. Поскольку это лучше всего описывает его мир. Гермес постоянно движется: он есть ἐνὸδιος (придорожный) и ὄδιος (дорожный, путевой); мы сталкиваемся с ним на каждой дороге. Он постоянно в движении. Даже когда он сидит, у нас остается впечатление, что какой-то динамический импульс подталкивает его продолжить движение, как кое-кто остро заметил, созерцая бронзовую статую Геракла. Его роль водителя и вождя была отмечена и воспета, по крайней мере, с эпохи Одиссея, в наименовании его ἄγγελος, посланцем богов¹.

Другую сторону фигуры Гермеса Кереньи вслед за Вальтером Отто идентифицирует как Ночь. В «Гимне к Гермесу» Гомера бог именуется не только «вором», что, как правило, связано с ночью (большинство краж в Античности приходилось на это время суток), но и «ночным разведчиком» (νυκτός ὀπωπῆτῆρα), тем, кто «смотрит в ночи», а также «водителем снов» (ἡγήτωρ ὀνειρώων). Сон и пробуждение греки связывали с прикосновением жезла Гермеса, кадуцея, представляющего собой жезл герольда (посланца, глашатая) с двумя змеями, сцепившимися друг с другом вдоль главной оси.

Вальтер Отто определяет Гермеса как «духа ночи»². Аполлон называет его в Гимне Гомера «товарищем темной ночи» (μελαίνης νυκτός ἑταίρε). Гермес действует по ночам, в лучшее время для воров, убийц, насильников, похитителей и колдунов.

Сама стихия ночи, по В. Отто, воплощает в себе неопределенность, размытость, двусмысленность, коварство, ужас.

Повсюду прячется опасность. Из черной мстительности ночи, которая зияет рядом с путником, в каждую минуту без предупреждения может возникнуть или убийца, или призрачный ужас, или беспокойный дух мертвеца — кто знает, что на этом месте когда-то произошло?³

Стихия ночи — это стихия Гермеса. Она находится на противоположной стороне от Гелиоса и мира олимпийских богов, которые живут в сиянии вечного полдня. Поэтому его отношения с братом Аполлоном представляют собой полноту симметрии противоположностей. Однако Гермес не тождественен ночи. В. Отто точно выявляет то, что отличает Гермеса от ночи — это его мужественность. Гермес более мужской, дерзкий и сконцентрированный, нежели ночь. Он ее квинтэссенция, ее сердце, ее ядро, ее субъект. Кереньи продолжает эту интуицию В. Отто относительно последней идентичности Гермеса.

¹ Kerényi K. Hermes der Seelenführer. S. 22 – 23.

² Ibid. S. 59.

³ Цит. по: Kerényi K. Hermes der Seelenführer. Ibid.

Но разве мир активной, дерзкой, достигшей уровня Гермеса мужественности представляет собой нечто менее ночное, нежели мир самой ночи? Разве этот мир не обнаруживает себя действительно в области людей и зверей (которая в целом подчинена Гермесу), когда мы сталкиваемся со *становлением*? Но там, где становление (Werden), там и распад (Ent-werden): ночь в другом, но также герметическом смысле, это ночь водителя душ, психопомпа. Ночь зачатия и ночь смерти — разве мы не несем ее в себе? ¹

Гермес как мужское активное деятельное измерение ночи и соответственно как *дейтельное измерение смерти* — это точное постижение начала, радикально противоположного олимпийской религии (Логосу Аполлона), но именно как полная антитеза включенного в него. Кереньи точно передает сущность олимпийского эллинского комплекса, когда он говорит о «смехе богов».

Бог Гермес забавляет богов, они смеются над ним. Так индоевропейцы в их высшем горизонте смеялись над Великой Матерью и ее свитой — Паном, кабирами, куретами, корибантами, Приапом. Также они смеются над Гермесом. Кереньи пишет:

Все злодеяния и преступления Гермеса, как и все титаническое, растворяются в олимпийском смехе².

Но то, что смешно для богов, совершенно не смешно для людей. Гермес — бог смерти, посланник Аида. Но олимпийские боги вечны. Его главная весть заключается в том, что ночь близка, в том, что она уже наступила. Боги не знают смерти, поэтому ночь их не пугает. Смерть для богов смешна. Для людей не очень. Поэтому ирония Гомера в последних строках его гимна «К Гермесу» отражает, скорее позицию богов, нежели позицию людей.

| | |
|------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| Как любил господин Аполлон сына Майи | οὕτω Μαϊάδος υἱὸν ἄναξ ἐφίλησεν Ἀπόλλων |
| всеми видами любви: Кронид наде- лил его благодатью. | παντοίῃ φιλότῃτι: χάριν δ' ἐπέθηκε Κρονίων. |
| Он связывался со всеми — со смерт- ными и бессмертными. | πᾶσι δ' ὃ γε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ὀμιλεῖ. |
| Мало однако приобрел, но постоян- но сквозь черную | παῦρα μὲν οὖν ὀνίνησι, τὸ δ' ἄκριτον ἤπεροπεύει |
| ночь сбивал с пути он племя смерт- ных людей. | νύκτα δι' ὀρφναίην φύλα θνητῶν ἀνθρώπων. |

¹ Kerényi K. Hermes der Seelenführer. S. 62.

² Ibid. S. 54.

Воплощающий в себе истину и вечность, бессмертие и свет Аполлон забавляется созерцанием — как Гермес погружает в становление, обман, игру мнений, перемены и гибель то, что способно этому поддаться. Это не трогает Олимп и тех среди смертных, кто твердо встал на путь солнечного героизма. Уловки Гермеса на них не действуют. Но для тех, кто увлечен становлением, Гермес — это единственный бог и единственный господин. Он властвует над ними колебаниями рождений и смертей. Показательно, что Гомер говорит, что Гермес «мало приобрел». Это отсылает к предыдущим строкам гимна:

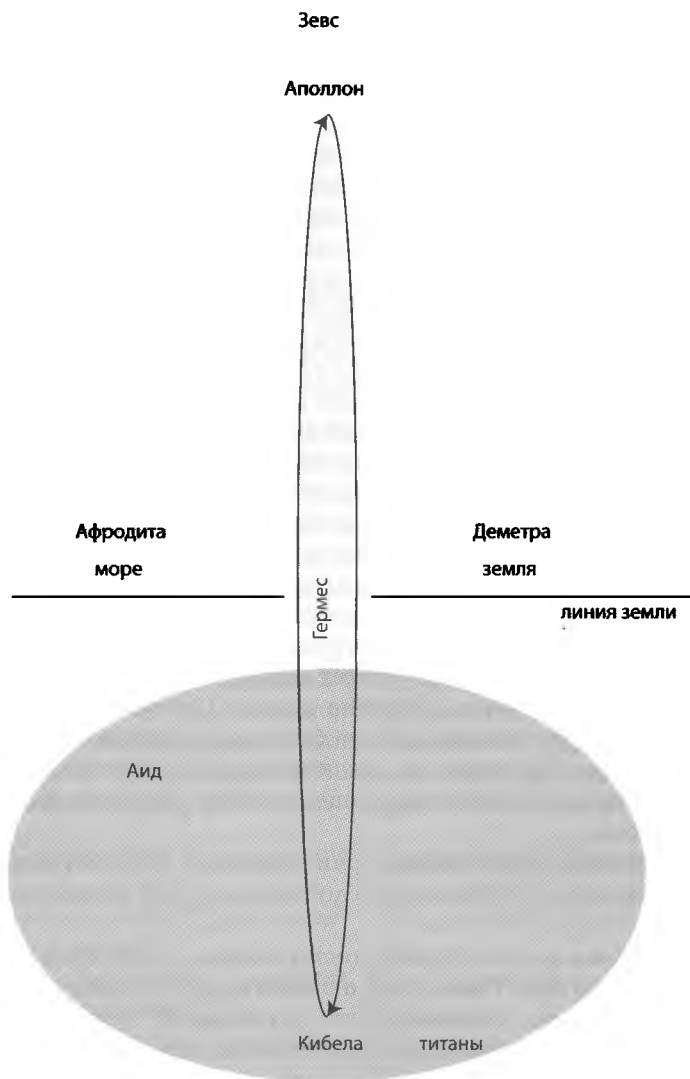
| | |
|------------------------------------|----------------------------------------|
| Быть ему совершенным посланцем | οἶον δ' εἰς Ἄϊδην τετελεσμένον ἄγγελον |
| к Аиду, | εἶναι, |
| Не малейшего дара за это в награду | ὅς τ' ἄδοτός περ ἑὼν δώσει γέρας οὐκ |
| не получая. | ἐλάχιστον. |

Гермес — ангел смерти, который ведет души в царство мертвых. Он усыпляет своим жезлом в этой жизни и заставляет рождаться в смерти. Поэтому он не получает никакой почести — за смерть не благодарят. Однако у рода богов, чьей природой является чистое бессмертие, титанические судороги человечества могут вызывать только улыбку. Этим зрелищем они и живут, по Гераклиту, так как *бессмертие становится содержательным только тогда, когда есть смерть*. Поэтому Гермес нужен богам как их *обратная сторона*. Вечность может осознать себя лишь перед лицом становления. В этом причина любви Аполлона к Гермесу. Гермес — бог смерти и становления, бог природы и консорт Великой Матери, интегрируется в эллинский пантеон как его антитеза, только подчеркивающая и оттеняющая собой сущность индоевропейского Логоса.

Гермес как ночной вор и ангел ночи похищает у людей главное — жизнь, и совершенно безвозмездно доставляет душу в царство мертвых.

Однако, как мы видели, Гермес тесно связан с кабирами, он итифаллический бог и отец Пана (Πάν), а в некоторых версиях и Приапа (Πριάπος). Кереньи подчеркивает, что устойчивой чертой Гермеса является бесстыдство. Младенцем он беззастенчиво воспекает плотские отношения своих родителей — Зевса и титаниды Майи. Функционально и символически он во многих отношениях подобен Эросу¹, так как связывает между собой противоположности, всегда находясь между. Во многом он дублирует Афродиту, богиню любви, от

¹ Kerényi K. Hermes der Seelenführer. S. 64 – 71.



Структура путей Гермеса в эллинской картине мира

которой у него сын Гермафродит¹. Бесстыдными для олимпийских греков были и откровенно фаллические изображения. Однако, как подчеркивает Кереньи:

Гермес не имеет ничего общего с грехом и покаянием. Он приносит с собой из источника становления — «невинность становления»².

Итифаллические фигуры Гермеса невинны в том смысле, в каком невинным является рождение и смерть. Фаллос Гермеса рождает не столько тела, сколько и души людей, часто представлявшиеся в виде бабочек. У жизни человека и его смерти общие корни: символ зачатия и вестник смерти — это одна и та же фигура, это Гермес. Забрать жизнь у человека может только тот, кто ее ему подарил. Поэтому в Гермесе — как и в Эросе — соединяются противоположности: жизнь и смерть, мужское и женское, сон и бодрствование, действительность и иллюзия. Но отеческое начало в Гермесе, воплощенное в его фаллицизме, это совершенно иное мужское начало, нежели то, что стоит в основании эллинского патриархата. Это мужественность чисто хтоническая, это — *концентрированная ночь*. Гермес принадлежит сущностно к миру земли и подземных глубин. Он может подниматься вплоть до высших сфер, до высшего пика, которого только может достичь становление, но его родина — низина; его родина — ночь. Итифаллизм Гермеса — это не что иное, как готовность обслуживать Великую Богиню, удовлетворять пчеломатку, чтобы производить новых и новых телесных существ, оживленных его могуществом, а потом снова похищать их, отводя в Преисподнюю. Гермес воплощает в себе мужскую сторону Великой Матери, и от этого он становится еще *более женственным и материнским*, чем это доступно женщине.

Как и в случае ночи, абсолютная мужественность хтонического итифаллического божества выражает не другое начало, нежели женское, но его само, только в сверхконцентрированной чрезмерной форме. Это мужское начало, которое возникает партеногенетически изнутри чисто женского. Поэтому о Приапе в одной из легенд говорится, что его фаллос направлен в обратную сторону³. Мужественность Гермеса это не просто закамуфлированная женственность, это — ее имманентная альтернатива и, одновременно, ее са-

¹ Гермафродит, по одному из мифов, соединился с нимфой Салмакидой в единое двуполое существо, представлявшееся грекам в образе женственного юноши, что напоминает сакральных скопцов Кибелы и фигуру Аттиса.

² Kerényi K. Hermes der Seelenführer. S. 63.

³ Эту же подробность орфические гимны сообщают и о Фанете, которого ритуально также называют именем Приапа.

мая глубинная сущность. Титаническая мужественность и Великая Мать связаны между собой не только формально, у них есть общий корень, и этим корнем является мир *Гермеса*.

Гермес включается в пантеон олимпийских богов по принципу снимаемой преодолеваемой оппозиции. Он составляет одно целое с титанами и Кибелой, но в нем воплощен их укрощенный, эвфемизированный, прирученный аспект. Гермес — объект смеха богов (как Пан и Гефест). И в этом качестве он являет собой принципиальный контраст Логосу Аполлона. Это не Логос Кибелы в чистом виде, как нечто формально противопоставленное светлому Логосу. Это изменение становления, — жизни и смерти, — включенное в божественную структуру как содержание всего промежуточного, находящегося между границами, перетекающего через них, как экзистенциальная феноменологическая *среда*. Главная задача Гермеса быть посланником в Аид, измеряя тем самым глубину явленного мира. Гермес способен проникать в самую толщу женского начала, в свои собственные корни, чтобы достичь в них глубин материи в ее андрогинной, гермафродитической подоснове, в ее хаотической предонтологии.

Дионис: божество абсолютного центра

Идентичность бога Диониса представляет собой фундаментальную проблему и в определенной мере загадку, так как существуют прямо противоположные трактовки его образа и его функции в греческой культуре. Так как для «Ноомахии» Логос Диониса служит важнейшей парадигмой, на которой строится весь метод трех Логосов, значение фигуры Диониса еще более возрастает. Безусловно, эта тема заслуживает как минимум полноценного самостоятельного труда, предвосхищением которого или пролегоменами можно считать нашу работу «В поисках темного Логоса»¹ и первый том «Ноомахии» — «Три Логоса»². Поскольку вся «Ноомахия» построена на этой модели, практически во всех томах рассеяны многочисленные отсылки к Дионису, что в целом также помогает прояснить его многомерный и парадоксальный образ.

Спорам о Дионисе посвящено великое множество работ. Мы же опираемся среди этого моря на несколько наиболее созвучных нашему подходу, которые вместе с тем в значительной мере на этот подход и повлияли. В первую очередь это принципиальная работа Карла Кереньи «Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни»³ и труд

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.

³ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни.

его учителя Вальтера Ф. Отто «Дионис. Миф и культ»¹. Сходную и чрезвычайно удачную попытку осмыслить, вслед за Ф. Ницше, образ Диониса как экзистенциальное измерение бытия, как тип и стиль, как гештальт в своей работе «Греческие мифы»² предпринял Фридрих Георг Юнгер. Весьма содержательны и глубоки работы русского поэта Вячеслава Иванова, ставившего изучение дионисийства в центре своей литературной и мировоззренческой программы³, лекции о Дионисе Евгения Головина⁴, а также выпущенный им сборник «Безумие и его бог»⁵.

В силу огромной значимости темы и ее объема мы обратим внимание в данный момент лишь на некоторые стороны образа Диониса — прежде всего на те, которые имеют прямое отношение к формированию структуры эллинской религии в ее дуальной топологии — аполлонической, жестко патриархальной индоевропейской, с одной стороны, и более древней минойско-пеласгийской малоазийской и матриархальной, с другой. Мы уже видели, что большинство фигур эллинских богов, а также их толкования находятся именно в промежуточной зоне, что требует учета дуальной герменевтики и сложного процесса пересекающихся толкований: индоевропейский олимпийский патриархат интерпретирует матриархальные божества в собственно солярно-полярном ключе, а доэллинический матриархат, напротив, стремится придать мужским индоевропейским божествам хтонические черты и функции. Именно это и является ключом к пониманию «истины эллинов», равно как и к выявлению процедуры «сокрытия» этой истины, ее искажения. Дионис здесь — в центре всей фундаментальной стратегии. Борьба за толкование его образа и составляет нерв эллинского историала, и даже шире, судьбу Европы как цивилизации, построенной на эллинской основе. Таким образом, бог Дионис представляет собой точку пересечения в грандиозной многотысячелетней титаномании, в битве богов и хтонических могуществ, что делает его фигуру драматической, трагической и во всех смыслах центральной. Зна-

¹ *Otto F.W. Dionysos. Mythos und Kultus.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. См. также: *Otto F.W. Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002; *Idem. Die Gestalt und das Sein, gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit.* Düsseldorf: E. Diederichs, 1955; *Idem. Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit der griechischen Weltansicht.* Hamburg: Reinbek, 1963.

² Юнгер Ф. Греческие мифы.

³ Иванов Вяч. Дионис и праднионисийство. М.: Алетейя, 1994.

⁴ Головин Е. Ослепительный мрак язычества: Дионис/Головин Е. Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея-центр, 2003.

⁵ Безумие и его бог (сборник). М.: Эннеагон Пресс, 2007.

чение Диониса настолько велико, что мы, вслед за Ницше и многими авторами, которые продолжили развитие его интуиций, ввели и постарались развить тезис о Логосе Диониса, «темном Логосе» (не светлом, как у Аполлона, и не черном, как у Кибелы), о самостоятельном ноологическом начале, столь же полноценном и обобщающем, как и два других Логоса. Каждый бог, по К. Кереньи и В. Ф. Отто, является *собственным миром*. Но то, что мы определяем как Логос, является не просто миром, но *миром миров*, средостением огромного набора возможных миров, сохраняющих в своих бесчисленных вариациях принципиальное родство с изначальным ноологическим кодом, со своим Логосом. Поэтому наше понимание Логоса исходит из предельной формы созерцательного (в смысле Платона) обобщения. Логос Аполлона, Логос Кибелы и Логос Диониса — это три «мира миров», три несводимые друг к другу ноологические матрицы. Эти три «мира миров» находятся друг с другом в диалектическом соотношении, а внутри самих себя представляют динамические множества, создавая три Вселенные, проникающие друг в друга. Это проникновение порождает горизонт становления, феноменальный мир, чья разумная структура возводима не к одному корню, а к трем. Проверить, относится ли эта стереоскопическая трехмерная метафизическая топология только к европейскому обществу в его истории (что почти очевидно), либо, шире, к самым разным цивилизациям, и составляет смысл всего проекта «Ноомахии». После краткого обзора основных цивилизаций, как развитых, так и самых архаических, мы пришли к положительному выводу: да, все известные нам формы цивилизаций могут быть спроецированы на три ноологические оси — Аполлона, Диониса и Кибелы, каждый раз в разных сочетаниях, которые часто (хотя и не всегда) меняют свои пропорции по ходу развертывания собственных историалов. Таким образом, три Логоса исчерпали набор предельных, последних, самых обобщающих родовых парадигм. Это, скорее всего, не случайно, так как наиболее фундаментальные таксономии (начиная с христианского учения о Святой Троице) устойчиво связываются с триадой.

В такой ситуации Логос Диониса, доказавший в процессе работы над «Ноомахией» свою парадигмальность, может быть снова помещен в центре внимания в его исторических и культурных корнях. Дионис греческих и, шире, средиземноморских культов при этом не может быть тождественным тому, что мы называем Логосом Диониса — это лишь его религиозный, культовый и историко-культурный срез. Логос Диониса, как и два остальных Логоса, может объяснить эллинскую религию в целом, дать ей макроинтер-

претацию на основе своей уникальной ноологической матрицы. В том числе Логос Диониса может помочь нам в объяснении фигуры Диониса как своего *частного случая*. Дионис может служить инструментом для понимания Диониса, и это, пожалуй, наилучший способ объяснения. Но специфика ноологии и Ноомахии заключается в том, что и общее объяснение эллинской культуры, и толкование ее отдельных фигур, мифов, культов, сюжетов и образов может строиться и на основании двух других Логосов. Существует эллинский пантеон, истолкованный Логосом Аполлона, поэтому есть и аполлоническая трактовка Диониса. Но аналогичная интерпретация возможна, и действительно существует исторически, от лица Логоса Кибелы. Поэтому, может быть, и есть кибелический Дионис, Дионис в версии Великой Матери. Но будучи помещенным в каждый из этих Логосов — Аполлона, самого Диониса и Кибелы, — фигура Диониса оказывается в совершенно отдельном контексте, в системе связей и ассоциаций, которые свойственны слою и алгоритму именно данного Логоса, и никакого иного. Поэтому мы можем говорить о *трех Дионисах* (на чем настаивал Шеллинг, хотя и придававший этой триаде Дионисов иное значение¹). Так же можно было бы поступить и с каждым эллинским богом, и отчасти мы уже сталкивались в более общем приближении с подобными процедурами, когда рассматривали инклюзию (с соответствующей реинтерпретацией) тех или иных фигур матриархального цикла в патриархальные структуры ахейского и дорийского религиозного мировоззрения. Особенно это касается Гермеса, который является богом *промежуточным* по преимуществу. Однако близкий к Гермесу Дионис является в еще большей степени *избранным объектом войны интерпретаций* потому, что в отличие от Гермеса он является богом не просто промежуточным (хотя и может толковаться в герметической оптике в этом ключе), но и *богом центральным*. Если Гермес пребывает в *промежутке*, то Дионис — *в центре*. Именно поэтому именно в его образе титаномахия и Ноомахия в целом достигают своей кульминации. Все боги и хтонические силы участвуют в битве, но то, *за что* они сражаются, это — Дионис. Он — бог будущего, *новейший бог* (θεός νεώτερος, deus novissimus). От его интерпретации зависит исход всей Ноомахии, ее кульминация и ее финал. Именно поэтому он находится в центре. Все вращается вокруг него, приближаясь и удаляясь. Все — для него и во имя его.

¹ Дугин А.Г. Шеллинг: динамический бог и иероистория // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

Пра-Дионис: Дионис без имени

Кереньи в своей фундаментальной работе о Дионисе начинает с описания архаического круга сюжетов и культов, составивших, по его мнению, основу для позднейшего дионисийского цикла. Этот же культурный пласт исследует в своей работе Вячеслав Иванов, определяя его как «прадионисийство»¹.

Иванов подчеркивает, что до того момента, когда сложился религиозный культ, в центре которого стоял образ Диониса, названного так по имени, существовал широкий комплекс мифов, обрядов и символов, связанных с прадионисийским прообразом, либо безымянным, либо называемым разными именами. Вячеслав Иванов пишет:

Древнейшая эпоха Дионисовой религии есть эпоха безыменного или иноименного «пра-Диониса». Одним из свидетельств об этой подготовительной стадии религиозно-исторического процесса, приведшего к объединению местных оргиастических культов под определенным именем одного общеэллинского божества, может служить пустой престол некоего бога, заполненный впоследствии малым кумиром Диониса, по изображениям на монетах Фракийского Эна (Αἴνος). Вид прадионисийского культа представляет собою почитание безыменного Героя, распространенное во Фракии и Фессалии, на долгие времена укоренившееся в балканских странах вообще и встречающееся здесь и там в разных местах Элады и Великой Греции, причем из атрибутов Героя развиваются его «прозвища» (ἐπικλήσεις) Конника и Охотника; последние окаменевают в имена, установление коих выводит Героя из круга безыменных пра-Дионисов, и Великий Ловчий — «Загрей» — находит уже немалую общину оргиастических поклонников, в качестве самостоятельной божественной ипостаси пра-Диониса Аида, — пока его культ не впадает притоком в широкую реку торжествующей Дионисовой религии. К безыменным культам относится, далее, женский оргиазм, в своем исконном служении неизменно пребывающему женскому божеству требовавший мужского коррелята в лице периодически рождающегося и умирающего бога и, наконец, обретший искомые имя и обличие в родившемся Дионисе².

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство.

² Там же. С. 17.

В эпоху прихода индоевропейских эллинов в Средиземноморье в среде местных матриархальных культур были распространены обряды поклонения и мифы хтонического мужского начала, с которыми мы сталкиваемся в культе кабиров и отчасти Гермеса. Эти культы, безусловно, входили в круг Великой Матери и представляли собой разнообразные сюжеты, связанные с ее многочисленными оплодотворителями, которые имели либо вид животных (домашних или диких), либо итифаллических мужчин, либо смешанных фигур в виде полуживотных-полулюдей, таких как дактили, куреты, а позднее сатиры и силены из свиты Диониса. Вероятно, эти культы носили изначально кровавый характер и включали разнообразные жертвоприношения, в том числе и человеческие.

Иванов пишет:

Прадионисийские человекоубийственные культы привнесли в историческую религию Диониса необходимый ей элемент: многообразно представленный в ликах мифа единый тип свирепого Дионисова двойника-преследователя, жреца-исполнителя оргиастической жертвы. Тип этот одинаково дан был и обрядовой действительностью, и мифологическим преданием. В последнем герои-жрецы-преследователи суть очеловеченные ипостаси пра-Диониса Омадия.

Раздвоение божества на лики жреческий и жертвенный и отождествление жертвы с божеством, коему она приносится, было исконным и отличительным достоянием прадионисийских культов. Бог-бык был вместе бог-топор на Крите и во всем островном царстве древнейшего дифирамба. Оргиастическое божество фракийских и фригийских культов всегда двойственно, причем стремление определить его как две отдельные сущности встречается с невозможностью провести это разделение — отнять у страдальной ипостаси ее грозную, губительную силу и лишить свирепого бога страстной участи. Но в общем можно заметить, что утверждение исторической религии Диониса, совпадая с заменой мистически-реальных, т. е. человеческих, жертв фиктивно-реальными, символическими (ибо зооморфизм уже обратился в символизм) жертвоприношениями животных, способствовало торжеству кроткого лика в двуликом Дионисовом божестве, — что и сделало его, по выражению Липперта, «пасхую эллинов», — и выделению жестокого, губительного начала в дионисийские ипостаси героев-преследователей¹.

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 26.

Этот хтонический культ изначально был интерпретирован индоевропейцами в контексте своей религии. А так как имя «Зевс» для древних эллинов кроме личного божества означало также просто «бог», то стали постепенно складываться образы «хтонического Зевса» или «подземного Зевса», которые позднее оформятся в фигуру Аида и Плутона. Это — важная деталь, так как она показывает связь Диониса с Зевсом на более поздних стадиях формирования его культа. Иванов поясняет:

Первоначальное почитание Дионисова *pimen* среди эллинов под неопределенным именем Зевса оставило следы и в культе прадионисийских героических ипостасей, принятых за ипостаси подземного Зевса, каковы Зевс-Аристей, Зевс-Амфиарай, Зевс-Трофоний, Зевс-Герой. И в культе Мейлихия. Последний — подземная сила, то мыслимая множественною, как боги-Маны италиков (*δαίμοες μελίχιοι* противополагаются богам небесным, *ουρανοί*), то раздвояющаяся на мужскую ипостась и женскую, связанная с древопочитанием вообще (*ενδένδρος*, древобог — как Дионис, так и Зевс), в частности же с почитанием смоковницы (*συκκάσιος Δίονυσος*), древа очищений, и, по-видимому, с кровавым, семитического происхождения, оргиазмом. Общая всем видам древнейшего религиозного мирозерцания мысль о коррелятивной связи между смертью и половой силой, о зависимости земного плодородия и чадородия от воли подземных, поскольку она раскрывалась и в культовых сношениях с семитами, воплотилась в служении Мейлихию (вероятно, Молоху), подземному Зевсу, другому лику Зевса небесного, и Мейлихии-Афродите (Астарте). С возникновением идеи о тождестве Аида и Диониса, Мейлихием стал и Дионис¹.

Мы видели, что «критский Зевс» — это не только не эллинский Зевс, но его гипохтонический антипод, то есть консорт Великой Матери, Аттис. Соответственно, культ Диониса строится на основании матриархальной хтонической культуры. Эту же идею защищает и Кереньи, который указывает на то, что прежде культа вина и бога вина, которые относятся непосредственно к религии Диониса, существовали устойчивые практики изготовления экстатического напитка на основании меда. Мед был связан с ульями и пещерами, и соответственно, отражал саму суть матриархальной религии, распространенной в Средиземноморье в городах-храмах. Приготовление меда было связано с жертвоприношением быка, в ходе чего

¹ Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 21

с него сдирали шкуру и в кожаном мешке в особых пещерах готовили культовое зелье. Циклы приготовления меда и соответствующие ритуалы были сопряжены со звездой Сириус. Кереньи сообщает:

Следует допустить, что к северу от Крита — на территории, простиравшейся от Сирии и Киликии вплоть до Дельф, — и прежде всего на самом Крите существовали культовые пещеры, где к определенному празднеству в кожаном мешке или бурдюке готовился опьяняющий напиток из меда. На основании данных, сообщаемых об изготовлении медового напитка Плинием, а также на основании мифологического рецепта пробуждения пчел мы можем заключить, что речь идет о празднестве нового года, которое отмечалось с наступлением предутреннего восхода Сириуса и которому предшествовал подготовительный период продолжительностью примерно в сорок дней. Относительная хронология культуры говорит в пользу того, что эта традиция уже существовала, прежде чем на Крите, в Греции и в Малой Азии начали возделывать виноград¹.

Кереньи заключает:

Под знаками видений и медовых празднеств в недрах культа жизни вызревала дионисийская религия².

Таким образом, фигура пра-Диониса существует в матриархальной цивилизации Великой Матери, имеет гипохтонический характер и связана с оргиастическим кровавым культом, где центральную роль играет экстатическое опьянение ритуальным напитком, фаллический момент оплодотворения полулюдьми-полуживотными сакральной Царицы Пчел, Великой Богини или представляющей ее жрицы (или жриц), закляние жертв (животных и, вероятно, в некоторых случаях человеческих). В контексте ноологии мы можем сделать однозначное заключение: в образе пра-Диониса мы имеем дело с ярким выражением Логоса Кибелы, и если принимать во внимание поздние мифы, то такой пра-Дионис может рассматриваться как Аттис и кабир в одном лице, а также Адонис. Связь с семитским культурным кругом, на которую указывал Вячеслав Иванов, еще более подтверждает правомочность использования имени Адонис, Господин, так же как и хтонический Зевс-Мейлихий, от семитского «мелех», «царь», или Ваал, что значит «господин».

Иными словами, в фигуре пра-Диониса мы имеем дело с самой полной версией мужского начала в контексте культа Великой Ма-

¹ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. С. 49.

² Там же. С. 50.

тери. Это — сакральный трутень (κηφήνας). Его фундаментальная цель родиться от пчеломатки, оплодотворить пчеломатку и умереть от пчеломатки, чтобы родиться снова. Эта сила обреченного и возбужденного одновременно мужского начала и становится основой экстатического действия.

Такому пра-Дионису в индоевропейской религии места не было. Эллины понимали мужское начало радикально иначе, и отеческое право (Vaterrecht) не имело ничего общего с экстазом «сакрального трутня» и его культовыми жертвенными заместителями — быков, козлов и т. д. Иванов полагает, что пра-Дионис, будучи безымянным или «иноменным», постепенно превращался в известного нам греческого Диониса, сына Семелы и Зевса, что было отражено в фиванской мифологии. Иванов называет это «обретением имени». С его точки зрения, Дионис, названный Дионисом, это уже в полном смысле слова эллинская фигура. Тем самым, он, как отчасти и Кереньи, видит непрерывную преемственность между пра-Дионисом и Дионисом, что предопределяет толкование этой фигуры у обоих этих авторов, и что характерно для широкого круга исследователей, сближающих, а подчас даже отождествляющих Диониса с Аттисом-Адонисом и относящих его к матриархальному циклу, включенному в эллинский контекст с сохранением основных сакральных функций. Это вполне соответствует прочтению Диониса в оптике Логоса Кибелы, что можно допустить не только у современных авторов, живущих в эпоху восстановленного матриархата (так как Новое время в основных своих параметрах строится как раз на основании Логоса Кибелы), но и для самих греков, которые в определенных случаях оказывались под доминантным влиянием Кибелы на самых разных моментах своего исторического процесса — это зависело от конкретного места и времени, представлявших собой сложную и нелинейную мозаику даже в эпоху Античности. Иными словами, дионисийство могло быть прочитано как «адонисийство» и в контексте самой эллинской культуры, чему мы имеем множество подтверждений. В этом случае культ Диониса правомочно рассматривать как хтонический комплекс мифов, обрядов и теологических построений, продолжающих культуру Великой Матери в эпоху уже победившего патриархата. В этом смысле образ Диониса-Адониса можно считать расширенной версией фигуры Гермеса, с которым он в мифах часто соотносится. Но у Диониса-Адониса наряду с оплодотворяющей фаллической функцией подчеркнута и другая важнейшая сторона — жертвенная гибель. Если Гермес — бог смерти, то Дионис-Адонис — бог, претерпевающий смерть, проходящий сквозь нее и вновь возвращающийся-

ся к жизни, неся собой ее стихию, чтобы умереть снова. Адониса в мифе жадно делят между собой две хтонические богини по обе стороны земли — Персефона из преисподней, в зоне смерти и Афродита на поверхности земли, в зоне жизни. Прекрасный юноша заперт землей с двух сторон, он уловлен между жизнью и смертью в их женской ипостаси: он оплодотворяет и удовлетворяет, чтобы умереть, но и умерев, тут же оказывается перед необходимостью оплодотворять и удовлетворять, пока не родится вновь, чтобы снова неизменно оплодотворять и удовлетворять. И всякий раз пьяные и возбужденные женщины, чувствуя его близость, впадают в экзотический транс, предчувствуя остроту удовлетворения и оплодотворения, и самое главное — неизбежно следующей за ними, уже включенной в них самих, гибели, которая и есть то, что делает мед опьяняющим. Фаллос Аттиса необходим для приготовления священного опьяняющего напитка, равно как и льющаяся из открытой раны мужская кровь. Легко увидеть в этом комплексе все те элементы, которые нам известны о культах и процессах Диониса. Каждый элемент прадионисийства находит здесь свой прямой аналог и свое соответствие.

Но такая интерпретация фигуры Диониса и дионисийства через прадионисийство — лишь одна из трех версий. Это взгляд с позиции Логоса Кибелы.

Дионис обретает имя и царство: дар Аполлона

Совершенно иную интерпретацию мы встречаем у Бахофена в его реконструкции процесса замещения средиземноморского (эгейского) матриархата эллинским патриархатом. С точки зрения Бахофена, существует следующая цепочка смены доминирующих типов: две модели гинекократии и две модели андрократии.

Первую гинекократию он называет «гетеризмом» и видит в ней общество, где отношения между полами не имеют строгой правовой фиксации, но так как женщины связаны с деторождением, то они считаются более важными членами общества, что приводит к перевесу в сторону раннего матриархата: женщины выбирают себе партнеров, может иметь место полиандрия. Общества амазонок он интерпретирует как поздние формы первой гинекократии, ставшие более агрессивными перед лицом вызова, исходящего из набирающих силу андрократических обществ. Элементы первой гинекократии и комплекс амазонок можно без труда обнаружить в культах Великой Матери (например, храм амазонок в Эфесском Артемисионе и т. д.). Соответственно, жрицы Великой Матери и отчасти дио-

нисийский фиас и менады вполне могут рассматриваться как следы этого социального уклада.

Вторая гинекократия — это более упорядоченный аграрный строй, где матриархат приобретает фиксированные правовые черты. Женщина в нем доминирует, и общество-улей становится базовой парадигмой. Власть передается от матери к дочери, а мужчины играют вспомогательную роль. Культы древнего гетеризма выступают уже в форме воспоминаний или как чисто религиозное (а не преобладающее социальное) явление.

Далее следуют две стадии. Первая андрократия, по Бахофену, это — эпоха Диониса. В нашем случае можно уточнить, что речь идет о настоящем Дионисе, о *Дионисе с именем* (по Вяч. Иванову), об эллинском Дионисе, боге вина и абсолютного могущества, побеждающем смерть. Этот этап Бахофен интерпретирует как процесс распространения патриархальной цивилизации и ее носителей — индоевропейских племен — в бассейне Средиземноморья. Дионис, таким образом, мыслится здесь как носитель отеческого права, вторгшийся в цивилизацию Деметры и подчинивший себе социальный уклад. Он перетолковывает на олимпийский лад мистерию семени (это не выплеск эксцессивной рождающей мощи Великой Матери, а спустившийся с небес дар солнечных дневных богов), сочетает с колосом Деметры виноградную лозу чисто мужского экстаза — подъема войны и воли, суверенно утверждающего себя патриархального индоевропейского субъекта. Фаллицизм такого Диониса есть небесная ось, вертикаль духа. Дионис в этой версии предвозвестник Аполлона, его экстатический пророк. Дионис приходит в ночи, чтобы открыть миру истину грядущего дня. Такой Дионис Бахофена уже не продолжение пра-Диониса, он его антипод, он освободитель мужчин, а не удовлетворитель и оплодотворитель женщин. Он приходит с небес, с Олимпа и несет с собой истину вечности Зевса (вечного и первичного Заса Ферекида).

Вслед за приходом Диониса, по Бахофену, утверждается вторая андрократия — на сей раз, строго аполлоническая. Отечественное право (*Vaterrecht*) становится непоколебимым и эксклюзивным. Право неба установлено повсюду, хтонические могущества повержены. Более никаких компромиссов и уступок навстречу женскому началу и древней гинекократии делать не следует. Если Дионис покоряет женщин в активном диалоге — для этого он является на земле (эпифании Диониса) и даже спускается в мир мертвых, чтобы пронзить тьму и вывести оттуда свою мать Семелу, очищенную от тлена и возведенную им на Олимп, то Аполлон просто устанавливает надо всеми солярное господство. Если женщины принимают его, то они

могут стать либо Афиной, то есть женщиной, еще более мужественной, чем сами мужчины, либо Артемидой, вечно юной и вечно привлекательной для богов и людей девой, либо Гестией, поставленной служить изначальному женскому огню в его нетронутости и чистоте, либо покорной (по крайней мере, номинально) супругой Герой, вынужденной смирить свой хтонический нрав дисциплиной патриархального брака, либо матерью Деметрой, бережно и смиренно взращивающей данные ей благодатным жестом мужские семена. Снисходя до прихотей богов, на периферии общества сохраняется гетера-Афродита и сонм нимф, не имеющих никаких специфических прав в строго маскулинном мире.

Версия Бахофена представляет Диониса как провозвестника Аполлона. Если Дионис есть Аполлон, спустившийся за землю и под нее, то в его лице мы имеем аполлоническую фигуру, то есть Диониса, истолкованного в оптике Логоса Аполлона. Такой Дионис, как и Афина Паллада, вынашивается в бедре Зевса, он есть росток Зевса, его отрасль, его наследник, новый бог. Это прочтение Диониса представляется вполне оправданным и полностью соответствует самой структуре эллинской религии. Аполлонизм составляет не одно из ее свойств, а ее суть. Элины суть элины в силу Аполлона, как носители его Логоса, то есть Логоса как такового. И интерпретация бога Диониса как сына Зевса, как парадигмы божественного ребенка, которым занимается преимущественно не мать (погибшая в огне Семела), но божественный отец, сам Зевс (возможно, поэтому он и недосмотрел за тем, как его разорвали титаны, поднявшиеся на Олимп), полностью вписывается в структуру индоевропейского мировоззрения. Показательны в этом смысле комментарии александрийского неоплатоника VI века от Р.Х. Олимпиодора Младшего к «Федону» Платона, где он говорит:

Разве Платон не перепевает здесь орфические сказания о том, что Дионис разрывается на части Титанами, а соединяется Аполлоном? Поэтому он сводится воедино и собирается, т. е. возрождается от Титанической жизни к единовидной¹.

Титаны разрывают Диониса, а Аполлон его соединяет. Такой соединенный Аполлоном Дионис становится царем. Неоплатоник Прокл в своих комментариях на «Алкивиада» Платона говорит в духе своей неоплатонической системы:

Орфей ставит над царем Дионисом аполлоническую монаду, отвращающую его от выступления (*πρόδος*) в титани-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 58 – 59.

ческое множество и сошествия с царского престола и блюдующую его непорочную чистоту в единении¹.

В орфической мифологии Дионис представляет собой шестого, и последнего, царя. Прежде него идут Фанес, Ночь, Уран, Кронос и Зевс. Каждый передает другому царский жезл. Последним его получает самый молодой царь — Дионис.

Прокл пишет о царстве Диониса в духе своей системы, разделяющей надмирных и внутримирных богов (Дионис у Прокла является царем космоса):

Царская цепь богов начинается от Фанеса, а достигает господ нашего Диониса и сам скипетр сверху до конечного царства доносит один только Крон, получив по жребию четвертый царский чин, в отличие от прочих, как оказывается в мифическом повествовании, и принял скипетр от Урана дерзко, и передал Зевсу. Ведь и Ночь как следует получила его от Фанеса:

*Скипетр достославный он дал в руки богини Ночи,
чтобы обладала она царской честью.*

И Уран от Ночи по порядку принял царскую власть над универсумом. И Дионис, последний царь богов, — от Зевса: и его ведь отец утвердил на царском троне, и вручил ему скипетр, и сделал царем всех вообще внутрикосмических богов:

Внимайте, боги, его вот царем я вам ставлю².

У такого аполлонического Диониса мы видим:

- 1) *жреческую и царскую функцию*, что проявляется в связанных с ним жертвенных обрядах, в мистериях и в его роли небесного жениха в иерогамии жен афинских басилеев-архонтов, проводивших первую брачную ночь с Дионисом;
- 2) *воинственную функцию* (например, описанную в походе Диониса в Индию у Нонна Панополитанского³) с преобладанием магических способов победы — превращений, внушений и иллюзий (что сближает его с Гермесом);
- 3) *аграрную функцию*, что воплощено в виноградарстве, праздниках урожая и соседстве с Деметрой в Элевсинском цикле.

Важно отметить, что такой аполлонический Дионис появляется тогда, когда обретает имя. Замеченная Вячеславом Ивановым особенность «Диониса без имени» (пра-Диониса и «Диониса с именем», собственно эллинского Диониса) весьма выразительна: Дио-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 59.

² Прокл. Из комментариев к диалогу «Кратил» // Петров А. В. Феномен теургии. Философия и магия в Античности. СПб.: Издательство РХГИ, 2003. С. 349.

³ Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. СПб.: Алетейя, 1997.

нис с именем — это эллинский Дионис, Дионис аполлонического цикла, сын Зевса, его излюбленное дитя, а также его наследник — бог будущего, кому легитимно достанется олимпийский трон. Дионис без имени, пра-Дионис, это не только тот, кто станет Дионисом, но его обратное отражение, его хтонический черный двойник, его дубль. Этот дубль не эллинский и не олимпийский. Он не имеет имени, потому что у греков для него в бытии нет места. Греки отрицают Логос Кибелы, а значит, и ее имена. Безымянное не существует. Имя есть эйдос. Логос Аполлона включает Диониса и дает ему имя. Но он исключает пра-Диониса, поэтому тот остается безымянным. В «истине эллинов» Дионис есть, а пра-Диониса нет. Если же пра-Дионис и обретает какие-то имена, то это лже-имена, продукт запутывающих материальных хтонических чар.

Связь Диониса и Аполлона ярче всего видна в Дельфах, где в центре святилища Аполлона была расположена могила Диониса, и где жрецы в январе, месяце Диониса, вместо пзана Аполлона провозглашали ритуально дионисийский дифирамб. На одной из эллинских ваз, расписанной около 400 года до Р.Х., мы видим, как Аполлон и Дионис пожимают друг другу руки у Дельфийского святилища¹.

Третий Дионис: Логос Центра

Однако и аполлонический Дионис, Дионис с именем, не исчерпывает возможности интерпретации его фигуры. Безусловно, мы встречаем такого Диониса, завуалированного атрибутами Великой Матери и скрывающегося под ироничным покровом ее знаков и символов, на протяжении всей эллинской истории. Это Дионис культов и праздников, обрядов и театра, искусства и философии, орфической религии и даже греческих полисов. Он и его мифы и обряды хорошо известны и детально описаны. Но два Логоса, с позиции которых мы можем описать образ Диониса, включив его в соответствующие «миры миров», не исчерпывают возможности интерпретации. Существует *собственный* Логос Диониса, который не совпадает ни со взглядом Кибелы (пра-Дионис, Адонис, Дионис без имени), ни со взглядом Аполлона (Дионис как солярный брат, выполняющий функцию света, когда наступает ночь, ночное солнце, солнце полноты). Это и есть центр эллинского мира — ни его вершина (Аполлон), ни его хтоническая, материнская, титаническая подоснова, ни даже промежуточный мир-дорога под эгидой Гермеса. Это — Логос Центра, темный, потому что удаленный от светлого дня, но не чер-

¹ Otto W.F. Dioniso. Mito y culto. Madrid: Siruela, 1997. P. 148.

ный, так как не совпадающий со стихией ночи — как в ее женском (Кибела), так и в ее мужском (кабирь, итифаллический Гермес) измерениях. Этот Дионис-Центр представляет собой мир *разумного безумия*, Логос, который более не является эксклюзивным, хотя сама природа Логоса состоит в том, чтобы быть эксклюзивным. Мы знаем, что Логос Кибелы воплощает в себе чистую инклюзию — Великая Мать готова вобрать в себя весь мир, все миры, ее бездна не имеет дна. Так оно и есть, и на этом строится материалистический Логос Кибелы. Однако истина эллинов заключается в том, что она как раз этот Логос Кибелы и отрицает, исключает. Саму Кибелу, а также кабиров и Гермеса, Афродиту и Пана истина греков включает. Но только на своих основаниях. И вот здесь мы подходим к самому главному. Как происходит включение в индоевропейский контекст того, что должно быть из него исключено, и в исключении чего и состоит структура этого контекста? Аполлон и его Логос для этого непригодны. Его чистота требует строгого соблюдения логических правил (три закона Аристотеля) и патриархальных нормативов. Если мы сумеем ответить на этот вопрос, мы поймем истину эллинов. Как можно включить то, что подлежит исключению, но не нарушить при этом идентичность исключаящего и производящего исключения, субъект исключения (Аполлона)? Сам вопрос, само это «как?» есть отсылка к Логосу Диониса. Дионис — лезвие, на котором очень трудно удержаться. С одной стороны, велика опасность сорваться в бездну разума, с другой — в бездну чистого безумия. Ужас и риск подталкивают нас к тому, чтобы мы схватились за одну из более надежных возможностей — либо за четкие оси структурированного олимпийского сознания, за светлый Логос небесного Отца, либо, перейдя на сторону земли, за стихию чистого становления, где абсурд постепенно начинает казаться убаюкивающей и даже сладостной, подчас сладострастной, «телесной логикой» — «логикой матери», утробы, чрева, колыбели, распада и исчезновения. В первом случае мы исключим все то, что относится к миру матерей, и тогда эллинская культура и эллинский историал будут для нас понятными только наполовину, на вторую половину мы будем возмущаться или брезгливо отмахиваться от «восточных», «финикийских» или «малозазиатских» влияний (как поступал М. Хайдеггер, отказывавшийся во время поездки по древним местам Греции с парохода в тех местах и на тех островах, где историки фиксировали доминанцию левантийского негреческого духа). Если же мы посмотрим на Грецию как на прямое продолжение той культуры, которая в Средиземноморье предшествовала вторжению ахейцев и дорийцев, то нам будет полностью непонятен драматический пафос титаномахии, резкий

и подчас разрушительный лейтмотив упорно навязывающего себя патриархата, разрушающего и искажающего до неузнаваемости крито-микенское, пеласгийское древнее наследие. Греки — в своем верхнем пределе, в своей солярной сущности — Аполлон. Греки — в своих материальных основах, в своей хтонической плоти — Гермес. Но сами по себе, в своем центре, в своем сердце, в своей греческой идентичности, они — Дионис. Поняв его, мы поймем как Эллада стала возможной, как она стала Элладой. Логос Диониса открывается в пересечении двух других Логосов. Он есть поле их исступленного напряженного вселенского противостояния. Существует большой соблазн рассмотреть его как производное от двух полюсов, опосредующее, среднее. Но чтобы понять истину эллинов, необходимо совершать усилие и осознать Диониса как самостоятельный центр, как Логос сам по себе — и не светлый и не черный, но *темный*, особый, быть может, более светлый, чем сам светлый Логос, и более темный, чем черный Логос Кибелы¹. В Дионисе есть тайна, которая предопределила греческий историал и греческую идентичность. Эта тайна лежит в основе *третьего прочтения* всей греческой культуры, и в частности, греческой религии и греческого пантеона.

Логос Диониса состоит в том, чтобы провидеть во многом Единое, но так, чтобы и многое, и Единое оставались всегда нетронутыми своими противоположностями, не переходили друг в друга, не утрачивали своей идентичности. Поэтому неоплатоники отождествляли Диониса с Умом, *Νοῦς*, который рассеян во многих, но остается сущностно единым и самим собой. Прокл в комментариях к «Кратилу» Платона пишет:

Ум в нас дионисичен и истинно есть изваяние Диониса.

Поэтому всякий, кто ошибается в нем и дробящейся ложью титанически разрывает на части его лишенную частей природу, тот, очевидно, грешит против самого Диониса, и в большей степени, чем ошибающиеся во внешних изваяниях бога, поскольку ум больше других [изваяний] сроден этому богу².

Дионис не снимает индивидуальности, но и не фундаментализирует ее. Логос Диониса открывает вечность-становление, не превращение вечности в становление (отпадение становления от вечности, как у Аполлона), и не вечное становление (Гермеса и Кибелы), но неразделимое единство, более того, *тождество времени и вечности*, при том, что чаша весов не склоняется ни в ту, ни в другую сторону. И при этом вечность-становление не есть производная от вечности

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

² Прокл. Из комментариев к диалогу «Кратил». С. 353.

и становления, их простая (или сложная) юкстапозиция. Становление Диониса, его феноменология совершенно уникальны в том, что они — в структуре его Логоса — первичны по отношению и к вечности, и к становлению, и ко всем возможным их комбинациям и наложениям. Дионис — тот кто делает Аполлона Аполлоном, а Кибелу Кибелой; он не вытекает из них, они берут свое начало в нем. Дионис заведует не просто средним миром — между небом и землей, он есть факт центра, конституирующего то, что лежит по обе стороны от него, он — живородящая граница. Поэтому Плотин говорил о том, что космический Ум, Νοῦς, описываемый платоновской формулой из «Парменида» ἕν πολλὰ (единое многое), когда пытается помыслить чисто Единое (ἓν) впадает в безумие, пьянеет, приходит в состояние дионисийского экстаза, возбуждения, сходит с ума. Дионис всегда находится на грани. Так как он есть грань. Не между небом и землей, но на границе между небом и землей, в той точке, где они друг с другом *соприкасаются*. Это касание и есть Дионис. Вернее, он есть такое касание, которое первично по отношению к тому, что касается кого-то (или чего-то). Он есть касание просто, причастие, самим своим фактом конституирующее и саму причащающуюся часть, и то целое, к которой она причащается.

В той или иной мере Логос Диониса присущ разным цивилизациям и разным культурам; он обнаруживается почти во всех историях народов земли. Но в греческом народе, в эллинской цивилизации, в эллинском историале Логос Диониса доминирует, преобладает и предопределяет, тем самым, судьбу Европы. В дионисийском срезе эта судьба достраивает первичный маршрут похищения Европы от Тира до Крита еще одним отрезком: Крит — Наксос. Ариадна — внучка Европы и дочь критского царя Миноса. Европу похитил Зевс. Ариадну увез на Наксос и бросил там Тесей на пути в Афины. Ровно на половине пути, в центре Эгейского моря, в центре эллинского мира — между критским Югом и балканским Севером, просто в *абсолютном центре*. Именно там ее встретил бог Дионис и там сделал ее своей супругой. Созвездие Ариадны — это констелляция европейской судьбы.

Эллинская метафизика пола и проблема андрогина

Каждый из трех Логосов — Аполлона, Диониса и Кибелы — интерпретирует эллинскую метафизику пола¹ в своей собственной

¹ Термин «метафизика пола» ввел Ю. Эвола. См.: Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1997.

оптике. Это отражено в расшифровке и детальном описании фигур основных богов и богинь.

Логос Аполлона является наиболее патриархальным и строго вертикально ориентированным. Поэтому в нем полностью преобладает маскулинное начало, принимающее за образец и точку отсчета вечность и изначальность небесного Отца. Отец-День, свет-Небо, власть, абсолютное могущество отражаются в основных фигурах пантеона, предопределяя саму структуру и мифологическое содержание богов, а также обряды, ритуалы, уклад. Наиболее полной формой такого аполлонического подхода является Зевс-Зас Ферекида, осмысленный как первичный и главный небесный бог, который был, есть и будет превыше всех остальных богов. Это — аполлонический Зевс, который (по крайней мере, у Ферекида) мыслится не как сын Кроноса, а как отеческое Первоначало, чьим сыном является сам Кронос — нечто промежуточное между небом и Землей. Несмотря на то, что Ферекид представляет собой довольно позднее явление по сравнению с Гомером и Гесиодом, — он жил с 584/583 по 499/98 годы до Р.Х., — его интерпретация Зевса соответствует коренной и наиболее архаической индоевропейской традиции, носителями которой были еще первые эллины, пришедшие в Средиземноморье. Эта же идея примордиального Отца от Ферекида была транслирована Пифагору (которого считали его учеником), а затем нашла свое выражение и в «Тимее» Платона, где сходная с Ферекидом жестко патриархальная трехчастная вертикаль трех родов (Отец, Сын и хора — Кормилица-Мать) лежит в основе всей космологической картины. Триада родов в «Тимее» весьма показательна, с точки зрения метафизики пола:

- высший мир вечных образцов (парадигм, идей) — это Отец (мужское начало);
- средний мир образов-икон — Сын (также мужское начало);
- низшее измерение — хора-пространство, это — Мать и Кормилица, а также «седалище» или «престол», на котором основывается структура мира.

Первые два рода (уровня мира) строго мужские, а третий — низший — женский. Эта платоновская модель в общих чертах описывает саму эллинскую религию Зевса-Заса. Отец не рожден никем, тем более Матерью. Он был, есть и будет всегда. Он есть изначальный образец всех вещей. В «Пармениде» и «Государстве» Платон говорит о Едином (ἓν), что дополняет метафизическую абсолютность Отца и указывает также на его апофатическое измерение.

Сын — феноменальный мир — рожден Отцом и больше никем. В Сыне есть становление и движение. Но смысл и зерно Сына — в Отце.

Мужские боги так или иначе сближаются либо с Зевсом-Отцом, либо с парадигмой Сына — Аполлона, Диониса, Ареса и т. д., «новыми богами». И даже женские персонажи — особенно дети Зевса — носят маскулинные черты — Афина, Артемида и т. д.

Третий род — пространство-хора, Мать — относится к области женского начала, но это начало лишено своей собственной онтологии, Логоса и бытия. Он есть как нижняя материальная граница космоса. Материя — женщина — в этой патриархальной строго аполлонической оптике — ничто. Если в женщине и есть нечто, то это нечто она черпает от Сына, который первичен и изначален. И хотя Кормилица его вскармливает, а Мать производит на свет, идентичность Сына в семени Отца, он и есть семя, зерно, мужской бог. Женское начало здесь полностью подчинено мужскому и не имеет самостоятельного места, сведено к меонтологической пленке.

Такая модель предопределяет аполлоническую метафизику пола и является доминантой в эллинской культуре в целом.

Вторая модель представляет собой доиндоевропейскую матриархальную версию. Здесь нет ни трехчастного деления мира, ни вертикальной ориентации. Мир здесь лабиринтен, змеевиден, ракушкообразен, свернут сам на себя. Это — спираль сложной модели измерений или аналог ленты Мебиуса: движение в любую сторону в пространстве Великой Матери никуда не ведет, несмотря на то, что все пути открыты. Здесь все — чисто женское, и мужское начало дается исключительно в женской перспективе. И Зевс, и Дионис, и Гермес, и Гефест, и остальные мужские божества — за исключением, быть может, Аполлона, заменяемого здесь титанически истолкованным Гелиосом, — мыслятся как дубли Аттиса или Адониса, в страдательной версии, и кабиров — в итифаллической и оплодотворяющей. Они порождены Великой Матерью, становятся ее возлюбленными, а затем подвергаются кастрации и умирают, чтобы весь цикл повторился снова. Все богини в этом случае суть ипостаси Великой Матери, сводимые, по реконструкции К. Кереньи, либо к женской триаде (олицетворяемой трехликой Гекатой), либо к диаде Мать — Дочь, отзвуком которой является Элевсинская драма Деметры — Коры.

Мужские персонажи — боги и мифологические фигуры людей и героев — мыслятся здесь как диада, состоящая из Отца и Сына, которые являются одним и тем же существом, порожденным самой Кибелой, чтобы родить их от них же самих, а на самом деле, от самой себя.

Такое толкование дает метафизику пола Логоса Кибелы, на основании которой происходит реинтерпретация любых фигур и любых мифов эллинского цикла.

Если с этими двумя толкованиями пола не возникает больших проблем, то корректно идентифицировать дионисийскую метафизику пола — намного более трудная задача. Как и в случае с Логосом Диониса в целом, мы постоянно оказываемся перед искушением перейти либо к аполлоническому, либо к кибелическому толкованию, которые представляют собой могущественные полюса герменевтического притяжения, навязчиво подсказывающие свою топологию. Фигуру любого пола — мужского или женского — (в том числе и Аполлона, и саму Рею-Кибелу) довольно легко поместить либо в аполлоническую, либо в кибелическую систему координат. Пол в структуре Логоса Диониса, однако, должен иметь *иную структуру*, которая есть не нечто среднее между Аполлоном и Кибелой, но нечто третье, самостоятельное и оригинальное. Не пол сверху вниз, не пол снизу вверх, но пол из центра и к центру. Здесь, само собой, напрашивается тема андрогината, если всерьез отнестись к дионисийской топике. Это было бы логично: радикальный патриархат Аполлона представляет собой мужской взгляд, законченная оптика хтонической Великой Матери — женский, а Дионис выступает как космос андрогинного центра. В целом это замечание верно и продуктивно, и в фигуре Диониса мы действительно встречаем и мужские, и женские черты, что до определенной степени подтверждает это наблюдение. Но при этом мы не должны сбрасывать со счетов, что сама фигура андрогина или Гермафродита, в свою очередь, может быть интерпретирована в топике трех Логосов. Следовательно, кроме дионисийского андрогината возможно аполлоническое и кибелическое его толкование. Так как метафизика пола патриархата и матриархата нам более понятна и ясна, можно пойти путем исключения. Дионисийский андрогинат, составляющий ядро дионисийской же метафизики пола, станет более прозрачен, если рассмотреть вначале то, чем он не является.

Аполлонический андрогинат строится на полном снятии женского начала, как отдельного и эквиполентного. Так как мужчина здесь мыслится как все, то женщина есть ничто. Ночь не обладает собственным бытием, она есть простое отсутствие света, дня. Здесь действует второй закон логики — закон приваации или привативного отрицания не-А. Такая абсолютизация мужского включает в себя женское как полностью снятое, отмененное, оттеняющее мужское лишь своей совершенной бессодержательностью. Женщина здесь не является загадкой, так как в ней, как и в материи, просто нечего понимать. Платон говорит о том, чтобы помыслить материю, обычный логос, ум непригоден. Здесь необходим особый бастардный ум, *λογισμός νοῦτος*, помраченный рассудок, который только в пре-

дельном самоотчуждении от самого себя и способен схватить женский род — хору, Кормилицу. Само по себе пространство (материя, женское начало) полностью бессмысленно, смысл ему придает Сын (пребывая во сне или в помутненном сознании).

Из этого напрямую вытекает аполлонический — отеческий — андрогинат. *Мужчина содержит в себе женщину как чистое отсутствие*. Мужчина как утверждение несет в самом себе не-А, как свое отрицание, поэтому женщина как привация уже содержится в мужчине как в наличии. Другой версией аполлонического андрогината является образ Афины Паллады, женщины, являющейся воплощением наиболее мужественных черт самого мужчины; женщины, намного более мужской, нежели сами мужчины.

Кибелический андрогинат полностью симметричен аполлоническому, но с обратным знаком. Кибела в мифе об Агдистис выступает как гинандра, то есть андрогинная Великая Мать, которая порождает свою мужскую половину как отдельную, чтобы снова вернуть ее в себя. Это и обуславливает фундаментальность жеста кастрации. Оскопление становится кульминацией метафизики пола Кибелы и максимально ярким выражением матриархальной версии андрогината. Фигуры бородатых богинь (знаменитые «бородатые Венеры»), образы Горгон с бородой и фаллосом, равно как и другие аналогичные персонажи, представляют собой женский андрогинат, включающий в себя мужское начало как свою партеногенетическую производную, как момент своей автореферентной замкнутости. Такой угрожающий, чудовищный — женский по своей хтонической природе — андрогинат упомянут в «Пире» Платона, где говорится о расчленении богами примордиального народа андрогинов, обладавших до этого огромной мощью и поднявших восстание против богов. В этом случае андрогинны выступают как одно из типичных творений Геи, наделенных колоссальной силой, но лишенных стиля и порядка. Еще одной версией хтонического матриархального андрогината служит сын Гермеса и Афродиты (двух богов изначально матриархальной природы) Гермафродит, с которым, согласно мифу, слилась в единое двуполое и бессмертное существо нимфа Салмакида. До встречи с Гермафродитом нимфа Салмакида отличалась нарциссическим поведением: она любовалась своим отражением в озере. Когда Гермафродит искупался в озере, Салмакида нырнула туда и попросила богов стать с ним одним. Так Гермафродит представлен здесь как ожившее отражение самой нимфы, что представляет собой смягченную версию мифа о гинандре Агдистис. Показательно, что миф помещает эту историю в Геликарнас, находящийся в Кари

то есть в Анатолию, где культ Великой Матери был распространен с древнейших — не только доэллинистических, но и дохеттских! — времен.

Еще один пример гинандрии, женского андрогината, мы встречаем у Акусилая¹, передающего миф о принцессе народа лапифов Кениде (Καιρίς), которая отвергала всех своих поклонников, но подверглась насилию со стороны Посейдона. В благодарность Посейдон обещал выполнить любое пожелание соблазненной девушки. Она попросила его об одном — чтобы никогда более мужчина не притрагивался к ней. Посейдон превратил ее в мужчину Кенея (участника похода аргонавтов). Кеней (Καιρεύς), став могущественным воином, немедленно проявил свои титанические, хтонические черты и потребовал поклоняться себе как высшему из богов, чем навлек на себя гнев Зевса. Чтобы наказать Кенея, Зевс спровоцировал знаменитую битву лапифов с кентаврами, в которой после ожесточенного сопротивления Кеней погиб под ударами кентавров, избивавших его стволами сосен. Его труп снова превратился в тело юной девушки. По другой версии, Кеней сошел под землю или стал деревом, из которого возникла птица — Феникс.

Мужской андрогинат Аполлона, включающий в себя жриц, прориц и пифий Аполлона (в том числе, так называемых «трех гиперборейских нимф» — Упис, Локсо и Гекаэрге, принесших, согласно мифу, культ Аполлона на Делос) — представляет собой один полкус. Женский андрогинат (гинандрия) Кибелы-Агдистис — второй. Будучи развитыми и широко распространенными интерпретационными моделями, обе эти топологии подталкивают к тому, чтобы интерпретировать андрогинат Диониса либо как версию аполлонического андрогината, либо как кибелической гинандрии. В первом случае Дионис мыслится как дубль Аполлона, снимающий в своем мужском изобилии, в своем солярном фаллицизме и фасцинации женское начало как таковое, растворяющий его в себе — отсюда маскулинный дух комоса, праздничной группы свободно бредущих и ничем не стесненных вакхических мужчин. Во втором — мы имеем дело с пра-Дионисом, с его страдательным и итифаллическим одновременно дублем, выражающим экстатическую самотождественность Великой Матери, в этом случае — это хтонический Дионис-андрогин, Дионис-Агдистис. Многие факторы заставляют предполагать, что сплошь и рядом андрогинность фигуры Диониса трактовали в эллинском мире и особенно в отдельных его уголках — в первую очередь, во Фригии, Лидии и Ионии в целом, именно так.

¹ *Brisson L. Sexual Ambivalence: Androgyny and Hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity. Berkeley, California: University of California, 2002. P. 62.*

Но если мы углубимся в Логос Диониса как в самостоятельную структуру, мы увидим, что между аполлоническим и кибелическим андрогинатом должен располагаться *еще один тип андрогината*, собственно дионисийский. Его сущность должна состоять в том, чтобы она не представляла собой ни формальное сложение мужского и женского, патриархального и матриархального, ни преобладание того или иного начала, полностью снимающего (как в эксклюзии Аполлона) или, напротив, полностью включающего (как в инклюзии Кибелы) свою противоположность. Это означает, что *дионисийский андрогинат не следует за полом как явлением, но предшествует ему*; не снимает одно в ущерб другому, но конституирует и утверждает *одновременно* оба. Дионисийский андрогин — то есть сам Дионис, взятый в структуре Логоса Диониса, — это то общее, что есть у мужчины и женщины, у обоих полов, не с точки зрения их интеграции или абсорбции одной из половин, но с точки зрения *предшествования*. В Дионисе содержится позитивная онтология и мужского, и женского. Поэтому мы вполне закономерно можем увидеть в нем созидательный и содержательный исток материнского права, и обоснование бытия и эквиполентного экзистирования женщины (богини). Дионис — это предмужское и предженское, причем в такой пропорции и в таком горизонте, где это пред- не скрывает в себе ни аполлонизма, ни кибелизма. Дионисийский андрогинат не может быть источником хтонического восстания, так как он конституирует сам из себя и сам собой солярную вертикаль; но он также обосновывает и приводит к бытию все то, что противоположно небу и свету, учреждая онтологию ночи и мистерий женственности. Дионис несет в себе небо и землю в их единстве и их разделенности. *Он есть то Единое, которое открывается с обратной стороны множественности, не как ее снятие, но как ее основание, как ее единающий и разделяющий одновременно вечный исток*. Дионис — не момент в вечной войне полов, не их эфемерное соединение, но и не победа и снятие каким-то одним — другого. Он есть целостное обоснование различия в тождестве, которое может быть тождеством только и исключительно как различие. В Дионисе и его андрогинате раскрывается и скрывается одновременно (поэтому он бог мистерий) единство многого и множественность единого, вытекающие одновременно из единственно полноценной метафизики платоновского «Парменида». Дионис — это единое многое (ἓν πολλά), то есть сам Ум, *войс*, который одновременно есть и то, и то, в сложнейшем переплетении различия и тождества. Дионис во многом подобен Эросу. Но не Эросу, который проявляется как то, что связывает оба пола после их разделения, но примордиальному Эросу, предшествующе-

му разделению, не сыну Поруса и Пеннии, но корню, отцу и причине обоих. Эрос — это отражение Диониса, его икона. Дионис в отличие от Эроса ничего не лишен, напротив, он есть целостность и полнота, но именно потому, что он есть совершенная полнота и абсолютная целостность, он и конституирует самим же собой и нехватку. На первый взгляд, может сложиться впечатление, что такая цепочка тезисов повторяет структуру аполлонического Логоса — мужское «да» в силу своей абсолютности несет в себе женское «нет», как не существующее. Разница здесь в том, что дионисийская целостность в отличие от аполлонической, не является эксклюзивной, а женское начало берется не привативно и не эксклюзивно, но *эквивалентно и инклюзивно*, оставаясь мужским. Рождающийся из бедра Зевса Дионис — это мужское, рожденное мужским, но не через исключение женского, а через его включение — Дионис несет в своем сердце, спасенном Афиной, момент земной Семелы. Рожденный от вечности Дионис и есть тот, кто рождает небо и землю, как горизонты и бытия, и становления. Дионисийский андрогинат сообщает бытие не только утверждению, но и отрицанию. Женское начало в дионисийской андрогинности более не ничтожно, и не тотально. Оно впервые и по-настоящему осмысленно и обоснованно — вне рабской покорности и титанического богоборчества. Мужское начало, которое осмысленно и обоснованно по определению, здесь также преобразуется: допуская женское не над собой и не под собой, а *рядом с собой, вместе с собой*, оно перестает быть строго отеческим или строго сыновьим. Оно утверждает себя как *абсолютного жениха* — не до, не после и не вместо брака. Дионис — это когда два становятся одним, оставаясь двумя.

Герои: судьба или рок?

Трагедия центра

Особый цикл греческой мифологии и греческой религии посвящен героям. Они представляют собой существ, которые наделены одновременно божественной и человеческой природой, поэтому к ним у эллинов было двойственное отношение: с одной стороны, им поклонялись в некоторых случаях как богам — особенно был распространен культ Геракла, Ἡρακλῆς, который может считаться героем по преимуществу, архетипом героя как такового, а с другой — в них были видны все ограничения и пределы человеческого рода — они были смертными, могли заблуждаться и совершать ошибки и преступления. Божественность героев была несовершенной и половинчатой, что выражалось в их генеалогии, которая восходила лишь к одному божественному родителю, и в их поступках, которые отчасти соответствовали уровню божественных деяний, а отчасти противоречили ему. Поэтому жертвоприношения героям и божествам смерти назывались в Элладе ἐνάγισμα, тогда как небесным богам — θυσία. Алтари героев были ниже алтарей богов (βωμός), и назывались иначе — ἐσχάρα. В жертву героям приносили животных черного цвета, как и подземным богам — Аиду и Персефоне.

В образе героев можно увидеть ряд богоборческих черт, сближающих их с титанами. Героическая природа во многом созвучна с титанической; герои полагаются, как и титаны, только на себя самих и так же, как титаны, не свободны от ὄβρις. Однако в отличие от титанов герои не только могли встать на сторону богов, но и несли внутри себя божественный элемент, который при определенных обстоятельствах мог стать действительным и гарантировать герою достижение олимпийского бессмертия. Парадигмой такого исхода может служить сюжет о восхождении Геракла на Олимп. Фридрих Георг Юнгер подчеркивает отличие героев от титанов:

Цикличная, замкнутая в себе необходимость, стихийная природа титанического владычества не терпит никаких героев, так как это необходимое и стихийное лишено какой-ли-

бо судьбы. Герои и их имена появляются только там, где есть боги¹.

Героический тип в эллинской культуре противостоит девоциональному типу и носит ярко выраженный маскулинный патриархальный характер. Если для обычного благочестия достаточно почитания богов, отправления их культа, принесения жертв, следования указаниям оракулов и в целом системе священных правил и законов, то для героического начала божественное воспринималось не как внешнее установление, но как внутреннее измерение собственной личности. Героизм состоит во взятии на себя функции божества, в активном соучастии в божественной жизни. Такой подход может быть одновременно и высшей формой солидарности с миром богов, то есть пределом благочестия, а может быть и дерзким восстанием земли на Небо (титанизмом). Но в любом случае этот героический тип представляет собой противоположность девоциональности, пассивному преданию себя воле божеств или судьбы. *Героизм находится строго между триумфом богов и восстанием титанов.* В судьбе каждого героя — Геракла, Тесея, Персея, Беллерофонта, Диоскуров, аргонавтов, главных персонажей «Илиады и «Одиссеи» — мы видим обе эти черты, но в отличие от титанов героизм все же в нормальном случае представляет собой божественный исход, достижение бессмертия и вступление в число богов.

Герои в силу своей промежуточной позиции попадают в зону Диониса. Сам Дионис, рожденный от Семелы, земной женщины, вполне мог быть архетипом героя, и в отдельных культах он именно таким и представлялся. Но в контексте эллинской религии он имел настолько ярко выраженные божественные черты и настолько был в оппозиции всему титаническому (отсюда сюжет разрывания младенца Диониса титанами, его варки и съедения), что намного превосходил героев. *Его двойственность была двойственностью олимпийского божества.* Это выражалось прежде всего в мифе о повторном рождении из бедра (μερός) Зевса, что симметрично Афине Палладе, делало родителем (в данном случае единственным) Диониса бога и вождя богов. Семелу, беременную Дионисом, сжег огонь эпифании высшего небесного божества, но его сердце (зародыша бога и земной женщины, то есть сердце героя) было спасено Афиной и отдано отцу для вынашивания. Тем самым героизм Диониса, с присущей любому героизму двусмысленностью, преодолен печатью второго рождения. В этом, однако, мы видим, вероятно, аполлоническое толкование героизма, в котором божественное начало

¹ Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. С. 221.

полностью преобладает. Для Логоса Аполлона герой — это малый бог, умаленный бог, но все же прежде всего бог. И Дионис в этом случае служит образцом такой интерпретации.

Патриархальную природу героев подчеркивает и Ф.Г. Юнгер:

Герои — дети отца, и свое божественное происхождение они ведут от родоначальника-отца, от богов. Они живут в том порядке, который установлен отцовским, а не материнским началом. Они — сыны Зевса или какого-нибудь другого бога, но не сыны Геи¹.

Прямо противоположна трактовка героизма в случае Логоса Кибелы. Здесь, напротив, в герое подчеркиваются хтонические, земные черты, фактически отождествляющиеся с титанизмом. Опора героя только на самого себя приобретает в данном случае совершенно иной смысл. Это не концентрация божественного зерна, но горделивое презрение хаотических хтонических могуществ к любым пределам и границам, в чем проявляется их внутреннее тождество с безграничным (*ἄπειρον*). Для Логоса Кибелы герой — это просто еще одно имя для титана или кабира. Его подвиги итифалличны по своей сущности, а его страдания повторяют архетип Аттиса.

Если же мы подойдем к интерпретации героя в оптике Логоса Диониса, который ближе всего к самой природе героя, то увидим в герое особую и самостоятельную природу, не сводимую ни к небу, ни к земле. Эта природа будет ближе всего к собственно человеческому, к тому, что под «человеком» понимали греки. *Герой эллинов и есть человек*, причем в его самобытной самостоятельной и самоценной сущности, *человек сам по себе*. Ф.Г. Юнгер замечает:

Гомер называет героем любого свободного человека: это наименование имеет у него самое широкое значение. Он применяет его не только по отношению к высоко почитавшимся и прославившимся, не только по отношению к правителям и воителям, а также к тем, кто имел место и право голоса в совете и народном собрании: он называет героем и неопытного юношу, и старца, и певца, и вестника. (...) Гесиод подходит к этому вопросу более строго, говоря, что на земле героями является четвертый человеческий род².

Божественное в герое не просто уравновешено земным, но ни то, ни другое не имеет автономного бытия, будучи проекцией двух заложенных в человеке ориентаций — вверх и вниз.

¹ Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. С. 222.

² Там же. С. 224.

Показательно, что Сократ в диалоге Платона «Кратил» интерпретирует имя Уран (ουρανός) как «взгляд вверх» (от ὀράω «смотреть» и ἄνω — «вверх», «наверх», «на»). Полностью это место звучит так:

И он (Кронос) самого Урана сын, как εἶστι δὲ οὗτος Οὐρανοῦ υἱός, ὡς λόγος: ἢ говорит (традиция): и взгляд вверх δὲ αὐτὸς ἐς τὸ ἄνω ὄψις καλῶς ἔχει τοῦτο правильно называть именем «ура- τὸ ὄνομα καλεῖσθαι, 'οὐρανία,' ὀρῶσα τὰ ния», смотрением наверх, почему ἄνω, ὅθεν δὴ καὶ φασιν, ὧ Ἑρμόγενης, метеорологи (астрономы) и говорят, τὸν καθαρὸν νοῦν παραγίγνεσθαι οἱ о Гермогене, что от этого ум стано- μετεωρολόγοι, καὶ τῷ οὐρανῷ ὀρθῶς τὸ вится чистым, и правильно называть ὄνομα κεῖσθαι¹: этим именем Уран (небо).

Небо — это *взгляд вверх* (ἄνω ὄψις, ὀρῶσα τὰ ἄνω). Аналогично можно было бы определить и землю: земля — это *взгляд вниз*. В данном случае небо не вверх, а земля не вниз, но именно *взгляд* вверх или вниз. Аполлон и Кибела для дионисийски понятого человека, то есть для человека-героя, для греческого человека — это конституируемые взглядом горизонты, то есть проекции творящей или уничтожающей воли. Небо создается полетом. Земля — падением. В этом состоят героическая космология и героическая онтология. Они не даны заведомо безличными и внечеловеческими силами: Олимп не просто покоряется, он *возводится* героем. Точно так же Аид и даже Тартар: они становятся действительными, когда герой срывается, падает, рушится и, не находя дна, опоры, конца, актуализирует бездну.

Девотональный человек исходит из объективной самостоятельности и первичности неба и земли, Аполлона и Кибелы. Дионисийский герой ставит их под сомнение как данность, но творит их как *плоды своей воли*. Это возможно только в том случае, если внутри него присутствует вечное всемогущество божества. Но это становится действительным только в том случае, если герой извлекает из самого себя материю космогонического творчества. *Небо и земля внутри героя*.

К. Кереньи в книге «Герои Греции» приводит известное высказывание американского философа Ральфа Уалдо Эмерсона: «Герой — это тот, кто имеет неподвижный центр»². Это еще раз подтверждает то, что мы говорили о Логосе Диониса. Дионис — тот, кто в центре. И вокруг этого центра строится экзистенция героя.

Человека, как его понимали греки, надо понимать исходя из фигуры героя, а не наоборот. Но героя как носителя абсолютного центра

¹ Plato. Platonis Opera. Oxford: Oxford University Press, 1903. P. 396.

² Kerényi K. Los héroes griegos. Girona: Atalanta, 2009. P. 36.

можно понять лишь из Логоса Диониса. Для эллинов линия герой — человек — Дионис представляла собой фундаментальную смысловую цепочку, лежащую в основе всей греческой культуры. Культ героев — это культ по-гречески понятого человека. Кереньи пишет:

Мифология греческих героев, обращенная как к бого-человеку, так и к основаниям, отличается тем, что акцент, момент высшего напряжения ставится здесь на человеческом существе и на абсолютной важности обоснования. (...) Основным значением здесь наделено человеческое бытие во всех его проявлениях, оказывающееся важнее, чем неотвратимость судьбы и страдания, которые выносят герои. Подчеркивая таким образом человеческую природу, мифология героев приобретает с самого начала новое направление, которое неминуемо ведет к трагедии¹.

Человеческая природа достигает самой себя в трагедии, которая, в свою очередь, парадигмально типологизируется в Дионисе, главной фигуре, подразумеваемой во всех трагедиях, во всех жертвенных сценариях, во всех мистериях. И Кереньи напрямую подходит к вопросу, который уже содержит в себе ответ:

Принадлежат ли герои к Дионису, а Дионис к героям?²

Герои принадлежат Дионису, богу центра. Но Дионис принадлежит только самому себе.

Геракл: архетип эллинской антропологии

Геракл, Ἡρακλῆς является архетипом героя, воплощая в себе все основные черты эллинского человека. Само имя «Геракл» несет в себе отсылку к «герою» (ἥρως), вторая часть имени — κλέϊω, означает «прославлять», «восхвалять», «говорить о» и родственна славянскому «слава». За личными чертами мифического Геракла стоит, таким образом, представление о герое вообще, чьей неперменной характеристикой является известность, память, слава.

Миф повествует, что Геракл был сыном Зевса и фиванской царицы Алкмены, Ἀλκίμη, супруги царя Амфитриона. От Амфитриона она имела другого сына Ификла, который считается смертным дублем божественного Геракла, что отсылает нас к сюжетам близнецных мифов, где сплошь и рядом один из братьев является смертным, а второй бессмертным (например, Диоскуры — Кастор и Поллукс). Считается, что Геракл был последним сыном Зевса, рожденным от земной

¹ Kerényi K. Los héroes griegos. P. 46 – 47.

² Ibid. P. 48.

женщины, что миф объясняет нежеланием Зевса, чтобы кто-то еще затмил славу величайшего героя Эллады. Зачатие Геракла длилось не одну ночь, но три или (по другой версии) девять, так как Зевс заставил Гелиоса остановить свой ход, а Гермеса усыпить всех людей, чтобы никто не заметил его возлежания с Алкменой. Необычно долгую ночь сторонники гиперборейской теории происхождения древнейших европейских мифов и обрядов (в частности, Г. Вирт) связывают с арктическими условиями и символизмом зимнего солнцестояния¹. К этой же символической линии относится сюжет о том, что Гера задержала разрешение от бремени Алкмены на 7 дней и ночей, что также можно истолковать как указание на задержку восхода солнца (рождение = восход) в арктических условиях. Когда Геракл родился, Гера послала двух змей, чтобы ужалить его, но божественный младенец, еще находясь в колыбели, их задушил. В любом случае Геракл тесно сопряжен с солярым символизмом. Показательно, что изначально культ Геракла распространялся среди дорийцев, что подчеркивает его индоевропейскую и жестко патриархальную природу.

Однако в силу тривалентности эллинской религии (возможности тройной интерпретации ее фигур в соответствии с Логосом Аполлона, Диониса и Кибелы) в некоторых версиях мифа о Геракле он сближается с Идейскими дактилями и выступает либо как их предок, либо даже как один из них. В финикийском Тире², у ионийцев Малой Азии, на островах Кос и Тасос (вблизи Фракии) Геракла почитали как дактиля, хтоническое итифаллическое существо и бога свадеб. В этой версии само имя Геракла радикально меняет свое значение — вместо «славного героя» и врага Геры оно интерпретируется как «тот, кому Гера дала славу»³.

Противостояние Гераклу Геры, супруги Зевса, начиная с момента его рождения — классическое проявление ее феминной ревности/зависти, в которой, как мы видели, отражается имплицитное стремление завуалированного матриархата сбросить отеческую доминацию. Таким образом, хтонические силы хотят сдержать героическое начало в его стремлении к обретению бессмертия, вернуть его в стихию земли и, как в сюжете с Аттисом, оскопить его. Отголоском оскпления мо-

¹ Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008; Wirth H. Der Aufgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse; *Idem*. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik.

² Финикийцы отождествляли греческого Геракла с финикийским богом Мелькартом, «Господином Города», и в этом отождествлении Геракл выступал как хтоническое существо и консорт Великой Матери.

³ Kerényi K. Los héroes griegos. P. 155 – 156.

жет служить эпизод о том, что Геракл пребывал в рабстве у лидийской царицы Омфалы, будучи облаченным в женскую одежду и выполняя женскую работу. Омфала, Ὀμφάλη предстает в мифе как женщина-воительница, что соответствует архетипу амазонок. Показательно также, что этот эпизод отнесен в Лидию, где, как и в соседней Фригии, культ Великой Матери был чрезвычайно распространен.

В Геракле мы имеем дело с дионисийской антропологией. Геракла связывают с Дионисом многие структурные моменты мифа¹. Керэни называет Диониса «героем среди богов»² и в каком-то смысле прообразом Геракла. В частности, Геракл так же, как и Дионис, является смертельным врагом Геры, ведущей свою титаномахию против небесного патриархата изнутри института супружества. Так же как на Диониса, Гера насылает на Геракла безумие. В припадке безумия Геракл убивает своих сыновей (преступление титанического стиля — по образцу Кроноса). Когда разум возвращается к Гераклу, он посещает Дельфы, где пифия предрекает ему служение у микенского царя Эврисфея, что и становится началом двенадцати подвигов, которые он совершает при его дворе.

На подвиги Геракла собирают олимпийские боги — сам Зевс, Аполлон, Афина, Посейдон, а также Гефест и Гермес, каждый наделяет его каким-то божественным атрибутом — щитом (Зевс), луком и стрелами, (Аполлон), панцирем (Афина), палицей (Гефест), мечом (Гермес), колесницей с конями (Посейдон) и т. д. Однако другим видам оружия Геракл предпочитал дубину, палицу, булаву, которую сделал из дуба или дикой оливы. Здесь некоторая параллель с Гермесом, который похищал у богов их атрибуты. Геракла боги наделяют ими добровольно и легитимно, но он предпочитает именно то оружие, которое полнее всего соответствует его земной природе, подлежащей радикальному преодолению и преобразению с опорой на собственные силы.

Первые шесть подвигов: священное пространство Греции

Двенадцать подвигов Геракла уже в древности соотносились с двенадцатью знаками Зодиака, что, скорее всего, было следствием

¹ Мифы говорят о трех рождениях Диониса или даже о «трех Дионисах». Первое — от Зевса (в виде змея) и Персефоны в подземном мире (Загрей); второе — от Зевса и земной женщины Семелы (в нем Дионис оказывается недоношенным); третье — только от Зевса (он рождается из его бедра). Второе — незавершенное — рождение от Семелы соответствует чисто героическому сюжету.

² Kerényi K. Los héroes griegos. P. 153.

контактов эллинской культуры с ассиро-вавилонскими традициями, где метеорология и астрономия (наблюдение за небом и звездами), а также циклические вычисления составляли основу религиозного культа. Обычно они перечисляются в таком порядке, хотя существуют различные варианты и даже число и содержание подвигов.

1. Удушение Немейского льва.
2. Убийство Лернейской гидры.
3. Поимка Керинейской лани.
4. Укрощение Эриманфского вепря и битва с кентаврами.
5. Истребление Стимфалийских птиц.
6. Очистка Авгиевых конюшен.
7. Укрощение критского быка.
8. Похищение коней Диомеда.
9. Похищение пояса Ипполиты, царицы амазонок.
10. Похищение коров трехголового великана Гериона.
11. Похищение золотых яблок из сада Гесперид.
12. Укрощение пса Цербера.

Удушение Немейского льва, обитавшего в пещере с двумя выходами¹, соотносится с победой над хтоническим чудовищем, который фигурирует часто как символ Кибелы. Этот подвиг Геракла соответствует постоянно делящейся в цивилизации Средиземноморья битве между небесными божествами и земными матриархальными могуществами. С этим связан и символизм пещеры и происхождение Немейского льва от Тифона и Химеры, или от подземного пса Орфа. По другой версии, лев был порождением лунной титаниды Селены или был создан Селеной по приказанию Геры из пены. В любом случае, лев связывается с женским началом и патриархальным циклом. Победа над ним Геракла и сдирание с него шкуры становятся знаком подчинения героическому патриархату хтонических могуществ. Ке-

¹ Пещера с двумя выходами, или «пещера нимф», упоминается у Гомера, философски истолковывается неоплатоником Порфирием. Это образ материального космоса, куда входят души людей и откуда они выходят (поэтому выхода два). *Порфирий. О пещере нимф* // Лосев А.Ф. История античной эстетики: В 8 т. Т. 7. Последние века. Книга 2. Харьков, Москва: Фолио; АСТ, 2000. В годовом символизме, досконально разбираемом Г. Виртом, символ пещеры соответствует зимнему солнцестоянию и идеограмме П, уг, ур, которая есть одновременно и пещера, и гора, и врата (вход и выход). В древнейших календарях идеограмма ур была двоенной ПП — перед зимним солнцестоянием и вслед за ним — откуда два выхода пещеры. Два знака ур, ПП, с обеих сторон точки Нового Года, являются символическими эквивалентами двух консортов Великой Матери, находящихся по обе стороны. Часто эти партнеры Кибелы изображены именно в виде двух львов. См.: *Дуган А.Г. Знаки Великого Норда; Wirth H. Der Aufgang der Menschheit. Forschungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse; Idem. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik.*

рени интерпретирует этот подвиг как битву со смертью, а пещеру с двумя выходами — как спуск в подземный мир и новое рождение. Он обращает внимание на то, что в мифе с этим был связан долгий сон Геракла, что может символизировать смерть или посвятельную смерть¹.

К этому же кругу принадлежит и второй подвиг Геракла — убийство Лернейской гидры, еще одного чудовища, рожденного Тифоном и Ехидной и воспитанного Герой. Местонахождение гидры в Лерне созвучно циклу деяний Диониса, так как считается, что Дионис спустился в Аид за своей матерью Семелой именно в этой области. Там же, по одной из версий, в Аид спустилась похищенная царем подземного мира Кора-Персефона. Эта территория сопряжена также с символизмом болот (где жила гидра и рак, укусивший Геракла), а также с историей Данаид. В целом главную роль здесь играет символизм хтонических вод. Отсюда само название «гидра» — ὕδρη, что означает «относящаяся к воде» или просто сама «вода». Убийство водной змеи со множеством голов, которые отрастали по мере того, как Геракл их отрубал, пока его соратник Иолой не стал прижигать их факелами, зажженными от спальной им рощи, относится к циклу олимпийской офеономахии, битвы небесных героев со змеевидными гипохтоническими чудовищами, что мы видим в истории с Аполлоном, Кадмом и в философской системе Ферекида. Вторым подвиг — классический сюжет индоевропейского змеборчества или драконоборчества, устойчиво связанный с солнечным символизмом².

Третий подвиг — поимка Керинейской лани связан с культом Артемиды, которая считалась покровительницей ланей. Увидев пять прекрасных ланей, Артемида поймала четырех, но пятая от нее ускользнула. Ее-то в течение всего года и ловил Геракл, дойдя в своих поисках до Гипербореи. Обращение к годовому символизму и к числу пять может быть истолковано как календарный миф: бег лани и погоня за ней — движение времени, смена сезонов, что на уровне сакральной географии соответствует обходу всего пространства земли вплоть до самых последних границ (Истрия или Гиперборея). Из Гипербореи Геракл принес на Олимп, не знавший ранее деревьев, ветвь оливкового дерева. В ходе осуществления этого подвига в странах дальних пределов — Гиперборее или стране Гесперид, лежащей на дальнем Западе, — Геракл встречает Артемиду и Аполлона, которые осуждают Геракла за причинение вреда животному,

¹ Kerényi K. Los héroes griegos. P. 167 – 168.

² Сюда же относится ведический сюжет об освобождении вод богом Индрой, победившим молнией-ваджрой дракона Вритру и иранское предание о Веретрагне.

которое находится под их покровительством (по одной из версий, рогатой ланью была титанида Тайгета из свиты Артемиды, превращенная в животное из-за того, что она понравилась Зевсу, а это шло против правил девственной богини Артемиды).

Укрощение Эриманфского вепря составляет содержание четвертого подвига. Вепрь был животным, связанным с высшей индоевропейской функцией и считался священным зверем Аполлона или Зевса. Вепрь, которого поймал и укротил Геракл, жил на горе Эриманф, названной так в честь сына Аполлона, которого Афродита ослепила за то, что он подглядывал за ней во время купания. По одной из версий, за это Аполлон, превратившись в вепря, убил и Адониса. Показательно, что вепря Геракл не убивает, но стреноживает и приносит на плечах в Микены. Поскольку Геракл узнает о походе аргонавтов за золотым руном в Колхиду, он бросает вепря наземь на рыночной площади и уходит. Клыки этого вепря демонстрировались в храме Аполлона в Кумах¹. К солярному небесному началу Геракл выказывает должное уважение, так же как и к Керинейской лани, посвященной Артемиде².

По дороге к горе Эриманф в Аркадии Геракл посещает пещеру кентавра Фола, которого поит вином, оставленным несколько поколений назад Дионисом. В результате ему приходится сразиться с почувствовавшими запах и охмелевшими кентаврами, которых он побеждает своими стрелами.

Вычищение Авгиевых конюшен — пятый (иногда шестой) подвиг Геракла. Это деяние формально описывается как очищение пахотной земли, которая была покрыта зловонным и ядовитым навозом, накопившимся от огромных стад царя Авгия, сына Гелиоса. Геракл вначале побеждает бросившегося на него быка, а затем проламывает стену конюшни Авгия и пускает сквозь нее воды рек Алфея и Пеней, завершив работу в течение одного дня. Этот жест связан с аграрным циклом, земледелием и орошением земли, что соответствует третьей функции. Показательно, что царь Эврисфей не засчитал его так же, как и подвиг с Лернейской гидрой, и при этом в обоих подвигах речь шла о *стихии воды*, тогда как доводы Эврисфея были довольно надуманы.

Следующий подвиг — истребление Стимфалийских птиц (иногда на этом месте стоит очищение Авгиевых конюшен). Стимфалийские птицы с бронзовыми клювами, когтями и крыльями находились под покровительством бога войны Ареса. Геракл побеждает их

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 637.

² Вепрь и лань связаны с циклическим символизмом и, соответственно, с солнцем (вепрь) и луной (лань).

на Стимфалийских болотах, напугав полученной от Афины бронзовой трещоткой и перебив их стрелами в воздухе. В одной из версий мифа птицы описываются как крылатые женщины, дочери царя Аркадии Стимфала и Орниты. Фигурки девушек с птичьими лапами были обнаружены с храма Артемиды в Стимфале. О более древнем святилище в честь тройной Геры (девочки, невесты и вдовы) в той же области свидетельствуют предания о Темене, сыне Пеласга.

Хотя порядок подвигов может меняться, почти все версии мифа считают первым подвигом победу над Немейским львом и помещают первые шесть (по крайней мере, их отправную точку) на территорию Пелопоннеса. С седьмого подвига начинаются странствия Геракла в более далеких странах.

Вторые шесть подвигов: героическая география мира

Седьмым (или восьмым) подвигом Геракла является укрощение Критского быка. Бык устойчиво связывается с Критом, начиная с истории похищения Европы Зевсом и с супружеской изменой жены критского царя Миноса Пасифаи с белым быком Посейдона. В цикле о Геракле за помощью в укрощении быка к Гераклу обращается сам царь Минос. В отличие от версии про Пасифаю, Минос, которому Посейдон послал морского быка, отказался принести его в жертву, так как бык был прекрасен, и заклал вместо него обычного быка. Разгневанный Посейдон превратил быка в грозное чудовище, уничтожающее все на своем пути. Чтобы остановить его, и понадобился Геракл. Так как в обрядах бык часто замещал собой Диониса, то здесь мы снова видим связь Геракла с «героем среди богов». Показательно, что как и в случае с кабаном, символом первой — жреческой — функции индоевропейского общества, Геракл не убивает быка (символа второй — воинской — функции), но стреноживает, оглушает и приносит в Микены, чтобы там отпустить на волю. Позднее, другой герой — Тесей — приведет его в Афины.

Далее, Геракл отправляется на Север, во Фракию, к царю Диомеду, потомку титана Атласа, по одной версии, или бога Ареса, по другой. Кони Диомеда были каннибалами, питающимися человеческой плотью, которой Диомед их кормил, принося в жертву чужеземцев. Кони — также символы касты воинов, поэтому и их Геракл, приведя в Микены, отпускает на волю. До этого он побеждает фракийцев и скармливает самого Диомеда его же лошадям. При этом по неосторожности гибнет Абдер, помощник Геракла или перешедший на его сторону слуга Диомеда, — хищные жеребцы съедают и его.

Добыть золотой пояс царицы амазонок Ипполиты, данный ей богом Аресом, для дочери царя Эврисфея Адметы составляет цель девятого подвига Геракла. Р. Грейвс суммирует сведения об амазонках следующим образом:

b. Амазонки были детьми Ареса и наяды Гармонии, которая родила их в долинах фригийской Акмонии. Правда, некоторые считают их матерью Афродиту или дочь Ареса Отреру. Поначалу они жили по берегам реки Амазон, теперь называемой именем Танаиса — сына амазонки Лисиппы, которая обидела Афродиту пренебрежением к браку и приверженностью к войне. В отместку Афродита сделала так, что Танаис влюбился в собственную мать. Но, не поддавшись кровосмесительной страсти, он бросился в реку и утонул. Чтобы избавиться от упреков его духа, Лисиппа повела своих дочерей вдоль побережья Понта Эвксинского в долину реки Фермодонт, которая течет высоко в Амазонских горах. Здесь они разделились на три племени, каждое из которых основало свой город.

c. Тогда, как и сейчас, амазонки вели свое происхождение по материнской линии, а Лисиппа установила так, что мужчины должны делать все домашние дела, а женщины — сражаться и править. Поэтому мальчикам в младенческом возрасте ломали руки и ноги, чтобы лишить их возможности воевать и путешествовать. Эти необычные женщины, которых скифы называли «зорпата» («мужеубийцы»), не признавали справедливости или стыда, но были известны как воительницы, впервые применившие кавалерию. У них были медные луки и небольшие щиты в форме полумесяца. Шлемы, плащи и пояса они делали из шкур диких зверей. Лисиппа до того, как пала в бою, построила огромный город Фемискиру и нанесла поражение всем племенам вплоть до самого Танаиса. На добычу от своих походов она строила храмы Аресу и Артемиде Таврополе, чей культ она установила. Ее потомки расширили владения Амазонской империи на запад за реку Танаис, до Фракии, а по южному берегу — на запад за Фермодонт, до Фригии. Три знаменитые амазонские царицы — Марпесса, Лампада и Гиппо — захватили большие владения в Малой Азии и Сирии и основали города Эфес, Смирну, Киму и Мирину. Кроме того, ими основаны города Фиба и Синопа.

d. В Эфесе они установили изваяние Артемиды под буквым деревом, где Гиппо совершала жертвоприношения, после которых ее соплеменницы исполняли сначала танец

со щитами, а затем водили хоровод, одновременно ударяя о землю ногой под аккомпанемент дудочек, потому что Афина еще не изобрела флейты. Над этим изваянием позднее был воздвигнут храм Артемиды Эфесской, который по своему великолепию превосходит даже дельфийский храм Аполлона и является одним из семи чудес света. Окружают храм два текущих в противоположном направлении потока с одинаковым названием Селен. Именно во время этого похода амазонки захватили Трою. Приам в то время был еще ребенком. Однако, когда отряды амазонского войска стали с большой добычей отходить, тех, кто остался в Малой Азии, чтобы укрепить свою власть, изгнал союз варварских племен, а в одном из боев амазонки потеряли царицу Марпессу.

е. К тому времени, когда Геракл отправился к амазонкам, они уже успели вернуться на реку Фермодонт, а в их трех городах правили Ипполита, Антиопа и Меланиппа¹.

Здесь мы видим яркое описание матриархальной «Империи амазонок», которая распространяется от северных берегов Черного моря (Понта Эвксинского) до Анатолии и покрывает области Фракии, Фригии и Малой Азии вплоть до Сирии. В этом сюжете яснее всего описывается сражение патриархальных эллинов и матриархальной цивилизации Малой Азии. В битвах с амазонками принимают участие не только Геракл, но и Тесей, и лидийский царь Мопс, Μόψος, нанесший амазонкам царицы Мирины окончательное поражение. Все они воплощают в себе солярно-аполлоническое начало и отеческое право. Амазонки же представляют собой матриархальные общества.

Геракл пленяет Ипполиту, которая соглашается отдать ему свой пояс добровольно, но миф повествует, что Гера, чтобы предотвратить очередную победу своего врага Геракла, нарядившись амазонкой пускает среди других женщин слух, что Геракл хочет похитить их царицу силой. Услышав шум оружия амазонок и решив, что его предали, Геракл убивает Ипполиту, снимает ее пояс и относит его в Микену. Прежде он убивает предводительниц амазонок и рассеивает их армии. Считается, что Геракл был первым победителем амазонок, и ему в этой битве помогал Тесей.

Десятый подвиг Геракла связан с коровами Гериона и путешествием на западный край Средиземноморья. Коровы находились на острове Эрифия, далеко в западном океане. Герион был царем Тартесса, древнейшей цивилизации на юге Иберийского полуострова.

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 651 – 652.

В ходе этого подвига Геракл соорудил Геракловы Столпы по обе стороны Гибралтарского пролива. По другой версии, он проложил канал в месте, где в древние времена Европа соединялась с Африкой или, напротив, сузил пролив, чтобы по нему не смогли проникнуть морские чудовища.

Про столпы Геракла Р. Грейвс, обобщая данные Диодора Сицилийского и Страбона, пишет:

г. Геракловы Столпы обычно отождествляют с выдающимися в пролив мысами Кальпа в Европе и Абиле, или Абиликс, в Африке. Другие отождествляют их с островами около Гадиры, самый крупный из которых посвящен Гере. Все испанцы и ливийцы, однако, воспринимают слово «Столпы» буквально и считают, что они расположены в Гадире. Это якобы бронзовые колонны в честь Геракла высотой восемь локтей. На них написано, сколько стоила их постройка. Там, где они стоят, мореходы, благополучно вернувшись из плавания, всегда совершают жертвоприношения. Сами жители Гадиры говорят, что по велению оракула царь Тира должен был основать колонию около Геракловых Столпов. Для этой цели он отправил три отряда, чтобы исследовать местность. Первый отряд, считая, что оракул имел в виду Абиле и Кальпу, высадился непосредственно в проливе, в том месте, где сейчас стоит город экситанов. Второй отряд прошел пролив и в двухстах милях от него высадился на острове, считавшемся священным островом Геракла и расположенном напротив испанского города Оноба. Однако оба отряда получили неблагоприятные предзнаменования во время совершения жертвоприношений и вернулись домой. Третий отряд достиг Гадиры и воздвиг святилище в восточной части острова, а на западной был благополучно заложен город Гадир.

h. Кое-кто, правда, отрицает, что эти Столпы воздвиг Геракл, и утверждает, что Абиле и Кальпа первоначально назывались Столпами Крона, а потом — Столпами Бриарея — гиганта, чья власть простиралась так далеко. Но затем, когда имя Бриарея (которого также звали Эгеон) было забыто, их переименовали в честь Геракла, возможно потому, что расположенный в пяти милях от Кальпы город Тартесс был основан Гераклом и когда-то назывался Гераклеей. Здесь еще показывают массивные древние стены и овчарни. Однако не следует забывать, что древнейшего Геракла также звали Бриареем. Обычно говорят о двух Геракловых Столпах, но некоторые считают, что их было три или четыре. Говорят, что

так называемые «Герակловы Столпы» имеются на северном берегу Германии, на Понте Эвксинском, на западной оконечности Галлии и в Индии¹.

По дороге на Запад от Крита через Египет и Ливию Геракл уничтожает многочисленных врагов, в том числе и еще одно племя амазонок в Ливии. Этот сюжет путешествия на Запад связан с установлением патриархального порядка и в западной части Средиземноморья, где до индоевропейцев проживали народы матриархальной культуры, представленные в мифе амазонками и хтоническими существами, а также потомками титанов².

На обратном пути Геракл посещает через Лигурию и Этрурию Италию и на Авентинском холме убивает чудовище Кака. В частности, на Флегрейских полях недалеко от Кум³ его атакуют гиганты, и чтобы победить их, на помощь ему приходят боги. Уже на Пелопоннесе Геракл встречается с Алкионеем, старейшим из гигантов и их предводителем, которого побеждает с большим трудом⁴. Из-за этого и начинается битва богов с гигантами⁵. Показательно, что судьба гигантомахии, битвы богов с хтоническими гигантами, порождениями Великой Матери, согласно мифам, зависит от Диониса и Геракла, двух фигур, рожденных от земных матерей. В этом можно увидеть чрезвычайно важную для эллинской религии линию — священная история мира, в конце концов, сводится к роли в ней человека, который, вставая в великой битве на сторону богов (или напротив, их противников) и решает судьбу мира. Отсюда эсхатологическое измерение миссии Геракла и всей героической антропологии эллинов.

Одиннадцатый подвиг Геракла снова связан с Западом. На сей раз Геракл достает яблоки Гесперид. Геракл узнает у морского бога Нереея способ похитить золотые яблоки, которые охраняет змей Ладон в стране, лежащей на далеком Западе. Для этого он обращается к Атласу, предводителю восставших титанов, которого боги обрекли на то, чтобы он поддерживал небо, и предлагает помочь выполнить его тяжелую миссию. Атлас соглашается и срывает яблоки после того, как Геракл убивает дракона Ладона⁶, посвящен-

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 662 – 663.

² Наследниками матриархальной цивилизации Северной Африки являются племена берберов.

³ По другой версии, Флегрейские поля расположены в Македонии или Колхиде.

⁴ Алкионей, так же как и Антея, можно убить, только оторвав от земли. Геракл утаскивает его с его родины — Паллены. Другой миф рассказывает, что Геракл смог убить его только после того, как Гермес (или Афина) погрузил чудовище в сон.

⁵ По другой версии, гигантомахия началась из-за того, что гигант Алкионей украл стадо коров Гелиоса с острова Эрифия.

⁶ Еще один змеборческий акт.

ного Гере. На обратном пути Геракл побеждает сына Посейдона и Геи царя Антея, которого нельзя было убить, так как он черпал свою мощь из земли; для этого Геракл поднимает Антея над землей и ломает в воздухе ребра, сжимая в объятиях, пока тот не погиб¹. Антей представляет собой хтоническое порождение Матери Земли, рожденное в ливийской пещере. Местом битвы Геракла и родиной Антея считается Танджер. Позднее он убивает египетского царя Бусириса, который имел обычай приносить в жертву чужестранцев. В ходе этого путешествия Геракл дошел до Кавказских гор, где помог освободиться титану Прометею, поскольку мучащийся от случайной раны, нанесенной стрелой Геракла, кентавр Хирон согласился обменять свое бессмертие на жизнь Прометея. После этого Геракл поразил стрелой орла, который клевал печень Прометея.

Последним подвигом Геракла является его спуск в Аид и укрощение адского пса Кербера, чтобы привести его в Микены. Спуск Геракла в Аид символизировал прохождение мистерий, наиболее известной формой которых были Элевсинские. Малые мистерии проходили весной и были посвящены Коре (Персефоне), а Великие — осенью и посвящались Коре и ее матери Деметре. Геракл, по преданию, отправился в царство мертвых под предводительством Афины и Гермеса близ лаконского города Тенар. В Аиде Геракл пугает своим свирепым взглядом перевозчика мертвых Харона, похищает корову Аида, освобождает Тесея, приросшего к скале, так как он сопровождал Пирифоя, вознамерившегося соблазнить Персефону, побеждает пастуха мертвых коров Менета, встречается с Персефой (его сестрой по отцу) и, наконец, силой подчиняет Кербера. После этого он возвратился вместе с Кербером на землю через расщелину Трезена, сквозь которую Дионис вывел свою мать Семелу. По другой версии, он вышел рядом с Мариандиной, связанной с историей понтийских амазонок.

Апофеоз Геракла: усилие быть богом

В конце концов, после взятия Эхалии Геракл гибнет от хитона, пропитанного ядовитой кровью кентавра Несса, посланного его женой Деянирой, на которой он женился, пообещав это сделать Мелеагру, встреченному в Аиде. Осознав, что ему грозит смерть, Геракл сам себя подготовил к ней, твердо зная, что его ожидает восхожде-

¹ Снова — как и в случае гигантов — сюжет материального бессмертия хтонических существ.

ние на Олимп. Р. Грейвс реконструирует историю с апофеозом Геракла следующим образом:

f. Геракл взобрался на громадную поленицу. Но никто из друзей не решался ее поджечь, и лишь пастух из Эолии по имени Пеант, проходивший мимо, повелел своему сыну от Демонассы Филоктету исполнить то, что приказывает герой. В благодарность Геракл завещал Филоктету колчан, лук и стрелы, а когда пламя стало лизать бревна, он расстелил свою львиную шкуру и лег на верх поленицы, подложив под голову дубину. Со стороны он казался счастливым гостем, украшенным цветами, в окружении винных чаш. С небес упали несколько перунов, и костер мгновенно превратился в кучку пепла.

g. На Олимпе Зевс радовался, что его любимый сын вел себя так достойно. «Вечного начала в Геракле, — объявил он, — не коснется смерть, и скоро я буду приветствовать его в стране блаженных. И если какому-то богу или богине придется не по нраву его обожествление, столь заслуженное, им придется смириться с этим!»

Все олимпийские боги согласились, а Гера проглотила обиду, ибо последние слова предназначались ей одной. Однако она уже придумала, как наказать Филоктета за его благое деяние, и подстроила укус лемносской змеи.

h. Перуны поглотили смертное начало Геракла. Ничто более не родило его с Алкменой; подобно змею, который сбрасывает кожу, он явил себя во всем величии своего божественного отца. Облако скрыло Геракла от глаз его спутников, и среди раскатов грома Зевс доставил его на небеса в своей запряженной четверкой колеснице. Там Афина взяла его за руку и торжественно представила бессмертным.

i. Зевс уготовил Гераклу место в сонме двенадцати олимпийских божеств, однако не посмел изгнать никого из богов, чтобы освободить место своему сыну. Поэтому он убедил Геру усыновить Геракла, совершив обряд повторного рождения, а именно: отправиться в постель, притвориться, что у нее начались родовые схватки, а потом извлечь Геракла из-под юбок и показать всем. Такой обряд усыновления до сих пор еще существует у многих варварских племен. После этого Гера стала считать Геракла своим сыном и полюбила его больше, чем кто-либо, за исключением, быть может, Зевса. Все бессмертные приветствовали прибытие Геракла, а Гера женила его на своей прекрасной дочери Гебе, которая роди-

ла ему Алексиара и Аникета. Гера действительно была благодарна Гераклу за то, что тот во время бунта гигантов убил пытавшего ее обесчестить ее Пронома.

г. Геракл стал небесным привратником и на закате дня не уставал ждать возвращения Артемиды с охоты. (...) Правда, в то время, когда бессмертный Геракл пировал за столом богов, его смертная тень бродила по Аиду, держа в руках натянутый лук¹.

Вся эпопея Геракла в целом, включая множество подробностей, представляет непрерывную и цельную ткань развитой эллинской антропологии, в центре которой стоит фигура мужского патриархального героя. Геракл в своих подвигах и своей судьбе представляет собой парадигму человеческой жизни в ее истине: смысл состоит в исполнении судьбы, которая постигается и реализуется с высшей интенсивностью. Геракл непрерывно борется с врагами, которые представляют собой:

- 1) хтонические силы и матриархальную цивилизацию;
- 2) земных врагов и противников греческой культуры;
- 3) хаотические и неукротенные стихии;
- 4) самих божеств, но только взятых как внешние ограничения, идола и фетиши, а не внутреннее измерение самого героя.

Эта борьба есть прежде всего непрерывная Ноомахия, поскольку то, что является враждебным Гераклу — это *различные производные Логоса Кибелы*. При этом олимпийское начало, которое Геракл несет в самом себе, является волевым и осознанным. Геракла ничего не влечет и не ведет, кроме него самого. Он представляет собой *эллинского субъекта*, полностью опирающегося на самого себя, но сам он, его внутреннейшее ядро есть чистая божественность. *Смысл Геракла состоит в том, чтобы быть сыном высшего олимпийского бога, и никем иным*. При этом в отличие от полноценных богов, и даже Диониса, божественность Геракла не дана ему изначально и необратимо, но открыта как внутренняя возможность, которая теоретически может остаться нереализованной. Отсюда то колоссальное напряжение, которое читается в деяниях и даже в изображениях Геракла: он есть *усилие быть богом*. Геракл бог не полностью, но ведет себя так, как если бы он был им полностью. При этом эта *волевая божественность* не несет в Геракле ничего титанического; она полностью свободна от ἄβρις, более того, прямо противоположна ему. Поэтому Геракл всегда и во всех обстоятельствах выступает *против хтонических могуществ*. Он близок Дионису в том, что его подвиги

¹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. С. 742–743.

исполнены *страстным началом*, πάθος, хотя эта страстность в случае Диониса — божественна (θεοπαθεία), а в случае Геракла — чисто человеческая, но столь интенсивная и глубокая, что достигает горизонта божественного. В чем-то сходен он и с Прометеем, которого освобождает на Кавказе: однако Прометей колеблется между богами и людьми, оставаясь до конца титаном, тогда как Геракл — человек, который, не колеблясь, выбирает божество, даже подчас вопреки самим божествам. В этом он радикальнее Прометея: титаническое в нем полностью и необратимо *преобразено и преодолено*.

Важно, что Геракл сопряжен также с географией и календарными циклами. Его подвиги не просто располагаются на готовой карте и в структуре готового временного цикла: он своими путешествиями и своими поступками *творит* географию и временную последовательность, учреждает, конституирует их. Он не просто исследует мир, он его *создает*, так как придает его концам семантическую нагрузку, прокладывая внутри мифа *антропологические маршруты*. Его путешествия в разные концы мира — от Пелопоннеса и Балкан до самых отдаленных областей, вплоть до Гипербореи — развертывают *рельеф героического мира*, в котором движется эллин, следующий путями Геракла и в малом, и в великом.

География Геракла сущностно *патриархальна*: всюду, где он появляется, он подавляет матриархат, подчиняет хаос, уничтожает хтонические могущества Великой Матери и устанавливает свой порядок. *Именно Геракл стоит у истоков греческой истории*. В нем впервые в мифе дает о себе знать человек сам по себе, человек как таковой, эллинский человек. И в определенном смысле он же является и последним человеком, так как его путь полностью вбирает в себя все основные возможности человека как рода, γένος.

Эдип: реванш эриний

Героем совершенно иного типа является Эдип, один из самых ярких персонажей эллинской мифологии. Эдип имел земных родителей, и поэтому он воплощает в себе человека в отрыве от божественного происхождения. История царя Эдипа относится к Фиванскому циклу. В его случае для греков было чрезвычайно важно осмыслить *соотношение индивидуальной воли и силы судьбы*, которые подчас входили в принципиальное противоречие, создавая фундаментальную антропологическую проблему *природы и объема свободы*.

Эдип был сыном царя Фив Лая, женатого на Иокасте. Лай получает у Дельфийского оракула пророчество, что его сын станет причиной его смерти. Поэтому случайно зачатого ребенка Лай, сторо-

нившийся после получения оракула отношений с Иокастой, стремится убить, проколов ему ноги и бросив одного на горе Киферон. Отсюда имя Эдипа, Οἰδίπους, означающее «опухшие ноги»¹.

Эдип чудом спасается и становится приемным сыном царя Коринфа Полиба. Эдип также в Дельфах узнает, что ему суждено убить своего отца. Испытывая любовь к Полибу, которого он считает своим отцом, Эдип покидает Коринф. По дороге в Фивы он встречается незнакомцев, которые наносят ему оскорбления, и убивает одного из них. Им оказывается его отец Лай, но Эдип не знает этого. В припадке гнева Эдип наносит Лаю смертельные удары, а по одной из версий, даже кусает его труп и выплевывает кровь.

В это время жителей Фив мучает чудовище Сфинкс — с головой женщины, телом льва, хвостом змеи и крыльями. Сфинкс — порождение Тифона и Ехидны. Сфинкс задает людям вопросы, на которые никто не может ответить правильно, и тогда чудовище их убивает. Эдип дает верный ответ, после чего Сфинкс бросается в пропасть и гибнет. Эдипа в благодарность за освобождение от чудовища фиванцы провозглашают царем и выдают за вдову Лая Иокасту. Так, Эдип становится мужем своей матери, вступая с ней в инцестуальные отношения. Когда пророк Тиресий открывает правду, Иокаста от стыда вешается, а Эдип в отчаянии выкалывает себе глаза золотыми заколками Иокасты. По одной версии, он остается царем Фив и гибнет в битве, а по другой, изгоняется из Фив жителями, проклинается детьми (кроме дочери Антигоны, остававшейся ему верной), много лет скитается по Греции, преследуемый Эриниями, пока, наконец, не умирает в святилище Эриний в аттическом Колоне.

Тема Эдипа имела огромную популярность в эллинской культуре, так как ее герой оказывался жертвой судьбы, *на которую никак не мог повлиять*. Субъективно он не совершал никаких преступлений, более того, стремился действовать в полном соответствии с эллинской этикой. В этом контексте он поступает как классический герой: совершает подвиги, спасает жителей Фив от чудовища, пытается уйти от убийства отца (отчего и покидает Коринф и Полиба) и т. д. Но объективно он, тем не менее, оказывается виновником тех деяний, которых совершенно не собирался осуществлять — ни на уровне сознания, ни на уровне воли. *Эдип как субъект, таким образом, противопоставляется объективной структуре его существо-*

¹ К. Керены полагает, что эта деталь явно указывает на хтоническое происхождение Эдипа (в оптике Логоса Кибелы), так как порождения Великой Матери часто представляются со слабыми ногами или хвостами вместо ног — таковы гиганты и многочисленные офеономорфные чудовища. В этой интерпретации Эдип может сближаться с дактилями. *Kerényi K. Los héroes griegos. Op. cit. P. 124.*

вания, что порождает фундаментальную метафизическую, теологическую и антропологическую коллизию. Субъект и судьба, рок оказываются строго разведенными по обе стороны, чего и близко нет в истории Геракла, где все попытки предотвратить восхождение героя на Олимп преодолеваются мощью Геракла. Судьба Геракла неразрывно связана с его *внутренним* измерением, составляет с ним как с субъектом — одно. Против Геракла ополчается не судьба, но материальные преграды и воля Геры, что совокупно *влияет* на контекст его экзистенции, но *не предопределяет* ее. Геракл не знает рока. Эдип с ним сталкивается лицом к лицу. И в этом можно увидеть следствие того, что Эдип — герой, лишенный божественного происхождения. Он — герой, очеловеченный, спустившийся в такие глубины феноменального мира, где его субъектность оказывается бессильной. Это было настолько глубокой проблемой, что фигуре Эдипа посвятили произведения величайшие греческие трагики — Эсхил, Софокл, Еврипид и многие другие. В лице Эдипа ставился под вопрос сам тип эллинского героя, который через страдания все равно двигался к божественному горизонту, а если и терпел на этом пути неудачу, то только из-за того или иного поворота своей воли и своего сознания. В любом случае судьба была внутренним измерением героя. В случае Эдипа она впервые и чрезвычайно явственно оказывается *вовне*. Так рождается рок и тесно сопряженная с ним объективность.

Эдип и культурный дуализм: матриархальная месть

Очень важно проследить параллельный философскому этнокультурный слой мифа об Эдипе. В этом случае мы можем интерпретировать этот сюжет как обостренное — катастрофическое — противоречие между патриархальной этикой и могущественной стихией прежней матриархальной цивилизации. Сам Эдип — носитель строго аполлонического начала, Логоса Аполлона. Он представитель индоевропейского патриархата и борец с хтоническими могуществами (эпизод с победой над Сфинксом). При этом его добродетели — ум и мужество, то есть признаки двух высших функций в обществе с отеческим правом. Но при этом он — помимо своей воли и вопреки своей аполлонически-патриархальной этике — оказывается в положении мужчины матриархального цикла, в качестве жертвы Логоса Кибелы. Подобно титану Кроносу он вступает в бой со своим отцом и убивает его (отцеубийство — как антипатриархальная черта), совершает кровосмешение с матерью (классический момент матриархально-кибелического мифа) и, наконец, ослепляет себя (а слепота

была синонимом оскпления). Так как он стал невольным виновником самоубийства матери, то он — как и матереубийца Орест — становится жертвой преследований Эриний, которые гонят и мучают его, пока он не находит гибели в их святилище. Таким образом, мы видим, как матриархат поднимает восстание против патриархата *изнутри* самого эллинского общества: нижний слой покоренных, на первых взгляд, хтонических сил восстает на структуру победителей и взрывает индоевропейскую структуру изнутри. В этом мы видим ярчайший пример того дуализма, который является основой герменевтики греческой цивилизации: мы имеем дело с наложением Логоса Аполлона на Логос Кибелы, и в некоторых случаях Логос Кибелы способен вырваться из-под власти олимпийского порядка и подняться на восстание. История царя Эдипа — это еще один эпизод титаномахии. В этом случае Кибела предстает как *объективный рок*¹, противопоставленный Эдипу как солнечному субъекту и — что важно! — побеждающий его. Неотвратимость судьбы делает ее непреодолимой преградой, а значит, претендует на фундаментальное ограничение потенциальной божественности героического человека: Эдипу уже недостаточно опоры на собственные силы; он делает это, но больше не может переломить рок. Поэтому Великая Мать забирает его себе — оскопляя-ослепляя жертву. Лишь дочь Антигона остается верной патриархальному порядку до конца, что проявляется и в ее отношении к брату Полинику, которого она хоронит вопреки требованию царя Фив Креонта, тем самым обрекая себя на смерть, но строго следуя за нормами олимпийской отеческой этики.

Показательно, что в образе Эдипа вообще нет дионисийского начала. Сам он строг как Аполлон, а противостоящий ему рок обладает хтоническо-матриархальной жестокостью. В Эдипе полностью отсутствует игра, дионисийский баланс, трагический центр ему совершенно чужд. Здесь вполне можно привести пронизательное замечание Ф. Юнгера:

Существование, из которого ушел Дионис, становится бессмысленным².

¹ В матриархальной цивилизации, как пишет Э. Нойманн, «мужчина остается подчиненным или в распоряжении Женского, которое противостоит ему как сила судьбы». *Нойманн Э.* Великая Мать. С. 357. И в другом месте: «Всемогущей воле Великой Матери подчинены не только смена дня и ночи, но и смена месяцев, времен года и годов. И поэтому она не только как Вавилонская Тиамат, но и по всему миру, держит таблички судеб, всеопределяющих созвездий небес, которые и есть она сама. И соответственно, Великая Мать, украшенная луной и звездным плащом ночи, является богиней судьбы, прядущей жизнь, как она прядет судьбу. Там же. С. 259.

² *Юнгер Ф.* Греческие мифы. С. 113.

Алфавит богов

Тривалентность интерпретации

Краткий обзор основных моментов греческой мифологии и религии приводит к заключению о том, что их структура предполагает *тройственное прочтение*, что и порождает многомерную и многообразную палитру различных и подчас прямо противоположных интерпретаций. Можно представить эллинский пантеон и галерею главных персонажей, фигур и образов греческих мифов как своего рода *алфавит богов*, из которого складываются бесконечные ряды конкретных высказываний — мифов, теологических построений, философских учений, обрядов и поверий. К. Леви-Стросс в своей методологии дешифровки мифа назвал нечто аналогичное «мифемой» — минимальными «атомами» мифа, из которых складываются более развернутые структуры. Расширив понятие «мифемы» и выйдя за пределы скептического подхода Нового времени, с которым с необходимостью оперировал сам К. Леви-Стросс, можно увидеть в фигурах богов и героев греков аналог этого понятия, то есть набор наиболее простых и чистых семантических ядер, составляющих через свои сочетания и идеовариации саму структуру эллинского мира — цивилизацию, религию, культуру, но также и природу и сам внешний мир, расшифрованный через ту же семантическую решетку. И природное, и культурное явление для греков было фразой, высказыванием, речью, посланием, основанным на алфавите богов. Порыв северного ветра и погребальный обряд, гроза и обычаи полуса, мистерии и дожди, анатомия человека и узоры горной гряды, домашние животные и поэтические гимны, море и смерть, сны и полевые всходы — все вообще было бесконечной тканью, созданной из минимальных элементов мысли, которые воспринимались как вспышки и фиксации божественных могуществ. Эти могущества имели имена и правила их построения, употребления, комбинирования и т. д. *Бытие являлось языком, простейшим элементом которого был бог.*

Алфавит богов для всей греческой культуры был более или менее единым, и все образы и обряды, которые эллины встречали за ее пределом, они интерпретировали в своем ключе, осуществляя пере-

вод мифов и религиозных учений на свой язык, оперирующий с этим алфавитом. Как и любой перевод, эта операция была лишь частично корректной и в целом весьма приблизительной. Поэтому отождествления Гермеса с Тотом, Осириса с Дионисом, Афродиты с Астартой или Геракла с Мелькартом были лишь ограниченно адекватными, но с помощью таких операций рефлексивные греки старались расширить свою собственную семантику, обогатить свой алфавит богов, выявить подчас неочевидные аспекты, грани и связи внутри своего пантеона, а также дешифровать содержание негреческих — соседних — культур и религий. Именно это философы (от Пифагора до неоплатоников) и понимали под «теорией» (θεορία) — попыткой создать *универсальный алфавит мысли* на основании сопоставлений и сравнений между собой широкого круга мифологических, религиозных, ритуальных и символических систем. Греческие боги, в сравнении с негреческими образами, постепенно становились элементами метаязыка, так как с помощью этого алфавита богов греки пытались построить *вселенский язык*, чем и была по их замыслу греческая философия. Этот универсальный язык по мере расширения эллинской культуры действительно становился средиземноморским койне, и в конце концов, предопределил общую семантику Европы как явления — ее метафизику, ее историал, ее религиозную, этическую, социальную и политическую систему, ее культуру. Таким образом, постепенно алфавит богов древних греков проходил качественные видоизменения, становясь все более *универсальным*, но оставаясь, тем не менее, в своем ядре явлением глубоко и органично *греческим*, эллинским.

Однако, чтобы корректно понимать этот европейский алфавит мышления, язык Европы, ее Логос, развертывающийся по спирали из греческого ядра, необходимо с самого начала учитывать структуру того семантического кода, который предопределял герменевтику греческой религии и греческой культуры в ее основании. Ведь позднее эта структура все более уходила в область подразумевания, и там, в зоне банального и самоочевидного, постепенно стиралась и размывалась, утрачивая контрастность, строгость и стройность, а в конце концов, и смысл. Греческий Логос для Европы был чем-то настолько очевидным, что обращать внимание на его простейшие уровни, на его алфавит казалось излишним и относящимся лишь к сфере начального образования. Европейское сознание давно привыкло оперировать с комплексными системами, столь усложненными и многомерными, что в них первичный греческий код оказывался вне зоны внимания, как фундамент не вызывает большого интереса на фоне величественных стен, изысканных куполов, утонченных барельефов и заоражи-

вающих росписей величественных дворцов и храмов. Однако *первичные планы и секреты пропорций заложены именно в основании*. Для европейской культуры этим основанием является эллинский алфавит богов, изначальная структура его мифем.

Если мы обратимся к этому алфавиту более внимательно, то увидим, что общий алфавит, набор базовых мифем подчиняются не одной морфологической и синтаксической решетке, но нескольким. Слова и высказывания на эллинском алфавите богов строятся в соответствии с *тремя синтаксическими осями*, что предопределяет принципиально различную семантику и правила дешифровки. В самом основании эллинской культуры мы сталкиваемся с морфологическими и синтаксическими вариациями, сводимыми к трем Логосам, что предопределяет тривалентность прочтения. И эта тривалентность касается практически всех основных фигур греческой религии, символов, сюжетов, мифов и обрядов. Мы схематично отразили эту картину на следующей схеме.

На этой схеме видно, что одни и те же боги и герои, а также люди и явления внешнего мира, могут дешифровываться в соответствии с тремя синтаксическими процедурами, заложенными как начальный интерпретационный код, на основании которого из алфавита богов (мифем) создаются и корректно интерпретируются любые высказывания.

Аполлонические войны: мысли как тени богов

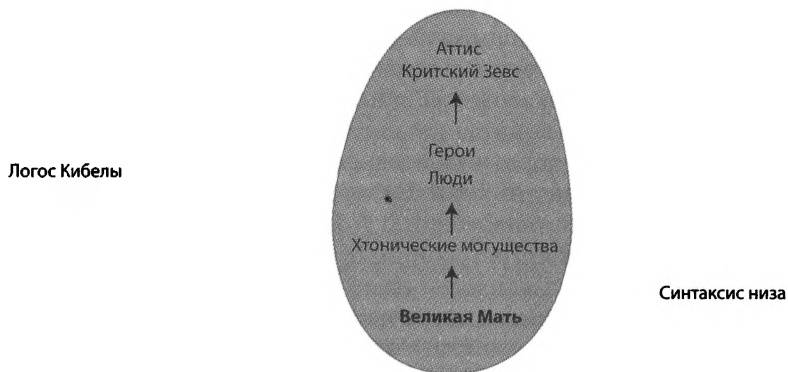
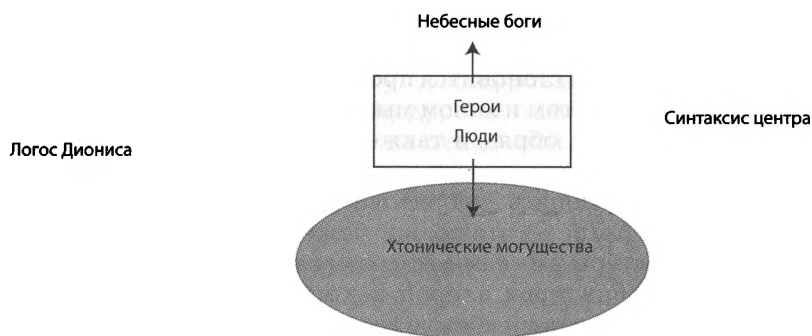
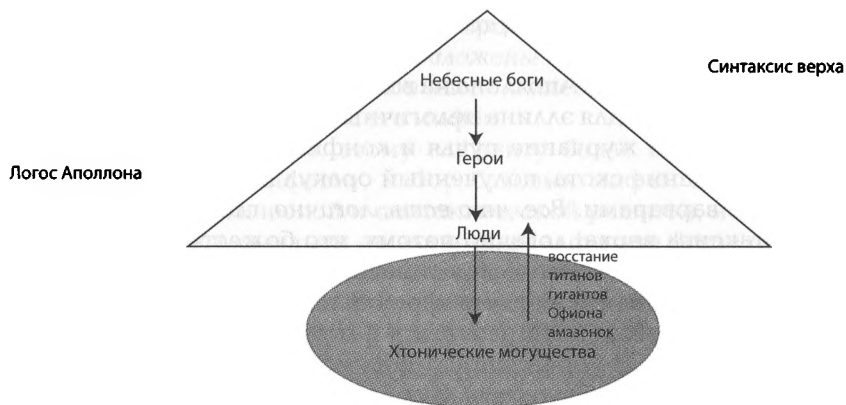
В Логосе Аполлона мы имеем дело с алфавитом, построенным по *синтаксису верха*. Структура высказывания здесь начинается с Неба, которое является подлежащим (ὑποκειμενον). Все остальное, кроме олимпийских богов и отца Зевса, выступает как область предикации, то есть различных свойств. Отталкиваясь от Неба, строится система градуальной иерархии, где по мере отдаления нарастают производность и второстепенность. В такой картине боги важнее героев, а герои — важнее людей. Боги — подлежащее для героев. Герои — подлежащее для людей. Люди — подлежащее для хтонических могуществ. Все эта цепочка, построенная строго сверху вниз, в мифе и религии может быть интерпретирована как титаномахия или война Неба и Земли, где Небо — осмысленно и логично, а Земля — бессмысленна и хаотична. Небо делает мир логичным и упорядоченным, красивым и справедливым. Земля и ее порождения стремятся нарушить логику и порядок и осуществляют контратаки безумия и хаоса. Поэтому бытие богов, подвиги героев и разумная жизнь людей представляют собой развертывание *единой логической*

структуры, битву Логоса за то, чтобы мир соответствовал вертикальному синтаксису.

Ориентация Логоса Аполлона на войну проявляется в отношении к тому, что является для элина нелогичным. Все в мире должно быть расшифровано — журчание ручья и конфигурация звезд, фигуры облаков и мычание скота, полученный оракул и непонятные звуки, издаваемые варварами. *Все, что есть, логично*, гласит главное правило синтаксиса верха, логично потому, что божественно, и божественно потому, что логично. Но война начинается там, где какие-то силы злостно уклоняются от дешифровки, настаивают на своей алогичности, отказываются встраиваться в структуру аполлонической речи и ее правил. Это провоцирует филологическую титаномахию, лингвистическое змееборчество. Кульминацией этого процесса становится построение логики и основанной на ее фундаменте грамматики. Эллинский язык как осмысленное и упорядоченное явление представляет собой пик битвы Неба с Землей. В грамматике, и особенно в логике, впервые кристально ясно сформулированной Аристотелем, алфавит богов становится просто алфавитом, превращается в язык и науку о строгом и ясном мышлении.

Здесь миф, религия, обряд, а также культура и политика превращаются в серию языковых гомологий. Осмысляющая сама себя культура, способная понять, упорядочить и досконально изучить свой собственный Логос — это подвиг божественного героя. Человек эллинской культуры уже самим фактом владения этой культурой поднимается до уровня героя, а герой, как мы видели, ориентирован на самовозвышение до уровня богов. Культура, религия, философия и политика становятся *полем Логоса*, который спускается сверху, чтобы его человеческие носители поднялись в небеса. Слово становится звуком, чтобы слышащий его возвысился до слова, и схватив смысл, поднялся в небо, откуда исходит слово. Таково предназначение эллинского человека, его цель (τέλος).

Будучи включенными в циркуляцию Логоса в нисходящей цепи — боги — герои — люди с обратным возвращением в небо, элины становились активными участниками битвы с хтоническими могуществами. Будучи животным, наделенным Логосом (ζῶον λόγον ἔχον), по Аристотелю, человек участвует в битве против всех тех сил, которые отстоят от Логоса *еще дальше*, чем он — с дикими зверями, варварскими народами, подземными могуществами, призраками и чудовищами. Кого-то из них люди, действуя на стороне, от лица и с помощью богов и героев, приручают, укрощают и включают тем самым в синтаксис верха. *Не имеющие Логоса обязаны подчиняться имеющим Логос*. Это абсолютный аполлонический закон. Те, кто не признают это-



**Структура прочтения греческих мифов
в соответствии с морфологией трех Логосов**

го или восстают на Логос, становятся врагами человеческими; с ними люди ведут нескончаемую жестокою борьбу — войну Аполлона.

С этносоциологической точки зрения, синтаксису верха соответствует индоевропейское ядро греческой культуры, которое и предопределяет основные законы вертикальной солярной герменевтики.

Очевидно, что прочтение мифов и ритуалов, символов и природы в структуре этого синтаксиса, в поле войны Аполлона будет иметь строго определенную направленность. Это — развитие философских толкований Ферекида, Пифагора, Платона и Аристотеля и всей интеллектуальной традиции греческой культуры, так или иначе связанной с этими течениями, затронувшими практически всех. При этом сам синтаксис верха в построении корректной морфологии на основе алфавита богов использовался задолго до становления философских школ Греции. Аполлонические философы лишь завершали работу богов и героев, придавая Логосу наиболее законченное и систематизированное выражение. Находясь в конце процесса они, в определенном смысле, оказывались в самом низу. Но фиксация этой нижней точки должна была повлечь за собой обратный подъем к небесам. Зафиксировав грамматику и логику, категории и нормативы мышления, морфологию самой культуры, философы, отталкиваясь от дна, поднимались наверх — в миры героев и созерцательные просторы небесных богов. Человеческий разум — точнее, эллинский разум — был лишь преддверием, прихожей световой Вселенной, где пребывали сами боги-смыслы, боги-буквы, боги-образцы, чьими тенями были человеческие (эллинские) мысли.

Оргийное чтение: героика масок

Синтаксис Диониса принципиально отличен от аполлонического. Следовательно, в этом случае мы имеем совершенно иную герменевтическую модель интерпретации мифов, ритуалов, философских учений, культуры и политики. На основе того же самого алфавита богов, что и в случае аполлонического толкования, здесь выстраивается совершенно иная последовательность и топология.

Логос Диониса предполагает *синтаксис центра*. Здесь высказывание строится не вокруг подлежащего, но вокруг сказуемого (ρῆμα). Дионис не столько субъект, сколько действие, преобразующая сила, передающая прямое присутствие божества. Вся структура мифа как фразы или рассказа в дионисийской топике строится вокруг *действия*, процессии, оргии (βρῦα), то есть мистерии. Сам Дионис именуется «богом мистерий». Он открывается в процессе и процессии, в динамике и движении, которое и обнаруживает собой центр, но не пря-

мо, а косвенно, по касательной. Центральность синтаксиса Диониса состоит в том, что здесь главное внимание сосредоточено на моменте преобразующего *действия*, от которого откладывается и тот, кто действует, и то, на что это действие оказывается. Структура интерпретации мифа в этом режиме разворачивается вокруг динамической силовой оси, которая указывает на оба предела (субъект и объект действия, на подлежащее и на его свойства) и в чем-то конституирует их. Поэтому Дионис в мифе описывается как *бог превращений*. Он действует не в жестко упорядоченной Вселенной, с раз и навсегда проложенными путями и уложениями, но в *пространстве абсолютной свободы*, которое является *пространством чудес*, поскольку само по себе оно и есть квинтэссенция преобразующего чуда — создающего миры и снимающего их фатальность в стихии тонкой божественной игры.

Соответственно, дионисийская модель интерпретации основных фигур и сюжетов греческой культурной традиции прочитывает их в духе *деятельной функциональности*, в динамическом срезе. Важно не то, какова идентичность бога, героя или иного персонажа, но насколько блистательным, экстатическим и экзистенциально насыщенным является его деяние. Это деяние, сказуемое, глагол, фасцинация *речью и жестом*, сами порождают оба полюса греческого мира — небесный и земной. В отличие от Гермеса, который выстраивает структуры промежуточного пространства между субъектом и объектом, Небом и Землей, герменевтика Диониса не является герменевтикой посланничества или ходатайства, функционалом ангела. Дионис — это момент разделения/объединения, взятый как *свободный центр*. Он не исходит ни сверху, ни снизу и не опосредует своей фигурой пределы. Он *создает* миры Неба и Земли как продукты своей творящей игры, как горизонты трансформаций, как побочные результаты своего кипящего — чрезмерного — наличия, перетекающего через край.

Дионис в равной мере свободно чувствует себя и на Небе и под Землей, в мире мертвых. Он Аид в той же мере, что и Зевс. Но при этом он никогда не только Аид, а всегда еще и Зевс, и никогда не только Зевс, но всегда еще и Аид. Поэтому миф, прочитанный в дионисийском синтаксисе центра, всегда содержит в себе амбивалентность и поливалентность: в любой момент любая фраза, сюжет и фигура могут измениться, оказаться не тем, что мы думаем. Вертикальная топика верх/низ меняется полярной топикой — центр/периферия. В центре, где присутствие Диониса максимально, находится *точка свободы* — как открытый момент преобразующего действия. *Дионис не субъект, он не имеет устойчивой идентичности* — в отличие от Аполлона или Зевса. Все формы, под которыми он выступает, им заимствованы, являются масками. Поэтому полнее

всего соответствует его природе символ *маски*, всегда скрывающей под собой что-то еще — другую маску. Не случайно трагедия и театр вообще возникли из культа Диониса.

Показательно, что в структуре культа Диониса мы находим хтонических персонажей из области Великой Матери, а также отсылки к небесным божествам Олимпа. И те и другие соучаствуют в дискурсе Диониса как учреждаемые им феноменологические вспышки. Процессия Диониса состоит из масок. Впечатляет, что на некоторых эллинских барельефах и росписях мы видим в свите Диониса сатиров, которые носят маски сатиров. Точно так же для топики Диониса было бы естественно, чтобы люди носили маски людей, а боги — маски богов. Дионис — это поле божественной *эпифании*. В эпифании открывает себя божество, но в отличие от аполлонического синтаксиса акцент ставится не на идентичности божества в его строго иерархической подчиненности — бог являет себя в герое, герой в человеке и т. д., но *на самом факте явления*, на его стихии. В синтаксисе центра важнее, что нечто *является*, нежели то, *что* или *кто* именно является. Важнее сам феномен, который фасцинативен именно как маска и, следовательно, личина, личность.

Дионисийское прочтение эллинской культуры будет равнозначно *мистерияльному* прочтению. В области религии более всего этому соответствуют Элевсинские мистерии и собственно празднества Диониса. В области теологии — учение орфиков, и не случайно у орфиков первым существом является Фанет (Φάνης), чье имя происходит от слова *фантос*, явленный. Фанет — это явление вообще, а значит, мы имеем дело с дионисийским прочтением, так как Дионис — бог эпифании по преимуществу, бог феноменологии, бог-феноменология. В досократовской философии полнее всего такому подходу соответствуют парадоксы Гераклита, а в послесократовской — риторика и физика Аристотеля¹ в отличие от логики, где преобладает аполлоническое начало.

Язык Диониса, его Логос строится вокруг типа героя и человека, вокруг *героического человека*. Поэтому и богов, и хтонические могущества этот синтаксис склонен интерпретировать в героическом ключе. Действия, оргии, мистерии богов — это поле активности световых героев; в царстве Великой Матери, под землей и в мире мертвых — разворачивается *активность* тьмы и ночных начал. Но в любом случае *мир видится как пространство свершений*, деяний, подвигов. Соответственно, и мифемы, алфавит богов выстраиваются в динамичных синтагмах, воплощающих в себе трансформации, перевоплощения,

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

непрерывный поток чудес. Жрецы Диониса пребывают в постоянном движении. Они суть водовороты букв и знаков, жестов и символов, выстраивающих новые и новые контексты и структуры. Язык Диониса — это язык акта, действия в прямом и театральном смысле.

Материнский прыжок и дурацкая мудрость

Совершенно иное прочтение религии, мифа и культуры предлагает Логос Кибелы. Здесь алфавит богов выстраивается в соответствии с совершенно особой осью в *синтаксисе* низа. Вся морфология обратна структуре Аполлона. Главным здесь становится *дополнение*, не подлежащее и не сказуемое, но то, на что направленно действие подлежащего. Эллинский текст читается здесь задом-наперед или снизу вверх. Если аполлоническая фраза строится по закону логики, а дионисийская (как и герметическая) по закону *риторики*, то фраза Кибелы начинается не с того, кто говорит или что говорят, но с того, для кого говорят, с кем говорят, к кому или к чему обращена речь. Великая Мать сама по себе нема, глуха и бессмысленна¹. Она вступает в область речи лишь как предел, на который направлено убеждение Логоса, его сила. Ее стихия молчание и тишина, в которой Логос растворяется и исчезает. Поэтому ее Логос вообще не считается таковым, с точки зрения Логоса Аполлона, и представляется игровым полу-Логосом, полуразумным высказыванием, глупостью или абсурдной шуткой для Диониса. Сама же Великая Мать не умеет ни говорить, ни смеяться, но вместе с тем воздействие хтонического начала и пространства смерти на Логос производит темный аналог речи², речь наоборот, которая строится на полном отвержении аполлонической вертикали и дионисийской структуры центр/периферия. Синтаксис Великой Матери имеет форму яйца, змеи, спирали, лабиринта или ленты Мебиуса³. В ней не просто все строится с позиции низа, но

¹ Архаические изображения Великой Богини часто представляют ее без рта и/или без глаз, а подчас ее голова намечена весьма условно или вообще отсутствует (иногда вместо нее изображается удлинённая шея или голова змеи). У древнейшей статуэтки культового характера «Венеры из Виллендорфа», предположительно 22–24 тысячелетия до Р.Х., вместо головы шар в виде шишки.

² Э. Нойманн приводит удачное выражение «язык воды». Он пишет о дорациональной женской мудрости: «Женщина изначально провидица, госпожа мудрости, проносющая воды глубин, журчащих ручьев и источников, ведь «истинное предсказание говорит на языке воды». (...) Журчание воды глубин лишь «наружность» речи ее бессознательного, которое поднимается, как столп гейзера». Нойманн Э. Великая Мать. С. 349.

³ Э. Нойманн называет это Великим Кругом, полной замкнутостью на само себя, что проявляется в символах круговых танцев, во вращении планет или круговороте

отрицается вертикаль в целом (а значит верха просто нет, а раз так, то нет и низа!). Точно так же здесь нет центра и периферии, так как Великая Мать не признает центра, а следовательно, в ней нет и периферии — все центр и все периферия. Нет подлежащего, нет сказуемого, нет ни парадигмы, ни синтагмы, есть только дополнения или обстоятельства, *objectum* в латинской грамматике, то, *на что* направлено действие или то, *как и где* это действие осуществляется.

Пространство земли в его естественном примордиальном состоянии Ферекид называл Хтонией. В пеласгийском мифе об Эвриноме Великая Мать отложила мировое яйцо, которое придало бесформенному (ей самой) форму. Но эта форма не знала ни верха, ни низа, ни центра, ни окружности — все в нем пребывает в равновесном и выделенном состоянии. Ничто не оказывает воздействия ни на что другое, или все влияет на все. В такой симметрии доминантой становится бессмысленность. В чистом виде эта бессмысленность совпадает с молчанием, глухотой, немотой и непроглядным мраком. Но по мере концентрации этой изначальной субстанциональности, этого абсолютизированного дополнения без сказуемого и подлежащего, возникает *протоязык яйца* — раздается голос бездны, стон земли. Неоплатоники, описывая онтологию материи, говорили, что лишенная каких бы то ни было свойств материя, из неизбежности своей лишенности, привации, нищеты совершает *прыжок* и в этом головокружительном прыжке захватывает эйдосы, спустившиеся к нижней черте (в синтаксисе Аполлона) или оказавшиеся на периферии (в синтаксисе Диониса). Так материя улавливает в свои сети форму, что и становится моментом появления тела или телесного эйдоса, материального эйдоса. Применив это к алфавиту богов, получаем следующую картину: синтаксис снизу есть прыжок Великой Матери, которая выскакивает из своей немоты и издает звук. Сам звук не принадлежит ей, но является продуктом других синтаксисов. Великая Мать, ночь, материя и смерть перетолковывают речь других уровней мира, приглушая, спутывая и иррационализируя их содержание. Тем самым создается своего рода *антиязык*, «бастардный Логос» «Тимея» Платона, *λοῦσις νόθος*, Логос яйца. Великая Мать не создает свою речь и свои правила выстраивания элементов алфавита богов, она комбинирует уже существующие, захваченные в прыжке мифемы таким образом, чтобы нарушить и исказить до неузнаваемости любые интерпретационные структуры. Если жрец Аполлона слышит в дожде, ветре, шелесте листьев оливкового дерева речь богов, если жрец Диониса в словах

рождений. Отсюда классический образ Колеса Судьбы и его вариации — прялка, мельница, хлебный каравай, круглый колодец (римский *puteal*), возводимый над матриархальной ямой при основании города (*mundus*) и т. д. *Нойманн Э.* Великая Мать.

и стихиях различает музыку, жрецы и жрицы Кибелы в речи видят мычание, а в музыке — шум волн или дыхание загнанной дичи. Речь, построенная по синтаксису низа, обесмысливает осмысленное, идиотизирует разумное, интерпретирует первостепенное через второстепенное. В этом состоит ключ к языку глупцов, дурацкой мудрости.

Вся греческая мифология и религия, вся эллинская культура в этой интерпретации превращаются в бессмысленность, ее внутренняя логика рушится, историал становится свернувшейся в спираль улиткой, *objectum* — центром предложения, подчинившим себе подлежащее и сказуемое. На более конкретном уровне это проявляется в том, что все фигуры и сюжеты мифов перетолковываются в матриархальном ключе: хтоническое, титаническое и акцидентальное рассматривается как первичное, и захват букв и слов с обращением их в стихию самозамкнутой автореферентной ленты превращается в квазиречь.

В такой картине все уровни космоса и все виды становятся эманациями Великой Матери, сгустками Хтонии, моментами хаоса. Как сама Великая Мать есть свой собственный отсутствующий центр и своя вершина, то и все остальные существа выстраиваются по мере сходства с ней. Ближе всего к ней находятся титаны и чудовища. Их речь — смутный рокот, рев, громохание и скрежет. Далее идут смертные люди, связанные с Матерью смертью — своим основным качеством. Люди здесь вначале телесны, а потом уже разумны. Они суть поверхность хтонических сил, более нежные и тонкие, но также эфемерные. Венчает синтаксис Хтонии фигура собственного зеркала, интерпретированная как мужская половина гинандры — Аттис. Весь мир ограничивается зоной Луны, но сама Луна или Лунус лишь отражают отсутствующий лик Земли.

Культы, мистерии, процессии и жертвоприношения общеэллинского мира в этом контексте становятся незавершенными, лишенными телоса, катарсиса и апофеоза, насыщенным абсурдом и пульсацией темных соков смерти представлением, где каждый элемент обретает роль в непрерывном процессе самоудовлетворения Великой Матерью самой себя с использованием всех попадающихся под руку вещей и существ мира — животных, предметов, стихий, богов, людей, духов и т. д.

В области мифологии такой подход соответствует Эвгемеру, предложившему рассматривать истории про богов как гипертрофированные события прошлого, фигурантами которого были обычные люди. В религии носителями подобной герменевтики выступали коллегии жрецов Кибелы и сходных с ней культов, которые могли локализоваться не только там, где почитание Великой Матери пра-

ктиковалось открыто, но и в храмах других эллинских богов, как мы это видим в критском цикле (критский Зевс и малоазийский пра-Дионис) или в городе-храме Артемиды Эфесской, а также во множестве иных случаев. В философии аналогичную линию поддерживали представители Ионийской школы (Фалес, учивший о первичности воды, или Анаксимандр, рассматривавший в качестве первоначала «беспредельное», ἄπειρον и т. д.), и ярче и последовательнее других атомисты Левкипп и Демокрит из Абдер, и вслед за ними Эпикур.

Греция как Европа

Если мы сведем все три синтаксиса воедино, то получим несколько более детальное представление о той тривалентности, о которой шла речь выше. Греческая культура всегда допускает все три толкования, а алфавит богов может служить для построения высказываний на основании всех трех синтаксических решеток. При этом официальным синтаксисом эллинов был аполлонический Логос, утвержденный фактом триумфа индоевропейских племен эллинов (особенно ахейцев и дорийцев) над пеласгийским (эгейским) культурным кругом. Однако черный Логос Великой Матери и ее титанические прыжки для захвата эллинских эйдосов создавали постоянный семантический фон, время от времени прорывавшийся и существенно искажавший кристаллические решетки эллинской религии и цивилизации, денатурируя дискурс, навязывая свои хтонические семантические цепочки, направленные на размывание изначальной патриархальной ясности и подспудное возрождение элементов матриархата. Такими рудиментами пеласгийской (критской, амазонской, малоазийской) герменевтики полны греческие мифы и культы.

Синтаксис центра и дионисийская оптика мистерий также представляют собой внушительный пласт интерпретации, фундаментально влияющий на всю структуру греческой религии. В этом контексте эллинские мифемы в дионисийских дискурсах приобретали особое причудливое выражение, что во многом предопределило развитие эллинского искусства и, в первую очередь, театра. Греческая драматургия является формой дионисийского синтаксиса по преимуществу.

Выявление тривалентности в ядре эллинской цивилизации фундаментально аффлектирует Логос Европы. В самих основаниях этого Логоса мы встречаем все три Логоса, находящихся друг с другом в сложных и динамически меняющихся отношениях. В корнях Европы мы видим культ Кибелы, и его влияние остается довольно сильным практически на всех остальных этапах средиземноморской

эллинской и, соответственно, европейской истории. Но вторжение эллинских индоевропейцев на несколько тысячелетий радикально меняет ситуацию, подчинив структурам верха и центра все возможные дискурсы, построенные на основании алфавита богов. Вместе с этим Европа приобретает новую — жестко патриархальную на сей раз — идентичность. Отныне синтаксис верха и синтаксис центра радикально побеждают хтоническую интерпретацию и ее решетки. Это становится официальной версией ее историала, фасадом цивилизации, религии, искусства, политики, культуры и культа. Но и в этой патриархальной герменевтике требуется различать Аполлона и Диониса, не как два разных повествования, но как два способа интерпретации бесчисленного числа повествований. Это различие превращает изучение европейского Логоса в сложное предприятие, требующее постоянной сверки с базовыми формами синтаксиса при рассмотрении практически любого поворота истории, философского учения или религиозного течения. Таким образом, даже в верхнем слое Европы последних четырех тысячелетий (начиная с вторжения первых индоевропейцев в Грецию) мы имеем дело с двумя историалами, каждый из которых — при всей внутренней солидарности — своеобразен и оригинален — аполлоническим и дионисийским.

Если теперь учесть устойчивость герменевтики Кибелы и ее непрерывные попытки прямого или косвенного реванша, то европейская история будет выглядеть совсем сложным и запутанным явлением, корректный анализ которого потребует умелого оперирования со всеми тремя синтаксисами, прослеживаемыми с самого начала Европы до ее самого конца. Все это уже прозрачно видно в истоках эллинской цивилизации, в Древней Греции. В дальнейшем ситуация ничуть не упрощается, но если мы сможем четко осмыслить структуру греческой культуры и ее оснований, то в дальнейшем мы обнаружим лишь различные повторения и комбинации того, что уже так или иначе в той или иной форме, но существовало у греков — либо как миф, либо как ритуал, либо как мистерия, либо как история, либо как политический институт, либо как произведение искусства. В Европе за всю историю ее существования не было ничего такого, чего раньше не имелось бы в Греции. И если мы научимся корректно понимать все версии греческого алфавита богов, нам станет намного прозрачнее и яснее Европа в ее целокупности, в ее историале, в ее судьбе. *Ключ к Европе, к ее Логосу лежит в Древней Греции, где все, что должно было случиться, явиться и открыться (а также исчезнуть или закрыться), уже случилось, явилось и открылось (исчезло и сокрылось).* Нам надо лишь правильно расшифровать это.

Периоды Греции

Эллинский историал

Эллинский историал в целом более или менее одинаков в его древнем мифологическом и современном научном описании. Первым аккордом является творение людей богами или титанами. Об этом в греческой мифологии повествуют несколько подчас противоречивых сюжетов, отражающих различные культурные слои и религиозные учения. К этому примыкает данная в общих чертах картина первых времен, где наряду с собственно людьми действуют полубоги и фигуры смешанного типа, которые предстают как цари и герои древнейших эпох.

В этих рассказах о примордиальных временах можно выявить свидетельства о древней матриархальной культуре, предшествующей приходу индоевропейских эллинских племен. Вместе с тем ряд мифов, как мы видели, повествует и о индоевропейской архаике палеопатриархального толка — отражая представления древнейшего ядра индоевропейцев с их трехфункциональной организацией общества и акцентом на царских, жреческих и воинских функциях высших слоев.

Эладская цивилизация разделяется на три периода:

- ранний (XXX — XXI века до Р.Х.),
- средний (XX — XVII века до Р.Х.) и
- поздний (XVI — XII века до Р.Х.), перетекающий в микенскую цивилизацию и отчасти сосуществующий с ней.

Вероятно, индоевропейскими в своем ядре были общества эладской культуры в целом и почти наверняка — средне- и позднеэладской с аграрной доминантой.

Матриархат для эллинского историала представлен в нескольких версиях:

- в структурах пеласгийских обществ континентальной Греции;
- в форме анатолийских влияний, изменивших в древнейшие доэллинские эпохи структуру раннепатриархальных хеттско-лувийских обществ Анатолии;
- в кикладской культуре островов Эгейского моря;
- в ярком и интенсивном критском влиянии (минойская культура).

Ярче всего матриархальные мотивы запечатлены в *минойской цивилизации*, которая в значительной степени повлияла на всю последующую эллинскую культуру. Борьба индоевропейского патриархата с анатолийским и минойским матриархатом составляет нерв ранней стадии эллинского историала — эпохи титаномахии и гигантомахии, растянувшейся на долгие века. Поворотной точкой стало падение Крита, разрушение основных культурно-религиозных центров, городов-храмов и ахейский захват Кносского дворца. После этого наступил *микенский период*.

Микенский период, хотя и отличается тем же смешением различных культурно-религиозных тенденций, которое мы видим уже в эладской цивилизации, свидетельствует о фундаментальной смене цивилизационной доминанты: именно в эту эпоху эллинский патриархат окончательно побеждает хтонические материнские культы. Небесная религия Зевса одерживает решительный триумф над религией Великой Матери. По Бахофену, это победа не столько Аполлона, которая наступит позднее вместе с дорийскими завоеваниями, сколько Диониса. Для этой эпохи, видимо, типичен был культ Зевса Найоса в Додоне, основание которого приписывалось отцу послепотопного человечества Девкалиону.

Далее, в современной версии истории в послемикенской цивилизации Древней Греции принято выделять:

- эпоху «*темных веков*» (XI — IX века до Р.Х.) или геометрического стиля, что совпадает с дорийским вторжением и утверждением культа Аполлона (Дельфийский оракул и центр аполлонического культа в Делосе становятся более важными, нежели святилище Додоны Зевса);
- *архаический период* от Гомера и Гесиода вплоть до досократиков (VIII — VI века до Р.Х.), который характерен становлением сильных полисов, обширной греческой колонизацией, пробуждением цивилизационного самосознания эллинов, развитием скульптуры, поэзии и раннего театра;
- *классический период* расцвета греческой идентичности и ее многообразных проявлений во всех формах — в философии (Сократ, Платон, Аристотель), драматургии (Эсхил, Софокл, Еврипид, Аристофан), в становлении политических систем (монархии, аристократии, демократии), в политических катаклизмах и войнах, включая персидские вторжения и Пелопоннесскую войну (V — IV века до Р.Х.);
- *эллинистический период*, сопряженный с построением эллинской Империи Александром Македонским и превращением эллинской культуры в цивилизационную доминанту и отчасти по-

литическую гегемонию на огромных пространствах от Индии на востоке до Испании на Западе (с IV века до 146 года до Р.Х.¹), за чем следует:

- эпоха *римской Греции* (146 до Р.Х. — 330 по Р.Х.), когда греки оказываются под властью Римской Империи, и наконец,
- *византийский период* (330 — 1453), представляющий собой смешанный греко-римский историал с христианской доминантой.

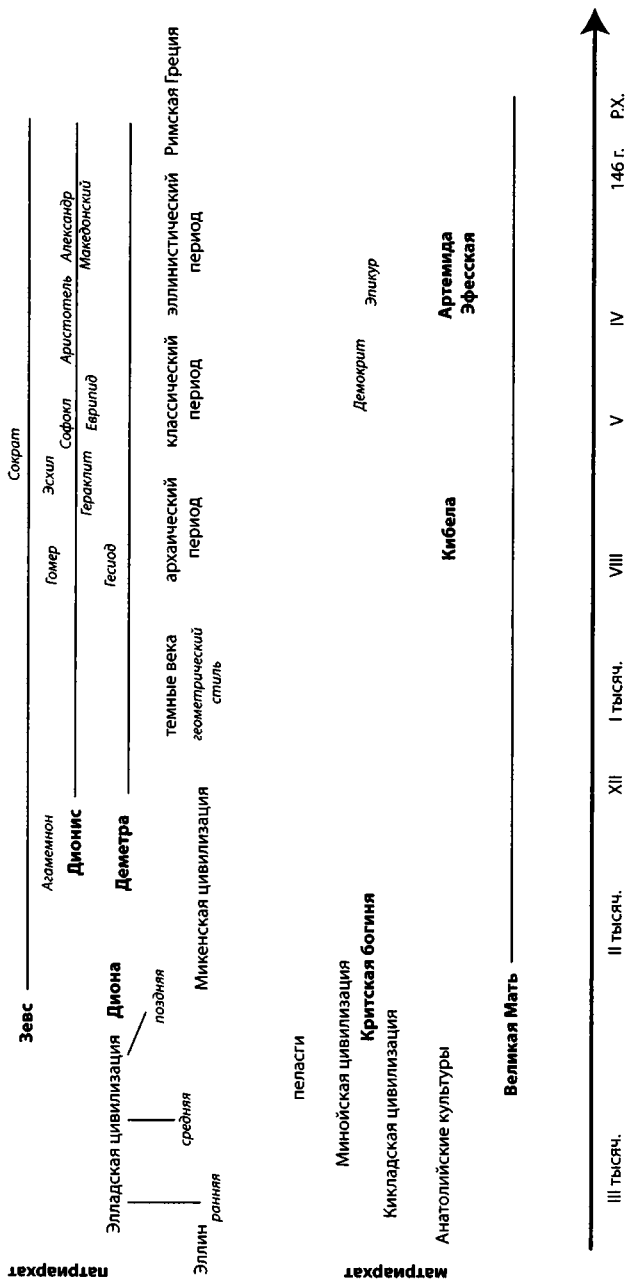
Далее следует османское завоевание, когда греки вместе с другими христианскими народами оказываются под властью принявших ислам турок; оно длится с 1453 по 1821 год. В этот период греки оказываются в подчиненном положении, а их идентичность сопряжена с православием как религией и Фанарским кварталом в Константинополе/Стамбуле, где находится Вселенский Патриарх. По мере ослабления Османской Империи, греки готовятся к восстанию, и в 1822 году была установлена Первая греческая Республика. В 1833 году было провозглашено монархическое правление, длившееся до 1913 года. В ходе окончательного распада Османского Государства греки отвоёвывали у турок значительную часть территорий (практически все острова Эгейского моря) и стали наряду с оставшейся под контролем турок Анатолией наследниками османской государственности, построив национальное греческое Государство на основе политической философии Нового времени, существующее и по сей день.

Эллин-первопредок

Истоки истории эллинов отражены в мифе о Великом Потопе и двух выживших людях Девкалионе, Δευκαλίων, и Пирре, Πύρρα.

Девкалион предстает как сын титана Прометея, Προμηθεύς, выступавшего в мифах как создатель людей, которые, однако, чтобы стать живыми, по орфическому преданию, были наделены олимпийскими богами (Зевсом и Афиной) божественными душами (часто представляемыми в виде бабочки). Пирра, чье имя, вероятно, означало «светловолосая» или «рыжеволосая», считалась дочерью тита-

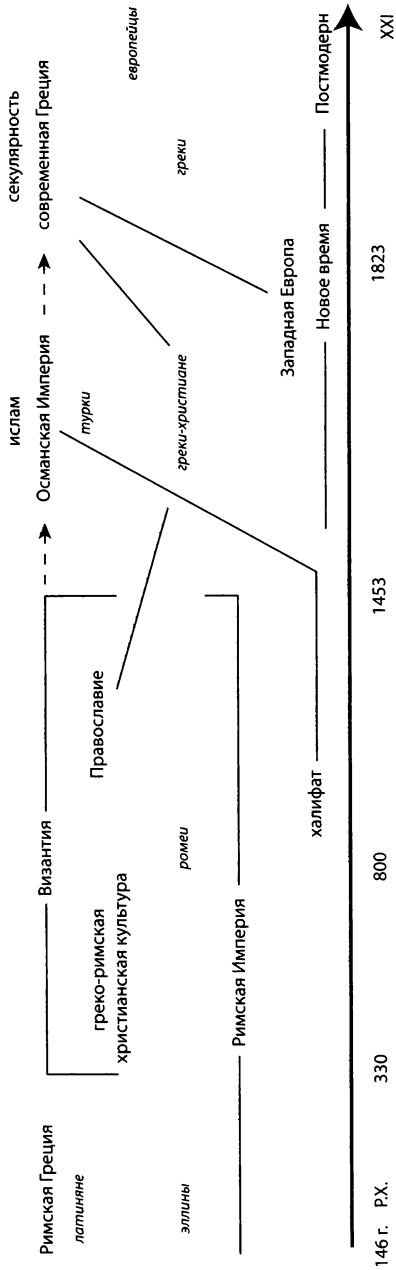
¹ Эллинизм мы будем рассматривать в отдельном томе «Ноомахии». Там же подробнее поясним различные версии его хронологии: в определенном смысле эллинизм переживает римские завоевания и становится основой римской — особенно римско-имперской — культуры. Более того, христианство распространяется именно в эллинистическом ареале, и влияние эллинизма можно явственно проследить вплоть до ранневизантийской эпохи: ярчайшими представителями эллинистического духа были греческие неоплатоники-политеисты V и VI вв. по Р.Х., что добавляет к эллинизму период, превосходящий половину тысячелетия.



Структура историала Древней Греции

Христос

Аполлон



Структура историчала Греции от Р.Х. до Нового времени

на Эпиметея, Ἐπιμηθεύς, брата Прометея и Пандоры, Πανδώρα, женщины, посланной Зевсом Эпиметею, которая, в духе патриархальной оптики, стала причиной всех зол и бед человечества. Сами люди были созданы из камней, которые Девкалион и Пирра разбрасывали за собой — из камней, брошенных Девкалионом, появились мужчины, из камней Пирры — женщины. Таким образом, происхождение людей связывается с титаническим началом и хтоническими стихиями (камни).

Сыном Девкалиона и Пирры был первопредок греков Эллин, Ἐλλην, к которому сами греки возводили свое происхождение. Именно он рассматривался как изначальный архетип индоевропейских племен, вторгшихся на Балканы и Пелопоннес во II тысячелетии до Р.Х.

От него пошло само название эллинов. Сыновьями Эллина от океаниды Орсеиды, Ὀρσεΐς, наяды, обитавшей в одном из водопадов Фессалии, были Ксуф, Κοῦφος, Эол, Αἰολός и Дор, Δῶρος. От сыновей Ксуфа Иона, Ἴων и Ахая, Ἀχαιός произошли, соответственно, ионийцы и ахейцы, а от Эола и Дора — эолийцы и дорийцы. Эти четыре племени были ядром эллинского общества. У Эллина был брат — Амфиктион, Ἀμφικτύων, по преданию, царствовавший в Аттике (в Афинах и Фермопилах) в XV веке до Р.Х. Греки считали его основателем амфиктионий — собрания разных греческих племен и городов-Государств для решения общих политических и религиозных вопросов. Амфиктиония стала синонимом Дельфийского союза, созданного вокруг святилища Аполлона в Дельфах и игравшего значительную роль в эллинской истории.

Приход эллинов означал начало фундаментального процесса смены основного вектора цивилизации — от матриархата к патриархату. Доэллинский субстрат представлял собой общества с доминанцией культа Великой Матери, распространенного на пространстве всего Средиземноморья — от Анатолии и Сирии до Балкан, Пелопоннеса, Северной Африки, Италии и Иберийского полуострова. Однако эта матриархальная цивилизация, доминировавшая в III тысячелетии до Р.Х., не была единственной. В Древнем Египте династического периода, вероятно, возобладал патриархальный культ солнечных небесных божеств, а индоевропейская культура воинственных хеттов, по крайней мере на ранней стадии, также была патриархальной. Поэтому эллины были не первыми и не единственными носителями патриархата в этом регионе, но именно им, в конце концов, удалось окончательно и необратимо переломить основополагающую доминанту эгейского культурного круга.

Минойский полюс: цивилизация пчел

Одним из важнейших центров доэллинической цивилизации Великой Матери была минойская культура с центром на Крите, бывшем одной из первых могущественных талассократических гегемоний в этом регионе. Минойская культура имела древние корни, уходящие в еще более ранние пласты матриархата, примером чего являются культовые центры Великой Матери, такие как Чатал-Гююк. Анатолийские матриархальные общества, относившиеся к сходному с критским типу (хатты, хурриты и т. д.), складывались самостоятельно и раньше минойцев. Вероятно, первые создатели минойской цивилизации прибыли на остров из Малой Азии. В самой же Анатолии матриархальные общества развивались параллельно минойцам, ассимилируя и постепенно реинтерпретируя в матриархальном ключе культурные влияния патриархально-индоевропейских племен — хеттов, лувийцев, палайцев и их потомков. Памятники III тысячелетия до Р.Х. показывают связи Крита с западным побережьем Анатолии, но никаких контактов с хеттами, напротив, не засвидетельствовано.

На Крите более древний матриархат приобрел предельно отчетливые и выразительные стилистические и художественные формы. Структура общества древнего Крита минойской эпохи (2700 — 1400 года до Р.Х.) представляла собой совершенную модель матриархата. Этот минойский тип цивилизации, критская версия эгейского матриархата, распространил свое влияние на обширные территории континентальной Греции, на острова и западное побережье Анатолии. Его характерными чертами были:

- круглые дворцы, аналогичные Кносскому, не имеющие защитных стен, в отличие от индоевропейских городов-крепостей — города-храмы;
- лабиринты и спиралевидные узоры;
- толосы (θόλος), представлявшие собой — подчас гигантские — святилища-ульи яйцеобразной формы;
- экстатические оргиастические культы, отправляемые в пещерах;
- изысканные бронзовые изделия и утонченная разноцветная керамика с богатой раскраской;
- использование лабриса (двухстороннего топора);
- эпифании женских богинь, символизируемые поднятыми руками и обнажением груди;
- развитие мореходства.

Показательно, что фигуры женского божества с поднятыми руками («оранта») и лабрисы засвидетельствованы в древнеанатолий-

ской (дошумерской и, тем более, дохеттской) матриархальной культуре, тогда как талассократия стала отличительной чертой именно критян.

Весьма близкой по типу к критской культуре была культура пеласгов¹, преобладавшая в минойский период в континентальной Греции с центром на Пелопоннесе, а также особая культура лелегов, сложившаяся на Кикладских островах (Кикладская цивилизация²) еще в III—II тысячелетиях до Р.Х. Но именно минойская модель выразила основные характерные черты культуры Великой Матери с наибольшей контрастностью, породив уникальный художественный стиль. На Крите было разработано линейное письмо А, которое, скорее всего, легло в основу линейного письма В, на котором позднее писали представители индоевропейского общества ахейцев, покорившие Крит.

Реконструкция ряда древнейших памятников позволяет сделать предположение о том, что в минойской культуре практиковались человеческие жертвоприношения. В духе классического сюжета из цикла Кибелы, скорее всего, их структура строилась на базовом мифе об Аттисе. Женщина-Земля была связана с *кровью*, отмечающей основные моменты жизни женщины — месячные, потерю девственности, рождение детей. Женщина теряет кровь и тем самым дает жизнь. Для восстановления гендерного баланса мужчина, чей организм устроен иначе, также должен быть включен в этот цикл *циркуляции крови*. Поэтому он должен быть принесен в жертву — либо убит, либо оскотлен. Кровь убитого или оскотленного мужчины в древних мифах выступала как эквивалент его семени — поэтому из пролитой крови Урана и Кроноса Земля порождала хтонических существ — нимф, мелий, змеев и чудовищ. Вероятно, кульминацией мужских жертвоприношений было убийство сакрального царя, символического консорта Великой Матери (как в древнесемитском мифе об Иштар и Таммузе). В этом случае тематику сакрального регицида со всеми ее вариациями³ можно уверенно связать с матриархатом.

¹ К культуре пеласгийского круга относятся такие общеэллинические боги, как Пан или кабирь.

² Отличительной чертой кикладского цикла были культовые объекты из обидиана и женские фигуры Великой Богини с непропорционально удлинённым и плоским лицом, на котором намечен только нос и отсутствуют глаза и рот. К Кикладским островам принадлежат такие острова, как Делос, где, согласно мифу, Лето родила Аполлона и Артемиду и где был его центр аполлонического культа, и Наксос, где Ариадна, увезенная Тесеем с Крита, встретила божественного супруга Диониса.

³ Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии.

Минойская цивилизация преобладала в восточном Средиземноморье до масштабной катастрофы — извержения вулкана на острове Фира (Санторини) в период между 1628 и 1500 годами до Р.Х. Это привело к мощному землетрясению и уничтожило городские центры Крита, возможно, нанеся тяжелый удар и по местному населению (по одной из версий, землетрясение вызвало огромные волны). В 1450 годах до Р.Х. критские дворцы — города-храмы — были уничтожены серией пожаров. В этот период на Крит с континента вторгаются племена эллинов-ахейцев, что окончательно меняет структуру цивилизации, хотя многие элементы минойской культуры интегрируются в новый смешанный эллинско-критский тип, получивший название *микенской цивилизации*.

Микенский этап: прорастание матриархата и дворцовая экономика

Прямой предшественницей микенской культуры была так называемая Эладская цивилизация, которая сложилась на побережье Эгейского моря в континентальной Греции параллельно Древнему царству Египта еще в III тысячелетии до Р.Х. и которая развивалась параллельно минойской и кикладской. Эта цивилизация была основана на наложении носителей сельской культуры на местное доаграрное население. Древние греки иногда отождествляли первых с минийцами¹, населявшими некогда Беотию и ее главный древнейший центр Орхомен, а вторых — с пеласгами. О битвах с минийцами повествует миф о Геракле. По одной версии, пеласги вытеснили минийцев из Беотии на остров Лемнос, откуда те позднее иммигрировали в Спарту, смешавшись со спартанцами. Эладская культура, где преобладал аграрный уклад, подготовила культурное основание для ахейского вторжения. Первые ахейцы, как позднее дорийцы, представляли собой преимущественно воинственные племена скотоводов. Первые политические образования, основанные ими, строились на сочетании военной аристократии и жречества с сельскими жителями. Тот факт, что до собственно ахейцев в Грецию на несколько столетий раньше пришли носители аграрной культуры, вероятно, способствовал укреплению патриархата. Цивилизация Деметры здесь, как и в Италии в случае сабинян², создавала основу для олимпийского вертикального структурированного героического общества. Уже со второй половины III тысячелетия (в раннеэлад-

¹ Легендарным предком минийцев считался царь города Орхомен Миний (Μίνυας).

² Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

ский период) мы видим в структуре общества двойственность — с одной стороны, сельские поселения, с другой — укрепленные цитадели, служащие крепостями для воинов. Пара город-крепость/ село составляет социологическую основу будущих политических образований, отличающих эпоху эллинского патриархата уже микенского периода. Микенская цивилизация складывается в тех районах, что и предшествующая ей Эладская — на западном побережье Эгейского моря — в Беотии, Арголиде, Аттике и Эвбее, а также в Лаконии и Мессении на южном побережье Пелопоннеса.

Микены были древнейшим городом на Пелопоннесе, где, с одной стороны, явно заметны яркие черты матриархальной культуры города-дворца (в частности, гигантское святилище-толос и т. д.) минойского типа, критские практики кораблестроения и мореплавания, а с другой, следы эллинского патриархального влияния — укрепленные стены города и т. д. Гомер в «Илиаде» представляет Агамемнона, царя Микен, главой всей ахейской коалиции, отсюда и выражение «микенская цивилизация», предложенное археологом Г. Шлиманном. Параллельно Микенам, другими центрами были ахейский Крит, Афины, Тиринф, Пилос и т. д.

Микенская культура, основанная на синтезе индоевропейских патриархальных ахейцев в качестве правящего слоя с минойским типом в искусстве и религии и пеласгийским субстратом, представляет собой уникальное явление, которое сформировало ядро греческой идентичности и предопределило тот гибкий синтез между патриархатом и матриархатом (с формальной доминацией ахейского патриархата), который составляет сущность эллинской традиции (что мы видели в разборе пантеона эллинских богов и теогонии Гесиода)¹.

Микенская культура наследует минойской и начинает отчетливо складываться еще в XVI веке до Р.Х., а после окончательного завоевания ахейцами Крита² она утверждается на несколько столетий (вплоть до XII века до Р.Х. и дорийских завоеваний) и становится одной из преобладающих в восточном Средиземноморье. Ее полюса — Пелопоннес и Крит, а под ее влиянием оказываются многочисленные острова в Эгейском море. В тот же период начинается колонизация западного побережья Анатолии и складывается ионийский культурный круг.

¹ *Chadwick J. The Mycenaean World. Cambridge; London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1976.*

² Ахейцы начинают проникать на Крит уже в XVI веке до Р.Х., постепенно вытесняя этеокритян, что завершат дорийцы в XI веке. Однако древние носители минойского языка сохраняются на острове в горных районах вплоть до III века до Р.Х.

В микенской культуре главную роль играют воинственная этика, пантеон мужских небесных божеств, города-крепости, строящиеся на возвышенностях (как точки стратегического доминирования над территорией), боевые колесницы и т. д. Но вместе с тем те же города-крепости, обнесенные стенами, отчасти представляют собой царские дворцы, отражающие некоторые типичные стороны микенской культуры.

Первые ахейские города-Государства возникли в Аттике и на Пелопоннесе еще в XVIII – XVII веках до Р.Х., но собственно микенская цивилизация полностью утверждается тогда, когда ахейско-микенский синтез приводит к созданию особого оригинального стиля, постепенно расширяющегося на все более широкие области — в первую очередь, острова. В микенский период появляются другие крупные центры эллинского мира — Коринф, Дельфы, Фивы и т. д.

Хеттское Государство, которое контролировало во второй половине II тысячелетия до Р.Х. Анатолию из ее центра, распространяя свое влияние вплоть до ее западных границ, столкнулось с микенской экспансией. В хеттских документах носителей микенской цивилизации называли Ахийява, что историки отождествляют с ахейцами Гомера. Так как именно в этот период археологи фиксируют активное распространение микенской культуры, стиля и искусства в ареале Эгейского моря и, в частности, на западном побережье Малой Азии, скорее всего, хетты и ахейцы соприкоснулись друг с другом именно в пограничных прибрежных территориях. Эти же источники XIII века до Р.Х. упоминают великого царя Ахийявы, аналогичного по статусу царю и властителю всего хеттского Государства. Троянская война, описанная Гомером и относящаяся к позднемикенскому периоду (XII век до Р.Х.), представляет собой как раз момент экспансии ахейцев на анатолийское побережье (Троада).

Влияния микенской цивилизации не ограничивались бассейном Эгейского моря, ее следы можно обнаружить в Сардинии, на побережьях Иберийского полуострова, в Македонии и Фракии.

Памятники микенской цивилизации написаны линейным письмом В, представляющим собой архаическую форму греческого. На основании сохранившихся текстов, поддающихся расшифровке, можно установить наличие высшей политической власти, царей, носивших титул wa-na-ka, откуда вероятно греческое *ἄναξ*, «царь», «господин», правящих над совокупностью владений, земель (*te-me-po — téμενος*). Сохранились упоминания жрецов (*i-je-re-u — ἱερεῦς*) и жриц (*i-je-re-ja — ἱερέα*), воинов и предводителей воинов, воевод — *ra-wa-ke-ta*, от *λαός*, архаическое *λαός*, «воины», «народ», и *ἄω*, «водить», а также земледельцев и землевладельцев — *da-*

ма, откуда — δῆμος, «народ». Таким образом, микенское общество обладало эксплицитно трехфункциональной структурой — цари и жрецы, первая функция, воины — вторая и земледельцы — третья. Знать обитала во дворцах, воины — вокруг дворцов, крестьяне, культивировавшие преимущественно зерновые (пшеницу), оливки и виноград, — в селах. Вся экономическая система была сосредоточена вокруг дворцов, где жили представители развитой административной системы, занятые регулярным сбором податей с крестьянства прилегающих областей. Эта модель получила название «дворцовой экономики» и примеры ее мы встречаем и в более поздние эпохи в храмовой экономике эфесского Артемисиона, где главную роль играли особые коллегии жрецов. Устойчивость такой модели именно в храмовых комплексах, посвященных культуре Великой Матери (как в случае с Артемидой Эфесской), указывает на важную роль матриархальных традиций во всей структуре «дворцовой экономики». По мнению ряда историков, эта «дворцовая экономика» являлась доминантой минойской культуры, а также древнейших обществ Малой Азии. В микенской культуре этот тип был также преобладающим¹. В основе «дворцовой экономики» лежал принцип пчелиных сот и социального планирования².

Показательно, что дворцы и дворцовые комплексы микенского периода представляют собой одновременно города-храмы минойского типа (откуда толосы) и города-крепости индоевропейского (и среднеэладского) воинского типа. Этот же дуализм мы видим в области религии. В текстах встречаются упоминания Посейдона, чья роль в микенской культуре, видимо, была более значимой, чем в более поздние эпохи (Посейдон особо почитался в Пилосе, показателен также спор Посейдона с Афиной о господстве над Атикой), пары Зевса и Геры, Ареса, Гермеса, Афины, Артемиды, Диониса, Илифии, Эриний и Деметры. Показательно отсутствие в этом списке Аполлона, дорийского бога, а также Гепфеста и Афродиты, чьи культы, вероятно, были включены в греческую религию позднее и пришли с островов Эгейского моря (соответственно, с Лемноса и Кипра).

Древнейшим религиозным центром микенского периода является святилище Зевса Найоса (Ζεὺς Ναϊός или Ναός) в Додоне (в Эпире,

¹ Chadwick J. Documents in Mycenaean Greek. Cambridge: Cambridge University Press, 1973; Bendall L.M. Economics of religion in the Mycenaean world: resources dedicated to religion in the Mycenaean palace economy. Oxford: Oxford University School of Archaeology, 2007.

² Kraeling C.H., Adams R. McCormick. City invincible: a Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

на северо-западе Греции). Наряду с Зевсом там почиталось и женское божество Диона (Διώνη), представленная в микенских надписях как di-u-ja. В некоторых мифах она описывается как мать Диониса или Афродиты, позднее, отождествляется с Герой. По другой версии, она — океанида или богиня дождя. Прорицания в Додоне совершались по шелесту листвы священного дуба или по звукам ручья, протекавшего у его подножья. Индоевропейский корень имени Диона, являющегося женской версией бога дневного света, светлого неба (микенское di-we, эллинское Ζεύς, от индоевропейского *Dyēus), подобно латинской Диане, свидетельствует о том, что либо эллины принесли ее культ с собой, либо перетолковали в небесно-патриархальном ключе местный и более древний культ Великой Богини.

О существовании общегреческой «микенской Империи» с единым центром или с несколькими до сих пор ведутся споры. В подтверждение приводятся сочинения Гомера, где Агамемнон представлен вождем всех ахейцев, и многочисленные мифы, а также единообразие культурного и архитектурного стиля. Но прямых документальных подтверждений этому — как и в случае с минойской Империей — нет.

В XII веке до Р.Х. микенская культура стремительно приходит в упадок. Это совпадает с вторжением с севера других эллинских племен — дорийцев, которые были носителями иного культурного стиля, где индоевропейские патриархальные черты были намного более ярко выраженными. В структуре греческого историала этот период, следующий за микенским, сопрягается с Троянской войной и концом эпохи героев. Именно тогда, с XII века до Р.Х., начинается «железный век», который Гесиод называет «пятым человечеством».

Дорийская Греция: заговор Аполлона

Следующий за микенским период в истории Греции является принципиальным, и с точки зрения мифологической секвенции эпох, и с точки зрения этносоциологической истории. Он, как правило, отсчитывается от 1200 годов до Р.Х. (эпоха Троянской войны) до времени Гомера и Гесиода (VIII — VII века до Р.Х.). В исторической классификации¹ этот период часто называется «темными веками», что также можно понимать в обоих смыслах — в мифологическом и в строго историческом. В этот же период, согласно египетским

¹ Термин стал популярным в исторической науке благодаря работам британских историков Снодграссу и Дезбороу. См.: *Snodgrass A. McElrea. The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eight Centuries BC.* New York: Routledge, 2001; *Desborough R.A. The Greek Dark Ages.* London: Ernest Benn, 1972.

хроникам XIX и XX династий, в Восточное Средиземноморье вторгаются «народы моря», которые существенно видоизменяют всю картину цивилизации, и в частности, кладут конец малоазийской Империи хеттов (падение столицы Хаттусы).

В структуре мифа этот период связан с *концом эры героев* и приходится на период Троянской войны. В ходе этой войны все поколение героев, рожденных от связей богов и богинь со смертными, погибнет, и следующий век будет в полной мере созданным уже исключительно людьми. Или иначе: если родоначальниками героев являются боги, то родоначальниками людей — герои. Это означает радикальную смену отношений земного и небесного — отныне они оказываются разделенными между собой непроходимой бездной. Боги больше не вмешиваются в жизнь людей напрямую, не ходят рядом с ними, не соучаствуют в их судьбе. Боги больше не плачут о героях, своих детях; человечество им отныне в целом безразлично. Но при этом постгероическое человечество, «пятый род» Гесиода, остается в своем высшем архетипе верным героическим предкам. Оно носит на себе печать героизма как высший жизненный ориентир. Не имея прямого божественного происхождения, человечество стремится быть *как герои*, вести себя так же как они, жить, мыслить и дышать, любить и воевать подобно Гераклу, Ахиллу, Тесею, Аяксу, Диомеду или Агамемнону. Поэтому послемикенский период в мифе основан на *ностальгии по героике*; отсюда и наименование «темные века». Показательно, что сам Гомер жил в самом конце именно этой эпохи, в VIII веке до Р.Х. Это в высшей степени символично. Гомер описывает конец эпохи героев как *ее свигетель*, и поэтому сами древние греки иногда называли его современником Троянской войны, которая была началом нового периода («пятого человечества»). Однако он был в действительности современником не начала, но конца этой эпохи, когда со сцены сходили не просто божественные герои, но те, кто были их прямыми продолжателями, сохранявшими — как свидетельствует ярче всего сам Гомер — пронзительную и отчетливую память о минувших временах и твердую верность героическому этосу. Героизм теперь стал не столько фактом, сколько этосом и отчасти религией. Это была фундаментальная особенность постмикенской эпохи в структуре эллинского мифа.

С точки зрения этносоциологии, именно в районе 1200-х годов до Р.Х. на Балканах и Пелопоннесе, шире, в пространстве всей эллинской (микенской) цивилизации начинаются фундаментальные изменения, которые принято связывать напрямую с вторжением дорийских племен с севера. Именно эти племена, вероятно, и разрушили предшествующую микенскую цивилизацию, утвердив совер-

шенно новую культурно-религиозную и социально-политическую парадигму, а также стиль в искусстве, называемый «геометрическим». Дорийцы создали совершенно новый строй, который качественно изменил социальную структуру эллинского мира.

Дорийцы были одним из четырех греческих племен, потомками первопродка Эллина. Скорее всего, они жили на Балканах, тогда как родственные им ахейцы, ионийцы и эолийцы расселились на более южных территориях, где и пришли в соприкосновение с доиндоевропейскими — преимущественно матриархальными — обществами. Изначально все элины были носителями жестко патриархального отеческого типа цивилизации, религии Зевса, памятником которой было древнейшее святилище в Эпире, в Додоне, где рос сакральный дуб, по шорохам листья которого и журчанию ручья, текущего у его корней, гадали древнегреческие жрецы. Но три эллинских племени вступили в тесный и интенсивный контакт с пеласгийской и минойской культурами, а также с малазийскими обществами, что и привело к созданию *микенской парадигмы*, смешанной между древнейшим матриархатом и принесенным греками патриархатом. Четвертое же племя, дорийцы, оказалось в стороне от процесса культурно-религиозного и социально-политического синтеза, сохранив в неприкосновенности основы строго патриархального уклада — включая обряды кремации мертвых, радикальную доминацию мужского начала и режима диурна¹ (по Ж. Дюрану). Дорийцы представляли собой преимущественно пастушеские воинственные племена, отчасти близкие к туранскому (скифскому или фракийскому) типу культуры. Этот тип они и несли с собой, безжалостно уничтожая намного более изысканную и утонченную оседлую и городскую микенскую культуру, в которой глубинный матриархат исподволь перетолковал индоевропейские сюжеты, фигуры и мотивы. Микенский Зевс был одновременно и эллинским, и критским. Дорийские племена принесли с собой нечто радикально новое — фигуру бога Аполлона. Тем самым *половинчатый* патриархат микенского синтеза был качественно изменен, и вместо него утвердился фундаментальный и бескомпромиссный — чистый! — патриархат. Русско-польский философ и историк Античности Фаддей Зелинский писал:

Из Фермопил культ нового бога двинулся далее на Юго-Запад, в срединную часть Греции; здесь была гора Парнас и на ней самое древнее святилище Земли. Его-то и занял Аполлон, являясь во всех смыслах обещанным религией Зев-

¹ Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры. М.: Академический проект, 2015; Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: P.U.F., 1960.

са мессией; здесь он убил Змея, взлелеянного Землей, исторг у ней знание, которое она скрывала, и основал свой древнейший Дельфийский храм и оракул¹. Парнас стал святой горой Аполлона, главным центром его культа. Связь между ним и Фермопилами существовала и в историческое время: всегда собрания так называемых амфикионов (т. е. представителей от государств, обязавшихся защищать Дельфийский храм) начинались в Фермопилах или, как их проще называли, в Пилах, но продолжались на святой горе в Дельфах. (...)

Под влиянием культа Аполлона древнейшая религия Зевса была реформирована. Аполлон убил Змея, взлелеянного Землей, Змея, грозившего гибелью Зевсу, — стало быть, этой гибели не будет: вечность царству Зевса обеспечена. Но все, что началось, должно и кончиться; царство Зевса кончиться не должно, — значит, оно не могло иметь и начала, Зевс предвечен и вечен. Нет ему гибели; нет и причин гибели (...); когда религия Аполлона проникла в древнейший центр культа Зевса, в Додону, она устами вдохновенной жрицы-пророчицы нового бога провозгласила в двух стихах сущность происшедшей реформы:

Есть Зевс, был он и будет; воистину молвлю, велик Зевс!²

Зелинский точно выделяет основные признаки религии Аполлона, радикально изменившие те верования и культы, которые в Греции утвердились на предыдущем этапе: Аполлон переворачивает онтологический статус Зевса, выводит его из потока становления, спасает от угрозы смещения с его царственного места, как прежде были свергнуты Уран и Кронос. Земля и ее Змей более не властны над мужским началом Отца. Он не создан и не имеет начала. Он есть, был и будет всегда, так как его *бытие вообще не зависит от становления*, от земли и телесности. В этом особенность всей дорийской эпохи: Аполлон утверждает особую религию — более новую, нежели микенская, но в чем-то, напротив, более древнюю, так как она уходит корнями в глубины индоевропейской *патриархальной архайки*. Новым богом Аполлон является только перед лицом микенской

¹ Главными центрами религии Аполлона были Дельфы на севере и остров Делос, один из Кикладских островов, находящихся рядом с южными территориями Пелопоннеса, где располагался важнейший центр дорийского мира — Спарта. До дорийцев на юге Пелопоннеса обитали ахейцы; их центром в этой области были Амиклы. А еще ранее — доиндоевропейский народ делегов, с которым, скорее всего, связана кикладская цивилизация. Святилище Аполлона в Делосе было связано со страной гипербореев, лежавшей на дальнем Севере, откуда гиперборей и передавали Аполлону священные дары — в частности, пшеницу.

² Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей: В 2 т. Т. 1. М.: Ладомир, 1995. С. 9 — 10.

эпохи; в своей сути он древнее ее и тождественен Зевсу изначальному, предшествующему критско-пеласгийским и малоазийским метаморфозам.

Мифология этого постмикенского периода тесно связана с Гераклидами, потомками Геракла и Деяниры через их сына Гила, Ὑλλος. От Геракла они унаследовали право на власть над Пелопоннесом, но были изгнаны оттуда, вернувшись лишь через три поколения по предсказанию Дельфийского оракула и основав там ряд дорийских царств — правнуки Гилла стали царями Аргоса (Темен), Мессении (Кресфонт), а сыновья правнука Аристодема — Лаконики (Прокал и Еврисфен)¹. Другие потомки Геракла получили Элиду (Оксил) и Коринф (Алет). Архетип героев Геракл стал основателем постгероической цивилизации, в которой доминировал радикальный патриархат.

Показательно, что дорийские завоевания принесли с собой и совершенно новую политическую систему, а также структуру городов. Дорийцы практически стерли с лица земли или сожгли большинство городов-храмов (сами Микены, а также Тиринф, Пилос, Фивы, Кносс на Крите и т. д.) и низвергли систему царского административного управления окрестными территориями с центрами в этих городах, сохранявших преемственность матриархальной модели каменных ульев. Вместо монархической модели, в которой можно опознать отголоски культа Аттиса-трутня, рано или поздно становящегося жертвой Великой Матери, дорийцы установили аристократический строй воинской элиты, правящей над земледельцами напрямую, а не через городскую администрацию микенских городов. Этот процесс завершился к VIII веку до Р.Х., когда рухнули последние оставшиеся греческие монархии. С этим связаны упадок культуры городов и сопутствующее ему упрощение культурного кода, что ярко заметно в геометрическом стиле, прочно утвердившемся вместе с дорийским вторжением. Этот стиль представлял собой прямолинейные узоры или меандры (μαίανδρος), которыми украшались сосуды и жилища и которые сменили собой более вычурные и фигуративные изображения, где было ясно различимо минойское матриархальное влияние. Геометрический стиль отражал ортогональность собственно Логоса, с присущими ему строгими законами, окончательно сформулированными позднее Аристотелем. Дорийцы принесли с собой именно Логос в его классическом понимании, а значит, онтологию и чистую стихию духа, наложившуюся на бо-

¹ В Лаконии и ее столице Спарте династия Гераклидов оставалась у власти до 221 года до Р.Х.

лее нюансированную и двусмысленную — более риторическую! — культуру микенской эры.

В этом случае выражение «темные века» приобретает еще ряд значений:

- по сравнению с предыдущей эпохой художественный стиль упрощается;
- исчезает древняя письменность (линейное письмо В);
- уничтожаются города-храмы и сопутствующая им сложная административная иерархия;
- практика погребений меняется от ингумации и толосов к кремации;
- городские ремесленные производства либо резко сокращаются, либо исчезают вообще — орудия труда качественно упрощаются;
- власть передается воинской аристократии, рассредоточенной по сельской местности.

Сущность дорийской эпохи ярче всего представлена в мифе об Оресте, сыне царя Агамемнона, отомстившего за убийство своего отца собственной матерью Клитемнестрой и ее любовником Эгисфом. Показательно, что по одной из эллинских версий Орест убивает свою мать в 1202 году до Р.Х., то есть как раз в самом начале «темных веков». В этом излюбленном сюжете античной драмы (Эсхил, Софокл, Еврипид) отражается сущность религиозной и социально-политической реформы, осуществленной дорийцами и связанной с утверждением культа Аполлона. Цареубийство было древнейшей архаической практикой многих народов; она тщательно изучена в детальном исследовании антрополога Дж. Фрэзера «Золотая ветвь»¹. Смысл этого акта состоял в том, чтобы наделить фигуру священного царя, лишённого действительной власти, многими привилегиями, но лишь затем, чтобы в трудный момент (неурожая, засухи, эпидемий, природных катаклизмов и т. д.) принести в жертву как своего рода «козла отпущения» в ходе ритуального заклания². В этой практике можно увидеть истоки монархической системы в ее матриархальной интерпретации: так пчелы в улье убивают мужских трутней после того, как те оплодотворяют пчеломатку³. Ударом двойного топора

¹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии.

² Фрэзер указывает на то, что, по одному италийскому преданию, культ Дианы Немейской, чьим жрецом был «царь Немейского леса» (Rex Nemorensis), был привезен в Италию именно Орестом.

³ Вероятно, режид и был изначальным обоснованием сакральной монархии, а не наоборот — случайным историческим эпизодом. Сакральный царь есть тот, кого следует принести в жертву, и именно в этом состоит его основная функция. Отсюда его естественная близость к фигуре Аттиса или семитского Ваала.

(лабриса)¹, нанесенного Клитемнестрой своему мужу Агамемнону, предводителю похода ахейцев против Трои, завершается микенская эпоха царей и городов-храмов. На ее место приходит дорийский Орест, подвигнутый на месть Аполлоном и оправданный в афинском Ареопаге девственной аполлонической богиней Афиной, полностью ставшей на сторону отцовского права. Ахейцы тоже были патриархальным обществом, но матриархат прорастал сквозь их культуру снизу, постоянно угрожая хтонической и оскопляющей интерпретацией мужской монархии — как реваншем Змея, хтонической местию, поглощением восставшей утробой Матери Земли. Орест кладет конец этой религии и, соответственно, дает начало иному — аристократическому — строю. Сын мстит за отца, убитого матерью, совершая то, что в матриархальной цивилизации считалось недопустимым грехом: убить пчеломатку значит уничтожить весь улей, все общество, весь город. Нечто подобное совершил сам Аполлон, убивший в Дельфах Пифона, Змея Великой Матери, и захвативший святилище. И Аполлон, и Орест пострадали за свои деяния, но были оправданы в этосе нового дорийского порядка — в режиме диурна, полностью восторжествовавшего отныне в Элладе.

Именно Орест объединяет под своей властью Микены, Аргос и Лаконику, создав прообраз дорийской пелопоннеской «Империи», которая перешла к его сыну Тисамену, а затем к Гераклидам.

Принесенная дорийцами цивилизация Аполлона распространилась на весь эллинский мир, глубоко затронув Аттику, Беотию, а также островную Грецию, вплоть до Крита и ионийские колонии греков на малоазийском побережье. Однако дорийское влияние было неравномерным. Оно полностью доминировало на Пелопоннесе, в Великой Греции (в греческих колониях на Западе — на Сицилии, в Южной Италии и до Иберийского полуострова), на южных островах Эгейского моря вплоть до Крита. Но в Аттике и на Ионийском побережье во многом сохранились традиции предшествующего микенского периода, аполлонизм был оттенен и нюансирован. И напротив, многие аспекты ахейского патриархата, в котором хтонических черт было намного больше, остались неизменными. Дорийский код доминировал на Юге и Западе эллинского мира, а ахейско-ионийский — на Севере и Востоке, что позднее, уже в следующую — классическую — эпоху вылилось в дуализм талассократических Афин и теллуροкратической Спарты (Пелопоннеская война 431 – 404 годов до Р.Х.).

¹ Лабрис является классическим атрибутом Великой Матери.

Аполлон и его девственная сестра Артемида не просто вошли в пантеон эллинских богов микенского периода, но стали фундаментальной парадигмой дешифровки всего этого пантеона. Дорийцы несли с собой и повсюду устанавливали аполлоническое прочтение мифов, культов и обрядов, а также социально-политических моделей. Полнее и ярче всего это отразилось в полициях Пелопоннеса (за исключением Аркадии, дольше всего остававшейся верной более древнейшей локальной традиции — вплоть до культуры пеласгов), а позднее в городах-Государствах, входящих в Дельфийский и Делосский союзы — амфикинии (ἀμφικτιόνες).

«Темные века» Греции завершаются вместе с Гомером и Гесиодом, которые становятся пограничной линией всей эллинской культуры. В них кристаллизуется прошлое Элады и предопределяется будущее.

Часть 2

Удаление богов

и эпифания человека

Поэтическая антропология Древней Греции

Пятый век: время людей

Двумя величайшими поэтами Древней Греции, чье наследие дошло до наших дней, являются жившие, согласно греческой хронологии, в VIII веке до Р.Х. Гомер, Ὅμηρος, и Гесиод, Ἡσίοδος. Их произведения являются самыми древними памятниками не только греческой, но и европейской литературы и представляют собой уникальные образцы средиземноморской цивилизации. Половина всего древнегреческого письменного наследия составляют тексты и редакции Гомера, что показывает то значение, которое они играли в культуре на протяжении многих веков. Литературное, историческое и религиозное образование Древней Греции строилось в основном на изучении именно этих авторов, которых можно рассматривать как духовные полюсы всей греческой культуры в целом. Тексты Гомера и Гесиода, которые заучивались, цитировались и комментировались бесчисленное число раз в самых разнообразных контекстах, были по своей функции отчасти аналогичны сакральным и религиозным текстам других цивилизаций: они повествовали о богах как священные писания у разных народов, задавали образцы этики и моделей поведения, диктовали эстетические критерии, вводили в культурный оборот основные философские понятия и термины, от которых отталкивались позднейшие мыслители и философы. Значение этих двух авторов для эллинской культуры и для Европы в целом настолько велико, что их изучению и интерпретации посвящено множество трудов, остающихся в равной мере актуальными в течение почти трех тысяч лет.

По мысли Мартина Хайдеггера, поэзия Гомера и Гесиода предвосхитила собой формирование самого эллинского Логоса, кульминацией которого стало появление греческой философии в VI—V веках до Р.Х. Упорядоченная систематическая мысль греков сложилась на основе этих двух поэтов и их бесчисленных последователей и подражателей. По Хайдеггеру, философия и поэзия представляют собой вершины двух гор, которые разделены низинами и равнинами, то есть имеют различную структуру, но воплощают в себе два пути к до-

стижению предельных высот человеческого духа. Греческая философия — это философская вершина европейского духа; произведения Гомера и Гесиода — вершина поэтическая. Диалог, созвучия и диссонансы между ними составляют поле главных силовых линий всей эллинской культуры. Отсюда то фундаментальное значение, которое оба автора играют в европейском историале в целом: они задают поэтический и отчасти мифологический камертон, образцы и парадигмы одной из двух главных линий в истории европейского духа — наряду с греческой философией. Поэзия воплощает в себе сакрально-профетический аспект Логоса, философия — строго интеллектуальный.

Гомер и Гесиод принадлежат к важнейшему моменту эллинского историала, и оба они это остро чувствуют и ясно выражают в ярких и отточенных формулах. Этот момент фиксирует их собственное время, время, в котором они живут, творят и к которому органически принадлежат как «*время людей*». Оба поэта еще ясно осознают связь с предыдущим циклом, который они единодушно определяют как «*время героев*». Обе великие поэмы Гомера «Илиада»¹ и «Одиссея»² посвящены именно этому переходу: концу эпохи героев и началу человеческой истории. Тот же принципиальный смысл и в работах Гесиода — как в его «Теогонии»³, где он рассказывает о происхождении мира, так и в «Трудах и днях»⁴, где более подробно останавливается на истории и предыстории современного ему человечества. У обоих поэтов мы видим яркие воспоминания о предыдущей эпохе, эпохе героев, чьи следы они еще ясно различают в окружающей их эллинской действительности, а также о том, что было *до* этой эпохи, но вместе с тем они пронзительно осознают появление новой фигуры в общей структуре эллинского историала — человека как *постгероя*, как того, кто приходит на смену героям. И этот человек, являющийся уже не потомком богов, но *потомком героев*, человек впервые по-настоящему земной и смертный, строит отныне свой мир и творит свою историю. Миф впервые становится мифом, как чем-то отличным от истории. Он еще остается герменевтической сеткой, парадигмальной опорой для интерпретации, но переживается отныне как нечто отдельное от собственно человеческого поля экзистенции, как ее уникальное и скрытое измерение, которое прежде, чем прожить и почувствовать, необходимо найти, открыть,

¹ Гомер. Илиада. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1949.

² Гомер. Одиссея. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.

³ Гесиод. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001.

⁴ Гесиод. Труды и дни // Гесиод. Полное собрание текстов.

встретить. Миф, отделяясь от истории, уходит в глубь культуры. Отныне контакт с ним требует усилий и в определенном смысле волевого возврата. Герои жили в мифе так же естественно, как дышали. Их божественная составляющая органично делала сакральным все, что с ними происходило, все, к чему они притрагивались. В «век людей» миф утрачивает свою естественность. Именно поэтому вскоре после Гомера и Гесиода у греков появляется философия. Если поэзия Гомера и Гесиода конституируется как миф, *начинающий отделяться от истории*, как мир героев, отрывающийся от мира человека (а этому в целом посвящены великие произведения обоих поэтов), то зреющая эллинская философия принципиально сосредоточится на том, что остается *после* сокрытия мифа и исчезновения героев — на человеке и его человеческой истории. Но без поэтов, которые обозначали в греческой культуре конец предыдущей эпохи, философии не могло появиться.

Греческий философский Логос (λόγος) — от досократиков до Платона и Аристотеля — был подготовлен греческим мифом (μύθος), обретшим у Гомера и Гесиода форму поэмы, тогда как в эпоху героев мифа отдельно от мира не существовало, поэтому не было и поэзии в ее современном понимании. Поэзия и была миром, а мир — поэзией. Между ними не требовалось посредника, интерпретатора. Фигура поэта как фундаментального полюса цивилизации появляется именно тогда, когда миф начинает решительно расходиться с действительностью, образуя две самостоятельные экзистенциальные сферы, которые можно с определенной долей условности определить как «сакральное» и «профанное». В жизни Персея, Тесея или Геракла вообще нет ничего профанного, как не могут быть профанными боги. Профанное лишь намечено в них как эксцесс, как тень титанического. Но после конца «века героев» профанное обозначается в полной мере. Грань между миром без профанного и мира с профанным проходит четко по Гомеру и Гесиоду. В этом их непреходящее значение для всего греческого и всего европейского историала.

Гесиод: фигура поэта в постгероическом мире

В поэмах Гесиода предстают основные мифы о происхождении мира. Смена стихий в процессе возникновения космоса соотносится с происхождением человека и человечества, которые являются, с одной стороны, частью теогонического и космогонического процесса, а с другой стороны, зеркалом богов, так как именно в людях, в их религии, культуре и жизни контрастнее и отчетливее всего отражается само повествование бытия, его смысл.

В самом начале своей поэмы «Теогония» Гесиод описывает момент своего прямого контакта с сакральным, персонифицированными носителями которого в его случае выступают геликонские Музы. Сам он рассказывает о себе, что был пастухом и земледельцем, но был избран Музами для того, чтобы повествовать о богах. То есть Гесиод представляет себя особой фигурой — *пророком*, наделенным миссией поведать о мифах. Сам момент посвящения он описывает как момент встречи с Музами, которые говорят ему:

| | |
|-----------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| «Эй, пастухи полевые, — несчастные, брюхо сплошное! | ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, |
| Много умеем мы лжи рассказать за чистейшую правду. | ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, |
| Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем!» | ἴδμεν δ', εὗτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι. |
| Так мне сказали в рассказах искусные дочери Зевса. | ὥς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτίεπεια: |
| Вырезав посох чудесный из пышно-зеленого лавра, | καὶ μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον |
| Вечноживущие боги, владельцы жилищ олимпийских | δρέψασαι, θηητόν: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν |
| Мне его дали и дар мне божественных песен вдохнули, | θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔοντα. |
| Чтоб воспевал я в тех песнях, что было и что еще будет. | καὶ μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων, |
| Племя блаженных богов величать мне они приказали ¹ . | σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν αἰεΐειν. |

Посох из лаврового дерева становится символом факта посвящения, избранничества поэта. Музы, которые позднее стали просто метафорой поэтического вдохновения, в контексте греческой культуры и религии представлялись как даймонические могущества, опыт столкновения с которыми производил эффект, отчасти аналогичный одержимости. Музы овладевали человеком, вытесняя его привычную личность и используя для того, чтобы передать нечто находящееся в трансцендентной для человека и его «профанного» мира области. Поэтому момент посвящения Музами в поэты, дар поэтического слова здесь полностью аналогичен институту древнееврейских пророков или даже архаическим практикам шаманов. Поэт не выдумывает то, о чем рассказывает, и не повторяет то, что слышал от людей раньше. Он выступает как точка пересечения двух само-

¹ Гесиод. Теогония. С. 21 – 22.

стоятельных областей — сакрального и профанного, и является мостом, посредником между ними. Мы говорили, что строгость этого разделения связана в греческом историале с концом «века героев» и началом «века людей». Следовательно, *поэт приобретает все свое цивилизационное, антропологическое значение именно тогда, когда герои уходят*. Отныне именно поэты берут на себя главную миссию — соединить человечество со второй, отныне скрытой от глаз, действительностью, с миром богов и героев, с предыдущими эпохами и божественными горизонтами. Поэтому именно в «эпоху человека» поэты становятся по-настоящему фундаментальными фигурами. Они не замещают собой героев, они открывают человечеству *бездны сакральной памяти*. Эта память уже не является объектом прямого опыта, но открывается как нечто пересказанное, рассказанное, нечто, о чем напомнили и что приоткрыли. Это и есть этимологически «миф», *μύθος*, дословно, «рассказанное». Но этот рассказ, сказ, сказание требует *фигуры сказителя*, того, кто актуализирует миф, делает его действительным. Отсюда развертывается особая поэтическая антропология: поэт, наделенный священным посохом, становится посланником человечества в мир божеств и одновременно глашатаям богов в мире людей. Тем самым он закладывает новый архетип, чьим расширенным толкованием становится весь человеческий род. В эпоху героев поэт и пророк также имели свое место, но в центре антропологии стоял герой. Конец эпохи героев делает именно поэта архетипом человечества, «совершенным человеком», который восполняет односторонность профанного, достраивая его до полноты, совершенства через *опыт Муз*.

Хтонический историал «Теогонии»

Отталкиваясь от этого опыта Муз и на его основе, Гесиод в «Теогонии» передает мифы творения в контексте греческой религии его времени.

Мы уже говорили ранее, что сама эта религия представляла собой в широком смысле дуальную герменевтику: с одной стороны, индоевропейскую и патриархальную, с другой — эгейскую (крито-микенскую) и матриархальную. В более детализированном виде это дает три топики прочтения — Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы. Рассказ Гесиода представляет собой смешанный вариант. С формальной точки зрения, он описывает происхождение с позиции религии олимпийского Зевса, чью абсолютную власть он безусловно признает и чей отеческий культ он исповедует. Но вместе с тем последовательность изложения смен эпох вы-

дает влияние более древнего религиозного пласта и следы Логоса Кибелы.

| | |
|-------------------------------------|----------------------------------------|
| Прежде всего во вселенной Хаос за- | ἦ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ |
| родился, а следом | ἔπειτα |
| Широкогрудая Гея, всеобщий при- | Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς |
| ют безопасный, | αἰεὶ |
| Сумрачный Тартар, в земных зале- | ἀθανάτων, οἱ ἔχουσι κάρη νιφόντος |
| гающий недрах глубоких, | Ὀλύμπου ² , |
| И, между вечными всеми богами | Τάρταρά τ' ἠερόνεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυ- |
| прекраснейший, — Эрос | οδείης ³ , |
| Сладкоистомный — у всех он богов | ἠδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι |
| и людей земнородных | θεοῖσι, |
| Душу в груди покоряет и всех рассу- | λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' |
| ждения лишает. | ἀνθρώπων |
| Черная Ночь и утрюмый Эреб роди- | δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα |
| лись из Хаоса. | βουλήν. |
| Ночь же Эфир родила и сияющий | ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ |
| День, иль Гемеру: | ἐγένοντο: |
| Их зачала она в чреве, с Эребом | Νυκτὸς δ' αὐτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξε- |
| в любви сочетавшись ¹ . | γένοντο, |
| | οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλόττη μι- |
| | γεῖσα. |

В этой последовательности мы видим ярко выраженную хтоническую версию возникновения мира. Вначале появляются наиболее темные могущества — Хаос, Земля, Тартар, Ночь, Эреб и лишь потом — двойственный, но крылатый Эрос, День и Эфир.

Эта хтоническая секвенция может быть рассмотрена как взгляд на теологию и историю мира с позиции Великой Матери. Она является первичной, порождая из себя всех остальных богов, пока не достигнет поколения Зевса (в матриархальной версии Зевса критского, хтонического). В этой точке ее рождающая мощь достигает кульминации и застывает. И отсюда берет свое начало второй — нисходящий цикл. Он дает о себе знать восстанием титанов, затем

¹ Гесиод. Теогония. С. 24.

² Эту фразу Вересаев, переводчик Гесиода, оставил без перевода. Дословно она означает: «Земля с широкой грудью, надежное сидение (трон — ἔδος) вечных бессмертных (богов), имеющее своей главой Олимп». Земля здесь телеологически сопрягается будущими (еще не появившимися в мифе) богами, чьим сидением она служит, а кроме того, она сразу берется в вертикальной проекции — ее главой является гора Олимп.

³ Тартар здесь снабжен эпитетом «широкодорожный» (εὐροδείη), так как все дороги ведут в смерть.

гигантов, которые пытаются вернуть «небесного выскочку» к материнской первооснове.

Фаддей Зелинский так описывает структуру Логоса Кибелы как хтонический взгляд на историю:

Зевс во главе своих сил одержал победу над Землей и ее силами — Титанами; Земля смирилась, но не навсегда. Она знает, что великое лето человеческой культуры, имея начало, должно иметь и конец; зная это, она «задумала славное дело» предательства и убийства против своего победоносного супруга. Он ведь не знает, что он «обречен»; свое знание она оставила при себе; и вот она тайно лелеет своего Змея — змей был у древних символом гибельной силы Земли — или своих Змеев (число безразлично), своих Гигантов. Придет время, и Зевс со своими силами падет под натиском Гигантов, наступит великая зима в жизни человечества¹.

У Гесиода теогония видится именно так, но он доходит до Зевса и там останавливается, воздавая почесть олимпийским богам и патриархальному порядку. Однако, если мы признаем хтонические истоки времени мира, то невозможно сделать это только наполовину. Альтернативной теогонией была бы чисто патриархальная модель вечности небесных мужских богов или единого Бога, не имеющих никакой предваряющей матриархальной, хаотической или ночной основы. Это мы видим у Ферекида, согласно которому Зевс-Зас был всегда, или в христианстве в учении о Троице и фигуре Бога-Отца. Но Гесиод, принимая пеласгийский миф о примордальности Земли, обречен на то, чтобы рано или поздно обратиться и ко второй его половине — к теме падения Зевса и краху Олимпийского порядка, к сюжету об эсхатологическом — и на сей раз успешном — восстании Земли и ее Змея и о финальном крахе. Ф. Зелинский при всей пронизательности своего толкования не совсем точно употребляет термин «лето человеческой культуры». Правильнее было бы сказать, «эпоха божественно-героической сакральности», «парадигма индоевропейской патриархальной Традиции». «Человеческая культура» не является синонимом героизма, ни тем более «века богов». Она как раз и появляется тогда, когда царству Зевса начинает грозить опасность, когда герои уходят и появляются постгероические люди — люди сами по себе. Они-то и начинают строить «человеческую культуру» вместо «героической».

¹ Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. Т. 1. С. 7.

Нисхождение родов: к пятому человечеству

Эта тема также всплывает у Гесиода, но не в «Теогонии», а в другой поэме — «Труды и дни», где появляются две фундаментальные эсхатологические темы — фигура Прометея, творения им людей и его преступления, а также миф о веках человечества. Обе они тесно связаны между собой, так как относятся ко второй половине хтонически истолкованного историала в секвенции женское-мужское-женское. Если все начинается с Великой Матери, то все должно ею и закончиться. По меньшей мере, так считает она сама и те, кто являются ее адептами.

В поэме «Труды и дни» Гесиод рассказывает об эпохах человечества, связанных с правлением тех или иных богов. Но само тяжелое положение людей Гесиод связывает с Прометеем, который обманул Зевса с жертвами и украл для людей огонь. Таким образом, в истоках человеческой истории лежит судьба одного из титанов, Прометея, который и считается творцом людей.

Первое поколение людей Гесиод связывает с «золотым веком».

| | |
|------------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| Создали прежде всего поколение людей золотое | χρῦσεον μὲν πρῶτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων |
| Вечноживущие боги, владельцы жилищ олимпийских, | ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες. |
| Был еще Крон-повелитель в то время владыкою неба. | οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῶ ἔμβασιλευν: |
| Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою, | ὥστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες |
| Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость | νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος: οὐδέ τι δειλὸν |
| К ним приближаться не смела. Всегда одинаково сильны | γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι |
| Были их руки и ноги. В пирах они жизнь проводили. | τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων: |
| А умирали, как будто объятые сном ¹ . | θνησκον δ' ὥσθ' ὑπνω δεδημημένοι: |

Показательно, что люди «золотого века» у Гесиода соотносятся с эпохой Кроноса, то есть с периодом, предшествующим воцарению Зевса. Кронос в «Теогонии» представлен как предводитель восстания титанов, что наделяет «золотой род» людей хтоническими чертами. Это поколение стало после конца «золотого века» «благими

¹ Гесиод. Труды и дни. С. 54 — 55.

даймонами» (δαίμονες ἄγνοϊ — дословно «чистыми, непорочными даймонами»).

Следующий век — и, соответственно, «серебряный род» — уступал «золотому».

| | |
|------------------------------------|---------------------------------------|
| После того поколение другое, уж | δεύτερον αὐτε γένος πολὺ χειρότερον |
| много похуже, | μετόπισθεν |
| Из серебра сотворили великие боги | ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' |
| Олимпа. | ἔχοντες, |
| Было не схоже оно с золотым ни об- | χρυσέφ οὔτε φρυῖν ἐναλίγκιον οὔτε |
| личьем, ни мыслью. | νόημα. |
| Сотню годов возрастал человек не- | ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι |
| разумным ребенком, | κεδνῆ |
| Дома близ матери доброй забавами | ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ |
| детскими тешась ¹ . | οἴκῳ. |

Показательно, что здесь в описании мы видим откровенно матриархальные черты, выраженные в инфантилизме «серебряного рода», в его связи с матерями. Поколение этих людей уничтожает Зевс, заключая их под землю. Быть может, здесь мы имеем дело с акцентированием набирающего силу противостояния между небесным и земным, то есть со своего рода титаномахией. Ведь уничтожает этих людей уже Зевс, значит, мы находимся в контексте его царства и его культа. Души покойников этого поколения стали подземными «даймонами».

Далее следует два поколения в целом довольно сходных друг с другом: это «медный род» абсолютных воинов и следующий за ним род героев.

| | |
|-------------------------------------|-----------------------------------------|
| Третье родитель Кронид поколение | Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος |
| людей говорящих | μερόπων ἀνθρώπων |
| Медное создал, ни в чем с поколень- | χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέφ οὐδὲν |
| ем не схожее с прежним. | ὁμοῖον, |
| С копьями. Были те люди могучи | ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον: οἷσιν |
| и страшны. Любили | Ἄρηος |
| Грозное дело Арея, насильщину. | ἔργ' ἔμελεν στονόεντα καὶ ὕβριες: οὐδέ |
| Хлеба не ели. | τι σῖτον |
| Крепче железа был дух их могучий. | ἦσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον |
| Никто приближаться | κρατερόφρονα θυμόν, |
| К ним не решался: великою силой | ἄπλαστοι: μεγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες |
| они обладали, | ἄαπτοι |

¹ Гесиог. Труды и дни. С. 55.

| | |
|---------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| И необорные руки росли на плечах многомошных. | ἔξ ὤμων ἐπέφρुकον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν. |
| Были из меди доспехи у них и из меди жилища, | ῶν δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δέ τε οἴκοι |
| Медью работы свершали: никто о железе не ведал. | χαλκῶ δ' εἰργάζοντο: μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος. |
| Сила ужасная собственных рук при- несла им погибель. | καὶ τοὶ μὲν χεῖρεσσιν ὕπο σφετέρῃσι δαμέντες |
| Все низошли безыменно; и, как ни страшны они были, | βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρουερού Αἰδαο νώνυμοι: θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἑόντας |
| Черная смерть их взяла и лишила си- яния солнца. | εἴλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἡλιόιο. |

Об этих людях уже прямо говорится, что их создал сам Зевс, но по своему архетипу они близки к сыну Зевса и Геры Аресу, богу войны. Они отличаются, однако, характерным для титанов признаком — ὕβρις. Очень важно указание на то, что они «не ели хлеба», «зерновых». Сама структура людей «медного века» указывает на кочевые воинственные индоевропейские племена, не знающие хлебопашества. К этому типу, безусловно, принадлежали дорийцы, но также в их изначальном общественном строе и другие эллины — ахейцы, эолийцы и ионийцы, пока они не вступили в интенсивные контакты с эгейской цивилизацией. В силу своей воинственности они перебили друг друга, что является типичной характеристикой для описания тех обществ, где доминирует вторая — воинская — функция.

Поколение героев представляет собой точно такой же тип, но у Гесиода к нему намного более теплое отношение. Это уже те герои, непосредственными потомками которых являются современные ему греки VIII века до Р.Х.

| | |
|-----------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|
| Снова еще поколение, четвертое, со- здал Кронион | αὖτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πολυβοτείρῃ |
| На многодарной земле, справедли- вее прежних и лучше — | Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιοτέρον καὶ ἄρειον, |
| Славных героев божественный род. Называют их люди | ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται ἡμίθεοι, προτέρῃ γενεῇ κατ' ἀπίερα |
| Полубогами: они на земле обитали пред нами. | γαῖαν. καὶ τοὺς μὲν πόλεμος τε κακὸς καὶ |
| Грозная их погубила война и ужас- ная битва. | φύλοπις αἰνὴ, |

| | |
|---------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|
| В Кадмовой области славной одни свою жизнь положили, | τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ, |
| Из-за Эдиповых стад подвизаясь у Фив семивратных; | ᾠλεσε μαρναμένους μήλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο, |
| В Трое другие погибли, на черных судах переплывши | τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαΐτμα θαλάσσης |
| Ради прекрасноволосой Елены чрез бездны морские. | ἔς Τροίην ἀγαγῶν Ἑλένης ἔνεκ' ἠκυκόμοιο. ἔνθ' ἦτοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος |
| Многих в кровавых боях исполне- ние смерти покрыло; | ἀμφεκάλυψε, τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοντα καὶ ἦθε' ὀπάσασα |
| Прочих к границам земли перенес громовержец Кронион; | Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πεῖρατα γαίης. |
| Дав пропитание им и жилища от- дельно от смертных. | καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες |
| Сердцем ни дум, ни заботы не зная, они безмятежно | ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην, |
| Близ океанских пучин острова насе- ляют блаженных. | ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιδέα καρπὸν |
| Трижды в году хлебодарная почва героям счастливым | τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα. |
| Сладостью равные меду плоды в изобилие приносит. | |

Герои мыслятся Гесиодом как «полубоги» (ἡμίθεοι) и выделяются в особый «четвертый» род между «медным» и пятым «железным». Однако род героев также отличается воинственным нравом и гибнет в двух принципиальных точках греческого историаля: в походе против Фив, что связано с циклом Эдипа, и в Троянской войне, воспетой Гомером.

«Медный род» и поколение героев у Гесиода напоминают как раз ту вторую половину историаля в оптике Великой Матери, о которой мы говорили. Все выросшее из *бездны* *низа* должно возвратиться в нее же. Поэтому и мир олимпийских богов стоит перед финальной перспективой падения и гибели. Но это воплощено не в судьбе богов напрямую, в условиях доминанции патриархальной религии, провозгласить нечто подобное было бы едва ли возможно, но в судьбе их потомков — героев и особенно следующего за героями «пятого поколения». Если о падении богов в условиях радикального патриархата Гесиод, следуя за структурой Логоса Кибелы, говорить открыто не может, то он в полной мере и с предельной очевидностью говорит о «падении людей» — о вырождении человеческого рода, которое достигает своей кульминации в «пятом человечестве». Гесиод гово-
рит:

Если бы мог я не жить с поколением
пятого века!

Раньше его умереть я хотел бы иль
позже родиться.

Землю теперь населяют железные
люди. Не будет

Им передышки ни ночью, ни днем от
труда и от горя,

И от несчастий. Заботы тяжелые
боги дадут им.

Все же ко всем этим бедам примеша-
ны будут и блага.

Зевс поколение людей говорящих
погубит и это

После того, как на свет они станут
рождаться седыми.

Дети — с отцами, с детьми — их
отцы сговориться не смогут.

Чуждыми станут товарищ товари-
щу, гостю — хозяин,

Больше не будет меж братьев любви,
как бывало когда-то.

Старых родителей скоро совсем по-
читать перестанут;

Будут их яро и зло поносить нече-
стивые дети

Тяжкою бранью, не зная возмездья
богов; не захочет

Больше никто доставлять пропита-
нья родителям старым.

Правду заменит кулак. Города под-
падут разграблению.

И не возбудит ни в ком уваженья ни
клятвохранитель,

Ни справедливый, ни добрый. Ско-
рей наглецу и злодею

Станет почет отдаваться. Где сила,
там будет и право.

Стыд пропадет. Человеку хорошему
люди худые

Лживыми станут вредить показаньями,
ложно кляняся.

μηκέτ' ἔπειτ' ὠφελλον ἐγὼ πέμπτοισι
μετεῖναι

ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα
γενέσθαι.

νῦν γὰρ διὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον: οὐδέ
ποτ' ἦμαρ

παύονται καμάτου καὶ οἰζύου, οὐδέ τι
νύκτωρ

φθειρόμενοι. χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι
μερίμνας:

ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείζεται ἐσθλὰ
κακοῖσιν.

Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων
ἀνθρώπων,

εὗτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι
τελέθωσιν.

οὐδέ πατὴρ παίδεσσι ὁμοῖος οὐδέ τι
παῖδες,

οὐδέ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἐταῖρος
ἐταίρω,

οὐδέ κασίγνητος φίλος ἔσσειται, ὡς τὸ
πάρος περ.

αἰψὰ δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι
τοκῆας:

μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς
βάζοντες ἔπεσι

σχέτλιοι οὐδέ θεῶν ὅπιν εἰδότες: οὐδέ
κεν οἷ γε

γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια
δοῖεν

χειροδίκαι: ἕτερος δ' ἐτέρου πόλιν
ἐξαλαπάξει.

οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσειται οὔτε
δικαίου

οὔτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα
καὶ ὕβριν

ἀνέρες αἰνήσουσι: δίκη δ' ἐν χερσὶ, καὶ
αἰδῶς

οὐκ ἔστα: βλάβει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα
φῶτα

μῦθοισιν σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον
ὀμεῖται.

| | |
|-----------------------------------------------|-----------------------------------------|
| Следом за каждым из смертных бес- | ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οὐζυροῖσιν ἅπασι |
| счастливых пойдет неотвязно | δυσκέλαδος κακόχαρτος ὀμαρτήσει, |
| Зависть злорадная и злоязычная, | στυγερῶπης, |
| с ликом ужасным. | καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς |
| Скорбно с широкодорожной земли | εὐρουδείης |
| на Олимп многоглавый, | λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένα χροά |
| Крепко плащом белоснежным заку- | καλὸν |
| тав прекрасное тело, | ἀθανάτων μετὰ φύλον ἴτον προλιπόντ' |
| К вечным богам вознесутся тогда, | ἀνθρώπους |
| отлетевши от смертных, | Αἰδῶς καὶ Νέμεσις: τὰ δὲ λείπεται ἄλγεα |
| Совесь и Стыд ¹ . Лишь одни жесто- | λυγρὰ |
| чайшие, тяжкие беды | θνητοῖς ἀνθρώποισι: κακοῦ δ' οὐκ |
| Людам останутся в жизни. От зла из- | ἔσσεται ἀλκή. |
| бавленья не будет ² . | |

В пятом поколении людей, в «железном роде» достигают кульминации все те негативные аспекты, которые наметились уже в предыдущих поколениях после «золотого века». В первую очередь, в описании мы снова встречаем «творящих ὕβρις» — «ῥέκτῆρα ὕβριν», то есть проявление ярко выраженных титанических признаков. Самое главное в пятом поколении людей, в «железном веке» не просто ухудшение общественных условий, но полный разрыв с Олимпом, с патриархальным порядком. А это значит, возврат к хтоническому порядку Змея.

Гесиод категорически не хочет принадлежать к этому поколению в том смысле, что в своей функции вдохновенного поэта он получает доступ к миру действительной божественности и именно поэтому понимает, как много теряют люди «железного века». Если бы не поэтическое посвящение от Муз, он был бы обычным пастухом и не имел бы, с чем сравнивать условия своего существования. Но так как ему открыта полнота мира и все его версии, он горько сожалеет о своем веке, будучи готовым родиться либо до, либо после, но только не в век людей. Это «до», πρόσθε, и «после», ἔπειτα, имеет принципиальный смысл для структуры эллинского историала: «до» был век героев, в котором и коренится эллинская цивилизация, греческая (и европейская) идентичность, но что будет «после», Гесиод не уточняет, и в своей поэме переходит к другим темам. Важно, однако, само наличие этого «после», что указывает на вероятность ци-

¹ Перевод Вересаевым Αἰδῶς καὶ Νέμεσις как «Совесь и Стыд» добавляет к тексту Гесиода смысл, который отсутствует в оригинале. Αἰδῶς — это богиня Благочестия, а Νέμεσις, Немезида, — богиня Справедливости, Воздаяния. Их уход означает утрату в обществе связей с божественным миром, разделение между профанным и сакральным.

² Гесиод. Труды и дни. С. 56 — 57.

клической концепции времени и ожидание возвращения «золотого века». Тем не менее в любом случае обобщенный историал Гесиода представляет собой контаминацию хтонической секвенции доминирующим мифом патриархата, где всецело властвует Зевс.

Верный Деметре

Нельзя исключить, что поэмы Гесиода представляют собой объединение довольно разнородных фрагментов, и следовательно, относятся к различным темам, совмещенным друг с другом, или даже написаны различными авторами в разные эпохи. Тем не менее на основании сведений самого автора поэмы его принято представлять пастухом и хлеборобом, которому прекрасно знаком ежедневный крестьянский труд, который он воспел во второй части поэмы «Труды и дни». Известно, что он жил в Беотии и именно там занимался крестьянским трудом, хотя позднее, став поэтом, принимал участие в соревнованиях рапсодов. Он вместе со своим братом Персом получил наследство от отца, а когда Перс, промотав свою часть, пришел просить у Гесиода помощи, он и преподнес ему свою поэму «Труды и дни», в которой изложил основу крестьянской этики и правила успешной и благопристойной сельской жизни. Повышенное внимание Гесиода к сельской жизни и кодификации ее правил, а также его самопредставление в поэмах позволяют отнести его преимущественно к третьей функции индоевропейского общества, то есть к эллинскому крестьянству.

На этом основании мы можем причислить его к выразителям основных моментов «цивилизации Деметры»¹. Фигура Деметры чрезвычайно точно проясняет ту двойственность, которую мы видим в самой структуре поэм Гесиода. Область Деметры — область Земли. А это значит, что матриархальные образы, символы и сюжеты здесь органичны и живы, питаются самой онтологией почвы и сопряженными с ней мотивами. Близость Логоса Кибелы, то есть гипохтонической стороны Земли, в сельском труде, как и в Элевсинских мистериях, ощущается контрастно и отчетливо. Вероятно, к этому следует отнести и хтонический историал Гесиода, намеченный и в «Теогонии», и в «Трудах и днях»: секвенция низ — верх — низ.

Однако в общей структуре Гесиода, последовательно и обстоятельно повествующего в «Теогонии» о титаномахии, битве олимпийцев с хтоническими чудовищами, нет никаких сомнений в том, что сам беотийский поэт целиком и полностью разделяет жестко

¹ Поэма «Щит Геракла», приписываемая традиционно Гесиоду, относится к типу воинской этики в духе Гомера и, скорее всего, является произведением другого автора.

вертикальную патриархальную топологию и является приверженцем религии Зевса. Земля и крестьянский труд помещены здесь в патриархальный диурнический космос, просветленный Логосом Аполлона. Деметра как раз и находится на линии, отделяющей поле Дня от поля Ночи, мужские слои Аполлона и Диониса от женских, подземной Кибелы. Суть такого женского начала, полностью подчиненного мужской иерархии — эпихтоничность, на-земность, противопоставляемая гипохтоничности, под-земности. Земля в оптике Деметры упорядочена, возделана, преобразована, украшена космогоническим мужским *трудом*. Этот труд (ἔργον) («Труды и дни» — «Ἔργα καὶ Ἡμέραι») есть олимпийская патриархальная практика преобразования хаоса в порядок, сырых фрагментов природного вещества — в зерновые культуры и дающее экстатику вино. Вскоходы (изначальное значение слова φύσις) подвергаются жатве (изначальное значение слова λέγειν, «жать», «собирать урожай», откуда λόγος). Таким образом, сельский труд, составляющий основу «цивилизации Деметры», является основой для фундаментальных терминов позднейшей греческой философии. *Подчинив и укротив женское начало в пространстве крестьянского труда, элины подготовили почву для создания величественного здания философии.*

Слой Деметры является пограничным с областью подземного мира, ночи, Аида. Но сама Деметра не опускается ниже определенной черты. Бросок в миры Кибелы вынуждено совершает ее дочь — Персефона, Кора, будучи унесенной колесницей Аида. Сама же Деметра остается всегда в пространстве олимпийского дня.

Тем не менее Деметра несет в себе определенные феминоидные черты — в частности, сакральное миролюбие. Гармония мирного труда — идеал, воспетый Гесиодом. Прекрасно зная, как свидетельствуют сюжеты титаномахии из «Теогонии», о том, что божественный порядок покоится на победе над хтоническими могуществами, титанами, гигантами, чудовищами, другими порождениями Земли, Гесиод ставит на первый план не воинские добродетели, но размеренную и упорядоченную стихию мирного сельского труда. Тем самым он подчеркивает связность и гармоничность своей позиции как «поэта Земли», но Земли в сечении Деметры, а не Кибелы.

Гомер: судьбы людей и слезы богов

В анонимном сочинении «Состязание Гомера и Гесиода» (Ἀγὼν Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου), написанном, скорее всего, в III веке до Р.Х., повествуется о поэтическом поединке, состоявшемся на острове Эвбея. Победа была присуждена Гесиоду, так как его поэмы нашли более

миролюбивыми и гармоничными, но симпатии слушателей были на стороне Гомера, воспевавшего подвиги эллинских героев при взятии Трои. В этом апокрифическом эпизоде подчеркивается различие между двумя величайшими поэтами Древней Греции: если Гесиод говорит от лица цивилизации Деметры (третья функция индоевропейского общества), то Гомер ставит акцент на воинских доблестях и мужестве ахейцев (что соответствует второй функции). В этом функциональном различии можно увидеть ключ к интерпретации обоими поэтами основных мотивов греческой мифологии, религии и культуры.

Гомер посвящает свои главные произведения «Илиада» и «Одиссея» событиям Троянской войны и непосредственно примыкающим к ним эпизодам; в частности, в «Одиссее» описывается многолетнее возвращение одного из вождей ахейцев при осаде Трои, царя Итаки Одиссея. Но эти темы становятся в центре его внимания не случайно; более того, Гомер не случаен в греческой культуре ровно по той же причине, по которой не случаен выбор тем. Эпизоды взятия Трои и параллельно этому — несколько ранее — история Эдипа и последующая за ней эпопея о походе коалиции царей на Фивы означали границу, отделяющую два мира или две эпохи. Как и у Гесиода, у Гомера речь идет о конце эпохи героев и начале эпохи людей. Именно эта граница, этот фазовый переход историала всей эллинской цивилизации и находится в центре творчества Гомера. Гомер сосредоточил свое внимание на том, что божественный мир, присутствующий непосредственно в фигурах греческих героев, завершился вместе с гибелью Гектора, Ахилла, Агамемнона, самой Трои и ахейской коалиции, и его конец он оплакивает, воспевая одновременно его величие, его могущество и его несравненную красоту.

Предыстория Троянской войны у самого Гомера ясно не описана, но может быть восстановлена из мифов и обширного цикла произведений, примыкающих к «Илиаде» — т. н. «кикликов» (κικλικός)¹. О событиях, предшествовавших описываемым в «Илиаде», рассказывала поэма «Киприя» (Κύπρια). Из нее, а также из круга комментариев и записанных мифов можно заключить, что племя героев, рожденных от связей между богами и богинями, с одной стороны, и земными мужчинами и женщинами, с другой, в какой-то момент вызвало гнев Зевса.

¹ Полностью поэмы кикликов до нас не дошли, сохранились лишь фрагменты и пересказы. Наиболее известными произведениями считались поэмы кикликов «Теогония», «Титаномахия» (о происхождении мира); три произведения Фиванского цикла — «Эдиподия», «Фиваида», «Эпигоны»; связанные с сюжетами «Илиады» — «Киприя», «Эфиопида», «Малая Илиада» (написанная поэтом Лесхом), «Возвращения», «Телегония» (автором которой был Евгаммон Киренский) и ряд других, более мелких произведений. В Древней Греции они часто считались произведениями самого Гомера.

Один из мифов говорит о том, что Зевсу предрекли рождение нового бога, который положит конец его царствованию. Но разные редакции мифа дают этому предсказанию различную трактовку. Тем не менее важно, что Троянская война и предшествующий ей пир богов на свадьбе у nereиды Фетиды и смертного Пелея, что повлекло за собой спор трех богинь — Геры, Афины и Афродиты о том, кто из них красивее остальных, похищение троянцем Парисом, судьей, выбравшим Афродиту, жены спартамца Менелая Елены и месть ахейцев, каким-то образом связаны с огромным могуществом героического человечества, представляющего угрозу для олимпийского порядка. Поэтому в истории «Илиады» и в примыкающих сюжетах гибнет последнее поколение героев, рожденных от близости бессмертных и смертных.

За всеми трагическими событиями Троянской войны и гибели рода героев стоит *декрет Зевса*. Это вполне в духе жесткой патриархальной религии. В этом случае следует обратить внимание на особенности поведения героев Гомера, — Агамемнона, Ахилла и других, — время от времени бросающих вызов богам, отказываясь воздавать им почести, совершать обряды или выполнять их волю. Такое поведение смертных существ выражает их ὕβρις, а это, в свою очередь, — отличительная черта титанизма. Вместе с пророчеством о падении Зевса это составляет мифологическое *основание* для смены поколений — от героического к человеческому. Именно этот момент фазового перехода описан у Гомера (равно как и у Гесиода). В этом его фундаментальное значение как для греческой культуры, так и для европейской в целом. Троянская война не просто эпизод в цепочке непрекращающихся войн, которые сотрясали Средиземноморье и в которых менялись только масштаб и интенсивность, а накал, ожесточение и драматизм, скорее всего, оставались неизменными. Сами по себе войны, даже великие, не могли бы стать предметом столь пристального культурного внимания целой цивилизации (и даже нескольких европейских цивилизаций), которое не ослабевало практически более двух с половиной тысяч лет. Не красота слога, не художественное богатство и не глубина мудрости поэм Гомера сделало их *абсолютными произведениями искусства*, не имеющими равных в европейской культуре. Значение Гомера в другом: в своих произведениях он соединил три момента греческого историала в его синхроническом напряжении — прошлое (эпоха до Троянской войны или эпоха богов и героев), настоящее (события самой Троянской войны и примыкающие к ним эпизоды — эпоха конца века героев и начало века людей, фаза перехода) и отчасти будущее (наступающий век человека, удаление героического начала, сокрытие сакрального измерения

мира). Троянская война — это *непреходящее настоящее греческого историала*, не воспоминание, но фиксация момента историала в его сущностном содержании. Вместе с тем это последнее издание титаномахии и офиономехии, битва, разворачивающаяся одновременно в нескольких плоскостях — Зевс против поколения героев (вертикальная топика), ахейцы против троянцев (Запад против Востока — горизонтальная топика) и кончающееся прошлое против наступающего настоящего (диахроническая топика). Во всех этих осях, кроме последней, диахронической, нет предельной ясности. Зевс — великое и неоспоримое патриархальное начало, и его гнев, вызванный героями, оправдан и безусловен, но что-то в его колебаниях во время Троянской войны подсказывает, что уже и он не твердо уверен в своей правоте. Он ведет род героев к гибели, но жалеет своих сыновей и дочерей, переживает за них. Более того, складывается впечатление, что он не знает точно, откуда придет угроза его власти: на первый взгляд, от племени героев, которое он своей волей и истребляет, но что-то остается не решенным.

Отсюда трагизм и болезненность всего гомеровского цикла: вечные боги следуют логике судьбы (мойрам), но не содержится ли в самой этой судьбе определенный подвох? В аланском эпосе верховный бог, уничтожая непокорных героев-нартов, проливает над ними слезу (δακρύειν). Плач богов пронзительно описан и в «Илиаде» — в знаменитой сцене, когда Фетида, мать Ахилла, вместе с морскими богинями и титанидами (нереидами) оплакивает погибшего Ахилла (ужасающий звук этого плача вселяет панику в войска ахейской коалиции, сводя с ума). Слезы богов — по крайней мере, слезы нимф, упомянуты и в гимне Каллимаха «К Делосу»:

Нимфы плачут, когда с дубов опа- Νύμφαι δ' αὖ κλαίουσιν, ὅτε δρυῖν οὐκέτι
даст листва¹. φύλλα.

Нимфы плачут, потому что приходит цикл осени. В «Илиаде» описана *осень героев*, которые подобны дубам Каллимаха. Фетида и могущества моря рыдают по той же причине.

Неоплатоники, в частности Прокл, объясняли «слезы богов», которые по определению должны быть бесстрастны, как процесс перехода от высших слоев сакрального, где располагаются сами боги, θεοί, к средним, куда неоплатоники помещали даймонов, δαίμονοι, и где лежат истоки индивидуации². Прокл трактует «слезы богов» как первый этап смещения от судьбы, как ее воспринимают боги, то есть как

¹ Proclus. Commentaire sur République de Platon. V. 1. P.: VRIN, 1970. P. 125.

² Ibid.

чистое знание, Ум, Νοῦς, к индивидуальной судьбе. Но именно она и составляет сущность героев, согласно Гомеру: *герой есть — тот, кто обладает личной судьбой*. Прокл в своей системе, вслед за Ямвлихом, выделяет героев в отдельную категорию — ниже даймонов, но выше людей, и тем самым предлагает непротиворечивое толкование «слез богов» и теопатии (страсти богов) в целом. Судьба становится страстной и одновременно все более личностной при переходе от божественного к даймоническому и в фигуре героя приобретает совершенное раскрытие. Боги плачут по героям и иногда даже по людям, когда они заставают проявлять их в среднем и низшем мире. Судьба героя — как высший горизонт человека — и есть *слеза богов*, момент теопатии¹. Таким образом, герои — это люди, чья сущность состоит в открытой возможности прямого божественного соучастия в их судьбе, которая сама по себе и есть это соучастие. Душа героя — слеза бога. Но в Троянской войне *боги плачут в последний раз*. Воля Зевса состоит в том, чтобы окончательно отделить свой мир от мира людей. Уничтожить героев значит то же самое, что запретить богам плакать, сопереживать, соучаствовать в судьбе мира и человечества. Этот холод мы видим уже в «Илиаде» в эпизоде битвы богов, когда Аполлон, один из самых ангажированных богов, стоящих на стороне Трои, уклоняясь от прямого столкновения с Посейдоном, приводит принципиальный аргумент, отвечая на его вызов.

Тут в ответ Посейдону сказал Аполлон
дальновержец:

«Сам ты, Земли колыбель, почел
меня неразумным,

Если с тобою в борьбу я вступил бы
из-за смертнорожденных,

Жалких, похожих на листья, людей,
которые нынче,

Полною жизнью цветут, плодами
питаюсь пашни,

Завтра, жизни лишась, — исчезают.

Давай разойдемся,

В бой не вступая, а людям сражаться
одним предоставим»².

τὸν δ' αὖτε προσέειπεν ἄναξ ἐκάεργος
Ἀπόλλων:

Ἐννοσίγαι' οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθή-
σαιο

ἔμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἔνεκα πτο-
λεμίξω

δειλῶν, οἱ φύλλοισιν εἰκότες ἄλλοτε
μέν τε

ζαφλεγέες τελέθουσιν ἀρούρης καρπὸν
ἔδοντες,

ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι. ἀλλὰ
τάχιστα

παυώμεσθα μάχης· οἱ δ' αὐτοὶ δηριά-
σθων.

¹ Даже в Ветхом Завете Бог подчас предстает плачущим, что особенно видно в речах пророков, в первую очередь, Иеремии. См.: Bosworth David A. The Tears of God in the Book of Jeremiah// Biblica. Vol. 94. Roma, 2013. P. 24 — 46.

² Гомер. Илиада. С. 459.

Показательно, что Аполлон в качестве аргумента приводит сходства людей с листьями (φύλλο) — с теми самыми, о которых плачут осенью нимфы Каллимаха.

Вечное настоящее Троянской войны

Фундаментальность Гомера в том, что он запечатлел тот самый момент, когда боги *отворачиваются от людей*, перестают ронять слезы, а значит, рождать души героев. Этого еще не произошло окончательно, но происходит на наших глазах — и в этом смысл колебания богов (и Зевса, и Аполлона, и всех остальных): они еще соучаствуют в мире, но уже отходят от него, удаляются. Именно поэтому поколение героев «Илиады» — последнее. Когда оно завершится, когда строки поэм Гомера перестанут раздаваться, боги отвернутся от людей окончательно и бесповоротно. Плач нимф затихнет. Наступит зима богов. Для людей — это означает начало их собственной — уже по сути богооставленной — истории. Все, что у них сохраняется от прежней эпохи — это сказания, мифы, это Гомер и последний момент истинной жизни, запечатленный великим греческим поэтом.

Герои, как мы видели, суть те, кто имеют личную судьбу. Последние, кто имеют личную судьбу, поколение «Илиады» и «Одиссеи». После этого *прямое* соучастие человечества в смыслах мира закрыто. Наступает тот самый пятый век, век «человеческого-слишком-человеческого» (*menschliche allzu menschliche*), о котором говорил Ф. Ницше. Поэтому Гесиод и говорит: «Если бы мог я не жить с поколением пятого века!» Это поколение по-настоящему чудовищно не потому, что превосходит в разврате, грехах и преступлениях предыдущее — ведь и поколение медного века, и герои, не говоря уже о титанах и гигантах, в этом смысле были гораздо масштабнее, но потому, что оно патологично, недопустимо, позорно мелко и обыденно. Настолько, что оно больше не касается богов, не заставляет их плакать. Оно просто безразлично вечности, как гонимая осенним ветром опавшая листва. Это значит также, что *люди после Гомера больше не имеют личной судьбы*. Их судьба отныне безлична, объективирована; отныне это слепой и бессмысленный рок. Дегероизация человека есть не просто возврат его к своей сущности, но одновременно и его дегуманизация, ведь для греков человеком был только тот, кто был героем, а значит, имел личную судьбу. Это самое страшное в Гомере: он описывает момент *великого отворачивания богов*, но в таком измерении, когда оно еще не произошло окончательно.

Этот момент колебания есть *вечное настоящее* элина, шире, подлинного европейца, которое он стремится любой ценой вырвать

из прошлого, сделать длящимся, актуальным. Не быть героем, не иметь личной судьбы, не быть слезой бога для полноценного носителя индоевропейской средиземноморской культуры хуже, чем не быть вообще. Поэтому конец эпохи богов для эллинов и их европейских преемников является главным, а «Илиада» и «Одиссея» могут служить своего рода Священным Писанием Европы. Дело не в теологии и не в мифологической напряженности, и уж тем более не в психологии или эстетических достоинствах Гомера, дело в *историае*, который более двух с половиной тысяч лет в Европе строится вокруг момента *вечного настоящего Троянской войны*. Все последующие войны — как реальные, так и вымышленные, от Пелопоннесской войны и Империи Александра Великого до Индийского похода Диониса Нонна Панополитанского — интерпретировались греками как копии взятия Трои, а сами греческие цари, военачальники и простые носители цивилизации не просто чтили героев наряду с богами, принося им жертвы и обращаясь к ним со славословиями и молитвами, но и мыслили себя *такими же, как они*. Пятое человечество уже не было героическим, но оно *хотело* быть таковым, оно строило свою культуру как рывок к самопреодолению на основе фигур Гомера. Поэтому последующие поколения греков (и европейцев) отказывались видеть в его поэмах только прошлое: они мыслили это как настоящее, которое, однако, требуется отвоевать у рока. Люди Гомера были личностями. Люди пятого века должны были *стать* личностями, отвоевав не божественность, но право на личную судьбу — пусть самую страшную и драматическую.

В Гомере мы можем отыскать корни героического консерватизма, составляющего сущность европейского духа. Этот консерватизм заключается в том, чтобы находиться в оппозиции пятому человечеству и волевым образом отстаивать право на то, чтобы быть слезами богов.

И здесь снова мы подходим к проблеме пророчества о свержении Зевса (небесного патриархата). Колебания Зевса раскрываются всей историей Европы, началом которой является Гомер, то есть зафиксированный им конец эпохи героев. Зевс своей волей стер с лица земли род героев, чье бытие было рискованным для его правления. Боги обезопасили себя, вырвав из человечества корень божества; отныне эта листва была им безразлична. Но тем самым они стали безразличны и самим людям. Пронзительнее всего это осознал Эпикур, обосновав свою теорию бесчувственных богов и вытекающий из нее чувственный атеизм. Люди пятого поколения свергли Зевса эффективнее, чем герои. Но они сделали это не с опорой на свою силу и угрожающее могущество, а через свою слабость, пустоту, че-

рез свою мелочность. И из-под маски «человеческого-слишком-человеческого», из-под двуногого мусора, из-под кучи осенней листвы выглянул мстительный лик Великого Змея, титанический оскал хтонических матриархальных сил, поднявшихся на финальный реванш. Не героини оказались роковой силой для царства отеческого права — ничтожные и, на первый взгляд, совершенно бессильные и неопасные люди пятого поколения, своей слабостью и вялостью сумевшие осуществить то, чего не могли, а быть может, и не хотели совершать последние героини Эллады.

Для людей пятого поколения Гомер — это прошлое. Это аргумент и доказательство, что наступили «новые времена», эпоха отрешенных богов. И будущее в этом случае лежит в области постоянно прогрессирующего забвения (оставления бытия, *Seinsverlassenheit*, по М. Хайдеггеру), пока люди вообще не забудут о том, что они когда-то что-то помнили. И лишь те, кто продолжал упорствовать, возводя себя к роду героев, настаивая на том, что *Гомер — это настоящее*, не то настоящее, которое есть, но *то настоящее, которое должно быть*, а значит, истинное настоящее, которое *должно* стать будущим, *должно* быть сделано будущим, ведь герой развертывает судьбу из самого себя, поскольку он обладает ею, а значит, будущее зависит от него, оно им творится исходя из его личного понимания должного и благого. Отсюда и стремление консервативного ядра европейского человеческого превратить любую войну во взятие Трои, любой эпизод жизни — в героический подвиг, любое путешествие — в плавание Одиссея, любое творение — в битву с темными могуществами земли. Поэтому европейский человек основан на гомеровской антропологии и мерит Гомером себя, свою историю и судьбу, которую он стремится сделать своей *собственной*.

Эпоха архаики. Полис

Человеческое

Следующим за «темными веками» периодом греческой истории является архаический. Его обычно отсчитывают начиная с Гомера и Гесиода. Здесь обе топики «конца века героев» совпадают, независимо от того, берем ли мы за «век героев» эпоху, предшествующую Троянской войне (как у самого Гомера), или мы включаем «темные века» в структуру героического этапа, а человеческую эпоху начинаем отсчитывать уже с VIII века до Р.Х., то есть со времени жизни Гомера и Гесиода. В любом случае именно архаическая эпоха, отсчитываемая с VIII века приблизительно до 480-х годов до Р.Х., представляла собой решительный поворот эллинской культуры к человеку в его принципиальной самодостаточности. Даже если принять «темные века» за ностальгию по времени героев, а не за само время героев, качественная характеристика архаической эпохи в любом случае будет кардинально отличаться — это в полной мере «пятый век», «век человека», на пребывание в котором сетует Гесиод.

В этот период:

- укрепляются и расцветают греческие полисы, города-Государства, и начинается эпоха установления законодательств и интенсивное осмысление политики как явления (Драконт, Ликург, Солон, Писистрат);
- снова появляется письменность, разработанная на сей раз на основе финикийского алфавита (на месте линейного письма В, забытого в дорийскую эпоху);
- складываются первые философские школы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Пифагор, Ксенофан);
- достигает своего расцвета искусство театра (Эсхил, Софокл) и лирической поэзии (Сапфо, Пиндар);
- происходит отход от геометрического стиля, усложнение орнаментов.

Концом архаической эпохи и моментом перехода к эпохе классической принято считать начало Греко-персидских войн и, конкретно, вторжение в Грецию армий Ксеркса в 480-х годах до Р.Х. Сами Греко-персидские войны, проходившие с перерывами с 499 по 449 год

до Р.Х., относятся как раз ко времени, где в древнегреческом историческом процессе проходит граница между архаикой и классикой. В ходе войн начинается классический период, в котором все основные тенденции, обозначившиеся в эпоху архаики, достигают своей кульминации.

Полис и политики: эллинский дуализм

Мы видели, что микенская эпоха была временем расцвета городов и сопряженной с ними царской власти; причем и в городах, и в царях индоевропейский патриархат (город-крепость и царь-отец) накладывался на более древний минойский и пеласгийский матриархат (город-храм и царь-жертва), составляя особый микенский синтез как выражение герменевтического дуализма, присущего эллинской культуре в целом. Дорийское завоевание и наступление «темных веков» уничтожают (или, по меньшей мере, помещают на периферию) города и низвергают монархический строй в пользу военной аристократии, распределенной по обширным территориям Балкан и Пелопоннеса. В архаическую эпоху города возникают вновь, но на этот раз в еще одной — новой для дорийского периода — форме, в форме полиса (греческое πόλις), как ядра такого явления, как политика (πολιτική). Полис архаической эпохи представлял собой социальную организацию, в основе которой лежала ясно осознаваемая и подчас критически воспринимаемая традиция общественного устройства в сочетании с новаторскими элементами, имеющими как эвристическую природу, так и элементы, заимствованные из внешних для конкретного города культурных и социальных контекстов. Самой главной чертой полиса было человеческое измерение. Полис, появившийся в эту эпоху в Греции, представлял собой ни сакрально-религиозное явление, расширенное пространство храма и «дворцовой экономики» (как в минойский и отчасти в микенский период), ни чистую традицию, обращенную к первоначальной эпохе, ни героический порыв дорийского воинского строя. Полис включал в себя все эти элементы, но их пропорции, их комбинации и их сочетания определялись с опорой на конкретное рациональное усилие, на процедуры чисто человеческого осмысления политики как процесса. Кроме того, к этому добавлялись — по нарастающей — элементы, имеющие строго эвристическое или реформаторское измерение: политические деятели отныне были настроены на то, чтобы утвердить в качестве закона ту или иную новую (недавно открытую!) истину или применить к конкретным условиям политические институты, процедуры или методы, заимствованные в других социально-политических контекстах. Именно это и полу-

чило название «политика», которое возникло вместе с полисом как нечто, определяющее его сущность. Параллельно этому появляется и фигура политика, *πολιτικός*, которого не знали прежние периоды. Сакральная традиция или воинско-героический этос (система ценностей и нормативы доблести, достоинства — *αρετή*) ранее не оставляли место политике и Политическому, поэтому и полис, и политик, и политика появляются одновременно. Крупнейший специалист по греческой истории филолог Вернер Йегер писал об этом явлении:

Полис — всевластный центр, вокруг которого разворачивается история этого важнейшего периода греческого развития, и потому для исторического рассмотрения полис оказывается на первом плане¹.

И в другом месте:

Древнейшее полисное государство было для своих граждан гарантом всех идеальных основ жизни. *Πολιτεύεσθαι* называлось принимать участие в общественном существовании, это просто значило «жить», поскольку это было одно и то же².

Полис в греческом историале с самого начала архаической эпохи дан в виде дуального кода. Все многообразие существующих политических систем сводимо к двум обобщающим моделям — к Спарте и Афинам. Йегер в своей книге о структуре воспитания (*παιδεία* — *παιδεία*) обращает на этот дуализм внимание.

Мы с самого начала укажем основные типы греческого государства, которые имеют для нас ценность наиболее представительных. Уже Платон, пытаясь в «Законах» суммировать государственно-воспитательную мысль греческой предыстории, точно так же исходил из поэтов и натолкнулся при этом на две основные формы, которые, как ему казалось, в своем сочетании представляют совокупность политического воспитания его народа: на воинственное спартанское государство и ионийское по своему происхождению правовое государство³.

Спартанская модель политики основана на продолжении в принципиально новых условиях дорийского уклада, в котором ранее доминировали строго военно-героические ценности и аристократический строй. Йегер справедливо замечает:

¹ Йегер В. Пайдея. Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. С. 110.

² Там же. С. 150.

³ Там же. С. 110 — 111.

Карл Отфрид Мюллер, гениальный основоположник истории греческих племен и государств, сам преисполненный представлений об этическом величии дорийцев, пытавшийся распространить их в противовес традиционному культу Афин, понял древнеспартанскую воинственность (...) как продление древнейшего состояния дорийского племени, законсервированного в Лаконии благодаря особым обстоятельствам со дней переселения народов и первого заселения страны вплоть до позднейших времен. (...)

Античные свидетельства создают образ Спарты — постоянного военного лагеря. Этот характер обусловлен скорее внутренним состоянием общины, нежели стремлением к внешним завоеваниям. Политически безвластное в историческую эпоху одновременное царствование двух царей из династии Гераклидов, обретающее свой истинный смысл лишь на поле брани, — рудимент древней военной царской власти времен дорийского переселения, возможно, проистекшей из двух его волн, чьи лидеры отстаивали свое положение друг перед другом¹. Спартанское народное собрание — военная община старого образца, там нет дебатов, предложение совета старейшин либо принимается, либо отвергается².

Совершенно иная модель постепенно кристаллизовалась в Аттике и ее столице Афинах, где возобладал ионийский стиль, в котором можно различить следы микенской эпохи в ее ахейском (додорийском) измерении, сохранившиеся несмотря на «темные века». Это проявляется в явлении демократии, которое представляет собой сложное сочетание знати, городских жителей и жречества, совокупно формирующих фигуру «гражданина», *πολίτης*, то есть полноценного члена города-полиса. Аристотель позднее определил гражданина в ионийско-аттическом понимании как того, кто имеет полное

¹ Наличие двух царей может иметь и иное объяснение, представляющее собой аристократическое отвержение матриархального монархизма, поскольку два царя представляли собой парадигму аристократического собрания, вершину спартанской герусии, во главе которой не мог стоять только один правитель, воплощавший в себе отголоски жертвенного сакрального монарха, Атгиса из цикла Кибелы. Один из царей возглавлял спартанские войска во время военных походов, а другой в это время оставался править страной. Архетип царя-полководца — *Rex Bellator* — был широко распространен в Европе вплоть до Средних веков, а каталанский мыслитель Раймонд Луллий построил на этой сакральной фигуре особую христоцентристскую эсхатологическую и геополитическую одновременно теорию. См.: Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

² Йерер В. Пайдея. Воспитание античного грека. С. 115.

право «соучаствовать в суде (κρίσις) и власти (ἀρχή)», то есть в принятии решений и в их осуществлении.

Между спартанской аристократией и афинской демократией складывается спектр комбинированных и нюансированных систем, свойственных остальным греческим полисам, где всегда есть что-то дорийское (спартанское), а что-то ионийское (аттическое, афинское). На этой основе возникает дуальный код всей греческой политики, которому было суждено достичь своей кульминации в классическую эпоху, но который постепенно складывается уже в архаике — по мере становления полисов.

Аристократическая Спарта: Ликург — закон как традиция

Легендарным основателем спартанского права считался Ликург, Λυκοῦργος, живший предположительно в начале архаического периода, в VIII веке до Р.Х. (по одной из версий, начало его законодательной деятельности приходится на 884 год до Р.Х.) и возможно бывший современником Гомера¹. История гласит, что Ликург, удрученный нестроением общественной жизни в родной Спарте, изучил политические системы других стран (Крита, Ионии и т. д.) и по согласию с Дельфийским оракулом предложил ряд новых законодательств. В этом его поддержал спартанский царь Харилай, после чего Спарта стала управляться законами Ликурга, считающимися древнейшим политическим кодексом Греции.

Ликург сохранил отчасти более древние уложения дорийского периода («темные века»), и в частности, соцарствование двух царей (видимо, чтобы избежать матриархального жертвенного монархизма и сохранить парадигму именно аристократического правления — немногих лучших)². Считается, что он установил совет из 30 старейшин (герусия, γερουσία или геронтия, γεροντία), как развитие аристократического начала (в число 30 входили два царя). Простые воины и крестьяне, а также ремесленники и свободные граждане, достигшие 30-летнего возраста, составляли апеллу (ἀπέλλα), собрание, имевшее полномочия принимать или отвергать решения герусии. Все общество Спарты делилось на спартиатов (воинов) и периеков, свободных крестьян. Кроме того, существовало сословие рабов-илотов. Все спартиаты были разделены на военные дружины, основанные на суровой дисциплине, отказе от роскоши

¹ По другой версии, он родился в Спарте в 700 году и умер в 630 году до Р.Х.

² Так как Спарта почти непрерывно воевала, то один из царей был предводителем ее армии, а другой в это время управлял государством.

и любых излишеств. Трапеза была общей (φίβητα), равно как и проживание. При этом в семье и обществе царил жесткий патриархат героико-аполлонического типа.

Приблизительно эту систему, возводимую к Ликургу, спартанцы и в целом большинство полисов Пелопоннеса сохранили в течение архаического периода и даже всей классической эпохи.

Хотя дух, утверждаемый законами Ликурга, полностью соответствовал более древнему дорийскому укладу, мы в данном случае имеем дело именно с *политикой* — кодекс Ликурга был (или считался в эллинской традиции, что то же самое, с социологической точки зрения) продуктом *рациональных реформ и волевых действий*.

Демократические Афины: Драконт и Солон — реорганизация политики

Если первым политиком Спарты был Ликург, то первым политиком Афин — Драконт (Δράκων). Считается, что именно он в 621 году до Р.Х. составил первые законы, зафиксированные письменно (в отличие от Ликурга, отвергавшего текстовую фиксацию своих законов и настаивавшего на их устной передаче). Драконт придал законодательный статус афинской политике, существовавшей, видимо, задолго до него. Согласно его установлению, эта политика состояла из свободных состоятельных взрослых граждан Афин (исключительно мужчин), способных воевать со своим тяжелым вооружением. Во главе политики стоял ареопаг, высшее собрание. Им назначались правящие должностные лица — архонты, а также военачальник, стратеги и члены государственных советов — пританы. Драконт ставил выше всего закон и за любые его нарушения предлагал жестоко карать всех ослушавшихся; смертная казнь применялась за многие преступления, в том числе и за те, которые позднее стали считаться мелкими. В законах Драконта мы видим прообраз «правового Государства», которое с тех пор получит развитие именно в Афинах, а также в ряде полисов Ионии.

Другим знаменитым афинским законодателем и политиком был Солон (Σόλων), живший после Драконта. Дата его рождения приходилась между 640 и 635 годами до Р.Х., а смерть — около 559 года до Р.Х. Солон был архонтом-эпонимом, поэтом и считался одним из «семи мудрецов» Древней Греции, сочетая в себе политику, философию и культуру, что стало в архаический период нормативом полноценного и совершенного человека в греческом понимании. Если законы Ликурга в Спарте были установлены раз и навсегда и сохранялись неизменными в течение многих столетий, то в Афинах по-

лучил широкое распространение дух реформации и рациональных нововведений. Поэтому Солон пересматривает законы Драконта, реформирует политику:

- отменяет многие кабальные долги (сисахфия, σεισάχθεια),
- вводит Совет Четырехсот (из представителей четырех аттических фил, племен),
- устанавливает имущественный ценз (в чем можно увидеть ориентацию на материальное начало, строго презируемое воинственной Спартой),
- учреждает основные типы граждан по уровню их богатства — пентакосиомедимны, гиппей, зевгиты, феты.

Показательно, что Солон лично принимал прямое участие в морской торговле, что не могло не сказаться на самом строе его мышления, политической деятельности и творчества. Так, уже в Солоне начинает проявляться характерная черта Афин как политического полиса Греции — *талассократия, валаσσοκρατία*.

Солон добился главенствующего положения благодаря своей настойчивости в борьбе за остров Саламин, который он отвоевал у Мегар и заставил признать право Афин на обладание им. Кроме того, в войне за Дельфийский оракул (Священная война), который захватили правители фокидского города Кирры, Солон стал лидером Дельфийской амфикистии и добился освобождения святилища. После этого он получил поддержку дельфийского жречества.

В Солоне аттический дух достигает своего высшего проявления. Политика Солона — явление глубоко греческое и ясно осознающее аполлонические аспекты всего эллинского стиля. Признавая значение материального благополучия, наслаждения жизнью, личного счастья¹ (это отличает афинский полис от спартанского), перед лицом чистой материальности, воплощенном в могущественном царе Лидии Крезе, Солон, в свою очередь, оказывается носителем духовного и небесного начала. Высшим законом для самого Солона, для его политической и философской личности, как замечает Йегер, является богиня справедливости Дике. Йегер пишет:

В новеллистически оформленной истории Солона и Креза Геродот навек утвердил образ этого независимого человека. Это мудрый Солон, которого даже вид азиатского деспота среди несметных богатств, от которых кружится голова у греков, не может ни на миг заставить поколебаться в убеждении, что последний аттический крестьянин, который на

¹ Йегер цитирует характерные стихи Солона: «Каждый стремится к деньгам и прибыли, каждый идет по своему пути — как купец и моряк, крестьянин, как ремесленник, как певец или провидец». Йегер В. Пайдея. Воспитание античного грека. С. 186.

клочке земли в поте лица своего добывает засушенный хлеб для себя и своих детей и, честно исполнив в течение всей жизни свой долг как отец и гражданин, на пороге старости удостоивается славной смерти за отечество, счастливее, чем все земные цари¹.

Тирания Писистрата: прообраз греческой монархии

Еще одной ярчайшей фигурой греческой политики архаического периода был последователь Солона афинянин Писистрат (Πεισίστρατος) (ок. 602—527 до Р.Х.), происходивший из царского рода Нелеидов, властителей Пилоса, изгнанных дорийцами и нашедших прибежище в Афинах. Писистрат воплощает в себе еще одну модель политического устройства — наряду со спартанским аристократизмом и аттической политией (демократией). Он был ярчайшим образцом *тирана*, сумевшего в чрезвычайных обстоятельствах захватить для себя и для своих потомков (Писистратидов) полноту единоличной власти в Афинах. Именно захват власти Писистратом вынудил Солона, бывшего убежденным приверженцем демократии, отправиться в ссылку. Конечно, Писистрат был далеко не единственным тираном архаической эпохи. Йегер справедливо замечает:

Мы сталкиваемся с тиранией практически одновременно в метрополии, в Ионии и на островах, где, естественно, прежде всего хотелось бы искать ее истоки, исходя из условий духовного и политического развития. В Милете, Эфесе, на Лесбосе и на Самосе около 600 года до Р.Х. или немного позднее мы обнаруживаем, что политическая власть находится в руках знаменитых тиранов, которые, как правило, поддерживают связи со своими коллегами в Элладе. Ведь тираны, хотя они и являются чисто внутривластным явлением, или, может быть, именно поэтому, изначально связаны друг с другом узами солидарности, часто опирающимися на брачные. Таким образом они превосходят столь обычную в V веке идеологическую солидарность демократий и олигархий².

Писистрат трижды становился тираном Афин, всякий раз тем или иным способом захватывая в полисе единоличную власть. На третий раз он добился того, что его тирания стала стабильной и дожил в качестве тирана до своей естественной смерти. При этом он

¹ Йегер В. Пайдея. Воспитание античного грека. С. 189.

² Там же. С. 275.

опирался в значительной степени на крестьянское население Диярии, откуда сам был родом, а также на широкие слои демоса, недовольные высшей афинской аристократией. В одной из попыток захватить власть он использовал высокую афинянку Фию, одетую в доспехи Афины, вместе с которой он триумфально въехал в город. Возможно, речь шла о воспроизводстве древнего обряда матриархальной иерогамии, так как единоличное правление (монархия) относилось в минойский и отчасти в микенский период к циклу Великой Матери, а тирания по своей структуре и представляла собой единоличное правление — то есть разновидность монархии.

Писистрат поставил своей целью максимально укрепить положение Афин и Аттики в Греции, сделать их центром всей эллинской цивилизации. Он активно способствовал широкому изучению Гомера, а сделал чтение и комментарии его поэм, а также подражание им — главным элементом классического афинского образования.

Внешняя политика Писистрата была направлена на установление афинской гегемонии в Восточном Средиземноморье. Усиливая свое влияние в Эгейском море, в частности, на Кикладских островах, Писистрат вместе с тем стремится укрепить связи с севером Греции (Фессалией) и югом (Спартой), избегая прямых конфронтаций. Тем самым он и его сыновья постепенно выводят Афины на лидирующие позиции в эллинском мире.

В области религии Писистрат и Писистратиды покровительствуют орфическим братствам. При нем в Элевсине строится важнейший храм для проведения мистерий Деметры — Телестерий, а также вводится самый крупный праздник в честь бога Диониса — Великие (Городские) Дионисии. Идея Писистрата заключалась в том, чтобы превратить Афины и Аттику в главный центр греческой религии. Для этого он проводил особые обряды очищения и на кикладском острове Делос, где находился важнейший центр религии Аполлона. В самих Афинах он начал строительство грандиозного храма Зевса Афинского. Успехи Писистрата в этом направлении привели к обострению отношений с Дельфами, которые после Солона были последовательными союзниками Афин.

Фигура тирана Писистрата фактически дополняет собой картину всех возможных типов политического устройства, позднее систематизированных Платоном и Аристотелем. Если в Ликурге мы видим политика, заложившего основы последовательной — догматической! — *аристократии* (власти немногих лучших), в Драконте и Солоне — сторонников *демократии* и «правового Государства» с опорой на городское население, то Писистрат представляет собой архетип *единоличного властителя*, захватившего полноту еди-

ноличной власти, возрождая отчасти (например, эпизод с Фией) архаические формы микенской монархии (с ее крипто-гинекократической подоплекой). Все эти типы политиков и представляемые ими формы политического устройства воплощают общественные формы «пятого века» Гесиода: у всех наличествует общий знаменатель — они действуют в контексте мира, ставшего человеческим, где человек, его решения, его разум, его воля, его возможности, его меры ставятся во главу угла. Память о прошлом, традиция и религия в этот период процветают и ложатся в основу всей общественной жизни, составляя сущность того, что Платон называл «пайдеей» (παιδεία) и что в своем основательном труде тематизирует Йегер, на которого мы неоднократно ссылались. Но отныне эта область священного перестает быть содержанием прямого экзистенциального опыта, как это было в героическую эпоху. Между землей и небом существует разрыв уровня, который может быть преодолен только с помощью особых чрезвычайных мер — таких, как мистерии, особые сотериологические учения (наподобие орфического), совокупность специальных действий и ритуалов, призванных восстановить нарушенные связи. Между богами и людьми отныне устанавливается инстанция полиса, бытие приобретает политическое измерение, которое и становится главенствующим: от полиса и политиков отныне зависит сфера культа, нормы правления, установление ценностей. И хотя в подавляющем числе случаев содержание полиса определяется традицией, но решение о том, какие традиции поддерживать, а какие отвергнуть, на чем сосредоточить внимание, а что сместить на периферию, какие законы сохранить из прошлого, а какие ввести заново — становится прерогативой новой инстанции, которой является человек политический, политик (πολιτικός), гражданин (πολίτης). Каким бы ни был утвержденный строй — спартанской герусией, афинской политией (демократией) или тиранией, в основе их лежит момент волевого и сознательного решения. Это решение имеет чисто человеческую природу, а значит, может быть при определенных обстоятельствах изменено. Архаическая Греция, вступая в эпоху человеческого века, оказывается в стихии Политического. И отсюда вытекает новый статус человека как «политического зверя», что позднее закрепит в своем знаменитом определении Аристотель, сказавший: «по своей природе человек есть политическое животное» (φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν)¹.

В Писистрате можно различить некоторые черты, предвосхищающие будущую Македонскую монархию. При нем эллинизм — культу-

¹ Aristotelis. Opera. Oxford: Typographeo Academico, 1837. P. 69.

ра, религия, самосознание — становится во многом *политическим* явлением. Позднее Филипп Македонский придаст этому панэллинское измерение, а его сын Александр Великий — имперское и мировое.

Дуализм Спарта — Афины: аристократия vs демократия

Параллельно формированию полиса и Политического все ярче проявляется дуализм двух центров эллинской цивилизации:

- *дорийского* на Пелопоннесе и в пространстве юга Эгейского моря и на западе (особенно в Италии, называемой Великой Грецией) и
- *ионийского* (с центром на западном побережье Анатолии, собственно Ионии, но включающем в себя Аттику).

По мере того, как Политическое становится все более акцентированным и приоритетным, цивилизационные различия также приобретают политическую форму. Так мало-помалу начинают давать о себе знать противоречия между Пелопоннесом и балканской Грецией, где осью пелопоннеских полисов становится Спарта, а балканскую Грецию и, шире, всю Ионию представляет Аттика и ее главный город, столица Афины. В этих двух центрах устанавливаются характерные для каждой из частей Эллады политические системы: нормативной для Лаконики является аристократия, а для Афин — демократия (полития, по Аристотелю), хотя это не исключает наличия элементов монархии или тирании (что особенно характерно для демократии). Все остальные полисы — и Пелопоннеса, и Балкан, и колоний следуют либо за спартанской, либо за афинской моделью. В последующий за архаическим классический период этот политический дуализм достигнет кульминации и приведет к прямому столкновению двух коалиций — вокруг Афин и вокруг Спарты, каждая из которых будет претендовать на региональную и даже на панэллинскую гегемонию (Пелопоннесская война). Но этот дуализм дает о себе знать в политической сфере уже с VII века до Р.Х. Спартанское становится синонимом *аристократического*, а афинское — *демократического* (и подчас *тиранического*, так как эксцесс народовластия неизбежно приводит к узурпации власти деспотом-популистом, что давно заметили греческие политические философы). О спартанском укладе греческий историк и политический философ Фукидид, Θουκυδίδης (ок. 460 — ок. 400 до Р.Х.) приводит следующие сведения:

Сам Лакедемон после заселения его дорянами, живущими теперь в этой области, очень долго, насколько мы знаем, страдал от внутренних волнений; однако с давних уже пор он управлялся благими законами и никогда больше не был

под властью тиранов; в течение четырехсот лет, протекших с окончания этой войны¹, лакедемоняне имеют одно и то же государственное устройство; благодаря этому они стали могущественными и организовали дела в других государствах².

О политических ценностях Спарты можно составить впечатление по приводимой Фукидидом речи спартанского царя Архидамоса, Αρχίδημος:

Наше государство пользуется неизменной свободой и величайшим престижем. Наш образ действий означает, скорее всего, разумную сдержанность. Благодаря ей мы одни не высокомерны в счастье и меньше других склоняемся перед несчастьем. Если похвалами подстрекают нас на рискованное предприятие, противное нашему разумению, мы не увлекаемся сладостью похвал, и если бы кто-нибудь вздумал побуждать нас упреками, то из чувства досады мы не станем более уступчивы. Мы воинственны и рассудительны вследствие нашей благопристойности, воинственны потому, что с рассудительностью теснее всего связано чувство чести, а с чувством чести мужество; рассудительны мы потому, что воспитание делает нас не настолько просвещенными, чтобы презирать законы, и слишком суровыми и скромными, чтобы не подчиняться им. Правда, мы не слишком понимаем толк в предметах бесполезных, чтобы в прекрасных речах порицать военные приготовления врагов, а на деле расходиться со словами; напротив, мы считаем планы других не уступающими нашим, полагаем, что не речами можно разъяснить угрожающие случайности судьбы³.

В этой речи видны все основные силовые линии аполлонического подхода, продолжающего на уровне осознанной и волевым образом избранной политики дорийский стиль прежних «темных веков» (в искусстве он проявлялся в виде геометрического стиля). Это своего рода *геометрическая этика*, характерная для индоевропейского порядка — прямая, уравновешенная, кристально ясная и одновременно твердая и не склонная ни к каким компромиссам.

Геополитический дуализм Эллады: талассократия и теллуократия

В архаическую эпоху происходит формирование и еще одной важнейшей политической закономерности: установление устойчи-

¹ Речь идет о Троянской войне. — Прим. А.Д.

² Фукидид. История. С. 39.

³ Там же. С. 63–64.

вой связи между политической системой и отношением к стихиям Суши и Моря, что в XX веке станет главным критерием геополитики. Показательно, что классик геополитики англичанин Хэлфорд Макиндер, ставший основателем геополитического метода и автором терминов «талассократия» и «теллурократия», первыми историческими примерами этих явлений в истории называет греческие Афины и Спарту. С его точки зрения, Афины представляют собой классическую *талассократию*, морское могущество, тогда как Спарта, напротив, обладает всеми признаками *теллуократии* — сухопутного могущества. Эту идею впервые, однако, сформулировал греческий историк Фукидид¹.

Мы видели в других томах «Ноомахии», как геополитика предопределила историал и идентичность самой англо-британской цивилизации² и повлияла на культуру Венеции³ или на западных семитов⁴. Хотя финикийская или минойская талассократии сложились гораздо раньше афинской, именно в Афинах в эпоху формирования политики как явления (равно как философии и искусства в их европейском понимании) талассократия впервые получила концептуальное оформление. До Афин, однако, у эллинской талассократии были иные центры. Фукидид пишет:

В то время как Эллада становилась могущественнее, богатым еще больше прежнего, в государствах вследствие увеличения их материального достатка большею частью стали возникать тирании (раньше там была наследственная царская власть с определенными привилегиями), эллины начали снаряжать флоты и больше прежнего стремились к обладанию морем. Говорят, коринфяне первые усвоили морское дело ближе всего к его теперешнему образцу, и первые в Элладе триеры сооружены были в Коринфе⁵.

Показательно, что подъем морской торговли, по Фукидиду, благоприятствует тирании. В доафинский период он упоминает еще несколько эллинских талассократий.

В войну с Киросом ионяне некоторое время были господами на своем море. Тиран Самоса в царствование Камбиса Поликрат также имел сильный флот, подчинил своей власти различные острова, между прочим завладел Ренеей, которую посвятил

¹ Фукидид. История.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.

⁴ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.

⁵ Фукидид. История. С. 38.

Аполлону Делосскому. Наконец фокеяне, населяющие Массалию (600 год до Р.Х.), побеждали в морских сражениях карфагенян. Таковы были наиболее значительные морские силы¹.

Фукидид подмечает изначальную связь талассократии (в частности, коринфской) с торговлей, а также с покорением и колониальной эксплуатацией других городов, захватываемых с моря.

Коринф расположен был на перешейке, и поэтому с древнейших времен там находился рынок. А так как в старину эллины, жившие на Пелопоннесе и за его пределами, сносились друг с другом больше сухим путем, нежели морем, и сношения эти совершали через Коринф, то коринфяне разбогатели, что видно из древних поэтов: они прозвали Коринф богатым. Когда эллины стали ходить по морям больше, коринфяне, заведя флот, обратились к уничтожению морских разбоев и, представляя для эллинов рынок, усилили свой город притоком богатств в него обоими путями. (...)

Все же эллины, которые обратили внимание на развитие морского дела, приобрели довольно значительную силу частью благодаря притоку денежных средств, частью путем владычества над другими эллинами. Во время морских походов они покоряли острова, особенно те из эллинов, которые не имели в достаточном количестве собственной земли².

Весьма выразительно этот дуализм дал о себе знать в эпоху Греко-персидских войн. По Фукидиду:

Флот у Афин появился у афинян поздно, с того времени, как Фемистокл убедил афинян во время их войны с эгинянами (488/487 годы до Р.Х.) и ввиду ожидаемого вторжения варваров соорудить корабли; этими кораблями афиняне и сразились на море³.

Фемистокл настаивал также на обустройстве портовых Пирей.

Местность эту, с тремя естественными гаванями, Фемистокл находил прекрасною, а превращение афинян в морской народ должно было, по его мнению, много содействовать их усилению. Действительно, Фемистокл первый осмелился сказать, что необходимо заняться морским делом, и сам немедленно положил тому начало⁴.

Об окончательном превращении афинян в «морской народ» и о сухопутной природе спартанцев Фукидид пишет:

¹ Фукидид. История. С. 38.

² Там же. С. 38 – 39.

³ Там же. С. 38.

⁴ Там же. С. 66 – 67.

Немного лет спустя после упразднения тирании в Элладе произошло при Марафоне сражение персов с афинянами (490 год до Р.Х.). На десятом году после этой битвы персы снова явились в Элладу с огромным войском с целью поработить ее. Когда над головою всех нависла великая опасность, лакедемоняне, опираясь на превосходство своих сил, стали во главе общеэллинского ополчения, а афиняне при наступлении персов решили покинуть свой город, собрали свое имущество, сели на корабли и, таким образом, сделались морским народом. Вскоре после отражения персов общими силами эллины, как те, что отложились от персидского царя, так и те, которые вместе воевали, распределились между афинянами и лакедемонянами. И те и другие, действительно, оказались наиболее могущественными: лакедемоняне сильны были на суше, афиняне на море¹.

Фукидид приводит также примеры формирования ясного талассократического самосознания и у жителей греческого города Керкира (современный Корфу), которые также создали мощное талассократическое Государство, активно конкурировавшее с Коринфом. Послы Керкиры, стараясь привлечь на свою сторону афинян, высказали важнейшие принципы стратегии «морского могущества»:

Для вас не безразлично, отклоняете ли вы союз с морским государством или с материковым; напротив, должно по мере возможности препятствовать образованию флота у кого бы то ни было другого; если же этого нельзя сделать, быть в дружбе с сильнейшим морским государством².

Сам термин «талассократия», вероятно, восходит к афинскому политику Периклу, создателю Афинского морского союза, который, по свидетельству Фукидида, провозгласил: «Так важно иметь силу на море!» («Μέγα γάρ τὸ τῆς θαλάσσης κράτος»)³, уверяя афинян, что господство над морями есть достаточное средство для победы⁴. При этом Перикл сожалел только о том, что Афины не остров, а если бы они были островом, то их стратегическое положение было бы совершенно неуязвимым («Подумайте только: если бы мы стали островными жителями, кто был бы неуловимее нас?»⁵). Здесь вполне мож-

¹ Фукидид. История. С. 39.

² Там же. С. 46.

³ Там же. С. 85.

⁴ Franchina G. Introduzione a Tucidide, Demegorie di Pericle. Milano: Signorelli, 1994. P. 22.

⁵ Фукидид. История. С. 85.

но вспомнить город-храм Крита, также неуязвимого стратегически (отсутствие стен и защитных сооружений) и бывшего одной из древнейших талассократий в Восточном Средиземноморье.

Параллельно этому Спарта, напротив, культивирует воинский уклад, аристократию и сухопутную армию, а к торговле и материальным благам относится с презрением. Аристократия и теллурократия спартанского образца становятся также идеологическим ядром Дельфийского союза, объединяющего ряд греческих полисов вокруг культа Аполлона и его святилища в Дельфах. Таким образом, мы получаем еще одну устойчивую связь теллурократии, аристократии, Спарты и Аполлона и Дельфийского союза, что позволяет глубже понять явление теллурократии и его патриархальную природу.

К началу греко-персидских войн дуализм Спарта/Афины уже сложился в полной мере как в политико-идеологическом (аристократия/демократия), так и в геополитическом (теллурократия/талассократия) измерениях.

Греко-персидские войны: начало

Эпоха греко-персидских войн завершает собой архаический период. В это время политическое самосознание эллинского мира достигает высшей точки, а угроза нашествия Ахеменидской Персии приводит к тому, что греки остро начинают переживать свою общую идентичность перед лицом культуры и военной мощи, качественно отличных от своих собственных. Греко-персидские войны приходятся на конец архаического и начало классического периода. Они шли с перерывами с 546 года (завоевание Ионии Киром) по 449 год до Р.Х.

Сама Персия была типичной сухопутной (теллурократической) державой с монархической солярно-патриархальной моделью (резко отличающейся от матриархально ориентированных монархий Анатолии и некоторых обществ Средиземноморья). Согласно преданию, персы, завоевавшие греческие колонии, опознали в Аполлоне и Артемиде «своих богов», что указывает на близость индоевропейской солярно-небесной установки их религии¹.

В конце «темных веков» (IX век до Р.Х.) полисы Ионии в духе общеэллинских процессов (по аналогии с амфикистией) образовали вокруг общего святилища Посейдона Паниония² политическую кон-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-I. Иран. Индия. М. Академический проект, 2014.

² Паниония представляла собой святилище Посейдона, расположенное недалеко от Приены.

федерацию городов — Ионийский союз, состоящий из 12 главных городов — Милет, Миунт, Приена, Эфес, Колофон, Лебедос, Теос, Клазомены, Фокея, Эрифры, Самос и Хиос. В эпоху правления лидийского царя Креза, прославленного своим богатством (которое вызывало особую брезгливость у аскетичных спартанцев), Ионийский союз попал под влияние Лидии и признал верховенство Креза. Персидский шах Кир II Великий (ок. 593 — 530 до Р.Х.), основатель династии Ахеменидов, в 547 году вторгся в Лидию, взял ее столицу Сарды и пленил Креза. Так как ионийцы оставались верными Лидии, Кир II разбил их войска и покорил Ионию, присоединив к своей державе. При Дарии I (550 — 486 до Р.Х.) персы завоевывают последние оставшиеся независимыми ионийские острова — Самос и Хиос.

В 500 — 499 годах до Р.Х. греческие полисы Ионии, подстрекаемые персидским наместником Милета Аристагором, поднимают восстание. Им на помощь Афины присылают подкрепление. В ходе восстания ионийцы захватывают и сжигают столицу Лидии Сарды. Однако через пять лет персам, собравшим широкую коалицию, включающую финикийцев, кикийцев, жителей Кипра и египтян, удается подавить восстание и взять Милет. Вдохновленные победами персы под началом Дария I предпринимают в 494 году до Р.Х. сухопутный поход на Грецию. Персидское войско под началом Мардония (? — 479 до Р.Х.) атаковало скифов и, преследуя их, вступило на Балканы — на территорию Фракии, дойдя до Фессалии и угрожая Аттике. Однако до нападения на Элладу дело не дошло. Морская флотилия персов была уничтожена бурей, а во Фракии на персов напали племена фракийцев-бригов, родственных фригийцам, и нанесли серьезный удар. Поэтому на первом этапе Дарий I удовлетворился захватом Македонии.

После Марафона: Фемистокл и Аристид

В этот период между Афинами и Спартой были враждебные отношения, и афинянин Клисфен, Κλεισθένης (565 — 492 до Р.Х.), поборник демократии, обратился к персам за помощью против Спарты¹, которая ранее была союзницей Лидии, но от прямой помощи полисам Ионийского союза уклонялась. Клисфен символически признал покорность персидскому монарху. Но сами афиняне не отнеслись всерьез к выражению послами Клисфена покорности наместнику лидийских Сард и брату персидского царя Дария I Артаферну I

¹ Проспартанскую позицию в Афинах в тот период отстаивал другой политик — Исагор.

(? — 493 до Р.Х.). Так как к персам перебежал свергнутый афинский тиран Писистратид Гиппий, Ἴππιᾶς (570 — 490 до Р.Х.), постепенно общественное мнение в Афинах склонилось в антиперсидскую сторону, и Афины были вынуждены обратиться к Спарте, которая в этот момент становится ведущей силой панэллинского фронта против персидского вторжения. Тем временем Дарий I отдал новому военачальнику племяннику Артаферну II, сменившему Мардония, приказ захватить остров Эвбея, граничащий с Аттикой, и остров Наксос из Кикладского архипелага, подготовив тем самым стратегические высоты для вторжения в Аттику и на Пелопоннес. Персидские войска справились с задачей и вторглись в Аттику, подойдя к городу Марафон, куда со своей стороны стянулось и объединенное войско афинян и беотийского города Платеи, отправившего против персов все взрослое мужское население. Командование греческим войском взял на себя опытный стратег Мильтиад, Μιλτιάδης (ок. 550 — 489), который благодаря искусной операции сумел разбить превосходящую армию персов. Остатки персидской армии попытались на кораблях подойти к Афинам, но Мильтиад стремительно перебросил войска афинян и платейцев назад в Афины и успел добраться до города раньше, чем персы туда приплыли на кораблях. Победа в Марафонской битве стала триумфом Афин и выдвинула их на роль ведущей эллинской державы, тогда как ранее этот статус безоговорочно отдавали Спарте. Спартанские отряды все же прибыли в Афины, но с опозданием, удовольствовавшись лишь тем, что осмотрели поле битвы при Марафоне и вернулись обратно.

После разгрома персов при Марафоне в Афинах ведущим политиком становится Фемистокл (ок. 524 — 459 до Р.Х.), убежденный сторонник талассократии, который полностью перестроил военную стратегию Афин исключительно на морской лад и заложил основы будущего Афинского морского союза. О роли Фемистокла в превращении Афин в морскую державу и самих афинян в «морской народ» мы уже говорили. Фемистокл направил доходы от серебряного рудника в Лаврионе на строительство кораблей и таким образом создал мощный флот.

Сторонник талассократии Фемистокл столкнулся в этот период с другим ярким афинским политическим деятелем Аристидом (ок. 530 — 467 до Р.Х.), героем Марафонской битвы, который первым понял важность стратегии Мильтиада и, будучи одним из десяти командиров, уступил своей день командования Мильтиаду, чему последовали остальные восемь стратегов. Если Фемистокл проводил демократическую политику и опирался на афинских граждан в целом, Аристид был главой партии аристократов. При этом Арис-

тид был сторонником создания военного союза со Спартой (перед лицом персидской угрозы, которая была отложена, но не снята окончательно), а также усиления традиционного сухопутного войска. Позднее, однако, он поддержал развитие военного флота Афин и стал одной из главных фигур в создании Делосского союза. Снова мы видим прямую связь между демократией и талассократией, с одной стороны, и аристократией и теллурократией, с другой. Закономерно, Фемистокл был противником союза со Спартой, а Аристид — горячим сторонником. Аристид был подвергнут остракизму и удалился на остров Эгину, но перед новым вторжением персидской армии сын Дария Ксеркса (521/519 — 465 до Р.Х.) вернулся на родину и выразил готовность перед лицом общей угрозы служить под началом своего противника Фемистокла во имя спасения Афин.

Вторжение Ксеркса: подвиг спартанцев

Ксеркс в 481 году до Р.Х. принял решение возобновить войну с греками. В это время самыми могущественными полисами Эллады были Спарта и Афины. Понимая, что добровольно они власть персов не признают, Ксеркс предложил перейти под персидское покровительство всем остальным полисам. Греческий историк Геродот так пишет об этом:

В Афины же и в Спарту Ксеркс не отправил глашатая с требованием земли [и воды], и вот по какой причине. Когда Дарий прежде отправил туда послов, требуя покорности, то афиняне сбросили их в пропасть, а спартанцы — в колодец и велели им оттуда принести [царю] землю и воду. Поэтому-то Ксеркс теперь и не послал к ним глашатаев с требованием покорности¹.

Осенью 481 года до Р.Х. в Коринф съехались представители всех греческих полисов и заключили перед лицом персидского вторжения перемирие между собой, впервые с эпохи Троянской войны продемонстрировав *политическое единство* (хотя в Троянской войне ахейцы создали не столько *политическую* коалицию, сколько *героическую* и *этическую*). Однако не все из них поступили так, часть согласилась «дать землю и воду» Ксерксу, то есть предпочли присягнуть ему на верность. Геродот поясняет:

В числе же племен, которые дали землю и воду, были следующие: фессалийцы, долопы, эниены, перребы, локры,

¹ Геродот. История. Л.: Наука, 1972. С. 346 — 347.

магнеты, малийцы, фтиотийские ахейцы, фиванцы и остальные беотийцы, кроме феспийцев и платейцев. Против них-то прочие эллины, которые объявили войну варварам, заключили освященный жертвоприношением и клятвой союзный договор. А договор этот гласил так: всякий эллинский город, предавшийся персидскому царю, не вынужденный [к этому] необходимостью, в случае победы союзников обязан уплатить десятину дельфийскому богу. Таков был союзный договор эллинов¹.

В 480 году до Р.Х. огромное войско Ксеркса двинулось в Аттику с севера, по берегу Эгейского моря.

В войске Ксеркса участвовали отряды множества народов, населявших персидскую Империю. Кроме собственно персов и мидян там были киссии, гиркане, ассирийцы, бактрийцы, саки, индийцы, парфяне, хорасми, согдийцы, гандарии, дадики, каспии, саранги, пактии, утии, мики, парикании, арабы, эфиопы, ливийцы, пафлагонцы, лигии, матиены, мариандины, сирийцы, фригийцы, лидийцы, мисийцы, фракийцы, писидийцы, кабалии, милии, мосхи, тибарены, макроны, мары, колхив, моссиники и т. д. Против этой огромной имперской армии бились намного более скромные силы эллинов, преимущественно афиняне и спартанцы, а также отряды остальных полисов, принявшие исторический вызов.

Чтобы предотвратить вторжение в Локрию из Фессалии, уже занятой персами, небольшой спартанский отряд под началом царя Леонида преградил им путь в Фермопильском ущелье, но был уничтожен после героического сопротивления, ставшего образцом мужества и верности для многих поколений греков и европейцев в целом. Показательно, что спартанцы сражались далеко от собственной земли и даже от Пелопоннеса, демонстрируя осознание стратегических интересов всей Эллады, включая своих традиционных соперников афинян, которые, в первую очередь, и оказывались под ударом армии Ксеркса. Геродот так описывает подвиг Леонида.

219. Эллинам же в Фермопилах первым предсказал на заре грядущую гибель прорицатель Мегистий, рассмотрев внутренности жертвенного животного. Затем прибыли перебежчики с сообщением об обходном движении персов. Это случилось еще ночью. Наконец, уже на рассвете, спустившись бегом с вершины, явились «дневные стражи» [с такой же вестью]. Тогда эллины стали держать совет, и их мнения разделились. Одни были за то, чтобы не отступать со своего

¹ Геродот. История. С. 346.

поста, другие же возражали. После этого войско разделилось: часть его ушла и рассеялась, причем каждый вернулся в свой город; другие же и с ними Леонид решили оставаться.

220. Рассказывают также, будто сам Леонид отослал союзников, чтобы спасти их от гибели. Ему же самому и его спартамцам не подобает, считал он, покидать место, на защиту которого их как раз и послали (...) Леонид заметил, как недовольны союзники и сколь неохотно подвергаются опасности вместе с ним, и поэтому велел им уходить. А сам он считал постыдным отступать. Если, думал Леонид, он там останется, то его ожидает бессмертная слава и счастье Спарты не будет омрачено. Ибо когда спартамцы спросили бога об этой войне (еще в самом начале ее), то Пифия изрекла им ответ: или Лакедемон будет разрушен варварами, или их царь погибнет¹.

Параллельно защите Фермопил греческий флот (преимущественно афинский) под командованием Фемистокла дал морское сражение персидской флотилии у острова Эвбея, которое, несмотря на многократное численное превосходство персов, греки выиграли. В этом им помогли ветра, поскольку в начавшейся буре многие персидские корабли разбились о скалы. Но узнав, что отряд царя Леонида уничтожен, и что персидская армия продолжает наступление по суши, греческие корабли были вынуждены отступить.

Персидский вызов и греческий ответ: Саламин и Платей

Для греческого историала наступление Ксеркса представляло собой важнейший поворотный пункт. Империя Ксеркса была особой цивилизацией, в основе которой находилось индоевропейское патриархальное ядро, однако, оформленное совершенно иначе, нежели эллинский мир — с его полицентричностью, разнообразием и особым набором преобладающих культурных форм. Отдельные греческие полисы могли бы интегрироваться в эту Империю, но для того, чтобы сохраниться, им необходимо было настоять на своей особости не только в культурном, но и в политическом и геополитическом смысле. Греция в этот момент должна была бы либо состояться как нечто политически целое, либо окончательно рассеяться. Вторжение имперской полиэтнической армии Ксеркса предлагало грекам относительно мягкую интеграцию в Империю — мощь этих

¹ Герогот. История. С. 371 — 372.

армий обрушивалась только на тех, кто *упорствовал* в своей борьбе за независимость. И чтобы эту независимость отстоять, греки должны были заново осмыслить свою идентичность по контрасту с персидской (в ее имперском интегрирующем измерении), возвести эту идентичность в ценность и придать ей политическое выражение. Антиперсидский союз и блистательная плата за его решения защищавшими Фермопилы спартанцами Леонида представляли собой *вступление греков в историю как единого народа, объединенного общей судьбой*. Эта война была аналогом Троянской: тогда союз ахейских племен, ополчившихся против Трои, представлял собой коалицию Запада в противостоянии с Востоком, с Анатолией, с Азией. Но в тот раз драматическая битва проходила на территории Азии, в Троаде. На сей раз вместе с полчищами Ксеркса Азия вторглась в Европу и пробудила общеэллиническое историческое самосознание, ставшее впоследствии основой европейского. Поэтому так важны даже детали принятия решения Афинами и Спартой, но прежде всего Афинами, так как они оказались первой и главной целью персидской атаки.

После гибели спартанцев в Фермопильском ущелье и перед лицом продолжения движения войск Ксеркса в сторону Афин греки разделились на два лагеря: одни предлагали эвакуировать из Афин женщин и детей на Пелопоннес и сосредоточиться на защите Коринфского перешейка, другие — прежде всего сами афиняне, и среди них Фемистокл — настаивали на том, чтобы дать персам решающее сражение ранее. Фемистокл в духе своей талассократической идеологии был уверен, что сражение надо организовать у острова Саламин, не так далеко отстоящего от континентальной Аттики, куда отступил от Эвбеи греческий флот. Хотя Дельфийский оракул предвещал гибель, Фемистокл, пользуясь изощренным риторическим искусством, сумел перетолковать его в пользу решения о морском сражении, убедив афинян не бежать на Пелопоннес, но перебраться на близкий Саламин и сосредоточиться на его обороне. Когда перед подошедшими армиями Ксеркса афиняне все же приняли решение спастись из города бегством, Фемистокл пошел на хитрость, сообщив персам о том, чтобы они как можно быстрее начали наступление на Афины. Ксеркс принял это к сведению и стремительно начал атаку на море около острова Саламин. Греки не успели отступить и были вынуждены принять бой. Тем самым Фемистокл добился своего.

Битва при Саламине стала переломным моментом всей истории Греко-персидских войн. Греческому флоту удалось ее полностью выиграть, наголову разбив многократно превосходящие силы персов.

После сокрушительного поражения на море, Ксеркс был обеспокоен тем, что эллины перекроют Геллеспонт, по которому его войска перешли из Азии в Европу. Фемистокл с помощью подкупленного лазутчика еще более утвердил Ксеркса в этом подозрении, после чего персы начали отступление.

Ксеркс оставил в Фессалии и Беотии своего военачальника Мардония, который предложил афинянам заключить с ним союз против остальных греков, которые тем временем продолжали укреплять линию обороны на Истме. В этот момент ключевую роль сыграл Аристид, убежденный сторонник теллуократии. Он настоял на том, чтобы отвергнуть предложение Мардония (что стоило афинянам взятия Афин персами) и двигаться к союзу со Спартой. Спартанцы приняли предложение, и спартанское войско вместе с афинским под командованием Аристида нанесло сокрушительное поражение персам в битве при Платеях, окончательно закрепив победу греков. Показательно, что демократ и приверженец талассократии Фемистокл сумел добиться для греков победы в морском сражении (битва при Саламине), а аристократ и теллуократ Аристид — в сухопутном (битва при Платеях). Причем союз со спартанцами в обоих случаях был решающим. При Саламине Фемистокл хитростью предотвратил отступление дорийских кораблей под началом спартанца Еврибиада к Коринфу, а при Платеях Аристид убедил лакедемонян принять участие в освободительной борьбе за общегреческое дело.

Считается, что одновременно в битве при Платеях недалеко от Приены в Ионии у мыса Микале греки выиграли еще одно морское сражение у персов, с чего началось греческое контрнаступление и, в частности, освобождение Ионии. После окончательного разгрома имперской армии Ксеркса ионийские города один за другим восставали против персов и вступали в Афинский морской союз.

Делосский, или Афинский, морской союз был создан Афинами после битвы при Платеях и направлен против Спарты, которая в силу военных успехов афинян и их союзников утратила военно-стратегическое первенство в эллинском мире. Это постепенно привело к Пелопоннесской войне, которая приходится на классический период греческой истории и собственно открывает его.

Персидские войны и победа над Ксерксом означали не только то, что грекам удалось отстоять свою свободу и независимость. В этих войнах была выкована особая *политическая идентичность Греции*, и именно здесь следует искать корни двух следующих масштабных геополитических эпопей Эллады — Пелопоннесской войны между Афинским морским союзом и Спартой за гегемонию в эллинском мире, предопределившей геополитическую сущность классическо-

го периода, и создание эллинской Империи Александром Великим, что стало фундаментом следующей эпохи — эпохи эллинизма. Политической Греция как нечто целое стала именно в эпоху Греко-персидских войн, и все последующее было лишь логическим следствием тех фундаментальных событий, которые происходили в конце архаического периода, совпадающего именно с этими войнами как с семантическим рубежом, с границей между ключевыми сегментами общеэллинского историала.

Проследив основную структуру греческого историала в архаическую эпоху, завершающуюся Греко-персидскими войнами на уровне политики и геополитики, обратимся теперь к двум другим наиболее характерным проявлениям этой эпохи — к становлению эллинской философии и театра.

Расщепленный Логос орфизма: протофилософия

Небооставленный полис: разрыв как основание философии

Параллельно тому, как идет формирование греческих полисов, представляющих собой особое антропологическое и даже онтологическое явление, резко отличное от предшествующих эпох греческого исторического процесса, развертывается не менее значимый процесс *рождения древнегреческой философии*, которая со своей стороны фиксирует новые онтологические условия, в которых оказываются греки тогда, когда наступает «век человека». Разверзшаяся после исчезновения племени героев бездна между человеческим и божественным, *бездна дистанции*, промежутка, оказывается основанием как для полиса, так и для философии — особого стиля мышления, основанного на человеке как отправной инстанции. И полис, и философия, и искусство Греции архаической эпохи строятся на общем начале — на *эпифании человека* и человеческого.

Ранее эллинское мышление строилось целиком на сакральной традиции, было *продолжением мысли и бытия богов*. Собственно человек и человеческое не были ни тематизированы, ни тем более проблематизированы. Мир был дан как поле священной действительности, чьи смыслы были написаны на алфавите богов, а люди были не просто адресатами этого послания, но такими же высказываниями, как и сами боги и мифы, но только в более скромном, умаленном масштабе. Хотя герои максимально сокращали этот масштаб, возводя человеческие действия и речи до олимпийского божественного уровня.

До архаической эпохи в Элладе не было людей в их современном понимании, как автономного вида — прежние люди были героями, то есть разновидностью «малых богов», их младшими братьями, несовершеннолетними и ослабленными версиями. Собственно люди появляются только в пятом веке Гесиода. Их появление есть результат установления необратимой дистанции, появление фундаментального *разрыва* между Небом и Землей. И тогда человек обретает свой

новый статус, полнее всего представленный феноменом полиса и философии. Кроме того, параллельно политике и философии постепенно складывается еще одна — также чисто человеческая — область — искусство, воплощенное прежде всего в театре и поэзии, а также — с меньшей степенью интеллектуальной контрастности — в музыке и живописи. Человек, обнаруживший самого себя как нечто радикально отличное от богов, как самостоятельный вид, как точка отсчета, проявил и закрепил свою самостоятельность в этих трех явлениях — в политике, философии и искусстве. При этом невозможно строго определить, какая сфера является здесь первичной — политика неразрывно связана с философией, а философия — с искусством. Все они возникают параллельно друг другу, отражая тремя переплетенными между собой способами новый статус человека в мире, перед лицом мира и богов. *Человек находит себя как человека*. Это самонахождение, это столкновение с другим не порождает в нем чувство надежной удовлетворенности, но, скорее, пробуждает грозную стихию вопрошания, удивления, ударенности, раненности бытием, наличием, самой действительностью в ее явленности. Фундаментальное онтологическое удивление грека архаического периода раздражается его вопрошанием. Отчетливее и систематичнее всего это удивленное вопрошание проявлено в философии, которая и возникает в этот период.

От Орфея к орфизму

Считается, что почву возникновения собственно философии подготовило религиозное учение орфиков, оформившееся с начала архаической эпохи (с VII века до Р.Х.). Самые древние орфические гимны и тексты датируются VI веком до Р.Х. К концу архаической эпохи накануне похода Ксеркса в Грецию по просьбе афинского тирана Писистрата и его сыновей ученый и прорицатель Ономакрит, *Ὀνομάκριτος* (ок. 530 — 480 до Р.Х.) обобщил сведения об орфической религии, сведя их в один корпус. Поскольку он добавил к древним текстам свои собственные, то доверие к его работе было подорвано уже в древности. Тем не менее именно Ономакрита следует считать основным систематизатором орфической традиции, первым орфическим богословом. Считается также, что именно Ономакрит способствовал созданию корпуса текстов панэллинской пайдеи, составлением которой был озабочен Писистрат. В частности, именно он каталогизировал тексты Гомера и способствовал их изучению и распространению. Ономакрит ссылался на дошедшие до него гимны Мусея, *Μουσαῖος*, считавшегося сыном основателя Элевсинских мистерий Евмолпа

и учеником Орфея. При этом, скорее всего, большинство текстов, обнародованных им, он сам и составил (возможно, на основании устных преданий или других несохранившихся рукописей).

Орфизм был широко распространен в Греции классического периода и особенно в римскую эпоху вплоть до христианизации Империи. И даже после этого элементы орфизма можно обнаружить в произведениях и учениях неоплатоников.

Относительно природы орфизма у историков нет однозначного мнения. Было ли это формой систематизированной теологии, как считали неоплатоники, устойчиво закрепившие за Орфеем имя «теолога», θεολόγος, богослова? Или особым культом, связанным с мистериями? Или протофилософским учением, представляющим фигуры богов и мифологические сюжеты как интеллектуальные парадигмы? Или сотериологической и эсхатологической традицией, близкой к иранской? Все эти гипотезы опираются на определенные аргументы, но ни одна из них не является более убедительной, чем остальные — в силу недостаточности исторических свидетельств. Важно, что думали об орфизме сами древние греки. Они же считали основателем этого течения легендарного греческого певца Орфея, ὄρφεύς, сына музы Каллиопы и фракийского царя Эагра, родившегося в фессалийской Пиерии, у подножия Олимпа. По другой версии, он был родом из Фракии. В некоторых мифах он называется сыном Аполлона. Предание утверждает, что он был старше Гомера на десять поколений, что заставляет отнести его жизнь ко второй половине II тысячелетия до Р.Х., то есть микенской эпохе, предшествующей дорийскому нашествию. Среди других эллинских героев Орфей является атипичным. Он не совершает в отличие от них военных подвигов, не проявляет чудес мужества, доблести и чести. Он не волевой могущественный Геракл и не трагический царь Эдип. Его характерным признаком является музыка — и на сей раз музыка в отрыве от классических героических деяний, побед над чудовищами, хтоническими могуществами и земными врагами. Орфей ни с кем не вступает в битвы и никого не побеждает. Уже одно это представляет собой некоторую аномалию среди галереи мужественных атлетов, властно-патриархальных царей и покорителей стихий. Его божественность проявляется только в искусстве, в музыке и в способности очаровывать игрой на лире богов, людей, зверей, растения и стихии. Орфей навязывает свою волю не прямо, но исподволь, мягко, обволакивая пеленой звуков и завораживая красотой слов. Можно сказать, что Орфей изнежен, феминистичен. В чем-то мы можем увидеть в нем черты Аттиса, услаждающего своей игрой на флейте Великую Мать Кибелу.

Орфей в мифе связан с подземным миром, Аидом. Он спускается в Преисподнюю за своей умершей супругой лесной нимфой, дриадой Эвридикой, Εὐρύδικη, чье имя, возможно, изначально указывало на подземную богиню. Там он покоряет своей игрой и пением обитателей царства мертвых и особенно царицу подземного мира — Персефону. Растроганные его игрой владыки Аида соглашаются отдать ему жену, но при условии, что Орфей не станет на нее смотреть до выхода на поверхность, в мир живых. Орфей не сдерживает слова, и после этого Эвридика исчезает окончательно.

Этот сюжет нисхождения Орфея в подземный мир прочно связал его с эллинскими мистериями — Элевсинскими и Самофракийскими, где спуск в миры смерти и последующее возвращение на землю составляли основу посвятительного действия. Орфей считался тем, кто впервые установил празднование мистерий. Его связь с хтонической стихией и подземным царством была очевидной для греков в самом его имени — слово «Орфей», Ὀρφεύς интерпретировалось как производное от слова ὄρφηη — «темнота». Поэтому «Орфей» означало «Темный».

Миф утверждает, что Орфей после возвращения из мира мертвых оставался верным Эвридике, а в другой версии — вступал в отношения лишь с юношами. То, что он сторонился женщин, стало причиной его гибели — он был растерзан экстатической толпой вакханок, разорвавших его тело так же, как некогда титаны Диониса. Растерзанное на куски тело Орфея собирают Музы, похоронившие его. Голова Орфея, оставшаяся живой и способная говорить, приплыла на лире на остров Лесбос. С тех пор на острове Лесбос было святилище Диониса, где голова Орфея пророчествовала (пока Аполлон не заставил ее замолчать). В этот храм, как и в храм в Либетрах, где, по преданию, Орфей был жрецом, прежде чем его растерзали бассариды, женщинам был вход запрещен. Лиру же Орфея на Лесбосе поместили в другой храм, посвященный Аполлону.

Новый титанизм

В другом томе «Ноомахии»¹ мы говорим о двух возможных толкованиях фигуры Орфея — аполлоническом (как у Пиндара) и дионисийском. Но можно рассмотреть его образ и в оптике Логоса Кибелы, как гомологию Аттиса. С Аполлоном его сближает искусство игры на лире. Но если признать микенское, а значит преддорийское

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.

происхождение его образа, то Аполлона в тот период в центре внимания эллинского пантеона — по крайней мере, ахейского, ионийского и эолийского — быть не могло. Аполлон был игроком на лире и одновременно лучником. Орфей никак не связан с символизмом стрелы.

Дионисийское сечение Орфея очевидно в его конце — как Дионис он стал жертвой, был растерзан, но продолжал жить (говорящая голова). Однако причиной его гибели стали не титаны, а преданные Дионису вакханки.

Прочтение Орфея как хтонической фигуры позволяет интерпретировать сюжет о его растерзании как аналог оскопления и принесения в жертву Великой Матери. Спуск в Преисподнюю и убажение своей игрой Персефоны может иметь и хтонический смысл (также очаровал царицу Аида Адонис). Если признать микенскую природу фигуры Орфея, то можно предположить, что он выражает собой матриархальный мифологический сценарий, включенный впоследствии в патриархальный контекст — как ахейский, так, еще позднее, аполлонический дорийский.

Показательно, что космогония орфиков, известная по более поздним источникам эллинистического и римского периодов, имеет целый ряд матриархальных хтонических признаков. Мы видели, что признание примата Хаоса и Земли свойственно и для теогонии Гесиода. Возможно, это были отзвуки микенского, или еще более древнего — пеласгийского — влияния. У орфиков темный аспект происхождения богов и мира еще более подчеркнут, что указывает на органическую связь с Логосом Кибелы, как мы уже видели в других аспектах мифа об Орфее. Так, древние источники сообщают о том, что орфики учили, что изначально существовала Ночь. Показателен орфический Гимн Ночи, хотя и зафиксированный только во II веке по Р.Х., но, скорее всего, отражающий более древние мотивы орфической религии.

| | |
|--------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------|
| Буду я Ночь воспевать, что людей родила и бессмертных, | Νύκτα θεῶν γενέτειραν ἀείσομαι ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν. |
| Ночь — начало всего, назовем ее также Кипридой. | Νύξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν |
| Внемли, блаженная, в звездных лучах, в сиянии синем! | κλῦθι, μάκαιρα θεά, κυαναυγής, ἀστεροφεγγής, |
| Внемли! Отрадны тебе тишина и сон безмятежный, | ἡσυχίη χαίρουσα καὶ ἡρεμίη πολυύπνωι, εὐφροσύνη, терпнῆ, φιλοπάννουχε, μητ |
| Ты, о веселая, добрая, праздники любишь ночные, | όνειρων, |

Мать сновидений, ты гонишь заботы
и отдых приносишь.
Все тебя любят, дарящую сон, колес-
ницы хозяйку,
Свет твой таинствен, и ты по приро-
де, богиня, двусуца —
То под землей пребываешь, то снова
восходишь на небо.
Кругом бредя, ты играешь, гонясь за
живущими в небе,
Либо, коней подгоняя, к подземным
богам устремляешь
Бег их и светишь в Аиде опять, ведь
тобой управляет
Строгий Ананки закон, что всегда
и для всех неизбежен.
Ныне, блаженная, всем вожделен-
ная Ночь, — умоляю,
Внемли с охотой словам к тебе обра-
щенной молитвы,
Мне благосклонно явись, разогнав
мои страхи ночные!¹

ληθομέριμν' ἀγαθή τε πόνων ἀνάπαυσιν
ἔχουσα,
ὑπνοδότειρα, φίλη πάντων, ἐλάσιππε,
νυχαυγής,
ἡμιτελής, χθονία ἢ δ' οὐρανία πάλιν αὐτή,
ἐγκυκλία, παίκτειρα διώγμασιν
ἡεροφοίτοις,
ἢ φάος ἐκπέμπεις ὑπὸ νέρτερα καὶ πάλι
φεύγεις
εἰς Ἄϊδην δεινὴ γὰρ ἀνάγκη πάντα
κρατύνει.
νῦν δε, μάκαιρα, (καλῶ, πολυόλβιε, πᾶσι
ποθεινῇ,
εὐάντητε, κλύουσα ἰκετηρίδα φωνῆν
ἔλθοις εὐμενέουσα, φόβους δ' ἀπόπεμπε
νυχαυγείς.

Показательно, что в этом гимне смена дня и ночи мыслится со стороны ночи. Не солнце восходит и заходит, но из-под Земли поднимается к небу темная ночь, а потом опускается снова. Богиня Ночь отождествляется здесь с Афродитой.

Ночь орфиков порождает Мировое Яйцо, откуда появился Протогон или Фанет, двуполое первосущество. Иногда он отождествлялся с Эросом, а в других версиях с Дионисом. Гимн к Протогону звучит так:

Я Протогона двусущего кличу, бро-
дягу эфира,
что из яйца появился, красуясь зла-
тыми крылами,
С ревом бычачьим, начало и корень
блаженных и смертных,
Семя честное, священными жертва-
ми чтимое часто,

Πρωτόγονον καλέω διφυῆ, μέγαν,
αἰθερόπλαγκτον,
ώιογενῆ, χρυσέαισιν ἀγαλλόμενον
πτερύγεσσι,
ταυρωβόαν, γένεσιν μακάρων θνητῶν τ'
ἀνθρώπων,
σπέρμα πολύμνηστον, πολύοργιον,
Ἦρικεπαῖον,

¹ Античные гимны. М.: Издательство Московского университета, 1988. С. 183.

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Эрикeпaйoн ¹ , тaйнcтвeнный, нeиз- рeчнмый, блeстящнй, C гpoмoм и cвнcтoм лeтaющнй, чeй взop рaзгoнaяeт пoтeмкн Вcюдy, кудa пoнecут eгo быcтpыe кpыльa пo мнру. Яpкo блнcтaющнй, cвeт пpнoсa- ющнй — oтcyдa Фaнeтoм Я вeлнчaю eгo, влaдыкoй Пpнaпoм, Aнтaвгoм ² . Ceмeнeм пoлный, блaжeнный, пpe- мудpый, — явнсь жe, лнкyя, К opгнoфaнтaм нa тaннcтвo нx, чтo н яpкo, н cвaтo! ³ | ἀρρητον, κρύφιον ροιζήτορα, παμφαές ἕρνος, ὄσσων ὃς σκοτόεσσαν ἀπημαύρωσας ὀμίχλην πάντη διηθείς πτερύγων ῥιπαῖς κατὰ κόσμον λαμπρὸν ἄγων φάος ἀγνόν, ἀφ' οὗ σε Φάνητα κικλήσκω ἡδὲ Πρίηπον ἄνακτα καὶ Ἀνταύγην ἐλίκωπον. ἀλλά, μάκαρ, πολύμητι, πολύσπορε, βαῖνε γεγηθῶς ἐς τελετήν ἀγνίαν πολυποίκιλον ὄργιοφάνταις. |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

В этом гимне следует обратить внимание на «двуприродность» или «двуполость» Фанета — διφυῆ. А кроме того, на отождествление Фанета с Приапом. Фигура же Приапа входит в круг хтонических мужских образов, тесно связанных с Великой Матерью. Здесь же упоминается «яйцeroждeннoсть» — ὠιογενῆ Протогона. Разбив Мировое Яйцо, Фанет создал Небо и Землю, а затем всех остальных богов, стихии и живых существ.

Символы материнской Ночи, Мирового Яйца и примордиального андрогина явно напоминают пеласгийский миф об Эвриноме и Офионее, то есть являются следом матриархальной структуры космоса, возникающего из тьмы и во тьму рано или поздно погружающегося. Момент света между двумя безднами тьмы становится *маскулинным исключением*, которое можно интерпретировать как *эпифанию Аттиса*, на мгновение облегчающую неизбывную тоску и недостаточность Великой Матери. Определенные стороны орфизма могут быть теоретически прочитаны как развитие эллинских мистерий, так или иначе связанных с женскими божествами и Землей, *в сторону Логоса Кибелы*.

Орфические гимны полны и другими намеками на их хтоническую ориентацию. Так, Плутон, царь Преисподней, хтонический Зевс и Дионис называются одним и тем же эпитетом — Эвбулей (Εὐβουλες), дословно «добрый советчик», что, вероятно, подтверждает фразу философа Гераклита о том, что «тождествен Аид Дио-

¹ Имя Эрикeпaйoн, где вторая часть означает «пэан», гимн Аполлону, является термином, употребляемым только в текстах гностиков.

² Ἀνταύεης — дословно «Сверкающий».

³ Античные гимны. С. 186.

нису»¹. В другом гимне Эвбулеем называется Адонис. Содержание гимна в высшей степени выразительно:

| | |
|-------------------------------------|-----------------------------------------|
| Демон прекрасный, почтенный, | Κλυθί μου εὐχομένου, πολuwόμε, |
| услышь, как тебя призываю! | δαῖμον ἄριστε, |
| В возрасте самом желанном, ты лю- | ἀβροκόμη, φιλέρημε, βρῶν wίδαῖσι πο- |
| бишь бродить одиноко, | θειναῖς, |
| В нежных прекрасных кудрях, о ты, | Εὐβουλεῦ, πολυμορφε, τροφεῦ πάντων |
| Евбулей многовидный, | ἀρίδηλε, |
| Всезнаменитый питатель всего, и от- | κούρη καὶ κόρη, σὺ πᾶσιν θάλος αἰέν, |
| рок и дева, | Ἄδωνι, |
| Вечно цветущий Адонис — в году, | σβεννύμενε λάμπων τε καλαῖς ἐν κυκλά- |
| затухая, сияешь, | σιν ὥραις, |
| Рост посылаешь всему, двурогий, | αὐξίθαλῆς, δίκερως, πολυήρατε, δακρυ- |
| оплаканный, милый, | ότιμε, |
| Блещущий дивной красотой, длинно- | ἀγλαόμορφε, κυναγεσίοις χαίρων, βαθυ- |
| кудрый любитель охоты, | χαῖτα, |
| Сладкая ветка Киприды, прельсти- | ιμερόνους, Κύπριδος γλυκερὸν θάλος, ἔρ- |
| тельный отпрыск Эрота! | νος Ἐρωτος, |
| О, порожденный от ложа прекрас- | Φερσεφόνης ἐρασιπλοκάμου λέκτροισι |
| ной собой Персефоны! | λοχευθεῖς, |
| В Тартаре мрачном обитель имел ты | ὃς ποτὲ μὲν ναίεις ὑπὸ Τάρταρον ἠερόε- |
| когда-то, но после | ντα, |
| Вновь на высоты Олимпа вознес | ἠδὲ πάλιν πρὸς Ὀλυμπον ἄγεις δέμας |
| плодоносное тело. | ὠριόκαρπον· |
| Ныне же к мистам гряди, плодами | έλθέ, μάκαρ, μύσταισι φέρων καρ- |
| земли награждая! ² | ποῦς πὸ γαίης. |

Здесь Адонис описывается как андрогин, отрок и дева — *κούρος καὶ κόρη*. Следует также обратить внимание на последовательность перечисления: *вначале* Адонис пребывает в мрачном Тартаре и лишь *потом* поднимается на Олимп. Это строго соответствует, как мы много раз видели в «Ноомахии», матриархальному такту: тьма — свет — тьма.

Показательно, что отдельный гимн возносится и напрямую титанам.

| | |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| О Титаны, о чада прекрасные Геи | Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ |
| с Ураном, | τέκνα, |
| Наших отцов прародители, вы, кто | ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων, γαίης |
| под толщей земною | ὑπένερθεν |

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 217.

² Античные гимны. С. 236.

| | |
|---------------------------------------|-----------------------------------------|
| В Тартара доме, во глубях подзем- | οἴκοις Ταρταρίοισι μυχῶι χθονὸς ἐνναί- |
| ных теперь поселились, | οντες, |
| Вы, о исток и начало всего, что смер- | ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυ- |
| ти подвластно, — | μόχθων, |
| Многострадальных существ, назем- | εἰναλίων, πτηνῶν τε καὶ οἱ χθόνα καιε- |
| ных, морских и пернатых, | τάουσιν· |
| Ибо от вас происходит все то, что ро- | ἐξ ὑμέων γὰρ πᾶσα πέλει γενεὰ κατὰ κό- |
| ждается в мире. | σμον. |
| Вас умоляю — от нас отдалите вы | ὑμᾶς κικλήσκω μῆνιν χαλεπὴν ἀποπέ- |
| гнев вредоносный, | μπειν, |
| Ежели нашему дому пошлют его | εἴ τις ἀπὸ χθονίων προγόνων οἴκοις ἐπε- |
| мертвые предки ¹ . | λάσθη. |

В определенном ракурсе орфизм может быть отнесен к возрожденному на новом историческом этапе Греции древнейшему хтоническому культу, и в этом смысле он вполне резонирует с теми тенденциями, которые мы видим в архаическую эпоху в политике, философии и поэзии — *орфизм воплощает в себе позицию земного титанического человека*, далеко удалившегося от богов, но все же жаждущего взлета. Человек становится чем-то земным, и грезы о богах оказываются в такой ситуации трагической ностальгией по возможности взлета. При этом титаническое оказывается намного ближе к человеку, чем божественное. Хотя орфический человек все еще находится на внешней стороне Земли, обращенной к Небу, в сечении Деметры, он пронзительно ощущает голос хтонических бездн, из которых он сам и соткан. Отсюда его тяготение к Преисподней и ее божествам, его зачарованность смертью.

Сотериология вакхантов

Однако, строго говоря, невозможно свести орфическую традицию *исключительно* к матриархальной сакральности, хотя, как мы видели, элементы хтонического цикла в ней явно присутствуют, и само такое толкование отчасти оправдано. Вместе с тем нельзя не признать сильного дионисийского влияния и центральности для орфизма образа бога Диониса. Карл Кереньи в своем труде, посвященном Дионису и дионисийству, выдвигает гипотезу, что орфизм как таковой был возведен в систему Ономакритом на основании рационализации именно дионисийских культов.

¹ Античные гимны. С. 217.

Ономакриту, когда он взял на себя роль Орфея, то есть выступил как орфический писатель, удалось осуществить реформу, заложившую фундамент для новой миссии дионисийской религии. (...) Самые тайные церемонии проводились не мужчинами, а женщинами, во благо всей общины, состоявшей из лиц обоих полов. Ведь проведение женщинами этих ритуалов было жизненно важным для всех. Однако это были их ритуалы, они представляли собой исключительно женские мистерии, и все выглядело так, словно бог не принадлежал никому другому, кроме них, несмотря на то, что при этом они по необходимости совершали грех. Афинянин Ономакрит положил конец этому архаическому установлению, благодаря которому исполнение мистических обрядов сосредотачивалось в руках женщин. Он дал возможность и мужчинам, но только мужчинам доисторического времени, согрешить ради всего будущего человечества, чтобы все люди посредством тех же самых мистических церемоний, переставших отныне быть достоянием женщин, могли идентифицировать себя с приносимым в жертву божеством и причастаться его неиссякаемости¹.

Кереньи излагает учение орфиков в том виде, в котором оно, видимо, было воссоздано Ономакритом, в следующем пассаже.

Со времен Ономакрита в орфизме господствовало учение, которое можно выразить следующими словами, хотя в такой форме оно нигде не нашло выражения: не только среди дионисийских женщин, служительниц Диониса, всякий раз скрывается противница бога, которая внезапно выдает себя и становится его убийцей! Все люди таковы, поскольку все они созданы из того же вещества, что и первые враги бога, но все они имеют в себе и нечто от самого бога, то есть от божественной неиссякаемой жизни. Ономакрит дал выражение этой идее, заимствовав имя титанов у Гомера. Согласно Ономакриту, именно от титанов произошли люди, причем весьма необычным способом. Этот способ детально описывается философом-неоплатоником Олимпиодором в его комментарии к «Федону» Платона. После трех первых властителей мира — Урана, Кроноса и Зевса — Дионис был четвертым, кто стал править миром. Однако окружавшие его титаны по подстрекательству Геры разорвали его на куски и вкусили его плоти. Зевс разгневался и поразил титанов сво-

¹ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. С. 154 – 155.

ей молнией. В результате удара молнии от титанов изошли испарения, от испарений образовалась копоть, а из нее — вещество, из которого были созданы люди¹.

Тематизация титанического начала и объяснение с его помощью двойственной природы человека, состоящей из искры Диониса и хтонической массы, становится осью всего орфизма. Сама фигура Орфея рассматривается как высшая инстанция, откуда исходит чистота прорицания. Но борьба дионисийского начала с титаническим составляет основное содержание орфизма как маскулинной, рационализированной и систематизированной версии дионисизма. Важно, что орфики вводят, таким образом, *дуальную антропологию*, где человек оказывается состоящим из двух антагонистических начал — *божественного* и *пленного*, которые ведут между собой борьбу. При этом титаническое сечение человека оказывается весомым настолько, что образует *фундаментальную преграду для обожения*, становящегося все более и более *проблематичным*. Чтобы преодолеть титаническое ядро в себе, необходимо совершить особые обряды и, самое главное, пройти посвящение в мистерии. Без мистерий разжечь огонь из скрытой в человеке искры Диониса невозможно. Такой подход к антропологии вводит новое представление о человеке — отныне это человек трагический, приносимый и принесенный в жертву. Его горизонт — *спасение*, что предполагает извлечение дионисийского начала из хтонической толщи тела. Такой дуализм плоть/душа для более древних эпох греческой культуры, для религии Гомера и Гесиода полностью чужд. Герои тоже совершали трудные подвиги, преодолевали препятствия, бились с могуществами Земли и смерти. Но эта борьба не была столь интериорной, внутренней, как в орфизме. *Отныне враг человеческий локализовался внутри него самого*, в его собственной природе. Родство людей с титанами, возведенное орфиками в догму, переводило героизм в новую плоскость — в плоскость *битвы души с телом*. Единый и цельный эллинский мир *раздваивался* на два антагонистических среза — телесный и духовный, что и становилось основой новой — дуальной! — онтологии. Это порождало новое качество восприятия жизни в мире — как изгнания, как временного прибежища, как испытания, с помощью которого необходимо воссоздать расчлененного Диониса. Из этого раскола рождался орфический Логос, дуальный, контрастный и трагический.

Орфизм как теология и учение во многом повлиял на рождение собственно философии, создав ряд антропологических и онтологи-

¹ Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. С. 155 – 156.

ческих предпосылок для ее возникновения. В центре внимания орфиков стояли человек, мир и Земля, боги же представлялись чем-то скрытым, что требуется отыскать, обнаружить, постичь в таинстве. Божественное измерение оказывалось, тем самым, по ту сторону таинства, а значит становилось достоянием избранных — особых орфических братств. Древняя прозрачность мира, снятость человеческого в стихии божественного и пронизанность Земли освобождающими лучами Неба в орфизме исчезают, давая место неравномерной двойственности — хтоническая стихия очевидно преобладала, а возвышение требовало огромных усилий и риска, причем было уделом немногих. Мир орфиков намного больше напоминал космос Нового времени, нежели мир элинов прежних эпох, насыщенный сакральностью, разлитой равномерно всюду и открытой для всех. Именно в этом мире, заполненном зловещими излучениями Матери Ночи, постепенно стало складываться то явление, которое принято называть философией.

Ионийская школа: вторжение субстанции

Семь мудрецов

Начало и середину VI века до Р.Х. греки описывают как эпоху «семи мудрецов» (οἱ ἑπτὰ σοφοί). Формально о семи мудрецах было заявлено в 582/581 году до Р.Х. в период правления в Афинах архонта Дамасия, хотя первым документальным свидетельством является диалог Платона «Протагор» (IV век до Р.Х.). Список имеет несколько вариаций, лишь четыре фигуры включаются во все версии неизменно: Фалес Милетский, Солон Афинский, Биант Приенский и Питтак Митиленский. Другими именами в разных списках могли быть Клеобул Линдский, Мисон Хенский, Хилон Спартакский, Периандр Коринфский, а в позднейших версиях — Акусилаи, Анаксагор, Анахарсис, Аристодем, Лас, Леофант, Лин, Орфей, Памфил, Писистрат, Пифагор, Ферекид, Эпименид, Эпихарм. Эти имена считаются первым поколением эллинских философов, подготовившим кульминацию философии в классический период, следующий за архаическим, который практически все связывают с Сократом, Платоном и Аристотелем. Поэтому ранние философы архаической эпохи часто называются «досократиками».

Даже беглый обзор этого списка убеждает нас в том, что *политика* и *философия* в архаический период разворачиваются в тесной связи друг с другом, представляя собой две стороны сущностно единого процесса: *рождения человеческой культуры*. На это ясно указывает наличие в основной части списка Солона, который был политиком и законодателем Афин. В других перечнях мы встречаем коринфского тирана Периандра и афинского тирана Писистрата, которые, так же как и Солон, были политиками и законодателями. В своих истоках политика и философия неотделимы друг от друга: они не просто рождаются вместе с полисом, они рожают полис, так как изначальная философия и ее гномы (γνώμαι) сущностно политичны, а политика является философским явлением. Показательно также, что Солон является еще и поэтом, и многие другие философы-досократики излагали свои идеи поэтическим языком. Поэтому снова все три формы автономной человеческой культуры, появив-

шейся в силу конца эры героев, — политика, философия и искусство, — оказываются различными аспектами единого явления, тремя гранями новой эры.

Естественно, появление автономной политики и философии не происходило мгновенно. Мы видели, что сама эпоха «темных веков», предшествующая архаической, уже ставила в центре внимания принцип «исчезновения героев», и даже в самом племени героев было нечто ностальгическое и трагическое, как признак несовершенной, неполной, проблематичной божественности, находившейся под постоянной угрозой утраты. Бездна между Небом и Землей росла и ширилась постепенно. Отсюда и неопределенность в датировке жизни Гомера и Гесиода. Гомер и Гесиод описывают окончание века героев, однако, сами они жили в архаический период, когда завершился постгероический век дорийских завоеваний, а оплакивали они предшествующую эру, что особенно видно в случае Гомера, сосредоточившего свое внимание на Троянской войне, поворотном пункте трансформации от героического к человеческому. Исчезновение героев растянулось на 4 столетия — от XII до VIII века до Р.Х.; бездна росла, и к периоду расцвета полисов и появления философии она была настолько огромной, что позволила впервые человеку мыслить и действовать с опорой на самого себя, а не в силу героического сверхчеловеческого духа или сакральной инерции Традиции.

Но и эта автономная форма чисто человеческой культуры (политики, философии и искусства) не была внезапным озарением небооставленного человечества, связь которого с божественным измерением была резко обрезана. И в новых исторических и онтологических условиях философы и политики опирались в значительной мере на структуры предыдущих эпох. Поэтому мы можем интерпретировать феномен политики, архаического периода в целом и досократической философии двояко: с позиции того, что в них появилось подлинно *нового* в сравнении с предыдущей эпохой, и как своеобразное видоизмененное *продолжение* прежних времен. Политика и философия оставались все еще *сакральными* явлениями, неотделимыми от религии, мифа и традиции. Если Новое время (впрочем, отчасти справедливо) видело в этом историческом периоде радикальное новаторство, то вполне можно было бы рассмотреть досократиков как *продолжателей* мифологического мышления. Это касается не только тех философов, которых позднее Аристотель относил к «теологам», но и «физиков» в его понимании; и те и другие строили свои системы на древних мифах, предлагая их более или менее рациональное толкование (физики в большей степени, теологи — в меньшей). Но этот рационализм досократиков и даже рацио-

нализм самого Аристотеля был все еще сущностно *сакральным*. Эта сакральность была иной, нежели божественное или героическое мышление прежних эпох, но в еще большей степени оно отличалось от рационализма Нового времени, построенного на *полном разрыве* с сакральным. Гуманизм архаического периода был *гуманизмом сакральным*, и поэтому он отчасти напоминает антропологию Нового времени (современный гуманизм), но с другой стороны, может быть корректно понят только в контексте того мира, в котором жили архаические греки — в этом мире божественного было радикально меньше, чем в эпоху героев, но несоизмеримо больше, чем в Европе Нового времени.

Версию сакрального прочтения досократиков не глазами людей Модерна, но в приблизительно восстановленном религиозно-мифологическом контексте самой древнегреческой цивилизации мы предложили в главе, вошедшей в книгу «В поисках темного Логоса» — «Доплатоники. Сакральное мышление в философии досократиков»¹, где проделали обзор досократических философов как носителей *доархаической* традиции. Чтобы не повторять аргументов, мы отсылаем к этой работе, которую можно рассматривать как вводный том для всей «Ноомахии». Однако с этой поправкой на возможность именно такого — сакрального — прочтения наследия досократиков мы можем больше сосредоточиться теперь на том, что они принесли собственно нового и что отличало эпоху архаической Греции от непосредственно предшествующих ей эпох.

Иония на философской карте

Философия с самого начала развивается в пространстве *ионическом*. Чтобы понять значение этого фактора, следует обратить внимание на тот дуализм, который сложился в Греции еще в период «темных веков»: дорийские завоеватели повлияли на культуру Эллады в целом, повсюду установив жесткий аполлонический патриархат. Но этот патриархат, узлами которого были центры религии Аполлона, утвердился в Элладе *неравномерно*. Пелопоннес (за исключением горной внутренней Аркадии, где сохранились архаические культуры, уходящие корнями в эпоху доиндоевропейских пеласгов), Эпир и отчасти балканский Север, а также Юг и Запад Средиземноморья были пространством наиболее сильной дорийской идентичности, наследником чего позднее стала Спарта. Здесь философия

¹ Дугин А.Г. Доплатоники. Сакральное мышление в философии досократиков // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. С. 153–191.

развивается крайне слабо или не развивается вообще, а политика — начиная с Ликурга — тяготеет к фиксации древних героико-аристократических воинственных норм. Второй половиной греческого мира является ионическое пространство, включающее в себя все западное побережье Анатолии (собственно Ионию), а также Аттику и ряд островов на северо-западе Эгейского моря. По преданию, в Ионию жители Аттики под предводительством Нелея и Андрокла, сыновей афинского царя Кодра, переселились через 140 лет после окончания Троянской войны или через 60 лет после возвращения Гераклидов на Пелопоннес. Ионийцы двинулись на восток под давлением дорийцев, и поэтому ионическое пространство можно рассматривать как — качественно видоизмененное — продолжение прежней (микенской) эпохи, стремящейся сохраниться под натиском радикального диурна дорийцев. При этом греческие колонисты, поселившиеся преимущественно на побережье, оказались на пустом пространстве; со стороны континента, а также с юга и севера Анатолии на них оказывали влияние соседние культуры — лидийцы и фригийцы, жители Северной Эолиды¹ и карийцы с юга. А в этих обществах, как мы видели, были чрезвычайно сильны матриархальные черты. Поэтому матриархальное начало, которое и так было относительно сильно в микенской культуре и до определенной степени было интегрировано в ионийское общество, получило дополнительную поддержку через местные анатолийские влияния. Появление таких синкретических сакральных комплексов, как храм Артемиды в Эфесе, представляющий собой прямое продолжение культа Великой Матери под видом девственной сестры Аполлона, и множество других аналогичных ему, служат яркими примерами особой ионийской идентичности в контексте в целом аполлонического и патриархального эллинского мира «темных веков».

К Ионии на берегу Анатолии относились Милет, Миунт, Приена, Эфес, Колофон, Лебедос, Теос, Эритрея, Клазомены и Фокея, а также острова Самос и Хиос. Позднее под ионийским контролем оказалась эолийская Смирна.

Тот факт, что философия в Греции формируется принципиально именно в Ионии, а также в ионийской Аттике (Афины) и в ряде колоний, основанных ионийцами (например, в Абдерах), имеет фундаментальное значение. В данном случае следует учитывать дуализм

¹ Эолида была заселена эолийцами, одним из четырех древнейших греческих племен, наряду с ахейцами, дорийцами и ионийцами. Эолийцы изначально населяли Фессалию, на севере от Аттики, а позднее были вытеснены ахейцами на восток — на анатолийский полуостров, северо-западную часть которого — между Троадой и Ионией — они заселили.

дорийское/ионийское, который в структуре эллинского историала соответствует архаической эпохе — *продолжению* «темных веков» и сохранению героического стиля (Спарта) и *новым* тенденциям, основанным на тематизации бездны и автономизации человеческого (Иония, а также Афины, к которой и возводили свои истоки ионийцы Малой Азии). Дорийский полюс воплощал в себе *героическое прошлое*, и поэтому выступал как оплот консерватизма. Иония — *человеческое настоящее*, и поэтому именно здесь вызрели ранее всего и в более отчетливой форме все основные характеристики новой культуры, в своей архаической версии предвосхищавшей расцвет полиса, философии и искусства классической эпохи. Дорийское (Спарта) было оплотом сакрального прошлого. Ионийское — *настоящего и будущего*. Поэтому когда мы подчеркиваем, что философия на первом этапе появляется именно в Ионии и является *ионической*, то мы подразумеваем под этим имплицитное отрицание — она была *ионической, а не дорийской*. Не случайно первые четыре из списка «семи мудрецов», Фалес, Солон, Биант и Питтак, — ионийцы. Из семи мудрецов лишь Хилон был спартанцем.

Этот факт косвенно указывает на одно чрезвычайно важное обстоятельство: философия складывается там, где в эллинском мире более всего сохранились именно матриархальные влияния — как дорийские, так и внешние, исходящие из континентальных областей Анатолии (Фригия, Лидия и т. д.), а также из финикийского культурного круга, отличительной чертой которого была талассократия, торговый строй, ориентация на материализм и доминация хтонических (подчас открыто матриархальных) культов¹. Именно от финикийцев приходит в конце архаической эпохи алфавит, которым начинают пользоваться греки, забывшие к этому времени микенское линейное письмо. В. К. Финикийцам, по некоторым историческим версиям самих греков, следует возводить и истоки ионийской философии². Так, Диоген Лаэртский среди протофилософов наряду с чисто мифическими фигурами ливийца Атланта и фракийского божества Залмоксиса упоминал финикийского Оха³. По ряду источников, тот, кого Лаэртский

¹ Дугин А.Г. Семиты и их цивилизация // Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации грани. М.: Академический проект, 2015. С. 353–596.

² Там же. С. 399.

³ Диоген Лаэртский пишет: «Занятия философией, как некоторые полагают, начались впервые у варваров: а именно, у персов были их маги, у вавилонян и ассириян — халдеи, у индийцев — гимнософисты, у кельтов и галлов — так называемые друиды и семнофеи (об этом пишут Аристотель в своей книге "О магии" и Сотион в XXIII книге "Преемств"); финикийцем был Ох, фракийцем — Замолксис, ливийцем — Атлант». Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: АСТ; Астрель, 2011. С. 55.

культур (в частности, финикийской, фригийской и т. д.), глубоко затронутых гинекократией. Поэтому дуализм между ионийской и италийской линиями отражает контраст между двумя Логосами — первый соответствует Логосу Кибелы, второй — Логосу Аполлона. Про италийскую традицию мы поговорим позднее, пока же остановимся на ионийской.

Хотя Диоген Лаэртский начинает с Анаксимандра, он уточняет, что его учителем был Фалес Милетский, Θαλῆς (640/624 — 548/545 до Р.Х.). Именно он и считается основоположником ионийской философской школы, называемой также милетской, по имени его родного города. Показательно, что Диоген Лаэртский сообщает, что ионец Фалес Милетский, неизменно называемый первым из «семи мудрецов», сам принадлежал к финикийскому роду¹. Лаэртский пишет:

Фалес (по согласному утверждению Ἦν τοῖνον ὁ Θαλῆς, ὡς μὲν Ἡρόδοτος καὶ Геродота, и Дурида, и Демокрита) Δοῦρις καὶ Δημόκριτός φασι, πατὴρ μὲν был сын Эксамия и Клеобулины из Ἐξαμίου, μητὴρ δὲ Κλεοβουλίνης, ἐκ τῶν рода Фелидов, а род этот финикийский, знатнейший среди потомков Θηλιδῶν,² οἱ εἰσι Φοίνικες, εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου καὶ Ἀγήνορος. <Ἦν δὲ τῶν ἐπτὰ σοφῶν>, καθὰ καὶ Πλάτων φησί: καὶ πρῶτος σοφὸς ὠνομάσθη и Платон; и когда при афинском архонте Дамасии эти семеро получили ἄρχοντος Ἀθήνησι Δαμασίου, καθ' ὄν καὶ οἱ ἐπτὰ σοφοὶ ἐκλήθησαν, ὡς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν ἀρχόντων Ἀναγραφῇ. ἐπολιτογραφῆθη δὲ ἐν Μιλήτῳ, ὅτε ἦλθε σὺν Νείεω ἐκπεσόντι Φοινίκης.

в число граждан, когда явился туда вместе с Нелеем, изгнанным из Финикии².

Хотя с точки зрения истории, и отсылка к Кадму, основателю Фив и выходцу из финикийского Тира, и упоминание о том, что Нелеиды, потомки царя пелопоннеской Мессены и ее столицы Пилоаса Нестора, изгнанные дорийцами и переселившиеся в Афины (где основали династию Кодридов), «пришли из Финикии», являются некорректными, сам факт сопряжения Фалеса с финикийцами в высшей степени показателен — не только для Фалеса, но для филосо-

¹ Этой же версии придерживается Феодорит: «Фалеса одни считают милетцем, а Леандр и Геродот называют финикийцем». Фрагменты ранних греческих философов. С. 105.

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 61.

фии в целом. Финикийское влияние на архаическую эпоху состояло в проекции талассократических и матриархальных тенденций, к которым отчасти по автономной логике были готовы портовые колонии Ионии и самой континентальной Греции (Афины). Линия Мохоса и Санхуниатона в этом вопросе — в высшей степени символична.

О фигуре Фалеса сохранились только обрывочные сведения. Показателен, однако, эпизод с его удачными торговыми спекуляциями, что соответствует финикийскому (торговому) характеру первого философа. Лаэртский говорит:

Иероним Родосский (во II книге *φησὶ δὲ καὶ Ἱερώνυμος ὁ Ῥόδιος ἐν τῷ «Разрозненных заметок»*) сообщает, *δευτέρῳ τῶν σποράδην ὑπομνημάτων*, будто, желая показать, что разбогачиться совсем не трудно, он однажды *πλουτεῖν, φορᾶς μελλούσης ἐλαίων* в предвиденьи большого урожая *ἔσεσθαι, προνοήσας ἐμισθώσατο τὰ ὀλιῶν* взял в наем все маслодавильни *ἐλαιουργεῖα καὶ ἀμπλειατα* и этим нажил много денег¹. *συνεῖλε χρήματα.*

Считается, что Фалес первым поставил вопрос о том, что является началом мироздания и тем самым, открыл путь всей философской проблематике, после Фалеса неизменно задающейся проблемой происхождения космоса. Диоген Лаэртский сообщает:

Началом всего он полагал воду, *Ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο*, а мир² считал одушевленным и полным божеств³. *καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη.*

Ответ Фалеса на вопрос о начале радикально отличается от идей Гомера, полагавшего, что вначале был Океан, и Гесиода, утверждавшего первым сущим Хаос. И у Гомера, и у Гесиода мы имеем дело с мифом и религией, с обобщающими символическими фигурами, которые предполагают прочтение в духе алфавита богов. Фалес же под «водой» имеет в виду, конечно, не соответствующий этому слову предмет внешнего мира — влагу, жидкость и т. д., но особый *концепт*, который относится к радикально новому стилю мышления, позднее названному «философским». «Вода начало всего» (*ὑδωρ*

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 62.

² Сам Фалес использует здесь не слово «мир» (*κόσμος*), но «все», *τά πάντα*. Хотя в другом приписываемом ему «гноме» он говорит и о «космосе»: Прекраснее всего — космос, ибо он творение бога (*κάλλιστον κόσμος ποίημα γὰρ θεοῦ*). Фрагменты ранних греческих философов. С. 103.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 62.

είναι η αρχή των πάντων). Вода (ὕδωρ) Фалеса — это элемент нового алфавита, на сей раз — *алфавита людей*, где вместо божественных священных фигур возникают рациональные, философские понятия — определения или сущности. И вводя «воду» как первоначало, Фалес закладывает основу «алфавита людей», на основании которого в дальнейшем будет строиться здание эллинской философии. «Вода» Фалеса — первый знак этого алфавита, первое слово и вместе с тем та точка, которая отныне задает новую *топологию мысли*. Неважно, что именно Фалес и другие философы после него примут за первоначало; важно, что первоначало отныне берется в чисто человеческом горизонте, соотносится с человеком как *его основа*, и теоцентричная картина начинает постепенно сменяться антропоцентричной.

Для теоцентричной картины мира — *мир полон людей*, которые кишат в нем, как насекомые. И если есть в мире нечто достойное интереса богов, то это отражения их бессмертных фигур и траекторий. В мире, полном людей, боги видят узоры судьбы: контрастно ясные в случаях героев, и смутные, блеклые, расплывчатые — во всех остальных. Фалес же меняет точку зрения: теперь он смотрит на мир со своей позиции, которая отныне берется за основу, и замечает, что *все полно богов* (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι) и что вокруг царит жизнь. Но это «*вокруг*» мыслится отныне как то, что окружает *самого Фалеса*, земного человека, находящегося в главной точке отсчета. От нее он смотрит на небо, вычисляя ход времени и структуры созвездий, затмений и комет; измеряет землю, строя геометрические фигуры; делает выводы о том, что полезно и вредно, хорошо или плохо, предсудительно и похвально. Так, Фалес открывает эпоху «гномов» — кратких формулировок наблюдений и выводов, сделанных на основе человеческого мышления, *взятого в самом себе*.

Конечно, все это невозможно вывести из тех немногих фрагментов, которые остались от самого Фалеса. Это вытекает из его греческой интерпретации, из его места среди «семи мудрецов», из его традиционной роли — как первого из философов.

Именно Фалес считается основоположником Милетской (ионийской) школы философии и даже философии как таковой. С учетом того, что мы выяснили о природе ионийского полюса греческой культуры и о связях — действительных или символических — Фалеса с финикийской цивилизацией, мы можем лучше понять само явление греческой философии. *Это было началом построения культуры на чисто человеческих основаниях, то есть на базе земной житейской мудрости*, в которой еще прозрачно видны отражения древних эпох (мифы, теология, религия, мистерии т. д.), но уже на-

чинает постепенно складываться совершенно новый смысловой космос, где в основании лежит *дистанция* между Небом и землей, и где эта дистанция измеряется строго в одном направлении — от земли к Небу, от смерти к бессмертию, от человека к богу. Если мы задумаемся в сущность этой перспективы, то увидим, что речь идет о *фиксации* хтонического начала, о возвращении в круг интеллектуального матриархата, и в этом смысле, явление философии в целом в архаическую эпоху уже само в себе несет элементы субстанциализма, материализма и гилозоизма, что и отражено в термине Аристотеля «физик», «физиолог» (ὁ φυσικός) и в позднейшем понятии «натурфилософия». Сам Фалес и его прямые последователи из Милетской школы не используют термин φύσις, но позднее, именно «природа», «всходы», движение мощи земли, порождающей все живые существа, станет в центре философии как таковой¹. И в самом центре этой философии лежит *хтоноцентризм* и *человеческий взгляд*, то есть решительный шаг от дорийского аполлонического патриархата к древней стихии гинекократии.

Однако в явлении философии — как изначально *ионической* — отчасти повторяется тот сценарий, который на ином уровне и в ином контексте предопределил сущность микенской культуры. При всем могуществе матриархального культурного субстрата (минойско-пеласгийского и малоазийского) он был отчасти укрощен небесной вертикалью ахейцев, подчинен ей. Поэтому и ионийская философия с ее имплицитным гуманизмом и гинекократией остается пронизанной патриархальностью, на сей раз в ее аполлоническом — дорийском — оформлении. Фалес видит во всем порядок и чтит небесных богов и высшего из них — Зевса вполне в аполлоническом духе. Ни сам Фалес, ни другие философы Милетской школы не ставят под сомнение ни религию, ни мистерии, ни авторитет эллинской старины. Однако они последовательно снова и снова формулируют свои вопросы от лица совершенно новой для эллинской цивилизации инстанции — от лица земного смертного человека, наделенного мышлением, сознанием, волей и способностью действовать. Если смотреть на ионическую философию в целом, то мы довольно легко распознаем в ней элементы все более и более концентрированного *титанизма*. Весьма показательно, что один из первых протофилософов критянин Эпименид, после очищения Афин от эпидемии, установил алтарь богине Наглости, ὕβρις, которая есть главная отличительная

¹ Термин φύσις мы встречаем в знаменитом высказывании Гераклита: природа любит прятаться, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ κρύπτεσθαι φιλεῖ. Аристотель дает ему окончательное определение.

черта титанов¹. Символично также, что титанический характер Эпименида проявляется в истории попытки построить им храм нимфам, когда сам Зевс одернул его, обратив к нормативам упускаемого из виду патриархата. У Диогена Лаэртского читаем:

Феопомп в «Удивительных истори- θεόπομπος δ' ἐν τοῖς θαυμαστοῖς, ях» говорит, будто когда Эпименид κατασκευάζοντος αὐτοῦ τὸ τῶν Νυμφῶν собирався воздвигнуть храм ним- ἱερὸν ῥαγήναι φωνήν ἐξ οὐρανοῦ, фам, то с неба был ему голос: «Не «Ἐπιμενίδη, μὴ Νυμφῶν, ἀλλὰ Διός». нимфам, а Зевсу, Эпименид!»²

Анаксимандр: философия беспредельности

Учеником и преемником Фалеса считается другой ионийский мыслитель Анаксимандр, Ἀναξίμανδρος Милетский (610 — 547/540 до Р.Х.). Анаксимандр не просто продолжает натурфилософию Фалеса, но отвечает на вопрос о первопричине самым радикальным и самым философским образом. По Диогену Лаэртскому:

он утверждал, что начало и эле- Οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ мент — бесконечное (τὸ ἄπειρον), ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ не определяя [это бесконечное] как ἄλλο τι.

«воздух», «воду» или какой-нибудь другой определенный [элемент]³.

Введение τὸ ἄπειρον — дословно «не имеющее предела, границы» — является фундаментальным событием в истории философии. Если у Фалеса первоначально еще сохраняет связь с мифом и древними представлениями о сакральных стихиях (в частности, с Океаном Гомера), то у Анаксимандра мы видим впервые *чисто философское понятие*, которое, продолжая стратегию Фалеса на учреждение алфавита людей (вместо алфавита богов), конституирует новую интеллектуальную топологию. Термин τὸ ἄπειρον становится первым в истории чисто философским термином, предвосхищающим и делающим возможными логику и грамматику Аристотеля, равно как и категории Платона. Греческое слово πέρας означало «предел»,

¹ В схолиях к Клименту Александрийскому об этом говорится: «Эпименид: он был критянин по происхождению, жрец Зевса и Реи, практиковавший очищение от любой порчи, как телесной, так и душевной, и объяснявший ее причину. — Он считал богами и Наглость (Υβρις) и Бесстыдство, воздвиг им храмы и алтари в Афинах и предписал приносить им жертвы. — Он совершил очищение Афин, был критянин родом и обладал величайшей мудростью». Фрагменты ранних греческих философов. С. 76.

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 90.

³ Фрагменты ранних греческих философов. С. 116.

«граница». Именно *пéρας* стояло в центре большинства «гномов», высказываний «семи мудрецов». В обращении к границе состоит вся сущность аполлонизма, смысл исходящего с Неба возгласа: «Не нимфам, а Зевсу, Эпименид!» Небо, мужское начало, вертикаль — *то, что устанавливает границы*. В альтернативной ионической философской линии, о которой мы поговорим ниже, абсолютизация *пéρας* ярко проявлена в учении Ферекида, для которого именно небесный бог Зевс/Зас есть тот, кто был, есть и будет. Для аполлонического сознания и сакральной традиции дорийско-ахейской культуры, первоначалом является «предел», *пéρας*, устанавливающий меру и гармонию, пропорции и порядок. Тем более новаторским и неожиданным становится тезис Анаксимандра о «беспредельном» (*τὸ ἄπειρον*). По сути, это — интеллектуальная революция, переворот всей картины мира, где во главу угла ставится не Небо, а земля, не отец, а мать, не свет, а тьма. Если «вода» Фалеса это был философский концепт, построенный на основе мифологического и феноменологического наблюдения, то «беспредельное» (*τὸ ἄπειρον*) Анаксимандра — это философский концепт в его полностью законченном виде, полностью равноправный со всеми философскими понятиями и категориями в истории философии — вплоть до Нового времени.

Утверждая в качестве первоначала *τὸ ἄπειρον*, Анаксимандр ставит во главу угла рациональное понятие, построенное по привативному принципу — *пéρας* — *ἀ-περον*, где *ἀ-* является отрицательной частицей, формирующей в качестве концепта нечто, чья природа отрицательна, негативна. Тем самым закладывается фундаментальный горизонт человеческого алфавита, состоящего из фигур *чистой негативности*; можно сказать, что Анаксимандр вводит в эллинскую культуру язык *бездны*, ее диалект. То, что не имеет пределов, не имеет смысла и не может относиться к небесному порядку. Но это не Океан Гомера, не Хаос Гесиода и даже не «вода» Фалеса; это чистая и абстрактная негативность, небытие. Само появление этого понятия уже есть радикальный выход за пределы сакральной онтологии и финализация наступления эпохи «пятого человечества», века людей. Еще более радикальным шагом является утверждение этого как первоначала, и тем самым закладывание основ *отрицательной онтологии*, где из небытия возникает бытие. И наконец, эта отрицательная онтология, представляющая собой *ментальный эквивалент Великой Матери*, материи, обретает статус первичности. Аполлонический *пéρας* появляется из гинекократического *ἄπειρον*, придавая мифической или поэтической онтологии (в духе «Теогонии» Гесиода) Великой Матери наиболее совершенную и законченную форму. Аналогичной ясности материализм сможет достичь только через

несколько тысячелетий в Новое время, когда он приобретет свое окончательное философское выражение. У Анаксимандра с его τὸ ἄπειρον, однако, все предпосылки для этого уже наличествуют.

Неоплатоник Симпликий позднее подробно рассматривал то, как, по мнению Анаксимандра, из беспредельного появляются все вещи. Он называл этот способ «выделением» (εκχρίσις):

Согласно второму способу, причину [возникновения] усматривают уже не в превращении материи и объясняют возникновение не инаковением (ἀλλοίωσις) субстрата, но выделением (εκχρίσις). Так, Анаксимандр говорит, что противоположности, содержащиеся-в-наличии в субстратном бесконечном теле (ἄπειρον σώμα), выделяются [из него], первым назвав субстрат началом (ἀρχή). Противоположности же суть: горячее, холодное, сухое, влажное и др¹.

Здесь важно, что замечание Симпликия о том, что именно Анаксимандр по форме, а не только по смыслу вводит понятие «начала» (ἀρχή), придавая ему строго философский смысл, тем самым задавая плоскости человеческого алфавита еще одну координату. «Беспредельное» есть начало, из которого выделяется все определенное, чтобы снова вернуться в беспредельное.

Согласно Псевдо-Плутарху, в «Строматах» Анаксимандр учил также о вечном возвращении и о происхождении человека из других животных видов, в чем можно увидеть прообраз позднейшего учения об эволюции², свойственное таким античным материалистам, как Эпикур и Лукреций.

После него [Фалеса] Анаксимандр, товарищ Фалеса, сказал, что абсолютная причина возникновения и уничтожения Вселенной — бесконечное, из которого, по его словам, выделились небосводы (οὐρανοί) и вообще все бесконечные космосы. Он утверждал, что совершается гибель [миров-небосводов], а намного раньше — [их] рождение, причем испокон бесконечного веку повторяется-по-кругу все одно и то же. Он говорит, что Земля по форме цилиндрична, высота же ее составляет треть ширины. Он говорит, что при возникновении этого космоса из вечного [?] выделилось нечто чреватое (γύνυζον) горячим и холодным, а затем сфера пламени обросла

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 121.

² Слова, приведенные Феодоритом, о происхождении живых существ из воды, звучат совсем в духе современной теории эволюции видов. «Анаксимандр: первые животные были рождены во влаге, заключенные внутрь илгистой скорлупы; с возрастом они стали выходить на сушу и, после того как скорлупа лопнула и облупилась, они прожили еще недолгое время». Фрагменты ранних греческих философов. С. 126.

вокруг окружающего Землю аэра [холодного тумана] словно кора вокруг дерева. Когда же она оторвалась и была заключена внутрь неких кругов, возникли Солнце, Луна и звезды. Еще он говорит, что вначале человек родился от животных другого вида, основываясь на том, что остальные животные скоро начинают кормиться самостоятельно и лишь один человек нуждается в долговременном вынянчивании, поэтому он и вначале ни за что бы не выжил, будучи таким [беспомощным]¹.

Более того, именно Анаксимандр (а вслед за ним и Демокрит), отталкиваясь от своей топологии, заложил основы релятивизма и относительности, против чего боролись платоники и Аристотель. Тот же Симпликий, комментирует цитату Аристотеля, который утверждал:

«Абсурдно полагать, что во Вселенной нет верха и низа, как считают некоторые...» Этого мнения придерживались Анаксимандр и Демокрит, так как они полагали Вселенную бесконечной: ведь в бесконечном [пространстве] нет никакого «верха» или «низа» объективно...²

Мартин Хайдеггер, изучая в контексте своей собственной философии процесс рождения эллинского (европейского) Логоса, выделяет у Анаксимандра, которого (справедливо и обоснованно) считает основателем всей европейской философии, следующее высказывание, которому посвящает выдающуюся работу «Фраза Анаксимандра»³.

А из каких [начал] вещам рожденье, ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οὔσι, καὶ в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ἢ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ они выплачивают друг другу пратίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ возаконное возмещение неправды χρόνου τάξιν.

[= ущерба] в назначенный срок времени⁴.

Хайдеггер полагает, что начало этой фразы явно содержит в себе типично платоническое сочетание рождение — смерть (γένεσις — φθορά), что заставляет считать это добавлением неоплатоника Симпликия, которому мы и обязаны данным фрагментом. Собственно Анаксимандру принадлежит лишь фрагмент «κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν», что дословно означает «по необходимости времени друг другу воздают (должное) за правед-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 118.

² Там же. С. 124.

³ Heidegger M. Der Spruch des Anaximander. GA 78. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

⁴ Фрагменты ранних греческих философов. С. 127.

ное и несправедное и по порядку». Это — формула абсолютного баланса бытия, в котором есть вечная субстанциальность, представленная роком и описанная выражением «κατὰ τὸ χρεῶν» («по необходимости», «по долгу»), моменты противоположности («справедное и несправедное») и их диалектическое соотношение, предопределяющее онтологический ритм. По сути, это высшая форма философии Великой Матери, само зерно Логоса Кибелы, претендующего на беспредельность. Рок (κατὰ τὸ χρεῶν) отождествляется с базовой беспредельностью, из которой возникают и в которую погружаются все вещи, состоящие из оппозиционных комбинаций и взаимодействующие друг с другом по дуальной логике дифференциации. Сама эта логика составляет содержание времени, ведущего к финальному суду, как к возвращению к материальной — вечно порождающей и вечно убивающей — матрице мира. Гинекократический код женское — мужское — женское, о котором мы говорили, здесь налицо. Судьба предопределяет время, состоящее из противоположностей, которые возвращаются в беспредельную утробу, где судятся, несут наказания и получают поощрения, будучи помещенными назад в стихию абсолютного рока.

Вместе с Анаксимандром ионийская философия достигает своего апогея, и все дальнейшее ее развитие представляет собой комментарии и вариации на Анаксимандра, который является основополагающим и фундаментальным философом Греции и Европы в целом.

Анаксимен: постлогический воздух

Следующим за Анаксимандром выдающимся философом Милетской школы был Анаксимен, Ἀναξίμενης (585/560 — 525/502 до Р.Х.). Он, так же как и Фалес, и Анаксимандр, ищет первооснову мира, ἀρχή.

Диоген Лаэртский сообщает о нем:

Анаксимен Милетский, сын Ев- Ἀναξίμενης Εὐρυστράτου Μιλήσιος
ристрата, был учеником Анаксиман- ἤκουσεν Ἀναξίμανδρου. (...) οὗτος ἀρχὴν
дра (...) Он говорил, что первонача- ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἀπειρον. κινεῖσθαι δὲ τὰ
лом являются воздух и беспредель- ἄστρα οὐχ ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ γῆν.
ное и что светила движутся не над
землей, а вокруг земли¹.

Однако после Анаксимандра, который осуществил фундаментальный прорыв в сферу алфавита людей и фактически обосновал поле философствования логическими концептами, предопределив

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 94.

во многом судьбу всей западной философии выдвижением такого понятия, как «беспредельное» (τὸ ἄπειρον), Анаксимен выглядит как возврат к Фалесу и его концептуализации, где еще ясно видны следы мифологии и сакральной космологии. В отличие от Фалеса Анаксимен провозглашает первоначалом не воду, а воздух (ἄέρ), дух или дыхание — πνεῦμα¹, воздух в его кенетическом, подвижном состоянии. При этом он следует и своему непосредственному учителю Анаксимандру, признавая также и «беспредельное», но не абсолютизирует его чисто философскую концептуализацию.

Неоплатоник Симпликий точно увидел этот жест Анаксимена по разрядке того философского напряжения, которым была чревата инициатива Анаксимандра. Он пишет:

Анаксимен, сын Эвристрата, милетец, который был учеником Анаксимандра, так же, как и он, полагает, что субстратная естественная субстанция одна и бесконечна (ἄπειρον), но в отличие от него [считает ее] не неопределенной (ἀόριστον), а [конкретно-]определенной, полагая ее воздухом (ἄέρ). Сущностные различия он свел к разреженности и плотности. Разрежаясь, [воздух] становится огнем, сгущаясь — ветром, потом облаком, [сгустившись] еще больше — водой, потом землей, потом камнями, а из них — все остальное².

По Симпликию, воздух стоит в центре остальных стихий, и они выводятся из него через разряжение или сгущение. Изначальное значение слова χάος связано не со смешением, но с зеванием, зиянием, то есть с *разверзшейся пустотой* — между землей и Небом. Подробнее это значение было развито у орфиков, которые толковали Хаос Гесиода именно в этом ключе³. Промежуточный характер хаоса — его положение между землей и Небом — точно соответствует *промежуточности воздуха* Анаксимена. Сгущаясь или разряжаясь, воздух-хаос порождает оба полюса мира — Небо и землю. Если мы учтем, что Анаксимен жил и мыслил после Анаксагора, чьим учеником он являлся, то надо признать, что он был знаком и с концептом «беспредельного» (τὸ ἄπειρον), о чем прямо говорят и Диоген Лаэртский, и Симпликий. Отсюда напрашивается вывод о тождественности в его мысли воздуха (хаоса) и «беспредельного», то есть концептуализация хаоса, его возведение в философскую категорию. Сущность воздуха есть «беспредельное», а сам воздух есть сущность всех остальных стихий и созданных из них существ и вещей.

¹ Это слово может переводиться также как «дуновение» или даже «ветер».

² Фрагменты ранних греческих философов. С. 129.

³ Дугин А.Г. Русская хора // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2015. С. 404 – 441.

Если мы рассмотрим фигуры трех первых мыслителей ионийской школы, получим следующую картину трех философских моментов:

1. Фалес выделяет воду как первосубстанцию (ὑποκείμενον) и начало (ἀρχή), тем самым переходя от мифа и сакральной космологии к рациональному концепту в его первичной стадии. Вода Фалеса уже концепт, но все еще стихия.
2. Анаксимандр делает следующий шаг и очищает субстанцию от какого бы то ни было «натурализма» и какой бы то ни было сакральности и мифологичности, завершая построения чисто человеческой топики введением «беспредельного» (τὸ ἄπειρον).
3. Анаксимен имеет дело уже с этой фундаментальной категорией, но снова придает ей качества стихии. Хотя, на первый взгляд, он возвращается к Фалесу, делая шаг назад, на самом деле выбор им воздуха в качестве первосубстанции говорит о том, что он не просто импровизирует со стихиями, но ищет наиболее близкую среди них для того, чтобы максимально полно выразить абстрактное «беспредельное».

Если переход от Фалеса к Анаксимандру есть движение от стихии к концепту, то жест Анаксимена наделяет стихию особым качеством — отныне она мыслится чем-то *вторичным* по отношению к «беспредельному», то есть не пред-рациональной инстанцией, а пост-рациональной, выводимой из концепта. Поэтому его первоначало не вода, а воздух; эта стихия не предваряет рождение концепта («беспредельного»), но *следует* за ним. Поэтому в трех первых философах Милетской школы мы имеем дело с законченной диалектикой движения сознания от стихийного к отвлеченно-логическому и снова к стихийному. Но воздух Анаксимена — это стихия, *радикально отличная* от воды Фалеса, не как одна стихия отлична от другой, а как экзистенция, только еще тянущаяся к Логосу, от экзистенции, из Логоса исходящей. Воздух Анаксимена есть пост-логический хаос, в творческом могуществе и первичности которого отныне проявляется абсолютность Логоса.

От Анаксимена и его постлогического воздуха до Логоса Гераклита и его огня остается сделать только один шаг.

Гераклит: слеза человека

Особняком в истории философии стоит Гераклит, Ἡράκλειτος, родившийся в 544 году до Р.Х. в малоазийском городе Эфесе и умерший там же в 483 году до Р.Х. С одной стороны, его обращение к стихиям в качестве первоосновы (Гераклит считал началом всего огонь) и его анатолийское происхождение позволяют отнести его к ионий-

ской школе. Наверняка, он был знаком с учениями Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, равно как и с другими школами досократиков. Но при этом оригинальность философии Гераклита, так же как и его новаторство, таковы, что позволяют говорить о нем как о совершенно самостоятельном явлении. Показательно, что Диоген Лаэртский не относит его ни к одной из двух главных школ — ни к ионийской, ни к италийской (Ферекид, Пифагор, Парменид); хотя эта классификация страдает многочисленными изъянами, само колечение вполне обосновано.

От главного сочинения Гераклита с характерным названием «О природе» (Περὶ φύσεως) сохранились только отдельные незначительные фрагменты, которые, тем не менее, свидетельствуют о такой глубине и парадоксальности ума, что даже их достаточно, чтобы обоснованно причислить его к величайшим философам Греции и Европы в целом.

Диоген Лаэртский так пишет о становлении философии Гераклита:

С детства он заставлял удивляться Γέγονε δὲ θαυμάσιος ἐκ παίδων, ὅτε καὶ себе: в молодости — утверждая, что νέος ὦν ἔφασκε μὴδὲν εἶδέναι, τέλειος он ничего не ведает, а взрослым — μέντοι γενόμενος πάντ' ἐγνωκέναι. что знает все. Он не был ничьим ἤκουσέ τ' οὐδενός, ἀλλ' αὐτὸν ἔφη слушателем, а заявлял, что сам себя διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' исследовал и сам от себя научился¹. ἑαυτοῦ.

Это явно не просто гротескная гордость и высокомерие, но глубинная сосредоточенность на человеке как *новом* для сакральной греческой цивилизации явлении. У Гераклита — это постоянная тема; его интересует именно человек — его основания, его структура, его ориентации, его отношения с миром, богами и другими людьми. Изучая человека, он обращается к самому себе как к наиболее близкому и достоверному явлению. Поэтому верно и обратное: его интересует не традиция, но постижение самого себя — к чему, собственно, и призывали первые философы, начиная с «гномов» «семи мудрецов». Гераклит, однако, обращается к себе в самом *чистом* виде: его интересует не он сам, но то *типическое*, эйдетическое, что мы вкладываем в *понятие* человек. Однако важно, что речь идет о вполне определенном моменте греческого исторического этапа, к которому принадлежит Гераклит, представляя собой зарю «пятого — чисто человеческого — человечества». Поэто-

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 334.

му человек впервые брался за отправную точку. Именно это и стремится проделать Гераклит с предельной чистотой философского опыта: обращаясь к себе, он исследует в себе не столько Гераклита, сколько человека, человека как такового; но человека, принадлежащего к пятому веку — то есть оторванного от богов и Неба, человека, основанного на пустоте, на дистанции. Но если классические представители ионийской философии полностью принимают оптику земли и разворачивают Логос Кибелы, оказываясь в новой онтологии на нижней границе стихий, *внутри* субстанции, как своей основы, дух Гераклита отнюдь не уверен в окончательности подобного ответа. Его собственное вопрошание настолько радикально, что ведет его к высшим горизонтам. Так рождается концепт гераклитовского огня.

Гераклит занимает отчасти *промежуточное* положение между ионийцами с их поиском первоначала и склонностью выведения рационального концепта из конкретной стихии, и той линией, которая проявила себя в италийской философии и которую мы рассмотрим ниже; в этой италийской модели первичным является бытие, единое или небесное начало (Зевс). Это делает Гераклита уникальным и диалектическим мыслителем, соответствующим более всего *Логосу Диониса*. Так, с одной стороны, Гераклита можно рассматривать как продолжение линии Фалеса — Анаксимандра — Анаксимена, но в его случае воздух Анаксимена заменяется на огонь, что также как и в случае замены воды Фалеса у самого Анаксимена является *не количественным, но качественным сдвигом* — воздух Анаксимена, как мы видели, является пост-логическим концептом. Переход от первенства воздуха (промежуточного хаоса, пустоты между Небом и землей) к первенству огня у Гераклита свидетельствует о радикальном броске в сторону чистого духа¹, где в качестве точки отсчета берется не средняя стихия, а высшая из них, в которой диалектически сливаются дух и материя — огонь.

Огонь Гераклита — это уже не просто одна из стихий, но высший горизонт субстанции, граница, где субстанция граничит с чем-то, что *радикально ее превосходит*. Жар, смертоносность и свет огня (равно как и молнии, которая, по Гераклиту, «правит всем») выражают *имплозию материи*, ее взрыв внутрь самой себя, или, если посмотреть с другой стороны, момент вторжения духа в циркуляцию материальных могуществ. Не воздух стоит в центре, в середине, но огонь. Это не просто количественная поправка, но резкая смена всей сим-

¹ Важно, что сам Гераклит соотносит воздух и огонь как то, что переходит друг в друга через цезуру смерти. «Смерть огня — воздуха рождение, смерть воздуха — воды рождение» (ἤ πῦρ τὸν ἀέρος θάνατον καὶ ἄηρ ἤ τὸν πῦρὸς θάνατον). Фрагменты ранних греческих философов. С. 230.

метрии. Если огонь стоит в центре, то есть нечто, что находится над ним, хотя среди стихий выше него ничего нет. Для ионийской оптики огонь — высшая граница субстанции. Но для Гераклита — это не так. Он опытно переживает нечто, что стоит *по ту сторону огня*, что делает огонь — светлым и палящим, освещающим и убивающим. Но аполлонический опыт Гераклит переживает *не вне субстанции, а внутри нее*. Причем в этой субстанции уже наличествует особое сечение, которое введено чисто человеческой топикой философии, ее алфавитом. Внутреннее напряжение мышления и феноменального экзистирования и порождает диалектику, которую вводит в философию именно Гераклит: движение есть прежде всего движение мысли, раздираемой двумя пределами наличия — субстанциальным (стихийным) и потусторонним. Начало, лежащее по ту сторону огня, Гераклит называет Логосом. Тем самым он делает важнейший жест в истории философии: он отделяет уже от ионийского «милетского» философского человека, вместе с его стихийностью и его разумностью, еще одно начало — божественный Логос, который впервые оказывается для человека *чистой трансцендентностью*. И в определенный момент высшего напряжения Гераклит сам переходит на сторону того, что его убивает, ко второму полюсу бытия, от которого он отделен бесконечной дистанцией, бездной (постгероической) человечности.

Фактически именно Гераклит впервые вводит понятие трансцендентности или обособленности. Согласно Стобею, он утверждал:

Чьи только речи я не слышал, никто ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς не доходит до того, чтобы понимать, ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι что Мудрое ото всех обособлено¹. σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

Быть обособленным (κεχωρισμένον) значит находиться *по ту сторону от стихий*. Но чтобы схватить эту обособленность, необходимо взмыть к высшей сфере огня. За ее пределом находится Логос. Гераклит поясняет природу Логоса, а также то, в чем состоит обособленность, в самом знаменитом фрагменте:

Выслушав не мою, но эту вот οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας
Речь (Логос), должно признать: му- ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι
дрость в том, чтобы знать все как
одно².

Имманентный человек, предоставленный самому себе и своей философии, в лице Гераклита делает радикальный жест: он резко ста-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 239.

² Там же. С. 199.

новится не на свою точку зрения, а на точку зрения бога — οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας, дословно «не меня слушая, а Логос». Здесь чрезвычайно важно все. «Не меня» οὐκ ἐμοῦ уже заключает в себе парадокс. Гераклит предлагает слушать не его, но предлагает это сделать именно он, следовательно, говоря, что «надо слушать не его», он заведомо отвращает слушателя от того, что он скажет. Это возможно только в том случае, если в самой этой фразе уже *содержится* разделение (χωρισμός), трансцендентность. В ней одновременно говорят двое — сам Гераклит (как человек) и Логос. Их речь перекрещивается, противоречит, борется с другим полюсом, чтобы утвердить высший парадокс — все, многое, различное, разделенное, противоположное есть одно (ἔστιν ἐν πάντα). Это триумф не просто Логоса, но человека, преодолевающего самого себя в рывке к иному (к Логосу), но остающегося человеком. В этом суть гераклитовской философии как высшего выражения Логоса Диониса. Гераклит прекрасно осознает, что

человеческая натура не обладает раз- ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει
зумом, а божественная обладает¹. γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Но принимая этос богов вместо этоса людей, Гераклит остается именно человеком — в богооставленности и безысходности «пятого (человеческого) века» занимающего невозможную позицию своего онтологического антипода, давая своей смертью возможность богу жить. Эта трагическая взаимосвязь им осознается с предельной ясностью:

Бессмертные смертны, смертные ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι,
бессмертны, [одни] живут ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ
за счет смерти других, за счет жизни ἐκείνων βίον τεθνεῶτες,
других умирают².

Можно было бы заключить, что здесь речь идет о древнем героизме, об этосе Гомера или о тонкой диалектике слез богов, теопатически (θεοπάθεια) страдающих своим земным детям. Но контекст, в котором мыслит Гераклит, совершенно иной. Божественное удалено и отдалено. Оно скрылось по ту сторону горизонта. Но человек в ночи, в которой он оказался, вопреки всему *трагически выбирает свет* — тот, которого нет, который недоступен, память о котором стерта.

Не будь Солнца, мы бы не знали, что εἰ μὴ ἥλιος ἦν, (ἔνεκα τῶν ἄλλων
такое ночь³. ἄστρων) εὐφρόνη [ἄν] ἦν.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 241.

² Там же. С. 215.

³ Там же. С. 226.

Впрочем, этот перевод спорен. Дословно, «не будь солнца, была бы ночь» или «нет солнца, есть ночь». При этом «ночь» Гераклит передает через эвфемизм (точнее, антифразу¹) — «благосклонная», εὐ- φρόνη, что придает дополнительное измерение. Солнце — благо, когда оно уходит, наступает время его противоположности — час беды, ночь. Но эта ночь названа поэтически εὐφρόνη, «благим временем». В этом весь Гераклит: без солнца нет дня, и это катастрофа. Но есть ночь, которая становится ночью только тогда, когда мы знаем, *что такое день*. И именно это знание дня делает ночь ночью — и даже «благим временем». Не потому, что мы надеемся на то, что грядет утро, а потому, что принадлежим не себе, не нашему времени, не человечеству, а солнечному божеству, которому остаемся верными не только тогда, когда оно сияет в полноте своей власти и своей очевидности, но и тогда — и именно это по-настоящему важно! — *когда его нет*, когда оно ушло, когда приходит беда.

И здесь Гераклит подходит к кульминации своей трагической теoантропологии.

Человек — свет в ночи².

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτται
ἐαυτῷ.

Чаще всего эту фразу переводят не так. «Человек (ἄνθρωπος) в ночи (ἐν εὐφρόνῃ) свет (φάος) зажигает (ἄπτται) самому себе (ἐαυτῷ)». В этом случае смысл становится более резким. *Мир наличия есть ночь богов*. В этом смысл наличия. Если бы человек был частью ночи, он не испытывал бы никаких проблем — как грибы, корневища и плесень, растущие без света, в удушливой темной хтонической влаге. Только человек переживает ночь как ночь, как отсутствие солнца. И не в силах смириться, в отрыве и отделенности — «он зажигает свет». Это свет своего ума, который фатально не достаточен, чтобы светить. В этом кардинальное отличие Гераклита от ионийцев, которые, в конце концов, удовлетворены своим

¹ Ночь воспринималась архаическими греками как источник угрозы, таящая в себе зло и полная иррационального ужаса и бессмысленности. Поэтому оба элемента термина εὐφρόνη — εὐ-, «благо», и φρόνη, «ум, наклонность ума», — означают прямо противоположное. С помощью подобных антифраз архаические народы заклинали те явления, которые воспринимались ими как опасные, приписывая им прямо противоположные свойства, чтобы смягчить остроту экзистенциального вызова. Ж. Дюран считает все типы эвфемизации и аналогичных ей риторических тропов основными признаками «режима ноктюрна». См.: Дугин А.Г. Воображение. Философия, социология, структуры; Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire.

² Фрагменты ранних греческих философов. С. 216.

положением и обеспокоены лишь построением новой человеческой геометрии. Гераклит же *не является гражданином ночи*. Его сердце принадлежит солнцу. Поэтому его человек зажигает свет — из самого себя, зажигает себя, принося в жертву пробуждающимся богам. Тем самым, он служит вечной заре.

Это — трагедия, жертвенная песнь того, кто остается верен огню и сгорает на костре своей жаждущей Логоса души. Вероятно, с этим трагическим строем философии Гераклита связана традиция представлять его как «плачущего философа». Здесь мы также имеем дело с построением алфавита людей вместо алфавита богов — если души героев суть «слезы богов», то *слезы людей суть их мысли*. Трагизм приобретает особый характер — на уровне человеческого сознания разыгрывается сакральная драма жертвоприношения. И это делает Гераклита философом, чье значение остается центральным на протяжении всего века людей — вплоть до огненной гибели мира. В эпоху «пятого рода» правильное отношение к условиям бытия и состоянию мира — это сокрушение и слезы. Истинная философия «темных времен» может быть только трагической. Из этой трагедии и рождается достоинство человека, остающегося верным богам, ставшим отдельными, трансцендентными, удалившимися на критическое расстояние от зоны человеческого опыта. Это не героизм (основанный на прямом божественном происхождении), но его трагический аналог или «*философский героизм*», развертывающийся не в эпических свершениях, но в человеческой душе.

Смерть Гераклита вполне можно интерпретировать как философскую мистерию и кульминацию личной трагедии. О ней Диоген Лаэртский сообщает следующие сведения:

Возненавидев людей, он удалился και τέλος μισανθρωπήσας και έκπατήσας и жил в горах, кормясь быльем и тра- εν τοῖς ὄρεσι διητάτο, πόας σιτούμενος вами. А заболев оттого водянкою, και βοτάνας, και μέντοι και διὰ τοῦτο перитрапейс εις ὕδρον κατήλθεν εις врачам с такой загадкой: могут ли они ἄστῃ και τῶν ἰατρῶν αἰνιγματωδῶς обернуть многодожде засухой? Но ἐπυνθάνετο εἰ δύναιντ' ἐξ ἐπομβρίας те не уразумели, и тогда он закопал- αὐχμὸν ποιῆσαι: τῶν δὲ μὴ συνιέντων, ся в быльем хлеву, теплою навоза αὐτὸν εις βουστάσιον κατορύξας τῇ τῶν надеясь испарить дурную влагу. Од- βολίτων ἀλέα ἤλπισεν ἐξατμισθῆσθαι. нако и в этом не обретя облегчения, οὐδὲν δ' ἀνύων οὐδ' οὕτως, ἐτελεύτα он скончался, прожив 60 лет. (...) βιοὺς ἔτη ἐξήκοντα. (...)

По словам Гермиппа, он спросил Ἑρμιππος δὲ φησι λέγειν αὐτὸν врачей, могут ли они осушить ему τοῖς ἰατροῖς εἴ τις δύναται <τὰ> внутренности, выведя воду. Те отказались, и тогда он лег на солнце, ἀπειπόντων δέ, θεῖναι αὐτὸν εἰς τὸν ἥλιον καὶ κελεύειν τοὺς παῖδας βολίτοις καταπλάττειν: οὕτω δὲ κατατεινόμενον день и был погребен на площади. δευτεραῖον τελευτῆσαι καὶ θαφθῆναι А по словам Неанфа Кизикского, он ἐν τῇ ἀγορᾷ. Νεάνθης δ' ὁ Κυζικηνός не смог уже очиститься от навоза φησι μὴ δυνηθέντ' αὐτὸν ἀποσπάσαι и, оставшись, как был, сделался до- τὰ βόλιτα μείναι καὶ διὰ τὴν μεταβολὴν бычею собак, которые в этом виде ἀγνοηθέντα κυνὸβρωτον γενέσθαι. его не узнали¹.

Возможно, эти странные подробности не что иное, как искаженные отзвуки тех идей, которые сам Гераклит высказывал. Деталь про водянку, от которой умирает Гераклит, вполне может быть иллюстрацией к его высказыванию (относимого Климентом Александрийским к Орфею):

Душам смерть — воды рождение². ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι

Здесь душа мыслится эквивалентом воздуха, а ее смерть — нисхождение в следующую по иерархии более низшую стихию — воду. Раз вода есть смерть души, то водянка есть причина смерти Гераклита. Но в других версиях, например, у Марка Аврелия, эта же формула продолжается: [смерть] воздуха — огня [рождение]³, а Аристид Квинтилиан передает ее как «сухая душа мудрейшая»⁴. Таким образом, стремление Гераклита вылечить водянку солнцем и горючим веществом (навозом) — есть иллюстрация того, что огненная стихия не просто выпаривает воду, но представляет собой смерть души (воздуха), обращенной к более высокому и изначальному уровню — то есть к той границе, которая отделяет от мира божественный Логос, но, отделяя, тем же жестом и *соединяет* его с ним⁵. Поэтому история

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 333–334.

² Фрагменты ранних греческих философов. С. 229.

³ Там же. С. 230.

⁴ Там же. С. 229.

⁵ Если принять во внимание близость идей Гераклита к некоторым характерным сторонам иранской религии, ставящей во главе угла стихию огня, то этот сюжет с выставлением тела солнечным лучам и оставление его на открытом воздухе без погребения в земле (что было типичным обрядом именно хтонических изначальных матриархальных культур, тогда как иранцы оставляли трупы на воздухе, предоставляя их солнечным лучам и небесным птицам) может быть еще одним символическим указанием на иранское влияние.

с водянойкой и солнцем представляет собой краткое изложение всей философии Гераклита.

Эпизод, связанный с собаками, также вполне может быть истолкован философски. Во-первых, это продолжение ряда нисхождения стихий — после перехода от воздуха (души) к воде (водянке) следует стихия земли.

Воде смерть — земли рождение¹. ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι.

После водянки следует труп. А то, что собаки его съедают, подчеркивает характерное для Гераклита пренебрежительное отношение к материальности и стихии земли. Ведь Гераклит (вполне в духе иранской этики) говорил:

Трупы на выброс пуще дерьма². νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.

Анаксагор: вещи нужды и Ум приходящий

К ионийской школе обычно относят еще одного крупнейшего философа досократического периода современника Гераклита Анаксагора, Ἀναξαγόρας из Клазомен (ок. 496 — 428 до Р.Х.). Он был учеником Анаксимена и продолжателем милетской философской традиции. Большую часть жизни он прожил и учил в Афинах, принеся туда ионийскую философию. Там же в Афинах он стал учителем крупнейшего политика Перикла, а также великого греческого трагиографа Еврипида.

Случай Анаксагора является не совсем типичным для ионийской традиции. Его теория оригинальна и в том, что он дает неожиданное объяснение субстанции мира, качественно углубляя интуиции первых милетских мыслителей, и особенно в том, что вводит совершенно новый для ионийской традиции трансцендентный принцип — Ум, Νοῦς. Диоген Лаэртский сообщает:

Он был слушателем Анаксимена. Он первый поставил Ум выше вещества, следующим образом начав свое сочинение, написанное слогом приятным и возвышенным: «Все, что имеется, было совокупно, затем пришел Ум и установил в нем распорядок»³. οὗτος ἤκουσεν Ἀναξιμένους, καὶ πρῶτος τῇ ὑλῇ νοῦν ἐπέστησεν, ἀρχάμενος οὕτω τοῦ συγγράμματος, ὃ ἐστὶν ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον: «πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ: εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε».

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 229.

² Там же. С. 236.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 94 — 95.

Вся фраза целиком «все, что имеется, было совокупно, затем пришел Ум и установил в нем распорядок» (πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν) очень важна. πάντα χρήματα — дословно «все вещи», хотя слово χρήμα первично означало желание, потребность или необходимость. Далее, от этого развилось значение того, что является желанным, востребованным, и далее — вещь, товар. В изначальном смысле мы имеем дело с отсутствием, с нуждой (точное значение слова χρήμα именно «нужда») и лишь позднее, эта нужда (как нечто первичное) чем-то (какой-то вещью) заполняется, восполняется. В данном случае πάντα χρήματα означает вещи не в том *vide*, как они даны (вид привносит позднее Ум), но в том, как они пребывают в возможности, как нечто, в чем только ощущается потребность. Отсюда привативный характер материи, а также сущность «беспредельного» Анаксимандра. «Беспредельное» (τὸ ἄπειρον) не имеет никаких разграничивающих «предельное» (πέρας), и поэтому в чистом виде не есть — по крайней мере, не есть таким образом, как есть конкретные вещи (заведомо определенные). Поэтому χρήματα Анаксагора относится не к вещам в их действительности, но к вещам в их необходимости. Отсюда можно вывести и κατὰ τὸ χρεῶν Анаксимандра, на котором сосредоточивает свое внимание Хайдеггер, толкуя его знаменитое высказывание. χρῆ, κατὰ τὸ χρεῶν означает необходимость, нужду, а также рок, предопределенность. У Анаксимандра это относилось к абсолютной негативности последней природы субстанции. О субстанции в ее изначальном состоянии говорит и Анаксагор, упоминая πάντα χρήματα. Поэтому эти вещи, как еще не получившие границ, вещи-потребности, вещи-возможности, намертво включенные в стихию рока, в глыбу материальности, и являются однородными ὁμοῦ. Здесь точнее было бы сказать не «совокупно», но «одно и то же». «В субстанции все вещи суть одно и то же»; они нераздельны потому, что пребывают не как действительные, а как только еще потенциальные — отсюда и κατὰ τὸ χρεῶν Анаксимандра и χρήματα Анаксагора.

Далее следует нечто неожиданное для всего строя ионийской философии. εἶτα νοῦς ἐλθὼν — дословно «потом пришел Ум». Здесь чрезвычайно важны все три слова. «Потом» (εἶτα — в ионийском диалекте) относится к чисто временной последовательности, без всякого намека на последовательность логическую. «Потом» относится к ἦν (быть, εἶμί, εἶναι в ионийском имперфекте), первой половине предложения, то есть к тому, как вещи-нужды, вещи-негативы были *до того*, как пришел Ум. Ум приходит *потом* (εἶτα), и, значит, πάντα χρήματα были (то есть имели определенный онтологический статус, статус начала, αρχή) *до* него, до его прихода. Этот статус бы-

тия является особым — «апейроническим», предшествующим действительным вещам, как имеющим границы (πέρας). И одновременно, это бытие является хаотическим, предкосмическим. Оно — первично, как первичны Хаос и хтонические могущества в «Теогонии» Гесиода. В этом мы имеем дело с классической топикой матриархального мира — Великая Мать первична. Она есть прежде, чем появится что бы то ни было. Великая Мать, в философии получающая имя «беспредельное» (τὸ ἄπειρον), обнаруживает себя как необходимость (κατὰ τὸ χρέων) и как вещи-нужды (χρήματα), как *первичность великой привацции*. Логос Кибелы здесь становится в полном смысле Логосом, так как возводит принципиальную недостаточность в концепт, в интеллектуальную структуру, которая и ложится в основание метафизики богооставленного — нас ей раз чисто земного — человечества.

Но затем в эту — совершенную и самозамкнутую у прежних натурфилософов-ионийцев — структуру вторгается *нечто иное*. «Ум пришел» (νοῦς ἔλθων), и это радикально все меняет. Откуда он приходит и как он появляется, не сказано пока ничего. Он просто приходит ἔλθων (от ἔρχομαι — идти). И далее он осуществляет действие, которое определяет сущность и его природу, и его функции. Он пришел, чтобы все это (то есть πάντα χρήματα) *διακοσμεῖν*. Перевести редкий чисто философский термин διακοσμεῖν напрямую невозможно. По смыслу это означает «привести к порядку», но в бытовой речи он никогда не использовался. διακοσμεῖν состоит из приставки δια-, означающей «разделение», «различение» и глагола κοσμεῖν, «упорядочивать», «превращать в космос». Но само слово κόσμος у греков воплощало не просто порядок (что выражалось словом τάξις), но красоту, мир, приведенный к эйдетической форме. Чтобы сделать мир тем, что он есть, необходима работа ума по разделению того, что является слитым, совокупным, одним и тем же. Ум, приходя, вводит границы в безграничное. Тем самым, Анаксагор задает дуальную топику философской мысли. Есть бездна земли, и она первична. Логос Кибелы конституирует себя в ионийское τὸ ἄπειρον. Но это осталось бы чистой нуждой, если бы не пришел Ум (νοῦς) — мужской и отеческий. Он ставит пределы в беспредельном, делает слитое разделенным. Так возникает мир.

От этой базовой установки на принципиальный дуализм Анаксагор переходит к более детальному осмыслению структуры субстанции, а точнее, к тому процессу, в ходе которого предкосмические (апейронические) вещи становятся вещами феноменальными. Иными словами, он тематизирует момент контакта Ума с материей. На этом он строит учение о *гомеомериях* (ὁμοιομερῆ), отчасти напоминающее параллельно развивавшееся в Абдерах (фракийском

прибрежном городе, основанном колонистами из Ионии) учение атомистов (Левкиппа и Демокрита).

Термин «гомеомерия» (или «гомойомерия») образован от греческих слов ὅμοιος, «одинаковый», «такой же», «равный», и μέρος, «часть». Как и большинство других философских терминов, он не может быть переведен точно на другие языки (что замечали еще латиняне в отношении ряда трудных греческих концептов — таких, как «гомеомерии» Анаксагора или «энтелехия» Аристотеля) вне всего философского контекста, свойственного ионийской философии в целом, состояния интеллектуальной культуры Греции VI века до Р.Х. и особенностей теории собственно Анаксагора. Только в этом контексте мы сможем — пусть приблизительно — приблизиться к тому, что такое гомеомерия.

В ионийской традиции Фалеса и Анаксимандра (в полном соответствии с Логосом Кибелы) в центре внимания стоит субстанция, природа или то, что позднее будет устойчиво сопряжено с термином «материя» (ὑλη), дословно «древесина». При этом у Анаксимандра субстанция мыслится уже как философский концепт, как ментальный эквивалент глубинной интуиции Великой Матери — как τὸ ἄπειρον. Эта же субстанция и стоит в центре внимания Анаксагора, а значит, гомеомерии следует помещать в субстанцию, понятую в ионийском контексте. «Беспредельное» (τὸ ἄπειρον) Анаксимандра (или воздух Анаксимена, учителя Анаксагора) представляет собой гомеомерии, то есть изначальную множественность. Эта множественность не есть следствие влияния Ума на вещество, но есть *само* вещество, которое множественно в своей сущности, в своем изначальном состоянии нужды, приваации. *Материя множественна сама в себе*. Но как сочетать это с ее однородностью, нерасчлененностью, с ее «беспредельностью»? Собственно, введение гомеомерий и призвано ответить на этот вопрос. Рассматривая окружающие его феномены, проявленные вещи, Анаксагор стремится спуститься к их основаниям, к началу тех цепочек, последним результатом которых является их прямое чувственное наличие. Двигаясь по этой траектории, он приходит к очень интересному выводу. На первый взгляд, натурфилософское понимание вещества должно было бы обосновать постепенное усложнение первосубстанции или череду ее преобразований — например, сгущение или разряжение воздуха (как у Анаксимена) или трансмутации стихий через их смерть и переход по иерархиям (как у Гераклита). В этом случае изначальное субстанциональное единство постепенно усложнялось бы, порождая диаду, триаду и все остальные количественные комбинации. Четыре стихии (земля, вода, воздух и огонь) были в этом случае космологической ос-

новой, а из комбинаций и пропорционального смешения складывались бы разнообразные тела, распадающиеся, в свою очередь, снова на стихии, приводимые, в конце концов, к первосубстанции, чьими идеовариациями были все они. Так или приблизительно так мыслили, скорее всего, Фалес, Анаксимандр и Анаксимен, предшественники Анаксагора. Но Анаксагор мыслит иначе. Вдумываясь в природу «беспредельного» (τὸ ἄπειρον), он интуитивно схватывает, что оно представляет собой нечто совершенно иное, нежели единство и тем более *простое единство*. Он видит в нем именно множественность, бесконечное дробление, расходящиеся в неопределенность членившиеся ряды. Не Ум дробит материю, приводя ее к действительности. Материя сама есть предельная раздробленность, которую Ум, напротив, скорее собирает, хотя и выводит ее из *видимой* однородности. Это однообразие, в котором вещи-нужды пребывают в неподвижности до того, как «приходит Ум», надо понимать не как единство массы, но как равновесие гигантского множества. Ум лишь приводит это множество в движение, но не производит его. Значит, заключает Анаксагор, множество присуще самой первосубстанции.

Симпликий так излагает представления самого Анаксагора об Уме:

Все [вещи] содержат долю всего, Ум же есть нечто неограниченное и самовластное и не смешан ни с одной вещью, но — единственный — сам по себе. Если бы он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]. Ибо, как я сказал выше, во всем содержится доля всего. Примешанные [вещи] препятствовали бы ему, [не давая] править ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе. Ибо он тончайшее и чистейшее из всех вещей, и предрешает (γνώμην ἴσχει), абсолютно все, и обладает величайшим могуществом. И всеми [существами], обладающими душой, как большими, так и меньшими, правит Ум. И совокупным круговращением [мира] правит Ум, так что [благодаря ему это] круговращение вообще началось. Сперва круговращение началось с малого, [теперь] оно расширилось, а в будущем расширится еще больше. И то, что смешивается, и то, что выделяется [из смеси], и то, что разделяется, — все это предрешает (εὔνω) Ум. И все, чему суждено было быть, и все, что было, но чего теперь нет, и все, что есть теперь и будет в будущем, — все это упорядочил Ум, равно как и это круговращение, в котором кружатся теперь звезды, Солнце и Луна¹.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 533—534.

Далее следует чрезвычайно интересный и немного неожиданный вывод. Вещи, по Анаксагору, не являются комбинациями стихий или вторичных продуктов стихий. Вещи представляют собой вершину генетической цепочки самих себя, только взятых в умаленном масштабе (вплоть до корпускул, телец — *ὄγκων*). Это и есть гомеомерия, часть самого себя. Мясо, например, не есть сочетание стихий, но результат развертывания бесконечно малой частицы мяса, которая, в свою очередь, также состоит из еще более мелких микрочастиц мяса. То же самое касается костей, предметов и всех существ. Птица состоит из множества более мелких птиц; червь — из малых червей и т. д. Все вещи, таким образом, существуют уже как таковые в самой первосубстанции и всегда остаются с ней связанными. Эта связь и есть гомеомерия: вещь соединена со своей природой через масштабирующие ряды. Мясо есть не что иное, как развертывание микромяса, и так вплоть до столь мелкой частицы мяса, что она утрачивает свои пределы и теряется в «беспредельном», которое и есть субстанция¹. Там, в этом пределе умаления гомеомерии превращаются в то *ὁμοῦ*, в ту однородность, которая наличествует *до* прихода Ума. Но эта однородность неоднородна, поэтому в одном предложении Анаксагор и говорит о парадоксальной однородности многого (*πάντα χρίματα ἦν ὁμοῦ*). При этом цепочки гомеомерий, развертываясь, вступают в контакты с другими цепочками, поэтому в каждой вещи есть элементы как ее самой, так и других вещей. Более того, в каждой вещи содержатся все остальные вещи, представляющие собой, в свою очередь, звено гомеомерической цепочки, но вещь является самой собой тогда, когда в ней побеждает наиболее сильная из гомеомерий, остальные же цепочки присутствуют в вещи в ослабленном состоянии.

Симпликий так излагает учение Анаксагора, ссылаясь на другого древнегреческого философа Теофраста.

Анаксагор, сын Гегесибула, клазоменец, примкнув к философии Анаксимена, первым реформировал воззрения о началах и восполнил недостающую причину. При этом телесных начал он принял бесконечно много: по его мнению, все подобочастные², как-то: вода, огонь или золото, безначальны и неуничтожимы, а их видимое (феноменальное) возникновение и уничтожение всецело обусловлены соединением и разделением [частиц], причем все [подобочастные] содержатся во всех, но каждое характеризуется по тому,

¹ Спиритуалистский аналог таких гомеомерий, только применительно к квантам ума, предлагает Лейбниц в своей монадологии.

² Гомеомерии.

что в нем преобладает. Так, золотом феноменально является то, в чем много золота, хотя при этом в нем содержится все. Действительно Анаксагор говорит, что «во всем содержится доля всего» и «чего в каждой отдельной вещи больше всего содержится, тем она с наибольшей ясноразличимостью была и есть». Об этом, по словам Теофраста, «Анаксагор учит сходно с Анаксимандром, так как тот [= Анаксимандр] утверждает, что при дифференциации бесконечного [начала] сродные [частицы] устремляются друг к другу, и что уже было налично как золото, [незримо рассеянное] во Вселенной, то и становится [видимым] золотом, а что как земля — то землей. То же и все остальные вещи: они не возникают, но изначально имеются в наличии. Но только Анаксагор присовокупил в качестве причины движения и возникновения Ум, разделяясь под действием которого [подобочастные вещества] породили миры (космосы) и все остальные существа. «При таком толковании, — говорит [Теофраст], — можно было бы считать, что Анаксагор принимает бесконечное число материальных начал и одну причину движения и возникновения — Ум. Но если истолковать смесь всех вещей как единую субстанцию (φύσιν), неопределенную и по виду [= качественно], и по величине, то выходит, что он полагает два начала: природу бесконечного и Ум, так что телесные элементы, как видим, он рассматривает сходно с Анаксимандром».

Анаксагор утверждал, что «ни у малого нет наименьшего, но всякий раз еще меньшее, ни у большого нет величайшего». Это явствует из самой цитаты, а также из слов Теофраста, который во второй книге сочинения «Об Анаксагоре» пишет так: «Далее, необедительно утверждение, что все вещи содержатся во всем на том основании, что они бесконечны по величине и по малости и что нельзя постулировать ни наименьшую, ни наибольшую величину».

(...) Стало быть, в гомеомерии содержится и плоть, и кость, и кровь, и золото, и свинец, и сладкое, и белое, но вследствие малости они не воспринимаются нашими чувствами, хотя все содержится во всем¹.

Учение о гомеомериях напоминает в чем-то атомы Демокрита, но с той лишь разницей, что Анаксагор не допускает пустоты и не считает движение гомеомерий случайным процессом. Ум привносит в развертывание гомеомерических цепочек упорядоченность, вы-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 514–515.

рывая их из «беспредельного» и выстраивая в телесный оформленный порядок.

На этом, однако, Анаксагор основывает космологическую теорию, стоившую ему серьезных преследований в Афинах, от которых ему удалось спастись только благодаря дружбе с Периклом. Так, он утверждает *материальную природу всех вещей* и в том числе небесных светил, а в частности солнца. Небесные светила, согласно ему, вырваны Умом из телесного равновесия, но, имея субстанциальные корни, так же материальны, как и все остальные предметы. Поэтому солнце он считал раскаленной глыбой (величиной превосходящей Пелопоннес), а метеориты толковал как куски огненных раскаленных камней, оторвавшихся от солнца. Это противоречило взглядам благочестивых афинян на духовную божественную природу Неба и небесных светил, и поэтому взгляды Анаксагора были признаны «*богохульными*».

Таким образом, в целом Анаксагор предлагает полноценную материалистическую картину мира, в которой разнородным элементом выступает только трансцендентный Ум, уточнений о природе которого в наследии Анаксагора не сохранилось. Ум, по Анаксагору, не создает вещи, он их приводит в движение и упорядочивает¹. Таким образом, он творит не сами вещи, но *порядок вещей*, то есть мир с присущим ему движением, а следовательно, с жизнью. Во многом эти теории напоминают позднейшую Стою.

В определенном смысле Анаксагор представляет собой продукт встречи двух качественно различных традиций — ионийского имманентизма (субстанциализма) и итальяйского трансцендентализма. В этом он отчасти похож на Гераклита, в диалектике которого имманентизм и трансцендентное тесно переплетаются образуя особое — третье — направление в досократической (доплатонической) философии — то, что мы называем Логосом Диониса. Но Анаксимандр отличается от Гераклита тем, что в его случае субстанция и трансцендентный Логос *не сливаются* в могущественной стихии

¹ По Аристотелю: «У Анаксагора Ум используется как *deus ex machina* (μηχανή) для творения мира, и всякий раз, как он не может объяснить, по какой причине [не-что] с необходимостью имеет место, он его притаскивает, а в остальных случаях он называет причиной происходящего все что угодно, только не Ум». А Симпликий замечает: «Также и Анаксагор, по словам Евдема, оставив в стороне Ум, объясняет образование большинства вещей самопроизвольностью (αυτοματιζων)». Фрагменты ранних греческих философов. С. 518. Следует обратить внимание на термин μηχανή, машина, у Аристотеля и αυτοματιζων, автоматика, у Симпликия, цитирующего Евдема. Материя и ум у Анаксагора совокупно представляют собой машину, автомат. Отсюда механичность Вселенной, составляющая основу всякого материалистического мировоззрения, что в полной мере обнаружится в Новое время в научной картине мира.

огня, составляющей ключ к экзистенции мира и сущность человеческой драмы, *но сополагаются* друг с другом — как два автономных и независимых принципа, создавая, тем самым, предпосылки для дуализма, где материя и Ум представляются извечно разделенными началами.

Важно обратить внимание на то, что именно Анаксагор приносит ионийскую философию в Афины. Философская сущность Афин точно описана поздним неоплатоником Проклом как место встречи и пересечения двух философских традиций — италийской (представленной Парменидом и Зеноном) и ионийской, носителями которой выступают «гости из Клазомен» (Кефал и другие)¹. Прокл пишет:

Стало быть, если Ионию считать символом природы, а Италию — умной сущности, Афины окажутся образом посредствующего, помогающего пробуждающимся душам перейти от природы к уму².

Важно, что здесь упомянуты именно Клазомены, город, в котором родился Анаксагор и откуда он приехал в Афины. Сам Анаксагор уже отражает в своем учении некоторое начало, которое было совершенно не характерно для его учителей — всех трех от Фалеса до Анаксимена. Речь идет об Уме. Он отчасти близок Логосу Гераклита, но по своей трансцендентной природе еще ближе к онтологии Единого италийских философов. Поэтому встреча «гостей из Италии» (где основой греческой колонизации были дорийцы) с «гостями из Клазомен» (представляющие культурный круг ионийцев) происходит отчасти *в самом Анаксагоре*. Прокл считает, что философия Сократа и, следовательно, Платона, являлась пересечением учений ионийцев и дорийцев (при этом следует отдельно подчеркнуть влияние на Платона последователя Гераклита Кратила), а сами Афины и Академия также представляют собой момент равновесия между этими философскими полюсами. Однако это равновесие, по Проклу, относительное. Он убежден, что между италийским началом и субстанцией ионийских натурфилософов («физиологов», «физиков») существует *иерархия*, в которой Парменид представляет вершину, а Фалес и Анаксимандр — основание. Поэтому Сократ, в котором обе линии пересекаются как золотом сечении, в большей степени принимает парменидовскую онтологию Единого, но не ограничивается ей эксклюзивно, а проецирует лучи Единого на многое, тем самым, *включая* натурфилософию в свое учение, а не

¹ Прокл. Комментарии к «Пармениду» / Пер. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2006.

² Прокл. Комментарии к Пармениду. С. 44.

исключая ее. Поэтому Сократ оказывается однозначно на стороне Логоса Аполлона, хотя в некоторых аспектах (в частности, в «Пире», где Алкивиад его самого сравнивает с Силеном из свиты Диониса, в котором, однако, как в раскрывающейся шкатулке скрыто изображение небесного бога) он сближается со стратегией Диониса. Гераклит действует целиком и полностью в контексте трагического Логоса Диониса. А Анаксагор, также знакомый с трансцендентным (аполлоническим) началом, которое он описывает как Ум, все же *остаётся на стороне субстанции*. Это проявляется и в том, что он полагает субстанцию и Ум равновеликими началами, и в том, что он рассматривает субстанцию как нечто первичное. Но тем не менее, вводя в свою философскую систему Ум, Анаксагор разрывает гинекократическую непрерывность ионийской школы. Влияние патриархального солнечного аполлонизма, отражающего на новом уровне — в «пятом (человеческом) веке» — ахейско-дорийский патриархат, снова дает о себе знать. Поэтому в определенном смысле на Анаксагоре ионийская философия — в ее ортодоксальной форме — завершается. И вместе с ней завершается архаический период греческой истории. Афинский ученик Анаксагора Архелай (Ἀρχέλαος) был последним носителем этой традиции (уже в трансформированном Анаксагором виде), а вслед за ним следует Сократ, с которым связана совсем иная философия.

Тем не менее значение ионийской философии для греческого историала огромно. В ней была сформулирована идейная платформа субстанционального мышления, как реванш Великой Матери в эпоху разрыва связей между Небом и землей. В лице Фалеса и милетских мыслителей (включая Анаксагора из Клазомен) мы имеем дело с представителями Логоса Кибелы, которые выступают отныне не как жрецы, евнухи и посвященные в хтонические мистерии, но как мыслители, предопределяющие во многом культурную идентичность Греции.

младший современник Ферекид имеет все признаки строго аполлонического мыслителя. Эта фигура явно недооцененная в истории философии, но имеющая для понимания эллинской идентичности во многом ключевое значение. Если мы хотим понять Пифагора, Парменида и Платона, то начинать надо именно с Ферекида, который и заложил первые основания строго патриархального стиля мышления, фундамент философии Неба, строго мужского аполлонического интеллектуализма. Мы несколько раз ранее обращались к Ферекиду для прояснения тех или иных аспектов, связанных с толкованием фигур греческих богов. Он служил нам интерпретационной основой для дешифровки *алфавита богов*. Не менее важны его теории и для понимания *алфавита людей*, который складывается в Греции в архаическую эпоху. Показательно, что о Ферекиде бытовала легенда, что он знал язык богов, и в частности, утверждал, что на этом языке «стол» (τράπεζα) называется «жертвенником» (θυωρός). Вероятно, само слово θεός произошло от θύος, означающего запах (жертвоприношений)¹.

Считается, что Ферекид был первым, кто начал писать книги поэзий. Он был учителем Пифагора, и, по одной из версий, Пифагор похоронил его на священном острове Аполлона Делос. По другой версии, его похоронили в Эфесе.

Согласно некоторым авторам (в частности, Суде, Цицерону, Апонию и т. д.²), именно Ферекид первым учил о *бессмертии души*, то есть о ее божественной природе.

Ферекид должен быть отнесен к категории «теологов» в классификации Аристотеля³. Как и Гесиод, он больше рассуждает в терминах мифа и религии, интерпретируя структуру космоса через фигуры богов. О Ферекиде мы знаем чрезвычайно мало, но самое главное в его учении — это идея о первичности Зевса (Заса в его терминологии).

Диоген Лаэртский говорит о Ферекиде:

Ферекид Сиросский, сын Бабия (как Фερεκίδης Βάβιος Σύριος, καθά φησιν сообщает Александр в «Преемствах»), был слушателем Питтака. По διακίκοεν. τοῦτόν словам Феопомпа, он первый писал φησι θεόπομπος πρῶτον περὶ φύσεως о природе и богах⁴. καὶ θεῶν γράψαι.

Это в высшей степени важное замечание: πρῶτον περὶ φύσεως καὶ (γενέσεως) θεῶν γράψαι, «первым писал о природе и о богах (их про-

¹ Schibli H.S. Pherekydes of Syros. Oxford: Oxford University Press, 1990.

² Фрагменты ранних греческих философов. С. 85—86.

³ Так называл его Плутарх, сам же Аристотель относил к мифологам.

⁴ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 90.

исхождении)». Так как о богах писали многие поэты и до Ферекида, в нашем случае смыслом может быть наделено только то, что он писал еще и о природе, или что он писал о соотношении богов и природы, то есть тематизировал новую топику, обнаружившуюся после окончательного разрыва между Небом и землей. Отныне эти отношения становятся не только вопросом культа и этики, но философии и политики. Что такое природа как таковая, сама по себе, и как она соотносится с богами, становится в центре внимания культуры только тогда, когда их неразрывная связь в единой ткани сакральной онтологии *нарушается*. Ферекид принимает вызов и, судя по словам историка III века до Р.Х. Феопомпа, делает это *первым*. Именно в этом смысле Ферекида можно назвать первым философом: *он первым откликнулся на проблему гистанции*. Но он сделал это в рамках традиции, существенно отличающейся от той, которую параллельно ему — и быть может даже несколько ранее — заложил Фалес, первый из семи мудрецов. Отсюда, возможно, берет свое начало предание о «зависти» Ферекида к Фалесу. На самом деле, это было не конкуренцией личностей, но обозначением двух фундаментальных маршрутов становления всей эллинской философии: одна линия от Фалеса шла к ионийцам и к атомистам из Абдер (в ней преобладала натурфилософия или физиология), вторая — от Ферекида через Пифагора к Пармениду и, далее, к Платону (она развивала теологический подход). Поэтому Ферекида можно было бы считать первым среди теологов, если бы позднее имя не было бы закреплено за Орфеем и орфиками. Однако Ферекид во многом радикальнее орфизма: он устанавливает основы той теологии, которую можно назвать чисто аполлонической. А орфики включают в свое учение ряд дионисийских моментов, а подчас и обращение к Логосу Кибелы. Поэтому, с точки зрения парадигмальной чистоты, именно Ферекида следует рассматривать основоположником солярной философии, первым из философов мужской патриархальной вечности.

Приведем еще раз начало не сохранившейся книги «Пять отверстий» (Πεντέμυχος) или «Семь отверстий» (Ἑπτάμυχος) Ферекида, данное Диогеном Лаэртским:

От Ферекида Сиросского сохранилась написанная им книга с таким началом: «Зевс и Время были всегда, и Гея тоже, ей же имя Земля, ибо Зевс дал землю, зело ее чтя»¹.

Σώζεται δὲ τοῦ Συρίου τό τε βιβλίον ὃ συνέγραψεν, οὗ ἡ ἀρχή: «Ζᾶς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη: Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζᾶς γῆν γέρας διδοῖ».

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 90.

Важность этого пассажа, пожалуй, единственного, полноценно сохранившегося от Ферекида, огромна. На греческом начальные строки звучат так: Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ. «Зас и Хронос же были всегда и Хтония (Земля). Хтонии имя стало Гея, после того как Зас ей, земле, дал подарок». Между словами γῆ (земля) и γέρας (дар) греки видели созвучие.

Здесь следует обратить внимание на то, что Зас-Зевс, небесный Отец, Логос и Ум представлен вечным и упоминается первым. (Хтония же только третьей и после соединительного союза «и», καὶ, причем о том, что они являются вечными, прямо говорится о Засе и Хроносе, Хтония же прибавлена.) Это разительно отличается от изначальной воды, воздуха или «беспредельного» у ионийцев, а также от Ума Анаксагора, который пришел «потом», к предшествующей ему однородной тине гомеомерий в их истоках. Зас никуда не приходит и ниоткуда не появляется. Он был, есть и будет как абсолютное начало небесной божественности. Для патриархальной религии в этом нет ничего нового, более того, данное утверждение банально. Но для становящейся философии, для мышления, опирающегося только на человека и человеческое, это абсолютно радикальное высказывание. Его значение становится впервые понятным, если мы сравним его с тем, что открылось первому философу — Фалесу и его лучшему ученику Анаксимандру. Они обнаружили себя земными и смертными людьми, единственным основанием для которых оказалась великая субстанция, материя, первостихия, концептуальный аналог Великой Матери. Но в это же самое время другой философ, также мыслящий от самого себя и своей чисто человеческой ситуации, утверждает нечто иное. Первоначало он видит только в небесном Отце — вечном и неизменном, первом и главном.

Кроме Заса, существует его сын — Хронос-Время, не имеющий ничего общего с титаном Кроносом греческой мифологии. Важно, однако, совпадение имен — Ферекид осознанно переворачивает порядок мифологического следования: время не может предшествовать вечности, титан не может быть отцом вечного бога. Поэтому мы имеем дело с особой философской теологией, где отеческое начало трансформирует миф. Хронос-Кронос есть Сын. Он совечен Отцу.

Именно Хронос-Время творит богов и миры. Неоплатоник Дамаский описывает это так:

Хронос же создал из своего семени (γῦνος) огонь, воздух (πνεῦμα) и воду... из которых — после того как они распределились в пяти недрах — образовалось новое многочисленное

поколение богов, называемое «пятинедровым» (πεντέμυχος), что, вероятно, равнозначно «пятимирному» (πεντέκοσμος)¹.

«Пять недр» или «пять отверстий» до конца никем не расшифрованы. Слово μυχός, «недра», «отверстие», «дыра», «нора» встречается у Гесиода для описания подземного мира — Тартара. В некоторых случаях оно же означает «жертвенник». В любом случае именно сочный Сын Заса творит мир или миры.

В творении Хроноса Земля, Хтония не принимает активного участия. Она выходит на первый план в эпизоде брака Заса. Этот брак, в котором участвуют все боги, представляет собой ритуальное одаривание невесты священной тканью — покрывалом или пеплосом. Этот акт является актом организации мирового порядка. Покрывало Хтонии выступает как синоним щита Геракла, на котором, по Гомеру, был изображен весь мир — небо, земля, океан, люди, и главное — эпизоды титаномахии, являющиеся парадигмой всех сакральных войн. Таким же был и пеплос Афины². В другой версии Зас облачает в покрывало «крылатый дуб» (ὑπόπτερος δρυς). Этот образ, скорее всего, относится к символизму Великой Матери, которой в архаической культуре был посвящен дуб. Метафора дерева-материи легла в основу такой философской концепции, как ὕλη Аристотеля (дословно означающей «древесину») и materia римлян, называвших этим термином деревянные «корабельные мачты». Дуб является крылатым, потому что материальность свойственна как низу мира, так и верху. Но именно Зас, высший небесный Отец придает миру порядок и вертикальную гармонию.

Важно, что Ферекид подробно останавливается на битве Хроноса со Змеем Офионом и его потомками — Офионидами. Эта

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 86.

² В Аркадии в культе Деметры образ богини, покрытой покрывалом, относится к Деспойне, Δέσποινα (дословно «Владычица», «Госпожа»), дочери Деметры от Посейдона Гиппия и сестры коня Ариона, Ἀρείων, родившегося от этой же связи. С этой богиней были связаны архаические мистерии Аркадии. Истинное имя Деспойны было запрещено разглашать под страхом смерти, и о нем узнавали только посвященные в ее мистерии. На мраморном рельефе из храма в Ликасуре, Λυκασοῦρα в Аркадии (который Павсаний называл «самым древним городом мира»), недалеко от Мегалопля, изображено покрывало Деспойны, скрывающее лицо. На нем запечатлены танцующие фигуры с головами животных. Воспитателем Деспойны считался титан Анинос, Ἄνιτος. В других культурных контекстах аналогичный символизм мы встречаем в образе «покрывала Изиды» в египетской традиции. Сокрытие лица богини связано с брачным подарком небесного жениха потому, что женская природа в глубине своей меонтологична: мужчина, пряча женскую сущность, которая есть ничто, украшая ее, дает ей тем самым возможность соучастия в бытии. В случае глубинного и изначально феминного начала наряд, покрывало, украшение и есть сущность, а сущность есть ничто. Отсюда и метафизическое значение дара Заса у Ферекида.

борьба Сына-Времени с хтоническими чудовищами имеет в случае Ферекида философский смысл. Хронос у него — воплощение порядка, иерархии, смысловой последовательности. Он воплощает в себе узор мироздания, творческий Логос. Змей-Офионей есть восставшее могущественное покровя Заса, сбросить его. Это — философская война Логоса Аполлона, представленного как Засом, так и его Сыном, против Логоса Кибелы, воплощенного в Офионее и его порождениях. В основе сюжета битва Зевса с Тифоном (на горе Касий). По Ферекиду, философ должен сделать выбор своей армии: либо он становится носителем светлого Логоса Заса и его Сына, либо он окажется в войсках Офионей и его свиты, к которой современный исследователь Ферекида Г. Шибли¹ причисляет Эвриному, Ехидну, наяду Калирою и саму Хтонию. Упоминание Эвриномы², которая в одном из эллинских мифов представлена как царица титанов³, мужем которой был царь-змей Офионей, равно как и другие хтонические фигуры, указывают на то, что армия Офионей имеет гинекократический характер. Но именно такова ионийская философия. Поэтому битва Хроноса с Офионеем у Ферекида становится метафорой войны за определения порядка мира людей, его алфавита и его базовых парадигм в новых условиях, когда кончилось время героев. Отныне солярные философы берут на себя инициативу защиты вертикального строя, утверждая бескомпромиссный патриархат. По сути, именно Ферекид начинает в осознанном историческом измерении — на уровне людей и их культуры — собственно *Ноомахию*, философскую битву Логосов. В армии *вертикальных философов* ему отводится первое место.

Пифагор: как Аполлон

Линия Логоса Аполлона в древнегреческой философии названа италийской из-за Пифагора, Парменида и Эмпедокла, поскольку Пифагор прожил значительную (последнюю) часть жизни в Кротоне, самом крупном и влиятельном полисе Великой Греции, где

¹ Schibli H.S. Pherekydes of Syros.

² В Аркадии Эвринома изображалась в виде женщины с рыбьим хвостом. Ее статуя показывали лишь один раз в году в особом посвященном ей святилище у слияния рек Неда и Лимакс. Р. Грейвс считал Эвриному древнейшей пеласгийской Великой Богиней.

³ В одном из греческих мифов Эвринома и Офионей правили Олимпом до Кроноса и Рея. Кронос и Рея восстали и начали войну с ними, пока не победили и не сбросили их в Океан. Ферекид явно опирается на этот миф, включая его в свою философскую и теологическую систему.

он основал свою знаменитую школу, Парменид родился и прожил в другой греческой колонии в Южной Италии Элее, а Эмпедокл — в Агригенте на Сицилии. Так как именно эти две школы воплощали собой философский патриархат, солярную философию Неба, то за всей этой традицией — пифагорейской и элеатской — закрепилось название «италийской».

Традиция утверждала, что учителем Пифагора был Ферекид¹, основатель всей аполлонической топики. Это является важнейшим элементом для понимания структуры философского историала Древней Греции. Ферекид был для италийской школы тем же, что Фалес для ионийской. Если принять такое замечание, то следующей парой, продолжающей симметрию, будут Анаксимандр и Пифагор. И часто именно они — Анаксимандр и Пифагор² — и называются первыми философами, хотя иногда традиция называет первым философом в полном смысле этого слова Гераклита, основоположника третьей — дионисийской — линии. О том, что именно Пифагор первым ввел понятие философии, мы читаем у Диогена Лаэртского:

Философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор, когда спорил в Сикиопе с Леон-Сикωνίων τυράννῳ ἢ Φλιασίῳ (...) том, тираном Сикиона или Флиунта μηδένα γάρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] (...); мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек³.

Об этом также упоминает Диодор Сицилийский:

Пифагор называл свое учение любомудрием (φιλοσοφία), а не мудростью (σοφία). Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа, может быть подобающе назван любомудром (философом)⁴.

¹ Диоген Лаэртский сообщает, что Пифагор познакомился с Ферекидом на острове Лесбос через своего дядю Зоила. *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 307.*

² Некоторые источники сообщают, что Пифагор был лично знаком с Анаксимандром.

³ *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 58.*

⁴ Фрагменты ранних греческих философов. С. 148.

Замечание о том, что человек может быть только «философом» (φιλό-σοφος), «любящим мудрость», а не «мудрецом» (σοφός)¹, имеет огромное значение. Человек героической эпохи и даже той эпохи, которая к героическому веку примыкала вплотную («темные века»), не проводил жесткого различия между теологией и антропологией. То, что предание связывает введение этого различия именно с Пифагором, делает его не только первым философом, но и во многом поясняет сущность философии как явления, напрямую сопряженного с десакрализацией мира и имманентизацией человека.

Пифагор, Πυθαγόρας был родом с острова Самос, входящего в ионийский культурный круг. Само имя Пифагор было дано ему из-за того, что его рождение было предсказано дельфийской прорицей пифией в знак, что ему предстоит совершить множество благих деяний — столько, сколько никогда не приходилось совершать людям до него. Он родился в 570 году до Р.Х., в самом начале становления греческой философии, но ближе к концу архаического периода греческой истории. Это было как раз «время рождения философии», и закономерно Пифагор занял в нем свое место.

Сами греки повторяли рассказы о путешествиях Пифагора в Египет, в Сирию и Финикию, о его пленении в Вавилоне (куда его увез завоевавший Египет персидский царь Камбиз), и соответственно, о его посвящении в различные восточные мистерии и культы. Египетское влияние, как правило, видят в учении о вечности душ и об их круговращении (μετεψύχωσις) и его приверженности к теократическому жреческому принципу организации общества, напоминающему роль жреческих коллегий в египетском Государстве. Вавилонское (халдейское) — в повышенном внимании к астрономическим и математическим вычислениям. Персидской чертой можно считать приверженность Пифагора к солнечному свету и стихии огня, которые стояли в центре иранской традиции. Греческий философ и теоретик музыки пифагорец Аристоксен, по свидетельству Диогена Лаэртского², утверждал, что Пифагор учился у дельфийской жрицы Аполлона Фемистоклеи.

Все эти указания довольно разноречивы, но, вне всяких сомнений, из всех сведений о Пифагоре и его учении можно сделать однозначный вывод о том, что главной осью его учения был Логос Аполлона, переведенный с уровня религии, мистерии и культа на уровень философии. Причем сам этот уровень — как чисто человеческое отношение к себе, миру и богам — и был заложен в какой-то степе-

¹ У Гераклита термин «мудрый», «мудрое» (τό σοφόν) выступает синонимом бога.

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 312.

ни именно Пифагором. Если Фалес и Анаксимандр строят алфавит богов на открытии ворот всемогуществу хтонической субстанции, и именно это делая основой философской топикки, то Пифагор, вслед за Ферекидом, и с гораздо бóльшей степенью эксплицитности предлагает альтернативное решение. Да, это также чисто философская рациональная конструкция (поэтому сам Пифагор и говорит о «любви к мудрости», а не о самой мудрости), но она строится с позиции *тотальной преданности небесному началу*. Боги ушли, удалились. Это Пифагор признает столь же отчетливо, как и ионийские философы. Но вывод он делает совершенно противоположный. Он не признает всевластия раскрепощенной Хтонии, но продолжает вести битву на стороне вечного небесного бога — даже вопреки тому, что сам этот бог потерял, по всей видимости, интерес к человечеству (как мы видели на примере отказа Аполлона сражаться ради людей с Посейдоном у Гомера).

На стороне богов: воля к Гиперборее

Пифагор вступает в фундаментальную полемику о сущности времени. Для натурфилософов-милетцев время коренится в субстанциальных инфраструктурах рока (κατὰ τὸ χροῶν), а человеческая история есть лишь отблеск «вечного возвращения субстанции». Для Ферекида и Пифагора «время — это образ вечности» (как позднее скажет Платон), Хронос — Сын Заса. Поэтому время — это поле борьбы, Ноомахии, между Логосом Аполлона и Логосом Кибелы. И даже если эта борьба переходит на более низкий уровень, а связь человечества с миром богов ослабевает, люди — вопреки всему! — могут и должны выбрать сторону богов — пусть волевым и рациональным образом. Они не являются более богами по природе, но они добровольно и на основе собственных размышлений *становятся* на сторону богов. Это составляет сущность волевого (даже волюнтаристского) аполлонизма италийской философии. Показательно, что в греческой традиции сохранилось множество символических преданий о связях Пифагора с Аполлоном. Так, о самом Пифагоре говорили:

Видом, говорят, был он величествен, и ученикам казалось, будто это сам Аполлон, пришедший от гипербореев. Рассказывают, что однажды, когда он разделся, у него увидели золотое бедро, а когда он переходил реку Несс, многие уверяли, что она воззвала к нему с приветствием. (...)

Разумеется, единственный алтарь, которому он поклонялся, был делосский алтарь Аполлона-Родителя, что позади

алтаря, сложенного из рогов, — ибо на нем приносят лишь безогненные жертвы: пшеницу, ячмень и лепешки, а жертвенных животных — никогда (так говорит Аристотель в «Государственном устройстве делосцев»¹).

Показательна и связь Пифагора с загадочной фигурой гиперборейца Абариса или Абариды, который пришел на Делос из страны гипербореев после того, как там разразился мор. Отличительным знаком Абариса была золотая стрела Аполлона, которую он нес по всей Греции (в одной из версий, он сам передвигался на этой золотой стреле, несомый ею, получив символическое имя «Движущийся в Эфире», Αἰθροβάτης).

Пифагорейцы считают Пифагора Аполлоном Гиперборейским, в доказательство этого они ссылаются на то, что... он принимал у себя Абариса-гиперборейца и отнял у него стрелу, которая указывала тому путь. Рассказывают, что Абарис пришел из страны гиперборейцев, собирал золото [т. е. пожертвования] в храм и предсказал моровое поветрие. Остановившись он в храмах, и никто никогда не видел, чтобы он что-либо ел или пил. Еще говорят, что в Лакедемонии он принес запретительные жертвы, и поэтому впоследствии в Лакедемонии не было ни одного поветрия. Так вот, отняв у этого самого Абариса золотую стрелу, без которой тот не мог находить дорогу, Пифагор заставил его признать [себя богом]².

Более подробно пересказывает эту историю неоплатоник Ямвлих.

Когда из страны гиперборейцев пришел скиф Абарид, не знакомый с эллинским образованием, не посвященный в таинства и уже достигший преклонного возраста, Пифагор ввел его в свое учение не с помощью разнообразных правил, но вместо пятилетнего молчания и слушания в это время лекций и других испытаний сразу подготовил его к слушанию основоположений и в кратчайший срок объяснил ему свое сочинение «О природе» и другое сочинение «О богах». Ведь Абарид прибыл из страны гиперборейцев, где он был жрецом Аполлона, старшим по возрасту и самым опытным в богослужении, и он направлялся из Элады в свою страну, чтобы собранное золото положить для бога в гиперборейский храм. Проезжая через Италию и увидев Пифагора, он тщательно сопоставил его с богом, которому служил, и убедился, что перед ним не человек,

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 310.

² Там же. С. 97.

похожий на Аполлона, а действительно не кто иной как сам Аполлон. Поскольку он видел его величие и, имея жреческий опыт, еще раньше обнаружил приметы, он отдал Пифагору стрелу, с которой отправился в путь из храма, надеясь, что она будет полезной при преодолении трудностей во время столь долгого путешествия. Если он ехал на ней, то он преодолевал непроходимые места — реки, озера, болота, горы и другие подобные места и, как передают, обращаясь к ней, производил очищения, изгонял чуму и отводил ветры от городов, которые обращались к нему за помощью. Действительно, мы знаем, что Лакедемон после произведенного им в этой земле очищения уже не заражался чумой, тогда как прежде эта болезнь часто поражала его из-за того, что он расположен в неудачном месте: над ним возвышаются Тайгетские горы, и стоит отметить, что это создает духоту. Абарид также очистил Кносс на Крите. Известны и другие свидетельства способности Абарида производить очищения. Пифагор же, приняв стрелу, не удивился и не спросил, почему он подарил ее, но ведя себя так, как будто он был действительно бог, по-дружески отвел Абарида в сторону и показал свое золотое бедро, дав свидетельство того, что он не ошибался. Он перечислил ему одно за другим все, что хранится в храме Аполлона у гиперборейцев, и дал тем самым достаточное подтверждение того, что Абарид догадался правильно. Он добавил, что он пришел для служения на благо людям, и поэтому принял человеческий облик, чтобы они, смутившись его превосходством, не чуждались его и не избегали обучения. Он велел Абариду остаться и помогать ему исправлять души учеников, золото же, которое тот собрал, приобщить к имуществу его учеников, которые так поступали из соображения, что они подкрепляли делом принцип, гласящий «у друзей все общее». Таким образом, когда Абарид остался, как мы сейчас сказали, Пифагор сжато изложил ему учение о природе и о богах. Вместо искусства наблюдения за внутренностями жертвенных животных он научил его предвидению с помощью науки чисел, полагая, что она более чистая, божественная и более родственная небесным числам богов. Пифагор также научил Абарида другим предметам соответственно его интересам¹.

Для самого Ямвлиха божественность Пифагора не составляет проблемы, а его связь с Аполлоном рассматривается как прямая манифестация божества. Но это было бы вполне обычно для «века ге-

¹ Ямвлих. О Пифагоровой жизни. М.: Алетейя, 2002. С. 66 — 67.

роев». В эпоху людей все несколько сложнее. Пифагор является не мудрецом, но именно философом. Он не Аполлон, он как Аполлон. Он получает от Абариса (Абариды) золотую стрелу и демонстрирует ему свои знания, но в основе этого лежит его личная человеческая воля. Пифагор не основатель религиозного культа — он занимается именно философией и политикой (создание пифагорейских союзов и проектов социально ориентированной аристократической теократии). Но он имеет право на стрелу Аполлона потому, что делает абсолютно свободный выбор в пользу небесного божественного порядка. Даже оставшись человеком среди людей, Пифагор не опускает руки, не бросается в объятия Великой Матери, ведет свою борьбу за верность Небу и светлому богу чистоты и дистанции. Более того, Пифагор принимает дистанцию, на которую удалились от людей боги в эпоху «человеческого (пятого) века», как *аргумент* Аполлона, как его парадоксальную манифестацию. Боги ушли, удалились в небесные чертоги. Аполлон возвратился к своему народу — к гиперборейцам. Но это естественно, так как богам свойственно быть на небесах, вдали от людей. На то они и небесные боги, чтобы пребывать на Небе. Лук Аполлона и его девственной сестры Артемиды — суть орудие, которое разит *издалека*. Пифагор именно так интерпретирует момент греческого историаала и понимает удаление богов не как их поражение от лица титанов, постепенно захватывающих землю, а как их чистую сущность.

Местоблюстителями богов на земле оставлены люди. Не полубоги и герои, но именно люди, мыслящие и действующие, опирающиеся на самих себя и свой осознанный и волевой выбор. Их задача — создать философию, а также политику и искусство. Но эта философия, эта политика и это искусство должны быть абсолютно и совершенно *небесными*. Не в силу своей природы (которая хтонична), но в силу своей воли. Люди хотят действовать заодно с богами, независимо, получают ли они от богов подтверждение. Чистота, мужество, ум и порядок зависят в огромной — решающей — мере от самих людей. Отсюда берет свое начало вторая философия греков — не ионийская, а италийская, провозглашенная Пифагором своим ученикам в Кротоне.

Открытие души и метафизика памяти: я — Эфалид

Обоснованием особой аполлонической онтологии человека становится учение Пифагора о душе и ее бессмертии. Сам термин «душа», ψυχή, существовал и раньше, но впервые философским концептом он становится именно у Пифагора. Душа и бессмертие не просто сочетаются у него воедино как два отдельных явления: душа — это бессмертная часть в человеке, то есть *душа и вечность*

для человека синонимы. Душа и есть та опора, на которую должен опираться человек в эпоху удаления богов, так как она есть ядро, связывающее землю с Небом даже тогда, когда всякая связь между ними разорвана. Душа человека (или его сердце, употреблять которое в пищу Пифагор запрещал своим последователям) есть наконечник золотой стрелы Аполлона, брошенной из невидимой дали, из недоступного Севера. Поэтому душа отдельна не только от тела, как своего временного вещественного пристанища, пещеры или святилища, но от того, что Пифагор называл «умом» (νοῦς) в отличие от собственно «души» или «разума» (φρήν). К этому он еще добавлял «яростное начало» (θυμός). «Ум» и «яростное начало» присущи зверям, а «душа» или «разум» — только людям. «Ум» и «ярость» умирают вместе с телом, но душа сохраняется, будучи вечной. Душа, таким образом, есть залог богов и центр всей философии.

Душа, будучи бессмертной, может иметь разные тела, что вытекает из принципиального утверждения ее вечности и временности и преходящести тел. У Диогена Лаэртского о Пифагоре читаем:

Говорят, он первый заявил, что душа Прῶτόν τε φασὶ τοῦτον ἀποφῆναι τὴν совершает круг неизбежности, че- ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν редою облекаясь то в одну, то в дру- ἄλλοτ' ἄλλοις ἐνδείσθαι ζῶεις. гую жизнь¹.

В учении о перевоплощении душ Пифагор подходит к тонкой проблеме сочетания божественной вечности со стихийей вечного возвращения и становления, то есть с субстанциальными мирами Великой Матери, которые стоят в центре внимания ионийской философской традиции. Для прояснения пересечения в структуре человека вечного (души) и временного (тела) Пифагор обращается к фигуре Гермеса. Мы видели, что фигура Гермеса, водителя душ, ψυχοποιός, в алфавите богов Греции представляла собой архаического хтонического бога смерти, в сущности чуждого индоевропейскому патриархату, но включенного в ахейскую (позднее дорийскую) религию в качестве переходного момента между небесным и земным (откуда амбивалентность его фигуры и его функций). Пифагор в своей системе превращает Гермеса из теологической фигуры в философский принцип и обращается к нему как к ключу для интерпретации переселения душ (μετεμψύχωσις). Поэтому не случайно он сам возводит свое происхождение к Гермесу, чтобы проиллюстрировать процесс метемпсихоза. Диоген Лаэртский в свойственной ему легкомысленной манере сообщает:

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 310.

О себе он говорил (по словам Гераклида Понтийского), что некогда он был Эфалидом и почитался сыном Гермеса; и Гермес предложил ему на выбор любой дар, кроме бессмертия, а он попросил оставить ему и живому и мертвому память о том, что с ним было. Поэтому и при жизни он помнил обо всем, и в смерти сохранил ту же память. В последствии времени он вошел в Евфорба, был ранен Менелаем; и Евфорб рассказывал, что он был когда-то Эфалидом, что получил от Гермеса его дар, как странствовала его душа, в каких растениях и животных она оказывалась, что претерпела она в Аиде и что терпят там остальные души. После смерти Евфорба душа его перешла в Гермотима, который, желая доказать это, явился в Бранхиды и в храме Аполлона указал щит, посвященный богу Менелаем, — отплывая от Трои, говорил он, Менелай посвятил Аполлону этот щит, а теперь он уже весь прогнил, оставалась только обделка из слоновой кости. После смерти Гермотима он стал Пирром, делосским рыбаком, и по-прежнему все помнил, как он был сперва Эфалидом, потом Евфорбом, потом Гермотимом, потом Пирром. А после смерти Пирра он стал Пифагором и тоже сохранил память обо всем вышесказанном¹.

Теория метемпсихоза в структуре греческого историала представляла собой чрезвычайно тонкий концептуальный ход. Время полубогов и героев, родившихся от богов, минуло. В новом веке че-

Τοῦτόν φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός περὶ αὐτοῦ τάδε λέγειν, ὡς εἴη ποτὲ γεγρονῶς Αἰθαλίδης καὶ Ἑρμοῦ υἱὸς νομισθεῖη: τὸν δὲ Ἑρμῆν εἰπεῖν αὐτῷ ἐλέσθαι ὅτι ἂν βούληται πλην ἄθανασίας. αἰτήσασθαι οὖν ζῶντα καὶ τελευτῶντα μνήμην ἔχειν τῶν συμβαινόντων. ἐν μὲν οὖν τῇ ζωῇ πάντων διαμνημονεῦσαι: ἐπεὶ δὲ ἀποθάνοι, τηρῆσαι τὴν αὐτὴν μνήμην. χρόνῳ δ' ὕστερον εἰς Εὐφορβον ἐλθεῖν καὶ ὑπὸ Μενέλεω τραθῆναι. ὁ δ' Εὐφορβος ἔλεγεν ὡς Αἰθαλίδης ποτὲ γεγόναι καὶ ὅτι παρ' Ἑρμοῦ τὸ δῶρον λάβοι καὶ τὴν τῆς ψυχῆς περιπόλησιν, ὡς περιεπολήθη καὶ εἰς ὅσα φυτὰ καὶ ζῶα παρεγένετο καὶ ὅσα ἡ ψυχὴ ἐν Ἄιδῃ ἔπαθε καὶ αἱ λοιπαὶ τίνα ὑπομένουσιν. 5 [5] ἐπειδὴ δὲ Εὐφορβος ἀποθάνοι, μεταβῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εἰς Ἑρμότιμον, ὃς καὶ αὐτὸς πίστιν θέλων δοῦναι εἴτ' ἀνήλθεν εἰς Βραγχίδας καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἐπέδειξεν ἣν Μενέλαος ἀνέθηκεν ἄσπιδα, ἔφη γὰρ αὐτόν, ὅτ' ἀπέπλει ἐκ Τροίας, ἀναθεῖναι τῷ Ἀπόλλωνι τὴν ἄσπιδα, διασσεσηπυῖαν ἤδη, μόνον δὲ διαμένον τὸ ἐλεφάντινον πρόσωπον. ἐπειδὴ δ' Ἑρμότιμος ἀπέθανε, γενέσθαι Πύρρον τὸν Δήλιον ἀλιέα: καὶ πάντα πάλιν μνημονεῦειν, πῶς πρόσθεν Αἰθαλίδης, εἴτ' Εὐφορβος, εἴτα Ἑρμότιμος, εἴτα Πύρρος γένοιτο. ἐπειδὴ δὲ Πύρρος ἀπέθανε, γενέσθαι Πυθαγόραν καὶ πάντων τῶν εἰρημένων μεμνησθαι.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 308.

ловек предоставлен самому себе. Связи прерваны. Но задача мыслящего человека отныне отыскать их любой ценой — даже в условиях, когда это представляется невозможным. И Пифагор призывает делать это *через выявление точки бессмертия* — души. Когда эта точка нащупана, далее он призывает на помощь особую практику — *актуализацию вечности* через жест радикального трансцендирования экзистенциальных — в первую очередь телесных — условий. Человек должен быть телесным и страстным в минимальной степени, а душевным и сосредоточенным на своем разуме (φρήν), на своей душе — в максимальной. Для этого он должен очищаться (чисто аполлоническая практика), проходить многообразные формы аскезы и обучения. Когда все внимание будет сосредоточено на душе, начнется процесс *воспоминания* или реконструкции вечности. Философ сталкивается здесь с Гермесом-водителем, *фигурой смерти*. Но смерть уничтожает только временное и телесное. Спуск в Преисподнюю (который, по преданию, совершил и сам Пифагор) не может повлиять на душу, уничтожить ее. Поэтому Гермес оказывается проводником не только из жизни в смерть, но и из смерти в жизнь. Философ призван пройти по этому пути в обратном направлении — к точке истока.

Здесь-то и заключается самое главное: в истории, приводимой Диогеном Лаэртским: воспоминания о прежних телесных существованиях приведут Пифагора к Эфалиду, Αἰθαλίδης, сыну Гермеса и земной женщины царицы Эвполемии, одному из аргонавтов, наделенному удивительной памятью, даром предсказания и живущему поочередно половину времени на земле, а вторую половину в мире мертвых. Эфалид есть искомый ключ, архетип самой человеческой души, пробудившейся к своей сущности. Он есть символ свободного перемещения из жизни в смерть с полной сохранностью памяти об обеих фазах существования. Иными словами, Эфалид есть образ души, вечного душевного человека, свободного от чар воплощений и развоплощений. *Эфалид — это высшее трансцендентное вечное и неизменное Я*. При этом Эфалид — герой, его отец бог, а мать земная женщина. А раз так, то цепочка метемпсихоза Пифагора *восстанавливает утраченные звенья греческого историала между поколением героев и «пятым человечеством»*. Бессмертие души и способность (необходимость) вспомнить о прежних воплощениях позволяет снова соединить человека железного века с личностью героя, то есть с веком предшествующим — медным. Если Пифагор говорит: я — *Эфалид* (пусть через цепочку я — Пирр, Гермотим, Эвфорб), он снова *становится сущностно полубогом*. Но отныне это не природное свойство каждого человека, принадлежащего к акту-

альному времени, но волюнтаристская и осознанная позиция избранных, философов, аристократов, осуществляющих в темный век отчуждения и удаления богов грандиозное усилие по восстановлению божественности через *метафизику памяти*. Философия, философская аристократическая община избранных — мыслителей и политиков, а также математиков и музыкантов — является здесь *сообществом вспомнивших*, вспоминающих, что в полной мере разовьет в своих диалогах Платон.

Числа как алфавит души

«Я — Эфалид» означает чисто философское утверждение вечности и открывает доступ к фигурам вечности, к ее особому алфавиту. Этот алфавит, однако, не является чистой теологией или мифологией; он состоит не из фигур богов, но и не из человеческих концептов, как в случае ионийской философии. Этим алфавитом являются *священные числа*, которые, с одной стороны, суть воспоминания о вечности (числа вечны и не зависят от тел или от феноменального наличия вообще), а с другой, средства для пробуждения, воспоминания и, соответственно, для корректного философствования. Числа — это также *алфавит души*.

Отталкиваясь от души, человек постигает гармонию мира, его структуры, его пропорции. Именно душа только и способна постичь числа как божественные и вечные начала. Отсюда вытекает пифагорейская теория чисел, которые мыслятся парадигмой космоса, обладающей особой онтологией.

Числа начинаются с самых простых, с единицы, которая есть просто синоним божественности. Двойка представляет собой отход от божественного в область множественного. Здесь изначальная монада рассекается, скрывается. Аполлоническая единица уходит за горизонт. Если единица — это бог, то двойка — это материя, субстанция, нечто иное, нежели бог. Но тут появляется тройка. Это — снова единица, но не та, которая предшествует двойке, а та, которая идет после нее, которая пребывает внутри нее, вместе с ней. Тройка есть сын единицы, космос, священный порядок, который придает двойственному (множественному) форму единообразия. Это не единица, но единение (не *ἕν*, но *ἕνωσις*), интеграция.

Триада исчерпывает космос в его сущностной основе. Для умозрения этих чисел достаточно. Они воплощают в себе вечность. Но так как двойка несет в себе потенциал дальнейшего дробления, множественности, движения к другому, она производит следующее —

и последнее в пифагорейском счете — число, четверку, которая есть исток движения и всевозможных комбинаций, повторяющих первую триаду в самых разнообразных и динамически меняющихся сочетаниях. Вместе эти числа образуют пифагорейский тетрактис, основу сакральной математики пифагорейцев:

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

Суммировав эти числа, мы получаем 10, что включает в себя все — и божественные начала, и полноту всех возможных феноменологических комбинаций. Такая математика души становится основой пифагорейского учения о гармонии и особой — философской — онтологии числа.

Пифагорейский союз: новый виток Ноомахии

Пифагор оформляет свою школу, или Пифагорейский союз, в италийском городе Кротон в 530 году до Р.Х. и учит в ней до своей смерти в 490 году до Р.Х. По другой версии, он незадолго до смерти, удрученный установлением тирании, уезжает в Метапонт и умирает там от добровольного голода. Согласно одному из преданий, сам Пифагор был убит в ходе антипифагорейского восстания, когда он отказался наступить ногой на бобовое поле, так как, согласно его учению, от бобов совершенный человек должен воздерживаться, сохранив, тем самым, даже ценой жизни верность своим философским убеждениям и практическим наставлениям. Иногда говорили, что он погиб в огне.

Школа Пифагора являла собой воплощение его представлений о роли философии в жизни людей, а также о миссии философов в обществе. Пифагорейский союз представлял собой школу аристократического воспитания, ставящую своей целью *радикально изменить социально-политическую систему* современной Греции, и, возможно, осуществить *религиозную реформу*. В политике Пифагор предполагал передачу всей полноты власти в руки духовной философской аристократии, презирующей материальные блага и преданной стихии чистого созерцания. Только такие, полностью отстраненные от материальных интересов политики могут построить общество на справедливых и нравственно оправданных началах, считали пифагорейцы. Поэтому они были как против тирании, так и против демократии или олигархии, основанной на материальном богатстве. Аристократия должна была представлять собой философов-правителей, прошедших долгую и тщательную подготовку и восстановивших в самих себе вначале точку вечности в душе, а затем осуществивших

реконструкцию вечности вплоть до полного воспоминания о своих божественных истоках.

Нечто аналогичное, скорее всего, как можно судить по обрывочным фрагментам, предполагалось и в сфере религии. Чистота, бескровность, умозрение, гармония и порядок были призваны вытеснить все те стороны религиозной жизни, практик и обрядов, которые были связаны с хтоническими могуществами — с кровавыми жертвами, буйством или материальной ориентацией как простых верующих, так и традиционного жречества.

Точно такую же программу пифагорейцы предлагали и в теории искусства, настаивая на систематизации музыки и ладов, а также соотнося знания о небесных светилах и созвездиях с учением о сакральных числах и музыкальных интервалах.

Все эти стороны пифагорейского учения однозначно указывают, что мы имеем дело с проектом *реформы Аполлона*. Как когда-то ахейцы еще в начале II тысячелетия до Р.Х. принесли в Грецию и эгейскую цивилизацию солнечное патриархальное начало, религию Зевса; как позднее, около 1200-х годов до Р.Х. еще более жесткий патриархат установили в этом же регионе нашествия дорийцев, распространивших повсюду культ Аполлона¹; как Гомер в начале архаической эпохи воспел деяния последнего поколения божественных героев, сделав их образцом для последующих поколений греков; так на новом историческом витке Пифагор и Пифагорейский союз обозначили очередной этап наступления патриархального небесного порядка на хтонические полчища Великой Матери, на Логос Кибелы и армии титанов.

Ксенофан: хтонический монотеизм

К итальянской школе часто приписывают Ксенофана Колофонского, Ξενοφάνης (ок. 570 — 475 до Р.Х.), считающегося учителем Парменида и, следовательно, основателем школы элеатов. Показательно, что Диоген Лаэртский говорит о Пармениде:

Но хоть он и учился у Ксенофана, а последователем его не стал².

Ксенофан был выходцем из Малой Азии, но умер в Элее, в Великой Греции. Однако отношение Ксенофана именно к этому на-

¹ В высшей степени показательно то, что сообщает Ямвлих: «Пифагор лучшим говором считал дорийский, так же как и лучшей музыкальной гармонией — дорийскую. (...) Орфей, старейший поэт, также говорил на дорийском говоре». *Ямвлих. О Пифагоровой жизни*. С. 135 — 136.

² Фрагменты ранних греческих философов. С. 274.

правлению, со многих точек зрения, является проблематичным. Мы видели, что и в отношении Пифагора говорилось, что он был знаком с Анаксимандром и даже учился у него. Но при более внимательном знакомстве с пифагорейскими идеями и с идеями милетской школы становится очевидно, что между ними лежит бездна, и что они похожи друг на друга, как ночь и день. Более того, они представляют собой полярные Логосы — пифагорейство целиком и полностью аполлонично, а ионийская натурфилософия выражает Логос Кибелы. Точно так же дело обстоит и с Ксенофаном. С ним был знаком Парменид и даже, быть может, учился у него, но философия элеатов радикально отличается от того, что нам известно о Ксенофане, поэтому в разделе об италийской философии он оказывается совершенно неправомочно. И мы говорим о нем именно здесь, отдавая дань историко-философской традиции, и лишь для того, чтобы показать, что его место совсем не здесь: намного более корректно было бы отнести его к ионийской линии, хотя так почти никто не поступает.

Ксенофан проповедовал идеи, близкие к софистам, утверждая, что человек не может познать истину и обречен на то, чтобы составлять о мире лишь частные мнения. Он также осмеивал богов и иронизировал над религиозными мифами. Он одним из первых выдвинул материалистическую гипотезу (позднее развитую Эвгемером) о том, что богов и героев придумали люди, доведя богооставленность человеческого века до логического конца.

В духе натурфилософов он считал первоначалом стихию, но не воду или воздух, а землю¹. При этом он полагал, что корни земли уходят в беспредельное (*ἐς ἀπειρον*). Остальные стихии он рассматривал как производные от земли, и на этом основании учил, что в каждой стране существует своя собственная вода, а также воздух и даже небо и небесные светила, так как все они являются лишь метаморфозами почвы. Христианский историк Ипполит писал о взглядах Ксенофана, согласно которому:

Солнце ежедневно рождается из скопления маленьких огоньков, а Земля бесконечна и не окружена ни воздухом, ни небом. Существует бесконечное число солнц и лун, и все — из земли².

Тем самым, Ксенофан доводит до логического предела черную философию, развертываемую на основании Логоса Кибелы, где

¹ Псевдо-Плутарх говорил о Ксенофане: «Еще он утверждает, что Земля бесконечна и не окружена со всех сторон воздухом. Все рождается из земли, а Солнце и звезды, по его словам, рождаются из облаков». Фрагменты ранних греческих философов. С. 165.

² Фрагменты ранних греческих философов. С. 165.

хтоническая субстанция, сама Великая Мать объявляется творцом всего, вплоть до Неба. При этом Ксенофан выдвигает теорию хтонического имманентного монотеизма, утверждая тождество мира и бога, предвосхищая пантеизм Спинозы Нового времени. Цицерон так описывал этот хтонический монотеизм Ксенофана:

Все есть одно, оно не подвержено изменению и оно есть бог — никогда не рожденный, вечный, шарообразный¹.

И в другом месте:

Затем Ксенофан, который приписал Вселенной не только сознание (*mens*), но и бесконечность и признал ее богом².

Ксенофана сближают с Парменидом на основании того, что исторически он в конце жизни учил в Элее, где и был похоронен, и при этом настаивал на единственности и неизменности бога, тождественного Вселенной. Единственность и неизменность бога напоминает шарообразное единое бытие Парменида. Но уже Аристотель указывал, что это сходство не касается главного — представления о том, что понимают философы под Единым. В «Метафизике» он пишет, сравнивая между собой учения Парменида, Ксенофана и Мелисса из Самоса:

Парменид, судя по всему, исследовал формальное [— соответствующее логосу-понятию] Одно, а Мелисс — материальное, поэтому первый полагает его конечным, второй — бесконечным. Ксенофан, который первым из них выступил с монистическим учением (говорят, что Парменид был его учеником), ничего [на этот счет] не разъяснил, и, по-видимому, не затронул природы ни той, ни другой из этих [двух причин = «формальной и материальной»]³.

Здесь важно, что Аристотель в полном соответствии с греческой мыслью в «бесконечном» (беспредельном, *ἄπειρον*) видит синоним материальности, субстанциональности, то есть хтонической множественности. Но общий контекст философии Ксенофана, которую Аристотель считал слишком «примитивной», чтобы подвергать детальному исследованию, подводит нас к заключению, что он все же имел в виду именно субстанциальное единство, совпадая в этом с Мелиссом. Это следует напрямую из приводимых выше цитат Ипполита и Цицерона, где ясно прослеживается синонимический ряд: беспредельность или бесконечность (*ἄπειρον*) = Вселенная = бог = = единство. Это отнюдь не учение элеатов о Едином, но типичная

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 165.

² Там же. С. 166.

³ Там же. С. 164.

ионийская модель субстанциализма, Логос Кибелы в его предельном воплощении.

Но обращение и элеатов, и Ксенофана (и как мы видели у Аристотеля другого представителя хтонического монотеизма — Мелисса) к единому показывает, что Ноомахия в эпоху становления эллинской философии проходила в едином культурном и интеллектуальном пространстве, подчас создавая иллюзию согласия там, где, напротив, шла напряженная смертельная битва. Единое, истолкованное в духе небесного первоначала Заса у Ферекида, или аполлоническая единица Пифагора в начале числового ряда, равно как и чистое неизменное бытие Парменида — это духовно-небесный, строго патриархальный и вертикальный монотеизм, тогда как великая субстанция, взятая как первоначало у Фалеса, Анаксимандра или Ксенофана, напротив — монотеизм хтонический и матриархальный. Здесь мы ярко видим, что в самой начальной философии (равно как и на всем протяжении ее истории) единство единству рознь.

Парменид: благокруглая сфера и мнимый космос

Фундаментальным древнегреческим мыслителем и истинным основателем школы элеатов был Парменид, Παρμενίδης из Элеи (ок. 540 или 515 — ок. 470 до Р.Х.). Хотя есть сведения, что он учился у Ксенофана и даже у Анаксимандра, по структуре его философии намного более вероятно, что он продолжал пифагорейскую — чисто аполлоническую — линию, то есть был важнейшим звеном в цепи италийской философии, которую он в значительной степени и персонафицировал в глазах философов следующих поколений.

Фактически именно Парменид создает основную топику и онтологию, и гносеологию, которая станет доминирующей во всей последующей философии — не только греческой, но и европейской. Сохранившиеся от Парменида фрагменты поэмы «О природе» позволяют составить достаточное представление о структуре его учения и истолковать систематически все остальные свидетельства о нем и его школе.

Самым главным моментом в учении Парменида является само разделение двух фундаментальных проблем — бытия и мышления. Но одновременно именно он и объединяет их, делая фундаментальное утверждение:

Ибо мыслить — то же, что быть!¹ τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 296.

Дословно — «то же самое есть мыслить и быть». Или иначе —

То же самое — мысль и то, о чем таὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι
мысль возникает¹. νόημα.

Дословно «одно и то же мыслить и то, что является помысленным (νόημα)».

Для того чтобы утверждать единство бытия и мышления, необходимо их прежде строго разделить, иначе их тождество будет бессодержательной тавтологией. Именно на этом и строится вся философия Парменида.

Важно, что Парменид не применяет к бытию никаких определений, позволяющих даже заподозрить, что он имеет в виду под бытием некую изначальную материальную или протоматериальную субстанцию — как вода Фалеса, «беспредельное» Анаксимандра или воздух Анаксимена. Бытие для Парменида не «беспредельно», но «предельно», оно строго отделяется пределом. Термин «предел», «граница» (πεῖρας) применительно к бытию у Парменида встречается неоднократно.

Мощно Ананкэ держит в оковах гра- κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη πεύρατος ἐν
ниц, что вокруг его запирают. δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέρχει.

И еще:

Но, поскольку есть крайний предел, Αὐτὰρ ἐπεὶ πεύρας πύματων,
оно (бытие) совершенно отовсюду, τετελεσμένον ἐστὶ, πάντοθεν εὐκύκλου
подобное глыбе прекрутого² Шара. σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ.

А также в конце фрагмента об истине:

Ибо отовсюду равно себе, однород- οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πεύρασι
но в границах³. κύρει.

Бытие ограничено, его конкретной границей является небытие.
Отсюда принципиальная формула Парменида, предопределяющая всю аполлоническую онтологию —

Бытие ведь есть, а ничто не есть⁴. ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 297.

² Выражение εὐκύκλις σφαῖρα вполне можно было бы перевести как «благокруглая сфера», так как оба слова «прекрутлый» и «благокруглый» суть искусственные кальки.

³ Фрагменты ранних греческих философов. С. 297.

⁴ Там же. С. 296 – 297.

Бытие, таким образом, Парменид полагает цельным, благим и «благокрутлым», и главное — принципиально законченным, определенным, имеющим границы, даже «закованным в цепи» (ἐν δεσμοῖσιν). Только такое финализированное бытие есть мышление, и в нем мыслящее совпадает с мыслимым. Это вершина аполло-нического созерцания, чистая стихия света.

Парменид связывает знание чистого бытия с истиной.

| | |
|---------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав, | Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, |
| Что за пути изысканья единственно мыслить возможно. | αἴπερ ὁδοὶ μούνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι |
| Первый гласит, что «есть» и «не быть» никак невозможно: | Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ |
| Это — путь Убежденья (которое Истине спутник). | ὁπτηδεῖ). |

Этот путь и есть вершина патриархальной солнечной философии, Логос Аполлона, высказанный на создаваемом первыми греческими мыслителями досократической (архаической) эпохи языке, который представляет собой *перевод основных смыслов цивилизации с языка богов на язык людей*. Бытие и мышление, таким образом, суть одно и то же, но не всегда, а лишь тогда, когда речь идет о *путях истины*. Мартин Хайдеггер проникательно обратил внимание на структуру самого греческого слова ἀλήθεια, истина. В нем он выделил ἄ- как привативную частицу, λήθη связал с забвением и, шире, с сокрытием. Поэтому на немецкий он переводит ἀλήθεια как Unverborgenheit, несокрытость. Но несокрытость явно предполагает сокрытость (Verborgenheit), как то, от чего мы отталкиваемся. Истина, ἀλήθεια, это то, что открывается философу (богиней) как преображающее созерцание благокрутлого шара бытия. В истине (несокрытости) бытие и мышление совпадают, и только там бытие мыслится (по истине) конечным и определенным, как «то, что есть», ограниченное «тем, что не есть». Здесь мы имеем дело с тождеством, с одной стороны, бытия и бытия, с другой — бытия и мышления. Но это тождество далеко не банально, более того, оно требует колоссального усилия, перевода сокрытого в несокрытое. И поэтому Парменид вводит второй путь познания, который не есть истинный (Unverborgene, несокрытый), но, напротив, неистинный или сокрытый. В этом втором — неверном в самом последнем счете — пути познания «небытие есть», а следовательно, все пропорции онтологии и гносеологии радикально меняются.

Путь второй — что «не есть» и «не быть должно неизбежно»: эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна, ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся), ни изъяснить¹.

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ
 μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα
 ἔμμεν ἀταρπὸν· οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε
 μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις.

Заканчивая говорить об истине (аполлоническая онтология и гносеология), Парменид дает определение второму методу познания, который он называет «мнением» и заведомо считает «неистинным» и даже «ложным».

Здесь достоверное слово и мысль
 Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
 мою завершаю ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε
 Я об Истине: мненья смертных от- βροτείας
 ныне учи ты, μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν
 Лживому строю стихов моих наряд- ἀκούων.
 ных внимаю².

Это важное место. Слово ἀπατηλός (от ἀπάτη, обман) означает «обманчивый», «иллюзорный». То, что на русский переведено как «лживый строй» (стихов или речей), дословно, κόσμος ἀπατηλός, можно понять как «обманчивый мир», в котором только и действует структура «мнения» (δόξα). Истине (ἀλήθεια) аполлонической онтологии и гносеологии, где бытие есть мышление, Парменид противопоставляет мнение (δόξα), которое является конститутивным для особой онтологии и гносеологии «обманчивого мира», κόσμος ἀπατηλός, в котором бытие и небытие переплетены между собой, а следовательно, строгие границы размыты. Этот феноменальный мир может существовать только через отклонение от истины, через примешивание небытия к бытию, то есть через наделение небытия статусом особого «бытия» — отчасти-бытия, полу-бытия. Этот мир более не является аполлоническим, так как в нем царствует «мнение». С точки зрения ноологии, он может быть или дионисийским, или титаническим, то есть находиться под знаком Логоса Диониса или Логоса Кибелы. Но в любом случае, мы выходим за рамки чисто аполлонической философии и вступаем в область κόσμος ἀπατηλός. Здесь бытие более не тождественно бытию (так как к бытию примешено небытие, и небытие в каком-то смысле есть, а бытия в каком-то смысле нет). Кроме того, здесь мышление не совпадает с тем, о чем мы мыслим, так как отношения бытия и мышления искажены — перед нами в качестве объектов созерцания предстоит не то, что

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 295 — 296.

² Там же. С. 297.

безусловно есть, но то, что есть лишь отчасти, а значит, мы мыслим лишь частичную истину, которая отличается от полной истины тем, что к ней *примешана* ложь (обман, небытие). Сам Парменид в своем учении показывает, откуда берется источник заблуждения — в чем *корень мнения* как такового. С его точки зрения, порча не может затронуть благокруглую сферу бытия, которая вечна и равна самой себе, всегда есть только то, что есть. Следовательно, в онтологии не может наличествовать предпосылок для «обманчивого мира», и на этом Парменид настаивает в своей философской поэме последовательно и бескомпромиссно. Следовательно, «обманчивый мир», «лжекосмос», «мнимый космос», *κόσμος ἀπατηλός*, в котором бытие не совпадает с мышлением и имеет в себе примеси небытия, следует искать не в онтологии, а в гносеологии. Вот здесь-то и происходит то разделение, о котором мы говорили с самого начала. Дуальность, по Пармениду, возможна не в области онтологии, но в области гносеологии, а следовательно, *единству* бытия соответствует потенциальная *двойственность* мышления. Именно в мышлении коренится диада, которая может соответствовать истине, а может мнению. Если мышление строится по законам истины, оно приходит к утверждению высшего тождества, то есть к равенству конечного бытия самому себе. В этом случае мышление есть то, о чем оно мыслит, так как в структуре единства нет разделения. В пифагорейской диаде $1 + 1$ одна единица равна первоединице (просто 1), а вторая неравна, так как если бы она была равна, ее не было бы, и вместо $1 + 1$ было бы просто 1. Следовательно, в формуле $1 + 1$ речь идет о введении особой инстанции, чья онтология проблематична и в некоторой степени мнима. $+ 1$ это не 1, это своего рода *симулякр единицы*. Но так как здесь содержится указание на то, симулякром чего $+ 1$ является (то есть на единицу), то мнимая единица ($+ 1$) не совсем небытие, она является *смесью бытия и небытия*. В этом и смысл мнения. Мир, который конституирует мнение (*δόξα*), не совсем не есть, он не ничто. Он — симулякр истины, то есть иллюзия, оптический обман, который, основываясь на единой и истинной в самой себе онтологии, порождает дуальную игру ее раздвоения, а далее и бесконечного комбинирования, дробления и смешения. Иными словами, мнение проистекает из истины путем ее самозатемнения, самосокрытия, оккультации привативного $\acute{\alpha}$ - из слова *ἀλήθεια*. То, что является объектом мнения, представляет собой *мнимую онтологию*; оно кажется, представляется, силится быть, но не есть (хотя и не не есть).

В мнимом космосе, по Пармениду, царит закон перетекающей друг в друга двойственности.

Все наполнено вместе Светом πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς
и темною Ночью, ἀφάντου
Поровну тем и другим, поскольку ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μη-
ничто не причастно δέν.
Ни тому, ни другому¹.

Здесь мы имеем дело с мнимой онтологией, которая основана на *искажении мышления, но не на мутации бытия*. Бытие неизменно и не может быть не таким, какое оно есть. Оно может лишь неверно восприниматься. Поэтому смешение света (который есть и который есть единственное, что есть) и тьмы, ночи (которой нет и не может быть), представляет собой гносеологическую действительность. Отсюда напрямую вытекает *гносеологический дуализм*, не просто не противоречащий онтологическому монизму, но являющийся его необходимой и логически обоснованной составляющей. В этом и состоит сущность философской традиции элеатов, подхваченная вслед за Парменидом его учеником Зеноном и всеми остальными последователями — вплоть до Платона. Познание может быть истинным и неистинным, то есть воспринимать то, что есть (и тогда оно тождественно с тем, что воспринимает) или не совсем то, что есть (и тогда оно отличается от того, что воспринимает, ведь в качестве предмета восприятия выступает здесь не то, что есть, а то что лишь отчасти есть, а отчасти чего нет)². Вся философия таким образом делится на две области: одна занята *бытием* (онтология) и истинным мышлением (эта сфера полностью и в прямом смысле слова божественна, так как основана на вечности и вечном созерцании вечного), а другая *явлениями*, в которых есть нечто частично верное, а частично ложное — познание (мнение) частично правильно, а частично искаженно схватывает частично истинную, а частично скрывающуюся от восприятия действительность. *Явление отделяется от бытия наличием мнения*, которое может приближаться к истине, тогда явление есть явление бытия, а мнение становится подлинным знанием о том, что есть, а может и удаляться от бытия, становясь все более ложным, ошибочным (тогда явление есть кажимость, призрак). В целом же мнение разворачивается в структуре обманчивого мира, κόσμος ἀπατηλός, и более того, создает, конституирует этот мир. Не само явление, таким образом, является истинным или мнимым, но качество мнения о нем, его «доксология»³. Эта «доксология» и со-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 297.

² Различие пифагорейских терминов «ум», νοῦς и «разум», φρήν относится именно к этому различию: νοῦς, по Пифагору, способ восприятия мнения, а φρήν — истины.

³ Так как слово δόξα в греческом может иметь дополнительный смысл, и в христианской традиции стало восприниматься преимущественно как «слава», «прослав-

ставляет вторую половину философии, являющейся прикладной и дополнительной. В этой области элеаты изучают природу заблуждения, структуры иллюзии, космологию лжи.

В высшей степени показательно, что Парменид нисходит до того, чтобы говорить о мнении в своей поэме, закладывая основы этой части философии. Если онтология есть философия богов, то доксология — философия людей, смертных. Поэтому Парменид во фрагменте о «мнении» подчеркивает, что это «мнение смертных» — *δόξα δ' ἀπὸ βροτείας*. И далее он развивает эту тему, что в передаче Симпликия звучит так:

Смертные приняли решение именовать две формы (μορφαί),

Одну из которых [именовать] не следует — в этом их ошибка¹.

В классической версии на греческом этот фрагмент не упоминает эксплицитно «смертных», но в основном по смыслу совпадает. *Μορφὰς γὰρ κατέθευτο δύο γνῶμας ὀνομάζειν τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν)*. Дословно: «две формы называть положили они знанием — одну из них не надо было бы (это ввело их в заблуждение)». То, что боги называют, видят и проживают как одно, люди — как два, вводя различие туда, где его нет. И в этом состоит их заблуждение, их блуждание (от *πλανᾶω*, блуждать). Таким образом, в сферу философии входит изучение тончайшего перехода от онтологии (как области божественного) к феноменологии (как области кажимостей и блужданий), которая является приоритетной областью человеческого. Эта зона человеческого строго выявляется и определяется именно в архаический период Греции, когда и происходит рождение философских школ. В случае Парменида, как и в случае Пифагора, мы видим, как одна из школ становящейся философии сохраняет верность божественному знанию, Аполлону и онтологии, но вместе с тем готова перейти к алфавиту людей и к физиологии, натурфилософии и феноменологии, продолжая, однако, настаивать на том, что истину в этой области обрести невозможно, так как вся эта зона строится на иллюзии и заблуждении. Поэтому в аполлонической италийской философии изучение природы есть исследование галлюцинации, чья структура обоснована

ление», то в христианстве «доксологией» называется нечто совершенно иное — систематическое изучение молитв, связанных с прославлением Бога. Мы же имеем в виду совсем иное значение, относящееся к коренному значению слова *δόξα* от глагола *δοκέω*, «казаться». В этом случае «доксология» есть «наука о кажущемся». Показательно, что от этого же корня происходит и термин «догма» (*δόγμα*).

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 291.

тем, что в ней наряду с действительной стороной воспринимаемого мира наличествует второе название, то есть небытие, которого, по словам Парменида, «не надо было бы (называть)». Когда то, чего нет, обретает имя, оно получает мнимое существование, которое и составляет главный предмет и главный закон алфавита людей. В этом алфавите, основанном на гносеологической иллюзии, есть лишние буквы, а в соответствующей ему математике — лишние числа. Но тем не менее аполлонический философ снисходит до этого уровня феноменальности и устанавливает в структурах мнения определенный порядок, который можно рассматривать как *предуготовление к настоящей философии*. Таким образом, сфера изучения природы и явлений вокруг человека не обесценивается вовсе, но иерархически ставится на второе — подчиненное — место. Доксология заменяет собой натурфилософию, и главное отличие между ними состоит в том, что мир, конституируемый мнением, галлюцинативная Вселенная, не рассматривается как нечто автономное и имеющее причину или начало в самом себе (субстанциализм ионийской школы). Он коренится в погрешности, в иллюзии, в неверном (ложном) мышлении. Если мы хотим понять истину феноменального, мы должны обратиться к вечному, к онтологии, к небесному светлому богу, к неизменному неподвижному и цельному бытию. Мнимое может быть объектом изучения, но правильным это изучение будет тогда, когда внутри мнимого будет вычлениваться истинное, которое в нем рассеяно, скрыто. Восстановление этого единства из множественности и есть задача «правильного мнения», ортодоксии, *ὀρθοδοξία*.

Здесь мы подходим к очень важной теме. Парменид мыслит исключительно в контексте Логоса Аполлона, однозначно, так же как и Ферекид и Пифагор, занимая позицию на стороне отеческих небесных богов. Он переводит религию и миф на уровень рационального мышления, создавая философию (нечто человеческое, соответствующее «пятому веку» Гесиода), но в то же время философию особую — божественную, которая переводит небесно-солнечные мотивы религии света на уровень человеческой культуры. Тем самым он продолжает создавать и укреплять те стратегические конструкции, которые начал создавать Ферекид, перенося титаномахию и офionoмахию на философский уровень, учреждая новое сечение Ноомахии, где битва богов и хтонических чудовищ (титанов, гигантов и других порождений Великой Матери) переходит в сферу человеческой культуры в рамках богооставленного мира, чью божественность, однако, аполлонические мыслители продолжают отстаивать и утверждать вопреки всему, демонстрируя тем самым *необходимый триумф вечности*.

Но это касается прежде всего «пути истины». Он представляет собой строго аполлонический аккорд. Переход к области «мнения» вводит нас в сферу, где торжествуют множественность, телесность, чувства и хтонические могущества. И здесь, в области мнения, мы сталкиваемся с Логосом Диониса, который, как мы видели, предопределяет еще одну философскую традицию — и не ионийскую, и не италийскую, *философию Гераклита*. Логос Диониса и есть то, что можно назвать «ортодоксией». Дионис разорван титанами; он представляет собой единство, вечность, божественность, нарушенные и запачканные вторжением небытия, тьмы, того, чего нет (с аполлонической точки зрения). Дионис — это солнце ночи. Но это именно *солнце, а не ночь*. Дионис — бог, а не природа, не дух земли, не ее партеногенетический отпрыск. Он в своем сердце божественен и относится именно к тому благокруглому шару бытия, о котором учит Парменид. Однако Дионис предстает нам не как истина, а как «правильное мнение», «истинное мнение», которое отражает вечность не за пределом времени, но *внутри* него, несет в себе свет, но облаченный в тень. Вторая часть поэмы Парменида относится именно к этому направлению философии, которая, при всем сходстве с натурфилософией, является принципиально чем-то в корне от нее отличным. Доксология Парменида есть не просто изучение мира и тем более не поиск первоначала в субстанции (будь то вода, «беспредельное», воздух или гомеомерии); это особая *сотерологическая физика*, смысл которой заключается в том, чтобы выявить *вечность во времени*, восстановить из симулякра образец, очистить полуверное-полуложное знание от его ложной половины, но при этом сохранив верную часть, просветлив, очистив и утвердив ее — без разрушения всей ткани феноменальности. *Логос Диониса включается в италийскую философию, а не исключается из нее*. Это характерно и для Ферекида, позитивно относящегося к Кроносу-Времени, Сыну Заса; и для Пифагора, выявляющего в вещах гармонию и числовые закономерности; и для Парменида и следующих за ним элеатов (особенно для Зенона), которые обосновывают наряду с высшей чисто аполлонической онтологией такую доксологию, которую можно назвать «ортодоксией» («истинным мнением»), в отличие от «какодоксии» («дурного мнения») или «аллодоксии» («инакового мнения»). В этой оптике Логос Диониса становится *ортодоксальной философией*, тогда как Логос Кибелы — аллодоксальной. То обстоятельство, что Парменид и вслед за ним элеаты принимают ортодоксию, позднее станет важнейшим моментом в построении философии Платона и особенно в неоплатонизме, который поставит своей осознанной целью соединить аполлонизм и дионисийство в философии, создав

общий аполлоно-дионисийский синтез, в котором законное — высшее — место отводилось истине и Единому, но в котором и многообразные феномены из области мнений, из сферы «обманчивого мира», приобретали основание, смысл и структурное место, дионисийски восстанавливая единое из многого, а целое из частей.

Зенон: апории мнимого бытия

Ученик и последователь Парменида Зенон Элейский, Ζήνων ὁ Ἐλεάτης (ок. 490 — ок. 430 до Р.Х.) считался основателем диалектики. Он принимал активное участие в политике Элеи и был причастен к свержению тирана Неарха (или Диомедонта, по другим источникам), за что пострадал, был подвергнут пыткам и жестокой казни. Неоплатоник Прокл со ссылкой на Никомаха говорит о том, что Зенон и Парменид «оба прошли пифагорейскую школу»¹, в чем нет ничего необычного, с исторической точки зрения, так как изначально пифагорейство получило наибольшее развитие именно в Италии, и что является истиной, с точки зрения ноологии, так как и пифагорейство и учение элеатов однозначно относятся к области Логоса Аполлона в его наиболее концентрированном и контрастном выражении. В свою очередь, Зенон был наставником и учителем крупного афинского политического деятеля Перикла. Сохранилось предание о том, что Зенон вместе с Парменидом посетил Афины, и на комментарии к этому тексту из платоновского диалога «Парменид» Прокл основывает свою модель философской географии эллинского мира, о которой мы неоднократно говорили. «Гости из Великой Греции», Парменид и Зенон представляли вершину треугольника и высший горизонт онтологии и божественной мудрости; «гости из Клазомен» воплощали в себе субстанциализм натурфилософов-ионийцев (основание треугольника на побережье Анатолии); а афинянин Сократ — центр треугольника, в котором пересеклись обе традиции.

Зенон не сформулировал собственного учения, но продолжал развивать основные направления своего учителя Парменида. Прежде всего его интересовало соотношение онтологии и гносеологии в том тонком измерении, где путь истины *пересекается* с путем мнения. Иными словами, он тематизирует то, что мы называли «философской ортодоксией» — в понимании элеатов.

Бытие, с аполлонической точки зрения, вечно, неделимо, непрерывно и целостно. То, что есть по истине, должно быть только таким. Но мнение, которое строится на наблюдении за феноменами, имеет

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 275.

иную структуру — оно исходит из тезиса о множественности. Именно в этом отрицании (или сокрытии) истины, то есть в признании множественности, а точнее, в наделении бытия множественностью, а множественности бытием, и состоит сущность мнения (*δόξα*).

Область перехода от единого (бытия) к множественности (к тому, что конституируется мнением) сводится к двум основным обобщающим явлениям — к пространству (месту) и времени, а также к тому, что возникает из их наложения друг на друга — к движению. Именно эти три начала — пространство, время и движение — лежат в истоке мнения. С них начинается «обманчивый мир», «мнимый космос», поэтому вопрос об их отношении к онтологии, то есть об их бытии, составляет важнейшую проблему элеатской философии.

Зенон соотносит между собой базовые данные мнения и постулаты чистого бытия (благотворной сферы), схваченного очищенным аполлоническим умом. Он применяет этот ход последовательно — ко времени, пространству и движению, и приходит по мере развертывания диалектически аргументов к парадоксальному, на первый взгляд, выводу: времени нет, пространства нет, движения нет.

Зенон доказывает отсутствие бытия у пространства (места) следующим образом (по Симпликию):

Если есть место, то оно будет в чем-то, так как всякое сущее в чем-то. Но что в чем-то, то и в месте. Следовательно, и место будет в месте, и так до бесконечности. Следовательно, места нет¹.

Нечто подобное Мартин Хайдеггер говорит об основании (*Grund*). Если у основания есть основание, то это не последнее основание, так как оно, в свою очередь, на чем-то основано. Только то основание, которое само безосновно (то есть — бездна, *Abgrund* или *Ungrund*), может быть подлинным основанием. У Зенона сходный строй мысли: то, что является местом, вмещающим вещь, обладая бытием (так же как вещь), должно было бы находиться где-то и так в периоде, но если грек (в первую очередь аполлонический) имел дело с аргументом *ad infinitum*, то есть «и так вплоть до бесконечности», он заключал, что речь идет об абсурде — бытие есть нечто конечное, определенное, обладающее пределом. Если место само имеет место, то это не место, и лишь то является местом в полном смысле слова, которое не находится нигде, не имеет места, и которого, следовательно, нет. Поэтому пространства нет.

Доказательству небытия движения Зенон посвящает свои знаменитые апории — об Ахилле и черепахе и о стреле. Зенон предла-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 306.

гает следующую цепочку заключений (в передаче христианского неоплатоника из Александрии Иоанна Филопона):

Если движение есть, то возможно пройти бесконечное [расстояние] в конечное время. Но это невозможно. Следовательно, движения нет. Допустим, что нечто движется на расстояние [букв. «величину»] в локоть за один час. Так как в каждой величине имеется бесконечное число точек, то, следовательно, движущееся [тело] должно коснуться всех точек величины. Следовательно, оно пройдет бесконечное число [точек], что невозможно¹.

Аналогичный случай Зенон приводит, разбирая погоню Ахиллеса за Гектором из «Илиады». Ахиллес не смог догнать Гектора потому, что когда Ахиллес пробежал то расстояние, которое до него пробежал Гектор, Гектор успевал пробежать еще какое-то расстояние, даже если бежал медленнее, чем Ахиллес. И так в периоде. Расстояние между обоими постоянно сокращалось, вплоть до бесконечно малого, но все-таки, даже и в этом случае, Гектор успевал пробежать хотя бы немного, что не позволяло Ахиллесу его догнать. Из этого примера Зенон заключает, что быстроногий Ахиллес не мог догнать не только Гектора, но и медленно ползущую черепаху. Симпликий резюмировал эту апорию так:

Если есть движение, самый быстрый бегун никогда не догонит самого медленного. Но это невозможно. Следовательно, движения нет².

Под бытием движения Зенон понимает онтологическое основание у каждой точки пространства, которую необходимо пройти в ходе движения. Но таких точек должно быть бесконечное количество. Если бы бесконечность (ἄπειρον Анаксимандра и субстанция ионийцев в целом) обладала бытием, то мы пришли бы к логическому противоречию.

То, что времени нет, Зенон доказывает на примере стрелы. По словам Аристотеля, передающего мысль Зенона:

Третий [аргумент], только что упомянутый, гласит, что летящая стрела стоит на месте. [Этот вывод] вытекает из постулата о том, что время состоит из [отдельных] «теперь»: без этого допущения умозаключение невозможно³.

В данном случае снова речь о доказательстве от противного. Если бы время было, то была бы и каждая из его мельчайших частей («теперь», «мгновений»). Поэтому в каждый отдельный момент стрела

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 308.

² Там же. С. 309.

³ Там же.

бы покоилась, так как этот момент соответствовал бы только одной точке пространства (которое тоже гипотетически принималось за обладающее бытием). Если стрела была в данной точке, то в ней она была, а в другой ее не было. В любой другой точке — то же самое. И в каждой из точек мы имели бы либо покоящуюся стрелу, либо отсутствующую. Следовательно, времени нет.

Отсутствие бытия у времени Зенон доказывает через обращение к апории стадий, где рассматривает пример движения разных тел в разных направлениях, в результате чего он приходит к обоснованию равенства одного промежутка времени и его половины. Но если все время в целом равно своей половине, то времени нет, заключает Зенон.

Все эти парадоксы не имеют ничего общего с риторическими фигурами софистов, призванных убедить слушателей в правоте говорящего с помощью особых операций, проделанных над логикой — риторические фигуры, тропы, смысл которых сводился к незаметному отклонению от строгой логической линии рассуждений. У Зенона мы имеем дело с совершенно иной процедурой. Он соотносит между собой два пути — истины и мнения, и доказывает, что путь истины признает бытие только за тем, что истинно, вечно, неделимо, неизменно, неподвижно, а значит, не причастно ни ко времени (раз вечно), ни к движению (раз неподвижно и неизменно), ни к пространству (раз неделимо и нелокализуемо). *Бытие не находится нигде, никогда и не движется.* Чтобы схватить его, необходимо осуществить акт радикального трансцендирования всего горизонта мнения. Правильным мнением будет такое, которое сумеет выйти за свои собственные границы, то есть превзойти себя и стать истиной. Это возможно только в опыте божественного.

Но с этим опытом философ может снова вернуться в область мнения, в мнимую действительность, в «обманчивый мир», и продемонстрировать его обманчивость, его иллюзорность. Обнаружение этой обманчивости есть вместе с тем истина об этом мире, так как *истина о лжи состоит в том, что это именно ложь, а не истина.* Истина о времени, пространстве и движении состоит в том, что их нет, то есть, что они представляют собой мнимые явления. Если бы они имели сопричастность к бытию, то все их особенности стали бы невозможными, они опровергли бы сами себя. Время и пространство с их дроблением, с их множественностью, и движение, обоснованное пересечением пространства и времени, возможны только как ложь, но в этом и состоит их особая «онтология». Они лже-есть по сравнению с тем, что есть истинно. Но сама возможность соотношения их ложности, мнимости с истиной и действительностью

чистого бытия составляет ось орто-доксии, то есть «правильного мнения». *Правильно и истинно мыслить о феноменальном мире как о развернутой галлюцинации.* И в этой оценке божественный ум встречается с человеческим рассудком. Оба они в разной мере и с разных сторон обосновывают друг друга — божественный ум негативно, а человеческий позитивно, так как первый упраздняет и полностью девальвирует непосредственное восприятие, а второй, напротив, видит в способности мыслить и искать истину свое божественное основание.

Зенон Элейский считается основоположником диалектики, и его апории служат ее ярчайшими образцами. Парадоксы Зенона весьма напоминают парадоксы Гераклита, другого философа, также предвосхитившего диалектику. И это не случайно: оба уделяют основное внимание тому, что можно назвать Логосом Диониса, той зоне, где вечность соприкасается со становлением, а Единое с множественным. Различие диалектики Зенона и диалектики Гераклита в том, что первый строго следует Логосу Аполлона и интерпретирует промежуточную зону — между истиной и мнением, поле «философской ортодоксии» строго со стороны чистого бытия, с позиций вечности, тогда как второй конституирует саму эту промежуточную область как зону развертывания самодостаточного и самобытного Логоса.

Здесь мы видим, что проблематика алфавита богов и, в первую очередь, парадигмы бога Аполлона и бога Диониса, переносится в новый контекст, предопределяя основные вехи эллинской и, шире, европейской философии.

Эмпедокл: восстановление Сфайроса

Ярчайшим представителем аполлонической философии италийцев был Эмпедокл, Ἐμπεδοκλῆς из Акраганта (ок. 490 — ок. 430 до Р.Х.¹). Философия Эмпедокла основана одновременно на пифагорействе и на идеях элеатов, представляя собой их синтез. По одной из версий, он был прямым учеником сына Пифагора Телавга, а также слушал выступления Парменида и Зенона. Об Эмпедокле рассказывали многочисленные легенды. Приводились случаи воскрешения им мертвой женщины через 30 дней после смерти, избавления города от мора, остановки ветров. Эмпедокл ясно осознавал, что философия является божественным занятием и вел себя с царским достоинством, одновременно являясь в области политики жестким противником тирании (как и Зенон) и сторонником справедливого общества

¹ Впрочем, о длительности и датах его жизни существуют разные версии.

(в духе политического учения пифагорейцев). Суда приводит такие подробности:

С золотым венцом на голове, бронзовыми амиклами на ногах и Дельфийской гирляндой в руках он ходил по городам, желая снискать о себе славу как о боге. А когда состарился, бросился ночью в огнедышащий кратер, так что могила его была неизвестна. Так он погиб, а сандалию его выбросило огнем. Его прозвали «Запретитель ветров» за то, что он унял сильный ветер, обрушившийся на Акрагантскую землю, окружив город ослиными шкурами¹.

А Филострат добавляет:

Повязав вокруг волос повязку чистейшего пурпура, Эмпедокл важно шествовал по улицам греческих городов, слабая песня о том, что станет богом из человека².

Сам Эмпедокл в одном из сохранившихся фрагментов своей поэмы провозглашает:

| | |
|-------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Привет вам! А я — уже не человек, но бессмертный бог для вас — | χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός |
| Шествую, почитаемый всеми как по- ложено, | πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα, |
| Перевитый лентами и зеленеющими венками: | ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίην τε θαλείοις. |
| Ими — едва лишь я прихожу в цве- тущие города — | τοῖσιν ἅμ' ἄν ἴκωμαι ἄστεα τηλεθάοντα, ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί, σεβίζομαι· οἱ δ' ἅμ' ἔπονται |
| Почитают меня мужчины и женщи- ны. Они следуют за мной | μυρίοι ἐξερέοντες, ὅπηι πρὸς κέρδος ἀταρπός, |
| — Тьмы и тьмы — чтобы выспро- сить, где тропа к пользе: | οἱ μὲν μαντοσυνέων κεκρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νοῦσων |
| Одним нужны предсказания, другие по поводу болезней | παντοίων ἐπύθοντο κλυεῖν εὐηκέα βάζην, δηρὸν δὴ χαλεπήμι πεπαρμένοι. |
| Всевозможных спрашивают, чтобы услышать целительное слово, | |
| Давно уже терзаемые тяжкими му- ками ³ . | |

Претензии на божественность Эмпедокла не являлись формой дерзости и тщеславия. Так как Эмпедокл был последователем Пифагора, то разделял идею о вечной душе и о метемпсихозе. Более того, он еще подробнее, чем Пифагор (о котором все источники единогласно

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 335.

² Там же. С. 337.

³ Там же. С. 404.

утверждают, что он держал свое учение в тайне) говорит о сущностной божественности души, а о земном рождении и перерождении — как об онтологической катастрофе. Плотин, принадлежащий к той же самой аполлонической традиции, что и Пифагор и Эмпедокл, передает:

Эмпедокл, сказав, что грешным душам закон пасть сюда, и что сам он, сделавшись «изгнанником от бога» пришел [сюда], «повинуясь бешеной Ненависти», обнажил [истину] в той же мере, в какой, думается, намекали на это и многое другое Пифагор и его последователи¹.

И приводит стихи самого Эмпедокла:

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Есть оракул [-рок] Необходимости (Ананкэ), древнее постановление бо- гов, Вечное, скрепленное, словно печатью, пространными клятвами: Если какой-нибудь демон (божество) осквернит свои члены кровью [убийством] по прегрешению, <И>, следуя <Ненависти>, поклянет- ся преступной клятвой, — Из тех, кому досталась в удел дол- говечная жизнь — Тридцать тысяч лет скитаться ему вда- ли от блаженных, Рождаясь с течением времени во все- возможных обличьях смертных [существ], Сменяя мучительные пути жизни. Мощь Эфира гонит его в Море, Море выплевывает на почву Земли, Земля — к клучам Сияющего Солнца, а Солнце ввергает в вихри Эфира. Один принимает от другого, но все не- навидят. По этому пути и я иду ныне, изгнан- ник от богов и скитаец, Повинуясь бешеной Ненависти... ² | ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, αἰδίον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις· εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόνωι φίλα γυῖα μῆνηι, <νεϊκεῖθ' > ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσσηι, δαίμονες οἶτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, τρῖς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, φουόμενους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους, αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει, πόντος δ' ἔς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἔς αὐγάς ἡελίου φαέθοντος, ὃ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίνας· ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες. τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης, νεϊκεῖ μαινομένωι πίσυνος. |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 406.

² Там же.

Человек вынужден скитаться «вдали от блаженных», следуя цепочке метемпсихоза в течение неопределенно долгого — но всегда конечного! — срока. Он исходит из чистого бытия, к которому относится его внутренняя — божественная (даймоническая) — сущность, и должен возвращаться к нему. Душа падает через стихии от огня к воздуху, воде и, наконец, к земле и должна снова возвращаться по той же траектории, только в обратном направлении. В этом смысл аполлонического Логоса. Поэтому царственная природа и высший онтологический статус в большей мере под стать именно философу, кто движется назад, к тому источнику, откуда могущество Вражды (*veikos*) насильственно отрывает душу, бросая ее в водоворот низших стихий. Следовательно, Эмпедокл, восхваляя себя и одеваясь как царь, принимая славословия толпы (по одной из версий, он был признан богом и его статуи почитались как в Акраганте, так, позднее, и в Риме), отдает должное не своей индивидуальности, продолжающей находиться в цепочке перерождений, но самой природе вечной души, то есть человеку как таковому, тому, кем ему должно стать.

Эмпедокл традиционно считался основателем риторики и составляя свои философские поэмы в стихах. Аристотель в «Метеорологии» обратил внимание на то, что использование риторики для объяснения физических явлений, как это делал Эмпедокл, например, говоря о море как о «поте земли»¹, некорректно, с точки зрения строгого философского метода. Однако мы покажем, что Аристотель в своей «Физике» делает строго то же самое, поэтому его критика могла быть применима и к нему самому, но на самом деле она в принципе ошибочна, поскольку в чистом виде логика применима исключительно к области чистого бытия, то есть к сфере Единого, к аполлоническому Логосу, к вечности и неизменности шара бытия. Там, где мы выходим за пределы вечного и вступаем в стихию становления, законы логики с необходимостью начинают видоизменяться, происходит их склонение, наклонение, «падение» (подобно склонению имен в грамматике)². Логос *падает* в область физики, природы, и следовательно, он не может быть строго тождественным тому состоянию, в котором он находится до этого падения. Но это склонение Логоса и составляет основу риторики, живой убедительной речи, которая строится на искусном использовании тропов — особых фигур, каждая из которых так или иначе на свой лад искажает нормативную строгость логического высказывания. Область при-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 339.

² В латинском языке *casus*, падеж, как и в русском, отражает идею «падения» — от *cadere*.

роды можно изучать только с помощью риторики, и поэтому поэзия подходит для этого более, чем что либо другое¹.

То, что изобретение риторики приписывается именно Эмпедоклу, в высшей степени показательно для тех сюжетов, которые он ставит в центре своей философии. Его, как и Зенона, интересует сфера «философской ортодоксии», то есть та зона, где вечное и истинное переходит в сферу мнений, то есть в область лжи и переменчивости. При этом показательно, что в отличие от ионийских философов аполлонический Эмпедокл (так же как и Зенон) отказывается придавать становлению статус бытия. Эмпедокл формулирует главный тезис италийской философии самым радикальным образом, утверждая — природы (φύσις) нет.

| | |
|--------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|
| Еще скажу тебе: изо всех смертных вещей ни у одной нет ни рождения | ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων |
| Ни какой бы то ни было кончины от проклятой смерти, | θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, |
| А есть лишь смешение и разделение смешанных [элементов], | ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται |
| Люди же называют это «рождения-ем» ² . | ἀνθρώποισιν. |

Дословно, Эмпедокл говорит не об отсутствии «рождения», но именно «природы» (φύσις) как «становления», «происхождения», «рождения». Равно как нет и смерти, и он уточняет, что нет именно «совершенной смерти» — θάνατος τέλειος. Ни природы (рождения), ни гибели не может быть, поскольку то, что есть по-настоящему, есть всегда, а то чего нет, того не может быть, и следовательно, то не может и погибнуть. В этом пассаже Эмпедокл радикально отрицает саму основу Логоса Кибелы, матриархальную онтологию становления. Но при этом он не отказывается от рассмотрения области становления, «природы», он лишь подчеркивает, что здесь мы имеем дело с мнимым, что следует принимать в расчет только в перспективе преодоления, освобождения и возвращения из скитаний. Физика не логика, но риторика. В ней нет чистой онтологии, вся онтология — бытие, Логос и вечность — здесь

¹ Это обстоятельство в XX веке поставил в центре своих исследований философ науки Гастон Башляр, написавший серию книг, посвященных грезам о веществе, являющимся, с его точки зрения, основной научных концепций. См.: Башляр Г. Вода и грезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998; Он же. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999; Он же. Земля и грезы воли. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000; Он же. Земля и грезы о покое. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2001; Он же. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987; Он же. Психоанализ огня. М.: Прогресс, 1993.

² Фрагменты ранних греческих философов. С. 346.

присутствуют в наклонениях, в склонениях, в падежах — в падшем состоянии. Именно поэтому поэзия является наилучшим способом для изложения самых точных и самых безукоризненных научных положений — в области мнимого корректен только троп, метафора, иронический дискурс, весь набор многосмысленных, поливалентных образов и высказываний, которые только и могут выразить истину о лжи, вскрыть бытие того, чего нет. Поэтому натурфилософия Эмпедокла не имеет ничего общего с натурфилософией ионийской школы — изучая природу (φύσις), ионийцы изучают не только то, что есть, но единственное, что есть, тогда как Эмпедокл, напротив, исследует то, чего нет (φύσις οὐδενὸς ἔστιν). Но перед лицом перспективы аполлонического выхода за пределы природы, как предуготовление великого возвращения изгнанного даймона-скитальца, изучение «природы» имеет смысл и цель: так, заключенный, готовя побег, должен тщательно ознакомиться с планом тюрьмы, которую он стремится навсегда покинуть.

В структуре «мнимого космоса» Эмпедокл выделяет четыре начала (корня), соответствующие четырем стихиям — огню, воздуху, воде и земле (στοιχεῖα μὲν εἶναι τέτταρα, πῦρ, ὕδωρ, γῆν, ἀέρα). Их он соотносит с фигурами богов, а также с двумя главными могуществами — Любовью, Дружбой (Φιλία) и Враждой, Распрей (Νεῖκος).

Эмпедокл, сын Метона, акрагантец, Ἐμπεδοκλῆς Μέτωνος Ἀκραγαντῖνος полагает четыре элемента: огонь, τέτταρα μὲν λέγει στοιχεῖα, πῦρ ἀέρα воздух, воду и землю — и две силы ὕδωρ γῆν, δύο δὲ ἀρχικὰς δυνάμεις, в качестве движущих причин: Любовь и Распря, первая из которых Φιλίαν τε καὶ Νεῖκος, ὧν ἡ μὲν ἔστιν соединяет, а вторая разделяет. Он ἐνωτική, τὸ δὲ διαιρετικόν. φησὶ δὲ οὕτως τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα говорит так πρῶτον ἄκουε:

Услышь сначала, что есть четыре
корня всего:

Ослепительно вспыхивающий Зевс, Νῆστις θ', ἡ δακρύους τέγγει κρούνωμα животворная [- плодоносная] Гера βρότειον.

и Аидоней [«Невидимка»], Δία μὲν γὰρ λέγει τὴν ζέσιν καὶ τὸν αἰθέρα, Ἦρην δὲ φερέσβιον τὸν ἀέρα, И Нестида, которая слезами проливает человеческий родник. τὴν δὲ γῆν τὸν Ἀιδωνέα, Νῆστιν δὲ καὶ

Зевсом он называет пыл (ζέσις) κρούνωμα βρότειον οἰοεὶ τὸ σπέρμα καὶ и эфир, Животворной Герой — воз- τὸ ὕδωρ.

дух, Аидоней — землю, а Нести-
дой — человеческим родником — как
бы сперму и воду¹.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 356.

Здесь огонь соответствует Зевсу как стихия, наиболее приближенная к бытию, к вечному. Зевс замещает в становлении вечность. Поэтому огонь тяготеет кверху, а небесные светила — прежде всего солнце — источают теплые лучи. Иногда огонь отождествляется с эфиром (αἰθήρ), но в этом случае эфир мыслится как высшая область космоса, строго отличная от воздуха. Гера соответствует воздуху. Нестида, Нестис — воде, а Аид или Невидимое (Αἰδωνέα) — земле. Нестида — это гапакс Эмпедокла, и по мнению исследователей, соответствует Персефоне, богине подземного мира.

В другом месте порядок другой:

Зевсом он называет огонь, Герой — Δία μὲν τὸ πῦρ λέγων, Ἥρην δὲ τὴν γῆν,
землю, Αἰδωνέα δὲ τὸν ἀέρα, Νῆστιν δὲ τὸ
Аидонеей — воздух, а Нестидой — ὕδωρ.
воду¹.

Здесь Аидоней и Гера меняются местами, а Зевс и Нестида остаются на тех же самых. Показательно, что среди стихий только одна — высшая, огонь — связывается с мужским божеством, причем с самим предводителем богов Зевсом, а остальные три соотносятся с богинями. Даже в случае Аида Эмпедокл употребляет не мужскую, а женскую форму — Αἰδωνέα. Стихии располагаются строго вертикально и могут пребывать принципиально в двух состояниях — в Дружбе и Вражде. Благодаря Дружбе (Любви) устанавливается единство, благодаря Вражде — всякое разделение. Симпликий приводит такие строфы поэмы Эмпедокла:

| | |
|----------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Двойкое скажу: то Одно вырастает, чтобы быть единственным | δίπλ' ἐρέω· τὸτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠύξῃθη μόνον εἶναι |
| Из многого; то снова распадается, чтобы быть многим из Одного. | ἐκ πλεόνων, τὸτὲ δ' αὖ διέφυ πλεόν' ἐξ ἑνὸς εἶναι. |
| Двойко рождение смертных [вещей], двойка гибель: | δοιῆ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιῆ δ' ἀπόλειψις· |
| Одно из них порождает и губит схождение всех [корней]; | τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε, |
| Другое разлетается, разодранное, когда они вновь разделяются, | ἡ δὲ πάλιν διαφουμένων θρεφθεῖσα διέπτῃ. |
| И они [= элементы] никогда не прекращают непрерывного чередования | καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα, |

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 355.

То действием Любви все они сходятся в Одно,
 То под действием лютой Ненависти
 несутся каждый врозь.
 И поскольку они каждый раз заново
 образуют множество после разделения
 одного,
 постольку они рождаются и век
 у них непостоянный,
 А поскольку они никогда не прекращают
 непрерывного чередования,
 постольку они существуют вечно,
 неподвижные в круге.
 Внемли же моим словам, потому как
 учење возвращает ум¹.

ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα
 Νείκεος ἔχθει.
 <οὕτως ἦι μὲν ἐν ἓκ πλεόνων μεμάθηκε
 φύεσθαι>
 ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἐνὸς πλέον'
 ἐκτελέθουσι,
 τῆι μὲν γίνονται τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπε-
 δος αἰών'
 ἦι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ
 λήγει,
 ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ
 κύκλον.
 ἀλλ' ἄγε μύθων κλύθι· μάθη γάρ τοι φρέ-
 νας αὖξει'

Дружба стихий соединяет стихии в единый Шар², Σφαῖρος, который представляет собой не совсем то же, что Шар Парменида. Парменид говорит о «благокруглой сфере» как о самом бытии, отказываясь допускать в ней какое бы то ни было разделение. Это — скорее метафизический образ, нежели космологическая инстанция. У Эмпедокла Сфайрос относится не к истине, но к «философской ортодоксии», к самому правильному из возможных мнений о единстве космоса. Секст Эмпирик так излагал взгляды Эмпедокла на «правильное мнение» (ὀρθὸς λόγος).

Критерий истины, по Эмпедоклу, не чувственные ощущения, а правильный разум. Есть два вида правильного разума: один — божественный, другой — человеческий; из них божественный невыразим, а человеческий выразим. О том, что критерий истины — не в ощущениях, он говорит так — Узки способности [познания], различные по членам. Много обрушивается напастей, притупляющих мысли.

κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέακριτήριον εἶ-
 ναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις,
 ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, τοῦ δὲ ὀρθοῦ
 λόγου τὸν μὲν τινα θεῖον ὑπάρχειν
 τὸν δὲ ἀνθρώπινον. ὣν τὸν μὲν θεῖον
 ἀνέξιστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον
 ἐξοιστόν. λέγει δὲ περὶ μὲν τοῦ μὴ ἐν
 ταῖς αἰσθήσεσι τὴν κρίσιν τάληθοῦς
 ὑπάρχειν οὕτως —
 στενωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα
 κέχυνται·
 πολλὰ δὲ δεῖλ' ἔμπαια, τὰ τ' ἀμβλύ-
 νοῦσι μέριμνας.

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 344.

² «Действием Любви все они сходятся в Одно» — ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα.

Повидав на своем веку лишь малую
 часть Целого,
 Обреченные на раннюю смерть, они
 улетают, взметнувшись словно дым.
 Поверив лишь тому, на что каждый
 [случайно] наткнулся,
 Гонимый во все стороны. А <кто> по-
 хвалится, что открыл Все?
 Таким образом, не постичь это [Це-
 лое] людям ни зрением, ни слухом
 Ни умом не объять¹.

παῦρον δ' ἐν ζωῆσι βίου μέρος
 ἀθρήσαντες
 ὠκύμοροι καπνοῦο δίκην ἀρθέντες
 ἀπέπταν
 αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτι
 προσέκυρσεν ἕκαστος
 πάντος' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὄλον
 <πᾶς> εὔχεται εὐρεῖν
 οὕτως οὔτ' ἐπίδερκτά τάδ' ἀνδράσιν
 οὔτ' ἐπακουστά
 οὔτε νόμι περιληπτά.

Божественный ум (λόγος θεῖος) способен постичь истину. Человеческий ум (λόγος ἀνθρώπινος) может быть правильным и неправильным. Божественный ум созерцает Шар. И «правильный ум» человека тоже созерцает Шар. Но это *разные* Шары. В отличие от истины Шар Эмпедокла, оставаясь вечным, изменяется. Здесь мы имеем дело не просто с чистым бытием, а с таким бытием, к которому примешано небытие. Эта примесь и выражается двумя полюсами — Любовь и Вражда. Любовь представляет собой единыщее могущество, которое направляет стихии к единству, подражая тем самым единству бытия. Но это единство другое — подражающее. Сфайрос Эмпедокла — это *почти* Шар Парменида, но всегда *почти*. Любовь стремится сделать «почти» бесконечно малым, не существующим, совершая прыжок от «ортодоксии» к истине, от «правильного мнения» о бытии к самому бытию. Но космос таков, что как бы ни близка была бы Любовь к своей цели, всякий раз вторгается Вражда, которая обращает стихии космоса в обратном направлении, разделяя, расчлняя, разрушая, заставляя различное становится все более и более различным, множественным, рассеянным и расчлененным. Поэтому, согласно Эмпедоклу, мир всегда находится под влиянием *одного* из могуществ, превосходящих другое, которые затем меняются местами. Когда преобладает Любовь, Сфайрос восстанавливается, космос подражает бытию, а мнение максимально сближается с истиной. Тогда в мире царит гиперборейская аполлоническая гармония. Все вещи тянутся друг к другу, занимая каждая свое место в структуре светового Сфайроса. В этом проявляется божественность космоса, приходящего к себе самому. Но затем с необходимостью следует эпоха Вражды (Νεῖκος), когда связи рвутся, Сфайрос разрушается, распадается, ослабевает и падает, рассеиваясь на бесчисленное количество

¹ Фрагменты ранних греческих философов. С. 342.

частиц. Все воюют со всеми, организмы распадаются на отдельные составляющие. Стихии бьются друг с другом, расчлняя любые цепочки единств. Но эта тенденция (которая, согласно Эмпедоклу, доминирует в тот век, когда жил он сам и современные ему греки) не может достичь предела, так как, удаляясь от Сфайроса, Вражда удаляет космос от бытия, делая его все более и более призрачным, галлюцинативным, несуществующим. Так как гибель невозможна, то Вражда делает свое дело тщетно: она может разрушить Сфайрос, но не может привести к всеобщей гибели, так как он есть чистая иллюзия, «аллодоксия», рано или поздно, обнаруживающая свое истинное лицо. Поэтому после периода проигрыша Любовь вновь начинает одерживать верх. Тогда, по образам Эмпедокла, из земли начинают расти отдельные члены — руки, ноги, глаза, уши, черепа. Любовь побеждает Вражду, но делает это постепенно и последовательно. Затем органы, влекомые Любовью, соединяются в организмы, и появляются полноценные существа — звери и люди. Но рождает их не земля, не недра, а само бытие, не прямо, а косвенно — через творящую силу огня и света. Люди, следуя Любви, призваны участвовать в божественном деле — *в воссоздании Сфайроса*, который для человеческого общества представлял бы собой совершенный полис, основанный на пифагорейских принципах. Царями в нем должны быть самые умные и справедливые — философы, созидатели Сфайроса, верные Любви. Эпоха Любви рано или поздно воцарится, но тоже не навечно — так как Вражда неуничтожима, так же как неуничтожима Любовь. Зазор между космическим Шаром Эмпедокла и онтологическим Шаром Парменида, Шаром чистого бытия, всегда будет присутствовать, так как именно этот зазор и составляет истинный корень всей диалектики и обоснование всего наличия, которое возможно только тогда, когда наряду с истиной, «несокрытостью» (*Unverborgenheit, ἀλήθεια*) существует то, что ей противоположно — «мнение» и «сокрытость» (*Verborgenheit*), то есть несуществующая природа.

В Эмпедокле аполлоническая линия итальянской философии достигает своей максимально открытой и эксплицитной формы, и во многом, видимо, обоснованы свидетельства о том, что пифагорейцы посчитали учение Эмпедокла открывающим для широкого обозрения глубинные секреты их «тайного общества». Такие же упреки раздавались и в адрес другого пифагорейца Филолая Кротонского, *Φιλόλαος* (ок. 470 — после 400 до Р.Х.), который, скорее всего, был одним из основных источников пифагорейского влияния на Платона. В любом случае Эмпедокл — вершина философ-

ского процесса развертывания Логоса Аполлона в архаическую эпоху — на границе со следующей за ней классической эпохой, когда эту же линию в еще более открытом и систематизированном виде изложил Платон.

Свет поэзии: трагиографы и лирики архаической Эллады

Истоки театра: мистерии и человеческое

В архаическую эпоху, как мы видели, происходит окончательный переход от героического (и даже постгероического) к человеческому. Точнее, этот переход завершается, так как, с точки зрения греческого историала, он начался еще в эпоху Троянской войны. В любом случае архаическая эпоха означает необратимое установление пятого — железного — века (по Гесиоду). Эта фундаментальная трансформация древней эллинской цивилизации ярче всего проявляется в трех характерных феноменах, где автономно человеческое начало дает о себе знать в полной мере. Это — политика, философия и искусство, причем в области искусства наиболее показательным является именно трагедия. И у политики, и у философии, и у трагедии были свои прообразы и в героическую эпоху.

Политику предворяла *сакральная монархия* крито-микенской эпохи (с существенным влиянием матриархата и городами-дворцами), с одной стороны, и жесткие *воинские системы* кочевого пастушеского патриархата (туранского типа, по О. Шпенглеру), с другой¹.

Философия была наследницей *мифологии и теологии*, продолжая традиции жречества (как аполлонического, так и хтонического, что отразилось прежде всего в двух противоположных школах — италийской и ионийской).

Трагедия же родилась из древних *мистерий*, но вынесенных из пространства сокрытого, ночного, подземного и тайного на всеобщее дневное обозрение.

Таким образом, все три явления — политику, философию и трагедию, сложившихся в окончательном виде именно в архаическую эпоху и достигших кульминации практически одновременно в ее конце, когда проявились первые признаки следующего периода, называемого классическим, — следует рассматривать как три грани одного и того же цивилизационного процесса. Каждая из этих граней показывала существенные, но разные стороны общей культурной

¹ Эта линия была связана преимущественно с дорийцами.

трансформации всего греческого общества. Поэтому все они тесно между собой связаны и представляют единое семантическое поле.

В истоках трагедии и театра как такового лежат мистерии. Все мистерии имели изначально хтонический характер и относились к культам Великой Матери. Но в ходе ахейских завоеваний, в эпоху появления в Средиземноморье первых эллинов, носителей патриархальной культуры, благодаря им появился *новый тип мистерий*, связанных с Дионисом, мужским небесным божеством, который нисходил с небес в недра земли, достигал центра Аида и возвращался вновь, подобно вечному солнцу, спускающемуся вечером в царство ночи, но лишь для того, чтобы снова взойти утром. Характерно, что мистерий Аполлона не существовало, так как божество светлого дня было несопоставимо с хтоническими темами, символизмом мрака и Великой Матери. *Дионис же был посланцем Неба в царстве Земли*, поэтому он и имел свои собственные мистерии — вакхические, и играл активную роль в Элевсинских мистериях Деметры и Коры, дополняя их до солярно-патриархальной структуры. Прообразом театра стали именно дионисийские мистерии, которые и получили название «трагедии» в Аттике и «сатиры» на Пелопоннесе по элементам дионисийского культа.

Греческое слово τραγῳδία происходит от τράγος, «козел», и ᾠδή, «песнь», «ода», что явно отсылает нас к жертвоприношению козла, замещающего в культе самого Диониса. Сатира также имеет к дионисийским культам самое прямое отношение, так как сатиры (Σάτυρος) входили в свиту Диониса и принимали активное участие в вакхических мистериях, а в изначальном театре (особенно в дорийской версии) представляли собой хор (χορός), важнейший элемент всей постановки, чье пение чередовалось с корифеем (κορυφαῖος), предстоящим перед хором и провозглашающим дионисийские дифирамбы (διθύραμβος). В сатирических пьесах в роли корифея обычно выступал Силен, наставник Диониса.

Другой тип древнегреческих пьес — комедии — также напрямую относится к Дионису; термин «комедия» (κωμῳδία) происходит от κῶμος, «пирушка», «попойка», а также «дионисийское празднество» и «группа выпивших мужчин на празднике», и ᾠδή, «песня». Комедии развились из более архаических сатирических драм.

Однако между дионисийскими мистериями и празднествами (Великими и Малыми Дионисиями) и театром существовало то же соотношение, что и между религией (включая мифы и жреческие учения) и философией. В основе философии лежат религия и миф, но они переходят на иной уровень — от алфавита богов к алфавиту людей. Точно такой же сдвиг происходит и при переходе от мисте-

рии к театру; театр — это явление человеческое, лишь воспроизводящее мистерию. Но точно так же как первыми философами были сплошь и рядом жрецы и аристократы, посвященные в религиозные культы, так и театр рождается из мистерий, переносимых из области обряда в сферу искусства, которая, собственно говоря, этим переносом и конституируется — подобно тому, как происходит становление философии. Корни театра совершенно сакральны, это и есть чистые мистерии Диониса с элементами других мистериальных культов. Поэтому в театре ставятся мифы, фигурируют боги, герои, рассказываются священные предания, произносятся литургические гимны. Древний театр — это религия и культ. Но вместе с тем есть и отличие от мистерий и религиозных практик. Театр (θέατρον) на греческом означает «зрелище», а также «созерцание», и происходит от того же глагола θεάομαι — «смотреть», «созерцать», «наблюдать», откуда и «теория» (θεωρία). В религии и культе, и особенно в мистериях, сокрытие (собственно μυστήριον от глагола μύω, скрывать, умалчивать) и явление (ἐπιφάνεια) всегда чередовались друг с другом, причем сокрытие было основным и приоритетным, главным. По этой причине мистерии праздновались, как правило, ночью и в закрытых местах — в пещерах, храмах, в подземных лабиринтах и т. д. И лишь затем, после спуска под землю или погружения в ночь, наступал момент явления (ἐπιφάνεια). Термин «истина» (ἀλήθεια), что особенно подчеркивал Хайдеггер, означает «несокрытие», то есть — чтобы познать несокрытие, надо столкнуться с сокрытостью, и только после этого открыть ее, столкнувшись с явлением.

В театре отсутствует именно эта предварительная, но принципиально необходимая часть — *сокрытие*, и собственно, в этом и состоит его отличие от мистерии. В центре мистерии (как сокрытия) стояло зрелище, то есть театр, созерцание, явление. Но это явление обретало смысл только через предварительные процедуры: чтобы воспринять, что такое утро, необходимо иметь опыт ночи. Мистерии достигали кульминации именно в момент утренней зари — восхода солнца, прорастания хлебного колоса или виноградной лозы. Но этому предшествовало нисхождение в смерть и столкновение с мраком и ужасом. Театр отменял эту предварительную фазу, сразу переходя к самому важному — к зрелищу. Но тем самым он искажал весь сакральный сценарий, беря от него только одну — правда, самую существенную — половину. Для посвящения в мистерии и даже для участия в культе требовались определенные приготовления, подчас довольно серьезные и основательные. Для посещения театра ничего подобного не предполагалось. Поэтому каждому и без предварительных условий открывалась полнота таинства.

Такое отделение светлого от предшествующего темного не могло не повлиять на сам характер театрального представления. Это была не мистерия, но ее изображение, рассказ о ней, ее постановка, но *не она сама*.

Эсхил: элевсинские корни театра

В истоках эллинского театра, получившего свою окончательную форму в пьесах Эсхила и в разработанных им канонах, обычно видят сочетание двух более ранних традиций — дорийскую (связанную с сатирами и сатирическим хором) и аттическую (более торжественную). В этом проявлял себя тот цивилизационный дуализм, который в эллинском мире сложился между двумя полюсами — ионийским и дорийским, и который на уровне философии воспроизводился контрастом между италийской и ионийской школами, и который позднее, в период Греко-персидских войн и особенно во время Пелопонесской войны между коалициями, сложившимися вокруг Спарты и вокруг Афин, приобрел политический и геополитический характер. Но если в области философии и политики дорийский (и италийский) элемент (Пелопоннес и Великая Греция) явно тяготеет к Логосу Аполлона (как сами дорийские завоевания были могущественным импульсом солярного патриархата), в истоках происхождения театра сатирический элемент (равно как и позднейшие комедии Аристофана, также акцентирующие мотивы хтонической мужественности в духе свиты Великой Матери) имеет иную природу и, возможно, связан с архаическим влиянием пеласгийской Аркадии. Показательно, что один из тех, кто в конце V века до Р.Х. возродил сатирический жанр и принес его в Афины с Пелопоннеса, был Пратин, Πρατίνας, из Флиунта, области, граничившей с Аркадией. Однако Пратин, согласно легенде, был яростным последователем Диониса и считал, что именно дионисийские мотивы должны стоять в центре всех драм. Кроме того, пелопоннесская традиция настаивала на том, чтобы хоры в театре состояли из профессиональных бродячих певцов и поэтов, являющихся членами вакхических братств.

Включение дифирамбов, ранее бывших элементами дионисийских литургических действий, в поэзию, а также введение в действие сатиров приписывается легендарному аполлоническому поэту и музыканту (кифареду, игроку на кифаре) Ариону Метимнийскому, Ἀρίων ὁ Μητιμνιαῖος, жившему в конце VII — начале VI века до Р.Х. В Аттике первые театральные действия были введены, вероятно, в эпоху тирана Писистрата (ок. 602 — 527 до Р.Х.), который учинил приблизительно в то же время праздник Великих Дионисий.

Становление греческой драмы приходится на период перехода от архаической эпохи к классической. Эсхил, Αἰσχύλος (525—456 до Р.Х.) воплощает в себе конец и завершение архаической культуры. Его преемник Софокл, Σοφοκλῆς (496/5—406 до Р.Х.) находится строго на границе, а третий великий трагиограф Еврипид, Εὐριπίδης (480-е — 406 до Р.Х.) концептуально уже полностью принадлежит классическому периоду — эпохе Сократа. Так граница двух эпох в историале Древней Греции проходит по трем великим поэтам: Эсхил воплощает конец архаики, Софокл — саму границу, а Еврипид — начало новой — классической — эпохи.

Прямым предшественником Эсхила, жившим в эпоху Писистрата, был уроженец Аттики Феспид, Θέσπις, придавший постановке кроме корифея и хора еще и одного актера, «гипокрита» (υποκριτής), одевавшего маски и выступавшего от имени героев пьесы. Ученик Феспиды Фриних, Φρύνιχος впервые ввел женскую половину хора, представленную мужчинами в женских масках. Показательно также, что в большинстве греческих театров допускались только мужчины и гетеры (особенно для созерцания комедий). Хоры тоже состояли исключительно из мужчин, и мужчинами были корифей и все актеры.

Однако полноценным родоначальником эллинского театра считается Эсхил, родившийся в Элевсине в 525 до Р.Х. Само место рождения Эсхила показательно: как театр рождается из мистерий, так и основоположник театра происходит из города, неразрывно связанного с самыми главными для Аттики, и даже для всего эллинского мира, Элевсинскими мистериями.

Эсхил предлагает соединить аттическую традицию архаического театра с пелопоннесской, вводя канон тетралогии, цикла из четырех драм. В тетралогии первые три драмы представляют собой аттические трагедии в эпическом стиле, где главной сюжетной линией является миф о героях с участием богов, а четвертая — сатира в более легком ключе, продолжающая дорийскую линию. Эсхил добавляет к фигуре корифея и одному актеру-ипокриту второго актера, расширяя возможности драматического действия, которое получит развитие в дальнейшем. Тем самым Эсхил фактически вводит тот театральный канон, который позднее будет принят всеми эллинами и, шире, станет фундаментом всей европейской традиции.

Хотя Эсхил считается автором многочисленных трагедий и сатирических драм, до нас дошло только несколько произведений, бесспорно его авторства¹. Это три трагедии из цикла «Орестей» — «Агамемнон», «Хоэфоры» и «Эвмениды»; одна трагедия из цикла

¹ Эсхил. Трагедии. М.: Художественная литература, 1971.

о Прометее — «Прометей Прикованный»; трагедия фиванского цикла — «Семеро против Фив», последняя из трех, которую предваряли трагедии «Лайи» и «Эдип»; первая трагедия из цикла о Данаидах, дочерях царя Египта «Просительницы» и трагедия «Персы», описывающая крах похода Ксеркса против эллинов через драматические эпизоды, в центре которых стоит его мать, узнающая от гонцов о катастрофе персидской армии. Ни одной сатирической драмы Эсхила, которой должны были заканчиваться в согласии с тетралогическим каноном все циклы, до нас не дошло. Упомянутые в различных источниках другие многочисленные произведения Эсхила более или менее распределялись по тем стилистическим структурам, представление о которых помогают составить сохранившиеся произведения.

Первый тип трагедий Эсхила связан с сюжетами, где главную роль играют боги и титаны; в сатирических драмах в центре внимания были персонажи из свита Диониса, а также лесные и речные духи и другие полубожественные существа. Из сохранившихся произведений к этому типу относится трагедия «Прометей Прикованный», где человеческие персонажи отсутствуют и где основными героями выступают титаны, боги и превращенная в корову возлюбленная Зевса Ио.

Второй тип, самый многочисленный, представляет собой фрагменты мифов, где действуют герои древности и подчас главные лица поэм Гомера, участники Троянской войны. Таковы «Орестея», фиванский цикл и история Данаид. Считается, что Эсхил был автором еще многих утраченных трагедий на героические темы.

Третий тип представляет исключительно исторических персонажей, людей «пятого века», по Гесиоду. К числу таких трагедий относятся «Персы».

Фактически, с точки зрения сюжета, основное содержание трагедий Эсхила — это преимущественно изложение разнообразных мифов, тесно переплетенных между собой, связанных с учениями мистерий и вызывавшие у зрителей ассоциации с культами, обрядами, религиозными практиками и символами. Поэтому для их полноценного понимания требовалось глубокое знакомство с сакральной культурой греков, более или менее общей для всего эллинского мира, а не только для гражданина Афин.

Армия Прометея и пытки будущего

Если мы возьмем трагедию первого типа, «Прометей Прикованный», являющуюся второй из трех, то увидим в ней нечто совершенно необычное в сравнении и с другими трагедиями Эсхила, и с произведениями других жанров, известных нам из той эпохи. Проме-

тей Эсхила является совершенно атипичной фигурой. Он сопряжен с миром богов и логикой титаномахии, будучи титаном и выражая целый ряд типично титанических черт — включая богоборчество и жесткую оппозицию небесному Отцу — Зевсу, вплоть до восстания против его порядка. Но в отличие от классических фигур остальных титанов Прометей занимает в титаномахии сторону богов и даже помогает Зевсу победить его собственных братьев-титанов. Имя Прометей, Προμηθεύς означает дословно «думающий вперед», и это свойство становится у Эсхила основой своеобразной прозопоэзии — смысл Прометея в том, что он находится в особых отношениях со знанием будущего; он в какой мере есть *само будущее*, страдающее в силу того, что для прошлого и настоящего оно является разрушительным и невместимым. Далее, Прометей выступает у Эсхила как творец и покровитель людей, ради которых он терпит нестерпимые муки. И наконец, не может не удивлять то, что от лица этой страдающей, двусмысленной и подчас вызывающей сострадание и даже восхищение фигуры в адрес верховного божества раздаются страшные богохульства и проклятия, горькие упреки и оскорбительные угрозы. Последний момент является особенно важным, так как трагедии Эсхила были предназначены для благочестивого (в целом) эллинского общества конца архаической эпохи, где столь резкие высказывания в адрес высшего небесного божества представляли собой нечто чрезвычайно смелое, неожиданное и, видимо, редкое. Текст трагедии создает впечатление, что мы присутствуем при изложении глубинного и полного парадоксов мистико-религиозного учения, возможно, на грани гетеродоксии или даже ереси (если этот термин применим к открытой и склонной к синтезу греческой религии).

Прометей открыто провозглашает, что знает нечто, неизвестное Зевсу. Ему ведомо будущее, когда Зевс вступит в такой брак, который станет причиной его падения. При этом сам Прометей как носитель этого тайного знания способен повлиять на судьбу — волен открыть или скрыть от самого Зевса будущее, а значит, изменить его. Об этом Прометей Эсхила говорит в следующих строфах:

| | |
|---------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| При всем своем тщеславье даже Зевс еще | ἢ μὴν ἔτι Ζεὺς, καίπερ αὐθάδης φρενῶν, |
| Научится смиренности. Он готовится | ἔσται ταπεινός, οἷον ἐξαρτῦεται |
| К такой женитьбе, что во мрак неизвестности | γάμον γαμεῖν, ὃς αὐτὸν ἐκ τυραννίδος |
| Его с престола сбросит. Тут и сбукдется | θρόνων τ' ἄιστον ἐκβαλεῖ: πατὴρ δ' ἀρὰ Κρόνου τὸτ' ἤδη παντελῶς κρανθήσεται, ἦν ἐκπίτνων ἡρᾶτο δηναίων θρόνων. |
| Проклятье Крона полностью, которое, | τοιῶνδε μόχθων ἐκτροπὴν οὐδεὶς θεῶν |

С престолом расставаясь, произнес
отец.

Как этих бед избегнуть, из богов ни-
кто

Сказать не может Зевсу. Только я бы
мог.

Я знаю — как. Пускай же он упорст-
вует,

Кичась громами в небесах и пламе-
нем

Пылающие стрелы с высоты меча.

Все это не поможет: от бесславного

И страшного паденья не спасется
Зевс:

Непобедимо сильного противника,

Врага на диво сам себе готовит он.

Противник этот пламя жарче молнии

Придумает и грохот посильней, чем
гром,

Трезубец Посейдона, что земную
твердь

Трепал, как лихорадка, в море бро-
сит он,

И Зевсу будет худо, и узнает Зевс,

Как непохоже рабство на владыче-
ство¹.

δύναιτ' ἂν αὐτῶ πλὴν ἐμοῦ δεῖξαι σαφῶς.
ἐγὼ τὰδ' οἶδα χῶ τρόπῳ. πρὸς ταῦτά νυν
θαρσῶν καθήσθω τοῖς πεδαρσίοις
κτύποις

πιστός, τινάσσων τ' ἐν χεροῖν πύρπνου
βέλος.

οὐδὲν γὰρ αὐτῶ ταῦτ' ἐπαρκέσει τὸ μὴ
οὐ

πεσεῖν ἀτίμως πτώματ' οὐκ ἀνασχετά:

τοῖον παλαιστὴν νῦν παρασκευάζεται

ἐπ' αὐτὸς αὐτῶ, δυσμαχώτατον τέρας:

ὃς δὴ κεραυνοῦ κρείσσον' εὐρήσει
φλόγα,

βροντῆς θ' ὑπερβάλλοντα καρτερόν
κτύπον:

θαλασσίαν τε γῆς τινάκτειραν νόσον

τρίαιναν, αἰχμὴν τὴν Ποσειδῶνος, σκεδᾶ.

πταίσας δὲ τῶδε πρὸς κακῶ μαθήσεται

ᾧσον τό τ' ἄρχειν καὶ τὸ δουλεύειν δίχα.

Здесь речь идет о том, что в результате брака Зевса родится тот, кто его низвергнет с небес. Прометей говорит об этой фигуре намеками — ясно лишь, что она связана с жаром, причем не с небесным и солнечным, а, скорее всего, земным или подземным. Загадочность сохраняется и в заключительных строках, когда Прометей — перед тем как быть низвергнутым в Тартар, где пребывают остальные титаны, наотрез отказывается сообщить посланнику Зевса Гермесу о том, кто будет непобедимым врагом царя богов. Прометей восклицает:

Глупее ты мальчишки, коль наде-
ешься

Хоть что-нибудь для Зевса от меня
узнать.

Ни хитрости, ни пытки нет, которыми

οὐ γὰρ σὺ παῖς τε κάτι τοῦδ' ἀνούστερος
εἰ προσδοκᾷς ἐμοῦ τι πεύσεσθαι πάρα;

οὐκ ἔστιν αἴκισμ' οὐδέ μηχανήμ' ὅτῳ
προτρέψεται με Ζεὺς γεγωνῆσαι τάδε,

πρὶν ἂν χαλασθῆ δεσμὰ λυμαντήρια.

¹ Эсхил. Трагедии. С. 204 – 205.

| | |
|--------------------------------------|----------------------------------------|
| Меня склонить удастся к откровенно- | πρὸς ταῦτα ῥιπτέσθω μὲν αἰθαλοῦσσα |
| сти, | φλόξ, |
| Пока с меня он мерзких не сорвет | λευκοπτέρω δὲ νιφάδι καὶ βροντήμασι |
| цепей. | χθονίοις κυκάτω πάντα καὶ ταρασσέτω. |
| Пускай он мечет огненные молнии, | γνάμψει γὰρ οὐδὲν τῶνδέ μ' ὥστε καὶ |
| Пусть белокрылым снегом сыплет, | φράσαι |
| громы пусть | πρὸς οὗ χρεῶν νιν ἐκπεσεῖν τυραννίδος. |
| На Землю рушит, все перевернет | |
| вверх дном — | |
| Ничем он не добьется, чтобы выдал я, | |
| Кто тот, который у него отнимет | |
| власть ¹ . | |

Вероятно, в третьей части трилогии «Прометей Освобожденный» эта линия раскрывалась более подробно, но это предположение чисто гипотетическое. Если мы попытаемся выявить семантику эсхиловского «Прометей Прикованного», то увидим ряд последовательно проводимых тем.

Первое: уже знакомая нам попытка Логоса Кибелы истолковать вечность как производную от становления, как момент становления. Это мы видели у Гесиода в его повествовании о творении, и Прометей Эсхила продлевает ту же логику неизбежной смены господствующих богов — от древнейших матриархальных хтонических могуществ до титанов, первых богов (к которым относятся Кронида) и новых богов, порождаемых уже Зевсом и его братьями и сестрами. В логике Великой Матери все возникшее должно исчезнуть, так как везде доминирует гинекократический такт: женское — мужское — женское или смерть — жизнь — смерть. Строго патриархальная индоевропейская онтология, философски изложенная у Ферекида, совершенно не вписывается в эту логику. У Эсхила Прометей выступает как носитель чистого становления, то есть выразитель самого подлинного и глубинного титанизма: отсюда его близость и даже тождество с роком, с железной необходимостью циклического вечного возвращения. Он знает о Зевсе то, чего не знает сам Зевс только потому, что он пытается приписать вечности Неба переменчивость и преходящность. В этом пророчестве о грядущем победителе Зевса заключается *сущность боготорческой лжи*. Знание Прометей не свободно от злорадства. Гермес пронизательно замечает в ответ на очередное изрыгаемое Прометеем проклятие и пророчество о падении Зевса.

— Ты рад, гляжу, такому обороту дел². χλιδᾶν ἔοικας τοῖς παροῦσι πράγμασι.

¹ Эсхил. Трагедии. С. 208.

² Там же. С. 207.

Но такое толкование Прометея как хтонического богоборца, равного остальным титанам, было бы явно уже той грандиозной фигурой, которую рисует Эсхил. Помимо того, что Прометей — это рок, всеуничтожающее время, это еще и друг и создатель людей. Зевс здесь выступает врагом рода человеческого, а Прометей, наоборот, его покровителем и защитником. При этом Прометей постоянно сетует на неблагодарность богов, за которую он их многократно упрекает. Может сложиться впечатление, что *Прометей знает о людях что-то, чего не знают боги*. Точно так же как он знает — хочет знать — нечто особое о будущем и о становлении. Люди — вот главный и нераскрытый аргумент Прометея в его упрямом, дерзком и чисто титаническом диалоге с богами. То ли люди могут стать спасением для царства Зевса, а Зевс это игнорирует; то ли, напротив, они и несут в себе угрозу финального низвержения Зевса, будучи особой инстанцией, которой суждено довести до конца дело, которое не удалось осуществить титанам, гигантам, Тифону, Офиону и другим порождениям Великой Матери.

Эсхил, таким образом, приоткрывает завесу над истинной природой эпохи человечества, сменяющей эпоху героев: *человечество — это носитель миссии Прометея*, его армия, призванная то ли к спасению царства Зевса, то ли к его уничтожению. В любом случае — как мы видели в философии и политике архаического периода Древней Греции — инициатива важнейших судьбоносных решений *переходит в руки людей*. Но онтологический, космологический и исторический масштаб этих решений настолько грандиозен, что несопоставим чисто эстетически с миниатюрной размерностью людей. То, что должны отныне создать и определить люди с опорой на самих себя, это воистину титанично, рискованно и страшно. И в Прометее Прикованном, в Прометее Страдающем человечеству открываются истинные параметры того, что ему предстоит совершать: *либо спасти богов, либо убить богов*.

В конце трагедии Прометей низвергается в бездну. Человечество остается. Потому что приходит его время — час человека.

Оправдание Ореста

В трех трагедиях «Орестей» Эсхил рассказывает целиком миф об Агамемноне, его убийстве Клитемнестрой и Эгисфом, о мести Ореста и матереубийстве и, наконец, об одержимости Ореста Эриниями, а также о суде над ним в Афинском Ареопаге и оправдании Афиной. Мы говорили ранее, что история Ореста представ-

ляет собой кульминацию драматической борьбы материнского права с отеческим правом и выражает в себе фундаментальный ключевой семантический узел всей эллинской цивилизации, в которой с момента пришествия эллинов в Средиземноморье шла нескончаемая «кровавая война полов» (по Бахофену). Эсхил излагает этот сюжет в соответствии со строго аполлонической линией. При этом он подчеркивает, что коллизия Ореста, равно как и убийство Клитемнестрой мужа, суть проявления более глубокого конфликта — между старыми богами, ярко олицетворяемыми хтоническими Эриниями, и новыми богами, прежде всего Аполлоном и Афиной, являющимися парадигмами небесного патриархата. Так, в конце третьей части «Эвмениды» Эринии прямо провозглашают:

О боги молодые, вы втоптали
Закон старинный в грязь¹.

ὦ θεοὶ νεώτεροι, παλαιούσ νόμους
καθιπάσασθε.

Решение в суде над Орестом зависит от Афины, которая произносит свою знаменитую оправдательную речь, поддерживая радикальный патриархат Аполлона.

Теперь за мною дело. Приговор за мной. ἐμὸν τόδ' ἔργον, λοισθίαν κρίναι δίκην.

И за Ореста я кладу свой камешек.
Ведь родила не мать меня. Мужское
все

ψῆφον δ' Ὀρέστη τήνδ' ἐγὼ προσθήσομαι
μήτηρ γὰρ οὐτίς ἐστίν ἢ μ' ἐγένεατο,
τὸ δ' ἄρσεν αἰνῶ πάντα, πλὴν γάμου

Мне ближе и дороже. Только брак
мне чужд.

τυχεῖν,
ἅπαντι θυμῷ, κάρτα δ' εἰμί τοῦ πατρός.

Отцова дочь я, и отцу я предана.

οὕτω γυναικὸς οὐ προτιμήσω μόρον

И потому жалеть не стану женщину,
Убившую супруга. В доме муж глава.

ἄνδρα κτανούσης δωμάτων ἐπίσκοπον.
νικᾷ δ' Ὀρέστης, κἂν ἰσόψηφος κριθῆ.

Орест спасен, хотя бы даже поровну
Распределились голоса².

В «Орестее» уроженец Аттики Эсхил подчеркивает аполлоническую патриархальную сущность эллинской культуры в целом, и особенно применительно к Афинам, акцентируя маскулинную природу богини, покровительницы этого города.

Глубоко патриотической является и трагедия «Персы», где утверждается величие, непобедимость и этическое превосходство эллинского мира, преданного своим богам и своим законам.

¹ Эсхил. Трагедии. С. 354.

² Там же. С. 352.

Софокл: театрология границы

Другой великий древнегреческий трагик Софокл (496/495–406 до Р.Х.) был учеником Эсхила. Софокл продолжил и развил театральный канон, сформулированный Эсхилом, написал и поставил ряд трагедий, получивших восторженный прием у афинской публики. Софокл вводит дополнительного третьего актера, расширяя иллюстративные возможности постановок. Кроме того, считается, что он был родоначальником театральных декораций. Уже первая его тетралогия принесла Софоклу победу в поэтических состязаниях над своим учителем Эсхилом.

Софокл был автором более ста трагедий. Слава его была так велика, что после его смерти афиняне почитали его как героя, посвятив ему особый жертвенный алтарь.

Софокл, происходивший из аристократического афинского рода, был близким другом Перикла, историка Геродота и других видных деятелей того времени. Впечатление от ряда его трагедий было настолько сильным, что афиняне выбрали его стратегом — за воспевание героических доблестей и прославления любви к Родине.

Известные нам по тем или иным источникам трагедии Софокла тематически и стилистически повторяют типологию театра Эсхила и состоят преимущественно из мифов о богах и полубогах и повествований о героях. При этом неизвестно, посвящал ли Софокл отдельные трагедии историческим событиям, где действовали бы представители современного ему человечества (люди «железного века», по Гесиоду).

Из сохранившихся до нашего времени трагедий до нас дошла одна трагедия, посвященная циклу Геракла — «Трахинянки» (где главным действующим лицом является жена Геракла Деянира). И еще шесть трагедий: три, связанные с фиванской линией («Эдип», «Эдип в Колоне» и «Антигона»), три — с преданием о Трое — «Эант», «Электра» и «Филоктет»¹. Основное же наследие сохранилось либо в небольших фрагментах, либо утрачено.

«Трахинянки»: путь к смерти и госпожа Медуза

В «Трахинянках» Софокл описывает конец подвигов Геракла, его гибель от ядовитого хитона, пропитанного кровью убитого кентавра Несса, и раскаяние и самоубийство Деяниры, невольно ставшей виновницей смерти мужа. В общей структуре мифа восхождение Геракла на жертвенный костер на горе Эта, что станет его способом вступ-

¹ Софокл. Драмы. М.: Наука, 1990.

ления на Олимп, является апофеозом и моментом триумфа. С точки зрения героической антропологии, это момент преодоления человеческого и хтонического, принесение телесного в самом Геракле в жертву духовному как его истинной божественной природе. В аполлонической перспективе это закономерный и победоносный конец земной жизни принципиально небесного существа, который справился со всеми испытаниями, победил и укротил всех хтонических противников, полностью исполнил волю богов и спас их в критический момент гигантомахии, совершил так много благих дел для человечества, как никто другой ни до, ни после него. Взгляд на Геракла с небес — это триумфальное свидетельство всемогущества божественного, даже в земном человеческом обличье совершающего чуда воли, справедливости и добра, вопреки бремени материи и буйству раскрепощенных хтонических стихий, атакующих героя как извне, так и изнутри.

Возможен другой взгляд на фигуру Геракла — дионисийский. Он строится на промежуточной топике, где герой — а Геракл это герой по преимуществу, герой героев — сам является основой онтологии. Божественное — это его верхний горизонт; земное и подземное — нижний. Геракл спускается в мир мертвых, Преисподнюю, в Аид (12-й подвиг), но и восходит на Олимп (апофеоз), своим путем конституируя героическую Вселенную и ее крайние полюса. В такой онтологии Небо и подземный мир не первичны по отношению к тому, что находится между ними (топос героя), но вторичны; они созидаются подвигами героя, который превосходит сам себя и спускается ниже самого себя. Отсюда эпизод о встрече Одиссеем тени (эйдолона, εἶδωλον) Геракла в Аиде:

| | |
|------------------------------------|-------------------------------------------|
| После того я увидел священную силу | τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα βίην Ἡρακλεΐην, |
| Геракла, — | εἶδωλον: αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι |
| Тень лишь. А сам он с богами бес- | θεοῖσι |
| смертными вместе | τέρπεται ἐν θαλίῃσιν καὶ ἔχει καλλίσφυρον |
| В счастье живет и имеет прекрасную | Ἥβην, |
| лодыжную Гебу. | παῖδα Διὸς μέγαλοιο καὶ Ἥρης |
| Златобутою Герой рожденную дочь | χρυσοπέδιλου. |
| Громовержца ¹ . | |

Это раздвоение Геракла — на божественную сущность и тень, «эйдолон», представляет собой следствие фиксации разделения сущностно единого героического существа. Но в дионисийской — автономно героической — топике обе ипостаси суть проекции *единой героической природы*, включающей в себе одновременно оба полюса.

¹ Гомер. Одиссея. М.: Издательство художественной литературы, 1953. С. 139.

Но Софокл излагает сюжет апофеоза Геракла в перспективе, отличной и от аполлонической, и от дионисийской. Именно поэтому в центре трагедии Деянира, жена Геракла и невольная виновница его гибели. События, видимые глазами Деяниры, взять в жены которую сам Геракл обещал ее брату Мелеагру при снисхождении в Аид, отличаются от аполлонического и дионисийского рассказа. Это еще не чистый Логос Кибелы, но что-то близкое к нему. Деянира — верная жена, и все, чего она хочет, это вернуть расположение законного супруга, который — в силу своей героико-маскулинной (близкой к отцу Зевсу) природы — склонен расточать любовь в широком спектре разнообразных увлечений. Одним из них является дочь Эврита, царя Эхалии Иола, которая и становится косвенной причиной его гибели. У Софокла она представлена одной из пленниц-рабынь, отправленных Гераклом Деянире. Однако Деянира у Софокла воплощает в себе *чисто человеческий* ракурс понимания развертывающегося вокруг исторiated. Деянира есть позиция человека, поставленного вне пределов героической и божественной онтологии. Она смотрит на судьбу и на бытие героя *извне*, участвуя в ней пассивно, хотя и становясь инструментом тех событий и жестов, которые вписаны в семантику мифа и сакральной истории. Смятение Деяниры, ее метания, ее переживания, ее страсть, ее чувства, ее раскаяние — все это для Аполлона или Диониса не имеет ровным счетом никакого значения и не представляет никакого интереса. Мистерия героического преобразования свершается вопреки всему остальному, пренебрегая уровнем осознанности и ответственности тех, через кого это происходит. Смыслы судьбы понимают боги и отчасти герои. *Но их точно не понимают люди*. Более того, люди суть те, кто не понимает и не может понять семантику судьбы. В этом определении Деянира — человек по преимуществу. Она есть воплощение «пятого человечества» Гесиода. Она любит полубога Геракла, близка с ним, она предана богам и чтит их, она строго придерживается правил эллинского этоса, верна мужу и воспитывает доблестного сына Гилла в традициях солнечного патриархата. Она совершенно невинна, но именно она — невинная и соблюдающая все правила и законы — становится *причиной гибели любимого мужа*. В этом драма человеческого человечества — оно инструментально в руках божественной судьбы; его ответственность — призрачна; его поступки, мотивации и намерения — ничто перед иной более высокой логикой. «Трахинянки» Софокла — *первая в истории Европы драма о человеке, о его автономной сущности, о его богооставленности*. Гибель Геракла — путь к бессмертию. Самоубийство Деяниры — путь к смерти, смертный путь. Здесь дает о себе знать ее связь с хтоническими стихия-

ми — помолвка в Аиде, ухаживания речного бога Архелоя, история с кентавром Нессом, снова связанная с водной стихией. Если отделить сюжет с ядовитой туникой от патриархальной божественно-героической стороны предания о Геракле, нам останется только хтонический сценарий — женщина любит мужчину/ женщина убивает мужчину, а это уже отсылает нас к примордиальному сценарию матриархата. Великая Мать:

- 1) рождает мужчину,
- 2) вступает с мужчиной в брак и
- 3) убивает мужчину.

Первые два такта вписаны в патриархальные структуры ахейцами и дорийцами. Третий же момент подвергнут цензуре и лишь время от времени прорывается косвенным образом. В матриархальной цивилизации убийство мужчины, его жертвоприношение (как сакральный регицид или ликвидация трутня после оплодотворения в улье) является кульминацией всего обрядового цикла (сюжет с оскоплением Атгиса и гибелью Адониса). В сюжете о Деянире мы видим отголосок этой темы: женщина (супруга) становится причиной гибели мужа. Фактически она приносит его в жертву. Причем показательно, что Кибела оскопляет Атгиса как раз в тот момент, когда он сватается к дочери царя Пессинунта или после сближения с наядой Сагаритидой. Убийство мужчины Великой Матерью связано с глубоко матриархальной онтологией ревности.

В случае Эхила важен не просто пересказ этого мифа, но совершенно новый философский подтекст, открывающий саму суть архаической эпохи и примыкающей к ней классической в структуре греческого историала. Отныне человечество оказывается в положении отрезанности от божественного и героического начала. Оно еще сохраняет патриархальные культы, продолжает маскулинные традиции, чтит небесных богов, соблюдает обряды и нормы. Но постоянно увеличивающаяся дистанция от Неба оставляет людей *наедине с самими собой* — они больше не понимают семантики времени, не несут в себе божественного измерения, не чувствуют присутствия Неба внутри. Они поставлены принципиально *вовне* — *вовне мира, вовне себя*. Наступает эпоха презентации; человек стоит перед миром, как чем-то отчужденным и непонятым. Человек строго следует традициям, выполняет правила, соблюдает нормы — но... даже не совершая осознанных грехов, он может стать причиной самого страшного из того, что с ним может случиться. В случае Деяниры — это гибель божественного возлюбленного. Больше всего в жизни Деяниры не хотела бы такой развязки. Какой угодно, только не такой, и Софокл показывает это с предельной степенью человеческого

накала. Но Деянира, тем не менее, совершает то, что совершила. Такова воля богов, но Деянира не может быть успокоена этим. Бытие богов потеряло для нее всякий смысл. Мы оказываемся в условиях постбожественного человечества, оставшегося один на один с роком, в который превращается *судьба, утратившая смысл*. И здесь самое главное в Софокле (и не только в «Трахинянках», но в остальных циклах трагедий, так или иначе на разные лады повторяющих одну и ту же тему): постбожественный и постгероический человек, постпатриархальное общество оказываются снова под влиянием древних хтонических сил, с таким трудом покоренных или изгнанных на периферию — в Тартар — предшествующими эпохами индоевропейской титаномохии. Деянира не просто человек пятой эпохи; она еще и провозвестница возвращения Великой Матери, так как ее жест сближает ее с другой мужеубийцей — Клитемнестрой. Да, Деянира, в отличие от Клитемнестры, убивает мужа неосознанно. Это не месть, не злодеяние, не порыв. Но финал... строго одинаков. И от того, что в этом и состояла воля богов, Деянире не легче. Ее самоубийство — акт чистого отчаяния. Онтология этого отчаяния двойственна. С одной стороны, рушится патриархальная вертикаль, ортодоксия поведения не избавляет более от счастливого и справедливого конца. А с другой, тщета и привация как наиболее характерные признаки материи полностью охватывают Деяниру, и это уже есть прямые знаки нового вторжения Великой Матери, одержимость ей. Автономное человечество, показывает Софокл, недолго сможет протянуть в условиях удаления богов. Как только небесное могущество ослабнет, влияние подземных сил возрастет¹. Деянира в последний момент начинает осознавать, что кроме рока, в котором ее просто механически использовали, в ее поступке есть что-то еще... Какая-то особая темная неосознанная воля. Если боги поступили с ней так несправедливо (в этом мы можем опознать отчаянную озлобленность Прометея Эсхила) и сделали ее слепым орудием совершенно не касающейся ее внутреннего мира, а точнее, полностью разрушающей этот внутренний мир, мистерии, то *она готова взять на себя ответственность за содеянное*. Ей просто ничего больше не остается. Так в ее груди вспыхивает страшное пламя титанов. И тут она готова признать: да, это я убила его! Потому что любила, потому что, это — я, потому, что *я так хочу*. И тогда перед нами сквозь послушную и покорную вполне патриархальную Деяниру проступают легко узнаваемые черты Кибелы. Или госпожи Медузы.

¹ «Там, где нет богов, там есть титаны», — говорил Ф. Юнгер. *Юнгер Ф.* Греческие мифы. С. 123.

Эдип: обретение собственного сердца

Образ Деяниры служит ключом ко всему творчеству Софокла. Благодаря ему легче понять и основную мысль трилогии фиванского цикла, в центре которого фигура Эдипа. Мы говорили о фигуре Эдипа в контексте онтологии героев и подспудной борьбы доиндоевропейского матриархата, проступающего сквозь ахейский патриархат, что и составило парадигму микенской культуры. Эдип Софокла развивает эту линию, но снова акцентирует в мифе радикально новую составляющую — впервые Эдип предстает как человек, а его драма, не отражение воли богов, свершающейся с неотменимой неизбежностью, но позиция человека, который — будучи предоставленным самому себе — оказывается лицом к лицу с роком. В изначальной модели мифа Эдип представляет собой поле борьбы властвующего патриархата и пробивающегося снизу матриархата. У Софокла Эдип, главный герой последней написанной поэтом трагедии, *впервые человек*. Этот Эдип-человек не просто символизирует сложный драматический сакральный сценарий, но представляет собой законченную и цельную личность. Эта личность наказана за преступления, *которые она не совершала*. Он страдает за чужие грехи — искупая проклятие Пелопа, наложенное на его отца Лая за то, что тот похитил его сына Хрисиппа. Пелоп был сыном Тантала, который, в свою очередь, чтобы улажить богов, предложил им на съедение своего сына. Возмущенные боги воскресили Пелопа. Но с родом Тантала было связано родовое проклятие: так, дети Пелопа Атрей и Фиест снова в силу вражды за царство оказались вовлеченными в страшные преступления — Атрей убил детей Фиеста и заставил ничего не подозревавшего брата съесть их мясо. Это стало проклятием Агамемнона вплоть до похищения Елены у его брата Менелая Парисом, его гибели от рук Клитемнестры и матереубийства Ореста. Царь Фив Лай также вступил в эту роковую линию через сына Пелопа Хрисиппа, которого, по другой версии, убили его братья — Атрей и Фиест. Важно, что обе линии, иллюстрирующие силу рока и являющиеся излюбленными мотивами греческой трагедии, тесно переплетены между собой и восходят к фигуре Пелопа и его отца фригийского царя Тантала (сына Зевса и фригийской царицы Плуты). Пелоп был правителем Пелопоннеса, названного так в его честь, и два крупных эллинских центра как минимум микенского (а то и более древнего — эладского) периода беотийские Фивы и Микены связаны с родом Тантала. В древнейшей версии история с Танталом, бывшим некогда любимцем богов и участником их пиров, но совершившим ряд страшных преступлений, представ-

ляла собой иллюстрацию последствий ὕβρις, то есть титанического эксцесса, который способен погубить полубога и героя в том случае, если он выйдет за определенные рамки и обратит свое — частично божественное — могущество против высшего божественного закона. В истории Тантала много общего с Прометеем. Считается, что Тантал вызвал гнев Зевса тем, что сообщил людям ключи мистерий. В другой версии, он похитил для людей нектар и амброзию со стола богов. В третьей — обманул самого Зевса, чтобы украсть золотого пса. К этим преступлениям относится и угощение богов телом своего убитого сына Пелопа. Тантал, как и Прометей и другие титаны, был низвергнут в Тартар, где с тех пор подвергается вечным мукам. А наказание Тантала распространилось на весь его род — вплоть до Ореста. Эдип же оказался звеном в побочной ветви этого долгосрочного проклятия, избывая грех отца, вмешавшегося похищением Хрисиппа в дела проклятого рода царей Древней Эллады.

Как Орест, Эдип находит свое последнее пристанище вблизи Афин, в Кротоне, в святилище Эвменид, Эриний, мстительниц за нарушение законов крови. Но если матереубийственный жест Ореста закрывает цикл проклятия Атридов, — Аполлон-очиститель и Афина разрешают узы рока, — то смерть Эдипа, описанная во второй трагедии фиванской трилогии Софокла «Эдип в Колоне», изымает из цепи проклятия лишь его самого, но рок продолжает довлеть над его детьми и родными, пока не гибнут сыновья и верная ему дочь Антигона, а сами Фивы, в конце концов, не уничтожаются эпигонами, потомками «семерых против Фив». Наказание рода Тантала и смежные с ним сюжеты полностью вписываются в древнейшие религиозные представления о всевластии богов, о неотменимой судьбе и о неизбежном наказании хтонических могуществ и титанических наклонностей, пытающихся бросить вызов Небу. В этом до определенного момента не было ничего специфически человеческого, хотя мы не знаем, как трактовал фигуру Эдипа Эсхил, поскольку из фиванской трилогии до нас дошла только последняя часть «Семеро против Фив», вписывающаяся в целом в героическую логику и в этос неизбежности проклятия.

У Софокла же Эдип — самостоятельное лицо, оказавшееся включенным в цепочку родового проклятия *случайно*. Как и Деянира в «Трахинянках», Эдип Софокла неизменно поступает в полном согласии с традицией, законом и логикой. Он обладает всеми отличительными чертами совершенного человека в эллинском понимании — он смел, умен и справедлив, готов идти на все для блага своего полиса и своего народа. Более того, предупрежденный Дельфийским оракулом о тяготеющем над ним проклятии он делает все возмож-

ное, чтобы уклониться от него и не совершить ни преступления, ни греха. Эдип — нравственная личность, поступающая неизменно в соответствии с благоразумием и высшим этическим идеалом. В его деяниях нет ни намека на гордыню или дерзость, ни капли ὕβρις. Он вообще не титаничен, а эпизод с убийством Лайя — под стать нелепой случайности, которыми была полна жизнь путника в Древней Элладе. Эдип не собирался никого убивать, тем более своего отца. Но в какой-то момент, строго следуя законам традиционной этики, Эдип понимает, что будучи ни в чем не виновным и тяжело переживая беды своего народа, страдающего от моровой язвы, причиной всех бед оказывается именно *он сам*. С этого начинается трагедия Софокла. Эдип узнает правду и начинает брать на себя ответственность за то, что он не совершал (осознанно и по своей воле), но что навлек на него неумолимый рок.

Здесь мы видим прямую связь с Деянирой. Она менее всего хотела смерти возлюбленного мужа, но убила его. Эдип делал все от него зависящее, чтобы не убивать отца и не становиться мужем собственной матери, как предсказал оракул, но сделал и то, и то. Как и Деянира, Эдип стал инструментом судьбы, совершенно не учитывающей его как свободную, наделенную волей, умом и сердцем личность. Человечность в Эдипе Софокла еще более насыщена, нежели в «Трахинянках»; это уже настоящая разрывающая душу драма существа, которое никак не может понять отношение себя и мира, судьбы, богов. Боги повернулись к нему спиной, смотрят с холодным непроницаемым лицом на его страдания, а судьба предстала бессмысленным механическим роком. И в этот момент Эдип совершает важнейший жест — более фундаментальный, нежели самоубийство Деяниры, золотой заколкой обесчещенной матери он *выкалывает себе глаза*. В матриархальной логике, которая, безусловно, возможна в прочтении истории Эдипа, и более того, является, скорее всего, первичной и наиболее фундаментальной, ослепление тождественно осклолению, а судьба самого Эдипа — этот лишь вариация судьбы Аттиса. Но у Софокла Эдип, *как человек, выкалывает себе глаза, чтобы взглянуть вовнутрь*. Это не просто самонаказание, это признание своей вины, это взятие на себя ответственности. Эдип понимает, что все с ним случившееся было полностью оправдано, и он заслужил это. Дело в том, что он смотрел на поверхность вещей, и если открывал глубину, то глубину поверхности. Он виноват в том, что следовал за внешней канвой, по инерции доверяя судьбе и богам. Но *время богов прошло*. Простой лояльности к ним, соблюдения правил и устоев более недостаточно. От людей отныне — в пятый железный век — требуется *что-то еще*, что-то дру-

гое, неожиданное, дополнительное, чрезвычайное. Отныне люди должны смотреть не вовне, но внутрь самих себя. Вовне — лишь обманчивая иллюзия, природа под видом богов, рок под видом судьбы. Эдип виноват потому, что не взял на себя ответственность за свое собственное бытие, за историю, за полис, за мир. Он царь в старом смысле. Но царство, как мы видели, это матриархальный институт. Удел царя быть принесенным в жертву. Эдип и стал такой жертвой, как последнее звено традиции старых царей. И этими «старыми царями» являются все потомки фригийского Тантала вплоть до Ореста, который уже не царь, но преданный Аполлону основатель новой — строго аристократической, лакедемонской, спартанской — этики. Эдип, отвергший царство и ослепивший себя, покидает Фивы не просто ради Афин, но ради *путешествия внутрь самого себя*. Он интерпретирует то, что с ним случилось, как повеление обрести собственное человеческое сердце, сделав именно его основой новой культуры и новой политики.

Так, в святилище Эвменид в Кротоне Эдип отказывает и Креонту, требующему его возвращения ради спасения Фив, и своему сыну Полинику. Формально Эдип мстит своим безразличием к судьбе города, которому он отдал всего себя, за то, что ему пришлось вытерпеть от сыновей и от дяди-свояка Креонта, пожертвовавших им как матриархальным царем и вновь обратившихся к нему, когда в этом возникла нужда. Но на самом деле он готовит в своей душе *иную политику*, которая более не строится на инерции рока — отец за сына, брат за брата и т. д. Он, как и Орест, в том же самом святилище Эвменид рядом с Афинами хочет разомкнуть круг инерции, *остановить поток вечного возвращения*. Он делает шаг в сторону, в себя самого, в свой внезапно обретенный внутренний мир, где первичен не внешний закон, а внутреннее сердечное знание. Его безразличие к судьбе Фив не *ressentiment*, но глубокое понимание того, что старый порядок уже сокрушен, и что воля богов в новых условиях превратилась в отчужденный механический закон. Он пока еще не знает, что надо делать, но уже уверен в том, *чего делать точно не надо*. Не надо возвращаться в Фивы. Надо умереть в Афинах, чтобы именно здесь, в Аттике, смогли взойти ростки новой эпохи — той, которую мы обычно называем «классической» и которая тесно связана с афинской философией и культурой, с Сократом, Платоном и Аристотелем, а позднее — с Александром Великим и его Империей. Как сам Софокл принадлежит смене архаической эпохи на классическую, так и его Эдип замыкает собой цепь людей священной традиции и открывает проблематику человека как носителя самостоятельного внутреннего мира.

В конце трагедии «Эдип в Колоне» Эдип умирает, оставив после себя *вспышку света*. Финальная сцена его прощания с Тесеем, афинским царем, может служить пронзительной эпитафией веку героев. Царь Эдип умер, чтобы дать место Эдипу-человеку.

Антигона и новый порядок

Лишь одному существу Эдип передает свою новую философию — верной дочери Антигоне. Она становится в центре последней трагедии фиванского цикла. В «Антигоне» истина Эдипа, вынесенная им из чудовищных страданий, проходит проверку жизнью. Антигона возвращается в Фивы после смерти Эдипа. Но она уже иной человек, наделенный особым знанием. Эдип передал ей завет опоры на собственное сердце. И сразу же ей представляется случай испытать себя. Креонт, спасший город от нападения войска Полиника и ставший царем Фив, требует похоронить Этеокла с царскими почестями, а тело его брата Полиника не предавать земле и бросить на растерзание псам. Креонт снова в этой ситуации, равно как в эпизоде из «Эдипа в Колоне», в целом совершенно прав. Он радеет за город, за крепкую царскую власть, за порядок и соблюдение строго патриархального права. Он воздаст почести защитникам полиса и отдаст на поругание трупы его побежденных противников. Это, быть может, несколько жестокая мера, но в целом она оправдана суровостью битвы и тяжестью испытаний, которые выпали на долю фиванцев в ходе штурма их города армией Аргоса. Но Креонт смотрит на поверхность вещей, а Антигона уже знает от своего отца, которому она сохранила верность в изгнании, скитаниях и позоре, что есть и иное измерение — сердечное, внутреннее. Есть внешняя сторона закона, а есть то, что скрыто. Антигона Софокла подчеркнуто связана с подземным миром. Она постоянно обращается к богам смерти и Аида. Она клянется подземными могуществами. Наконец, она гибнет, заключенная в подземелье, покончив с собой через повешенье. Ее фасцинирует область Ночи и Смерти. Конечно, и в этом случае, как и в случае всего цикла Эдипа, можно предложить гинекократическое прочтение «Антигоны». Многие ее черты напоминают образ самой царицы Преисподней — Персефоны. Но у Софокла мир мертвых уже не столько мистериально-мифологическая реальность, сколько метафора того, что скрыто в глубине души человека. Антигона обретает в этой глубине, в центре самой себя, логику и закон, которые противоречат внешним установлениям. Она совершает поступки, обратные тем, что сделал ее отец в начале своего царствен-

ного пути. Эдип жертвовал всем во имя своего города, его народа, во имя традиции и порядка. И следуя — субъективно! — за линией общественного блага, он оказался презируемым преступником, отверженным, униженным и разбитым. В своей слепоте он, однако, сумел открыть зрение сердца — *подземный взгляд*.

Антигона начинает там, где закончил Эдип. Она поступает прямо противоположным образом, то есть *нарушает закон полиса*. Она вменяет в ничто распоряжение законного правителя Фив своего дяди Креонта и хоронит — символически — тело брата Полиника вопреки смертной угрозе. Представ перед Креонтом, она не только не боится и не кается, но гордо настаивает на своей правоте, бросая вызов всему социальному порядку. Эдип никогда так не поступал, следуя традициям и законам. Антигона именно с этого начинает свое появление в полисе, свое возвращение из изгнания. И Софокл говорит: ее поступок одобряет город. А боги? В этом вся проблема. Боги молчат. Они устали. Антигона, же теперь исследует границы новой человеческой свободы, разверзшейся как бездна в результате удаления богов. Креонт уверен в своей патриархальной правоте. Он убежден в той правде, в которой уже разочаровался Эдип и которая привела его к краху: надо всегда следовать формальным установкам богов. Но Антигона, как и Эдип, знает — исполнять то, что необходимо в соответствии с высшей истиной, не всегда то же самое, что подчиняться року (или закону). Креонту же предстоит убедиться в ее правоте в финале трагедии, потеряв сына и жену, а также — самое главное! — безусловную уверенность в том, что следование традиции всегда является высшим основанием для благих дел. Его постигает судьба, сходная с судьбой Эдипа: он был возвеличен более других, но и ниже других пал.

Антигона настаивает: надо делать только то, что подсказывает сердце. Если оно не может смириться с отданным на поругание телом брата, — прав ли он или не прав, — то надо предать его земле — вопреки всему. Это может стоить жизни, но сделать это необходимо, чтобы установить *новый порядок* — всевластие человеческой души. И полис встает на ее сторону, на сторону этики и сердечной истины, на сторону прощения и дара, на сторону самопожертвования и подвига. Антигона побеждает Креонта, хотя и ценой собственной жизни, ценой не осуществленной судьбы жены, матери, воспитательницы будущих эллинских царственных героев. Креонт с определенной колеблющейся поддержкой хора настаивает на том, что Антигона преступила законы богов, бросив вызов царственной власти мужчин. Но Антигона ставит вопрос в другом ракурсе:

¹ Софокл. Драмы. С. 154.

Но где ж тот бог, чью правду, горемыка,

Я преступила? Ах, могу ли я

Взирать с надеждой на богов, ис-
кать в них

Заступников? За благочестья по-
двиг

Нечестия я славу обрела!..

Что ж! Если боги — за царя, — то
в смерти

Познаю я вину и искупаю.

Но если он виновен, — горя чашу

Мою — не более испить ему¹.

ποῖαν παρεξελθοῦσα δαιμόνων δίκην;
τί χρή με τὴν δύστηνον ἐς θεοὺς ἔτι
βλέπειν; τίν' αὐδᾶν ξυμμάχων; ἐπεὶ γε
δὴ

τὴν δυσσέβειαν εὐσεβοῦσ', ἐκτησάμην.
ἀλλ' εἰ μὲν οὖν τάδ' ἐστὶν ἐν θεοῖς καλὰ,
παθόντες ἄν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες;
εἰ δ' οἶδ' ἁμαρτάνουσι, μὴ πλεῖω κακὰ
πάθοιεν ἢ καὶ δρῶσιν ἐκδίκως ἐμέ.

Дословный перевод фундаментальной строки — τί χρή με τὴν δύστηνον ἐς θεοὺς ἔτι βλέπειν — таков: «Нужно ли мне несчастной еще смотреть в сторону богов?» Они остаются всевластными, и, в конце концов, истина известна только им, но на пути к этой истине, к разрешению парадоксов судьбы у человека больше нет советчиков и соратников *вовне*. Ему остается только его собственное сердце. Если оно подскажет правду, рано или поздно боги удостоятся это. Если оно ошибется, то даже в наказании человек будет пребывать *в мире с самим собой*, а так можно вынести любое наказание — и заслуженное и нет. Это совершенно новая этика, основанная на человеке. И вместе с Софоклом она неумолимо вторгается в эллинское искусство, а также в греческую философию и политику. В Антигоне уже можно легко распознать приближающиеся шаги Сократа и близость нового порядка классической Греции.

Следующим за Софоклом великим трагиографом был Еврипид, но его творчество относится уже целиком к классической эпохе Древней Греции. На Софокле же архаический период завершается окончательно, и новый порядок строго человеческой культуры в полной мере будет осмыслен в следующую эпоху. Именно в Софокле греки пересекают черту от сакрального мира к человеческому. Утрачивая горизонт бессмертия, они открывают для себя истину смерти.

Лирики Элады: типы и школы

В архаическую эпоху в Древней Греции параллельно трагедии развивается другое направление поэзии — лирика. Ее основными отличиями является переход от гимнов и героических сюжетов,

¹ Софокл. Драмы. С. 154.

свойственных всей греческой поэзии, к описанию чувств и экзистенциальных переживаний. Эти лирические мотивы постепенно вошли и в трагедии, но параллельно этому лирика, то есть стихи, исполнявшиеся под аккомпанемент лиры, сложились в самостоятельный жанр.

Древнейшим лирическим поэтом считается уроженец острова Парос Архилох, Ἀρχίλοχος (до 680 — ок. 640 до Р.Х.), у которого впервые появляется мотив человеческой личности, характерный для всей архаической эпохи и постепенно вызревающий в ней вплоть до кульминации в эпоху классики. Крупнейший поэт русского Серебряного века Вячеслав Иванов писал об этом.

Великий Архилох Паросский, недаром сочетаемый древностью с Гомером в двуликих гермах, в ознаменование равных прав на звание родоначальника эллинской поэзии, отец художественного ямба, т. е. поэтической речи, — как из уст божественного слепца, впервые в художественной завершенности и с целями художественными, прозвучали «гексаметра священныя напевы», — огненный и желчный Архилох, в противоположность бесстрастному и безликому аэду, прежде всего — поэтическая личность¹.

Одним из центров зарождения греческой лирики стал остров Лесбос и его столица Митилены. Классические произведения древнегреческой лирики были написаны преимущественно на эолийском наречии. Одним из первых лесбосских лириков был поэт Терпандр, Τέρπανδρος. Основателями лирической эолийской традиции стали лесбосские поэт Алкей, Ἀλκαῖος (620/626 — после 580 до Р.Х.) и поэтесса Сапфо, Σαπφώ (ок. 630 — 572/570 до Р.Х.).

Другая линия лирики развивалась в дорийских обществах Пелопоннеса и Великой Греции на основе обрядовых песен, которые греки пели в хороводах. Поэзия Стесихора, Στησίχορος и Алкмана, Ἀλκμάν представляет собой образцы этого жанра. Считается, что дорийский поэт из Сицилии Ивик, Ἴβυκος, сделал центральной темой своей поэзии эрос.

Третьим центром становления лирики была Иония. В ней сочетались как мотивы эроса (Анакреон, Ἀνακρέων), так и политические сюжеты, также свойственные дорийским поэтам. К этому направлению принадлежит уроженец острова Кеос Симонид, Σίμωνίδης ὁ Κεῖος, живший в Афинах и воспевшей Марафонскую битву, а также его племянник — Вакхилид, Βακχυλίδης родом с того же острова. Вер-

¹ *Иванов Вяч.* Алкей и Сапфо. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1914. С. 9 — 10, 33 — 34.

шиной же ионийской лирики, впитавшей многие традиции также эолийской традиции, был великий греческий поэт Пиндар, Πίνδαρος.

Появление лирики важно для понимания греческого историала в том, что параллельно философии, политике и трагедии она вводит в область культуры человеческую личность, открывающую себя в эмоциональном и экзистенциальном измерении, ранее терявшемся за обращением к фигурам богов и героев. Человек, скрытый под сакральной традицией в эпической поэзии и выступающий как мыслящее начало в поэзии философской, в лирике заявлял о своем полноценном и многомерном (в том числе эмоциональном и чувственном) присутствии. В определенном смысле, древнегреческие поэты-лирики подготовили ту чисто человеческую культуру, о которой во весь голос провозгласил Софокл. Внутренний мир человека, раскрытый и канонизированный в Деянире, Эдипе или Антигоне Софокла, был в значительной мере предвосхищен стихами Алкея или Сапфо, жившими в эпоху правления там одного из семи мудрецов — Питтака.

Позднее в Александрии был составлен канон из Девяти греческих лириков, куда вошли все эти великие поэты — Алкман, Сапфо, Алкей, Анакреонт, Стесихор, Ивик, Симонид, Пиндар и Вакхилид. Большинство поэтов писали свои сочинения для хорового исполнения, лишь Анакреонт, Алкей и Сапфо — для сольного.

Лесбосский мелос: Алкей и Сапфо

Самые яркие формы лирической — мелической — поэзии появились на острове Лесбос. Этот остров был населен эолийцами, потомками одного из четырех главных греческих племен, наряду с ахейцами, ионийцами и дорийцами. Эолийцы изначально населяли Фессалию, но позднее переехали в области Северо-Западной Анатолии, где образовали Эолиду, куда входили 12 городов, расположенных близ Трояды, одним из которых была Смирна.

Вячеслав Иванов обращает внимание на то, что остров Лесбос в сакральной географии эллинов считался священным. Именно к нему, по преданию, приплыла голова Орфея, растерзанного вакханками, где была помещена в святилище Диониса и где прорицала. Орфей считался как архетипом певца, так и основателем особого религиозного учения. Вячеслав Иванов пишет:

Тень Орфея склонялась над колыбелью лесбийской мелики, и она, — какую мы знаем ее из пощаженных временем остатков десяти, по крайней мере, книг Алкея и девяти Сапфо, — не только вся проникнута религиозным чувством, но частью и прямо приурочена к потребностям культа — в виде

гимнов, слагаемых теми же светскими певцами, в их обычной манере, для праздничных богослужений. Лирическое признание естественно выливается у них в обращение к богам, и для любовных жалоб Сапфо не находит лучшей наперсницы, чем сама Афродита. Поэтическая школа, руководимая поэтессою, существует в городе на правах религиозной общины¹.

Хотя эолийская лирика и поэзия Архелоха появились задолго до Алкея и Сапфо, но именно эта пара поэтов принесла ей славу, став явлением, глубинно связанным с самой природой эллинского исторического процесса в его архаическом периоде. Вячеслав Иванов справедливо замечает:

На эолийском Лесбосе, к исходу VII столетия до Р. Х., вспыхнула в эллинстве лирика, впервые близкая лирике новых времен: художественная песня-признание, мелодическое излияние дум и чувств личности, умеющей сделать свое душевное волнение музыкальным волнением, и всеобщую духовную ценность — то, как она, эта отдельная личность, по-своему, страдает и радуется, кручинится и гадает о желанном, томится и наслаждается, ненавидит и любит, особенно — как она любит...(...)

Но только у митиленского гражданина Алкея и у митиленской гражданки Сапфо на острове Лесбосе самоощущение личности стало «мелосом» — мелодией, — и индивидуальная душа затосковала и запела — в ту эпоху, когда выступал на площади хор, еще чуждый поре эпического творчества, и, многоустым напевным словом и согласованными стройными движениями славя богов и героев, и доблестных граждан, и угодивших народу градовладык, открывал простор лирическому самоопределению всенародной громады².

Лирика Алкея, считавшаяся вершиной этого искусства, обращается к традиционным для греческой культуры формам — к гимнам богам. Но его песни, с точки зрения стилистики и эмоциональной окрашенности, содержат контрастное и легко опознаваемое *эксцентрическое измерение*, которое было неизвестно более древней эпической поэзии, сложившейся в самом начале архаического периода и во многом продолжавшей сакральные традиции «темных веков». Приведем характерный гимн Алкея «К Аполлону» в переводе Вячеслава Иванова.

¹ Иванов Вяч. Алкей и Сапфо. С. 10–11.

² Там же. С. 9–10, 33–34.

К Аполлону

Когда родился Феб-Аполлон, ему
 Златою митрой Зевс повязал чело,
 И лиру дал, и белоснежных
 Дал лебедей с колесницей легкой.
 Слал в Дельфы сына — у касталий-
 ских струй
 Вещать уставы вечные элинам.
 Бразды схватив, возница гонит
 Стаю на север гиперборейский.
 Сложив хвалебный в оные дни пеан,
 Велят дельфийцы отрокам, с пением
 И пляской обходя треножник,
 Юного звать в хороводы бога. Го-
 стил год целый в гиперборях Феб —
 И вспомнил храм свой. Лето горит:
 пора
 Звучать треножникам дельфийским.
 Лет лебединый на полдень клонит.
 Сын отчий в небе, царь Аполлон, гря-
 ди!
 Бежит по лирам трепет. И сладостней
 Зарю встречает щекот славий.
 Ласточки щебет звончей. Цикада
 Хмельней стрекочет, не о своей глася
 Блаженной доле, но вдохновенная
 От бога песен. Касталийский
 Плещет родник серебром гремучим¹.

Εἰς Ἀπόλλωνα

Ἦ'ναξ Ἀπόλλων, παῖ μεγάλω Δίος,
 ὃν ἐξεκόσμενον γιγνόμενον πάτηρ
 μήτρα τε χρύσα καὶ χελύνα
 δοῖς τ' ἐπὶ τοῖσδεσιν ἄρμ' ἐλαύνην
 κυκνόςσυτον, Δέλφοις μὲν ἔπεμπε καὶ
 Καφισσόδωρον Κασταλίας ὕδωρ
 δίκαν προφατεύουσα κῆθα
 καὶ θέμι Ἑλλάδεσιν σύ δ' ἔββαις
 κύκνοις ἔπηκας πτέσθ' ἐπ' Ὑπερβόροις
 Δέλφοις δ' ἄρ, ὡς ἄσθοντο, παάονα
 αὔλοισ τε σύνθεντες χόροισι
 πέρ τρίποδ' αἰθέων κέλονται
 Ὑπερβόρων σ' ἔλθην σύ δ' ὄλον Φέτος
 κήθου θεμιστεύσαις, ὅτα καῖρος ἦν
 καὶ Δελφίκοις ἄχην τρίποσσι,
 αὔθι κύκνοις ἐκέλω ἀππέτεσθαι.
 ἦν μάν θέρος καὶ τῷ θέροος μέσον,
 ὅτ ἐξ Ὑπερβόρων πάλιν ἴκει
 ἄδόν τ' ἀήδω καὶ χελίδω
 φθειγγομένα τε βρότοισι τέττιξ
 τέαν τύχαν, καὶ Κασταλία ἀργύροισι
 ρῆ γάμασιν καὶ πορφυροκύματος
 ἄρθη μέγαις Κάφισσος εὖ Φείδων
 θεόν οὐκ ἀπόδαμον ἔντα...

Этот гимн Аполлону, написанный классической Алкеевой строфой, строится на тончайшем сочетании торжественного и пронзительного смысла и музыки, присущей самому греческому языку (в золийском наречии). Зевс рождает сына Аполлона — верх чистоты и справедливости. Он наделяет его золотой короной, лирой и колесницей с запряженными в нее лебедями, повелевая ехать в Дельфы к источнику Касталии, чтобы, прорицая, возвещать элинам истину. Но Аполлон поворачивает свою колесницу к Северу, в страну гипербореев, править справедливый суд. Там он проводит целый год. Жители Дельфов, узнав об этом, начали водить хороводы вокруг священного треножника и слагать пеаны в честь Аполлона, пока треножник не запел. Услышав это, Аполлон направляет

¹ Иванов Вяч. Алкей и Сапфо. С. 33 — 34.

своих лебедей назад в Элладу. В разгаре лета Аполлон возвращается из Гиперборей. Тогда соловей, ласточка и цикада начинают священную песнь не о себе, но сообщая людям тайны судьбы, а серебряные воды Касталии и пурпурные воды реки Кефисс волнуются, ощущая присутствие бога (дословно «осознавая, что бог недалеко»). Эпифания, возвращение, близость Аполлона Алкеем описаны с такой живой наглядностью, что возникает ощущение прямого свидетельства, запечатленного в звуке, музыке, образах и ритмике стиха.

Для мелической традиции Лесбоса характерны, однако, и более личностные сюжеты. Так, Алкей в своих стихах высмеивает своих врагов, восхваляет друзей, провозглашает политические идеалы и описывает свои чувства, которые охватывают его при созерцании окружающего мира.

Но еще более откровенно личностны стихи поэтессы Сапфо, принадлежавшей, как и Алкей, к аристократическому роду и оставшей образцы поэтического творчества, настолько интимные, что они могут показаться произведениями, написанными в Новое время, а не в архаическую эпоху. По Вячеславу Иванову:

Сапфо не иными, чем Алкей, глазами смотрит на мир; и она — представительница классического реализма в поэзии; но психологическое преобладает у нее над внешним, вследствие душевной ее утонченности и сложности. Во внешнем же душа ее, сильная и ласковая, не устает открывать прекрасное и пленительное; и эта красота — не обольщение, а всегда открытие ее зоркой влюбленности. Поистине, всегда влюблена она — в солнце и в юность, в цветы и в звезды, но больше всего — в божественный лик человека¹.

«Влюбленность в божественный лик человека»

Сапфо не эпична (героична, как у Гомера), не религиозна (как у орфиков) и не философична (как могло бы быть в случае Эмпедокла), она — *индивидуальна*. Вместе с Сапфо в Древнюю Грецию приходит «я», и показательно, что это впервые появившееся «я» — женское. Вячеслав Иванов обращает внимание на лесбосскую гинекократию.

Независимость женщин на Лесбосе и самое существование этого уважаемого учреждения были, по-видимому, наследием древнейших гинекократических форм местного

¹ Иванов Вяч. Алкей и Сапфо. С. 18.

общественного уклада, постепенно смываемых переменами в быте и ростом демократии¹.

Тематизация «я» отчетливо видна в следующей поразительно насыщенной и, одновременно, скупой по художественным приемам строфе Сапфо.

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| Уж месяц зашел; Плеяды — | Δεδυκε μὲν ἃ σέλαννα |
| Зашли... И настала полночь, | καὶ Πληΐαδες, μέσαι δέ |
| И час миновал урочный... | νύκτες, παρὰ δ' ἔρχετ' ὥρα, |
| Одной мне уснуть на ложе! | ἔγω δέ μὴνα κατεῦδω. |

Перевод Вячеслава Иванова — своеобразная поэтическая интерпретация. Если быть совсем точным, то дословный перевод будет выглядеть следующим образом.

Вот зашла луна
И созвездие Плеяд, середина
Ночи. Час прошел рядом.
Я лежу одна.

Греческая культура VI—V веков до Р.Х. (а тем более предшествующая) была *абсолютно чужда* всему этому пассажи, дышащему предельно нагнетенной субъективностью. Даже в указании на то, что луна и Плеяды зашли, читается интенсивный *взгляд человека* — из центра ночи, с земли, радикально хтонический, почти подземный, *женский* взгляд. Это не просто взгляд из середины ночи, это взгляд *самой середины* ночи. И то, что «прошел час», — ничтожная из подробностей, более непристойная, чем открытая и буйная обценность оргийных празднеств, практически невысказана для самих основ эллинского стиля. Наблюдать за течением времени неприлично. Упоминания достойно лишь вечное и соотносимое с вечным. Но стократ неприличнее упоминание таких коротких промежутков, которые более пристали жизненной ритмике мух, нежели людей. При всей быстротечности жизни, пока она протекает в сакральных рамках, ее мерой остается, как минимум, какой-то один возраст — детство, юность, взросление, старость. Минимально допустимый отрезок времени — «был юным, стал старым», но и это уже отчасти ὕβρις, чрезмерное, недопустимо высокое внимание к себе (правильная мера человека — есть/нет, да и то много чести — сколько людей ничего этой вспышкой рождения/смерти не смогли толком выразить). Последняя же строка этого совершенно революционного четверостишия просто поражает: ἔγω δέ μὴνα κατεῦδω. Во-первых — ἔγω. Это «эго», да еще женское, представляет собой вызов. Личное местоимение допустимо лишь в крайних случаях, когда речь идет об оракулах

¹ Иванов Вяч. Алкей и Сапфо. С. 23.

или речах героев, как минимум, великих людей. Тогда в них — точнее, сквозь них — говорит архетип. «Эго» Эмпедокла, например, это «эго» бога или, как минимум, даймона, которое живет в глубине сердца каждого человека. У Сапфо мы имеем дело с малым «эго», причем индивидуальным, изолированным — одиноким. Это бесконечно усиливается женским родом — «одна», *μία*. Мало того, что мы слышим голос «эго», мало того, что это «эго» одиноко, но оно еще и одиноко по-женски. И последнее слово строфы — настоящий апофеоз субъектности — *κατεῦδω*, от *κατα-*, под, внизу, и *εὔδω*, спать, покоиться. Оказывается, одинокое женское «эго» еще и располагается горизонтально, покоится и по аналогии — спит! Фактически Сапфо обосновывает здесь мельчайший атом существования, провозвестие субъекта, *ὑποκειμένου*, минимально возможную, лежащую подо всем, ниже всего (*κατα-*) частицу бытия — исчезающе малую, но отваживающуюся спеть оду самой себе.

Именно отсюда подмеченная Вячеславом Ивановым «современность» лесбосской мелической лирики, суть эолийского стиля. Сапфо воспевает субъекта Нового времени — малого, монадически одинокого, женского, горизонтального, ночного и лежащего навзничь, спящего субъекта, и еще точнее, субъекта как максимальной концентрации онтологического и антропологического сна.

Пиндар: прорицатель нестриженого бога-отца

Еще одним ярчайшим представителем греческой лирики был уроженец Беотии Пиндар (522/518 — 448/438 до Р.Х.), живший на столетие позже Алкея и Сапфо и замыкающий собой поэзию архаического периода Греции. По своей идеологии Пиндар принципиально отличается от эолийских поэтов. Он яркий выразитель аполлонической дорийской поэзии, прославляющей богов, героев и победителей эллинских игр, в которых видит новое воплощение священной старины. У Пиндара нет и тени субъектности, личностного подхода и даже намек на индивидуализм. Его поэзия в высшей степени маскулинна, она воспевает небесное начало, мужество и вечность.

Пиндар писал поэзию в различных стилях — гимны (всем богам), пеаны (Аполлону), дифирамбы (Дионису), просодии (песни во время процессий), френы (плачи), эвлогии (прославления), парфении (девичьи песни), эпиникии (восхваления победителей в играх) и т. д.¹ Аполлоническая природа творчества солярного аристократа Пиндара была настолько выразительна, что сложилось поверие, будто гимны Пиндара поют сами боги. В частности, эллины приводили эпизод, как путники услышали, что его стихи пел случайно встреченный в лесу бог Пан.

¹ Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980.

Сочетание утонченной изысканности и полной безличности, воспроизводящей высшие образцы духовного героизма Эллады, можно увидеть в пеане, обращенном к Зевсу, написанном Пиндаром для жителей Фив в честь праздника Исмений по поводу солнечного затмения. Пиндар описывает всемогущество высшего божества и парадоксальным образом славит и воспевает в пронзительной манере те несчастья, которые он может наслать на людей.

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ...Несешь ли ты знаменье войны, Или мор плодам, Или снежную силу превыше слов, Или погибельный мятеж, Или море, выплеснувшееся в нивы, Или окоченелую землю, Или ветренное лето в бешенстве ливней, Или, новым потопом окутав землю, Начнешь ты племя новых людей? Но не плачусь я на беду, делимую со всеми... ¹ | πολεμοιο δέ σᾶμα φέρεις τινός ἢ καρποῦ φθίσιν, ἢ νιφετοῦ σθένος ὑπέρφατον, ἢ στάσιν οὐλομένα ἢ πόντου κενέωσιν <ἄρ> ἄμ πέδον ἢ παγετόν χθονός, ἢ νότιον θέρος ὔδατι ζακότω ρέον, ἢ γαῖαν κατακλύσαισα θήσεις ἀνδρῶν νεόν ἐξ ἀρχῆς γένος; ὀλοφύ[ρομαι οὐ]δέν, ὃ τι πάντων μέτα πίσσομ |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Пиндар демонстрирует предельные формы благочестия и в отношении высшей силы, потрясающей основы Вселенной и готовой уничтожить человечество (Пиндар это принимает спокойно, неколебимо уверенный в вечности и в возможности создания из вечного начала «новых людей»), и в отношении фиванцев, с которыми он готов полностью разделить беду.

В том же пеане Пиндар описывает свою собственную миссию, а через нее — миссию поэта как такового.

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Неким божеством я поставлен К бессмертному ложу Мелии ² — Ради вас Лестные звуки сплести с вымыслом ума и свистом флейт. Бог, бьющий вдаль, Я несу умение моих Муз К твоему прорицалищу, Аполлон ³ . | ἐκράνθην ὑπο δαμονίῳ τινί λέχει πέλας ἀμβροσίῳ Μελίας ἀγαυόν καλάμω συνάγειν θρόον μήδεσί τε φρενός ὑμετέραν χάριν. Λιτανεύω, ἐκαβόλε, Μοισαίαις ἀνατιθείς τέχναισιν χρηστήριον, [ῶπολλ]λον, τ[εόν] |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

¹ Пиндар. *Вакхилид*. Оды. Фрагменты. С. 197.

² Мелии — ясеневые нимфы, возникшие в начале творения. Одна из нимф была матерью бога реки Исмения и прорицателя Тенера от Аполлона.

³ Пиндар. *Вакхилид*. Оды. Фрагменты. С. 197 — 198.

Аполлон — бог прорицаний. Он же отец от ясеновой нимфы Мелии прорицателя Тенера, Τήνερος. Сам Пиндар — звено в золотой цепи прорицателей, восходящей к самому Аполлону. Поэт — полет стрелы, пущенной издалека, из области вечного. Она летит сквозь время, заставляя людей воспевать славу богов — несмотря ни на что — ни на катастрофы, ни на благополучие. Тенер — момент полета этой стрелы Аполлона. Сам Пиндар — другой момент. Сакральная география Фив — река Исмений и долина Тенер — полна присутствием бога. И движущийся в этом священном пространстве Пиндар открывает своими восхвалениями, внушенными высшими небесными силами («неким божеством я поставлен», в оригинале речь идет о даймоне, δαίμων), солнечные знаки великого эллинского города, чья древность есть образ вечности, но чья возможность умереть (как смертны ясеновые нимфы Мелии) есть обратная сторона этой вечности. Все пройдет, только небесные боги не исчезнут никогда. И их присутствием наполнена святая Греция, чья святость и есть сущность поэзии. И этой вечно юной жизнью живут эллины. Пиндар называет в этом же пеане Аполлона «нестриженным отцом» (ἀκέρσεκόμα πάτηρ), поскольку локоны Аполлона считались символом его непреходящей юности. Но в то же время именно Аполлон является отцом как Тенера, фиванского прорицателя, так и Пиндара. В логике пифагорейского учения о душе Пиндар мог бы сказать о себе «я — Тенер» (ἐγὼ εἶμι Τήνερος), что, собственно, он и говорит в этом гимне богу чистоты, музыки и пророчества. Этот подразумеваемый аполлонической лирикой (пифагорейский) тезис диаметрально противоположен лесбосской формуле Сапфо: ἔγὼ δὲ μόνα κατεύδω. В отличие от «одинок лежащего я» эолийской поэтессы, писавший для хора Пиндар никогда не одинок, так как с ним всегда бог и боги, а также он окружен греческим обществом, которое он призывает обратиться к своим духовным небесным героическим корням. «Я» Пиндара — всегреческое единство божества, которое одновременно пребывает и внутри поэта и вовне его. Это «я» остается лирическим, но не становится при этом субъективным, индивидуальным. Это — пророческое «я», «я» прорицающего певца, который отчасти подобен пифии, так как и она говорит голосом вечного начала.

Пиндар — поэт чисто аполлонический. Он показывает, что лирика может быть новым средством для выражения строго аристократического, сакрального, жестко патриархального мировоззрения, то есть продолжать традицию эпоса — не по форме, подражая древним, но по сути, возрождая древнюю этику, аполлонический взгляд и триумф Аполлона над могуществами Земли новыми способами

и новыми методами. Аполлоническая лирика Пиндара представляет собой вершину эллинской поэзии архаической эпохи. И не случайно именно Пиндар считается в греческой культурной традиции поэтом поэтов, играя для своей эпохи ту же роль, что Гомер для предыдущей. Пиндар завершает архаический период эллинского историала, тогда как Гомер его начинает. Гомер воплощает в себе эпический стиль, Пиндар — лирический, но сущность греческой поэзии в этих двух ее полюсах остается неизменной: в ней сияет слава вечного отеческого света.

Часть 3

Истина эллинов

Классический Логос

Пелопоннесская война: начало классической эпохи

Кристаллизация геополитического дуализма

В структуре греческого исторического материала за архаической эпохой следует классическая. Между ними нет резкой границы, и при переходе от архаики к классике не происходит фундаментальных сдвигов или ощутимых разрывов в развертывании эллинской идеи. Все то, что расцветает в классический период Греции, семантически подготовлено архаической эпохой. В каком-то смысле классика есть результат архаики, ее финализация.

Пограничным историческим моментом перехода от архаики к классике является эпоха Греко-персидских войн, и самый яркий эпизод этого напряженного цивилизационного противостояния — поход Ксеркса — можно считать той отметкой, на которой заканчивается один период и начинается другой. К моменту персидского вторжения Греция представляет собой культурное пространство, осознающее свое цивилизационное и культурное единство и активно ищущее для воплощения этого осознания политические и геополитические формы. Так, консолидируются полисы Ионийского союза, но в еще большей степени интенсивно складываются две коалиции греческих полисов — одна вокруг Спарты, а другая вокруг Афин. Все эти процессы идут полным ходом и на предыдущем этапе позднеархаического периода, но ко времени Греко-персидских войн приобретают характер политической конкретизации. Перед лицом персов греки пронзительно осознают свою идентичность и ищут оптимальные пути для придания ей формы и структуры. Если прежде эллинский мир состоял из довольно разрозненных и автономных полисов, объединенных прежде всего языком, культурой и традицией и сплошь и рядом враждующих друг с другом, то отныне греки начинают мыслить самих себя в политических терминах.

Огромную роль в этом процессе осмысления эллинской идентичности сыграл афинский тиран Писистрат, Πεισιστρατός (ок. 602 — 527 до Р.Х.), который в конце архаической эпохи начал грандиозные реформы, направленные на то, чтобы разработать полноценную систему эллинской идеи и воплотить ее через систему стандартов

образования. Реформы Писистрата были направлены на то, чтобы разработать единый *панэллинский кодекс*, включающий религию, поэзию и культуру в целом. Тем самым он закладывал цивилизационные основания для тех течений, которые стали преобладающими в классическую эпоху и достигли кульминации в царствование Филиппа Македонского, попытавшегося объединить Грецию уже не только культурно (что отчасти было сделано, в том числе Писистратом), но и политически.

Но плюрализм греческой культуры, ее полицентризм в период Греко-персидских войн сказывается в том, что в качестве политического полюса берется не какой-то один город-государство, а одновременно два — Афины и Спарта, постепенно формирующие вокруг себя коалиции, состоящие из переменной констелляции других союзных или зависимых политий.

Афины и Спарта уже соперничают друг с другом накануне персидского вторжения, но после победы над Ксерксом вступают друг с другом в открытую конфронтацию, приступая к геополитическому структурированию всего восточно-средиземноморского пространства.

Окончательно поражение персов было зафиксировано Каллиевым миром в 449 году до Р.Х., согласно которому ионийские полисы получали полностью независимость от персов, и персидскому флоту было запрещено плавать в Средиземном море, окончательно превращенном во «внутреннее озеро» греческого мира.

Для отражения вторжения армий Ксеркса эллинские города создали *Панэллинский союз*, куда входили и Афины, и Спарта. Трения между этими крупнейшими полюсами эллинского мира давали о себе знать и во время самой войны с персами. Причем уже тогда ясно обозначались их геополитические профили: Спарта, хотя и имела свой флот, делала ставку на *сухопутные войска*, а Афины, также имея значительную сухопутную армию, напротив, центр своего могущества видела в развитии *военного и торгового флота*. Идеологом талассократии стал афинский политик Фемистокл, о котором мы уже говорили и благодаря настойчивости и последовательности которого было выиграна битва при Саламине и во многом в целом война против Ксеркса. Спарта же оставалась верной теллуократической стратегии, но ревностно относилась к усилению морского могущества Афин, так как имела и свой довольно сильный флот. После того, как персидские армии были изгнаны с территории континентальной Греции, начался процесс освобождения Ионии. В этот период из общеэллинского союза выделился Делосский союз, в котором ведущую роль играли Афины. Афины предложили создать

общую военную коалицию (симмахию), состоящую преимущественно из полисов балканской Греции, островов в северной части Эгейского моря и постепенно освобождавшихся территорий Ионии в Анатолии. В святилище Аполлона на Делосе хранился общий фонд, который города Делосского союза создали совместными усилиями для материальной поддержки освобождения греков Малой Азии от персидского владычества. Постепенно по мере усиления Афин Делосский союз превращался из равноправной коалиции в гегемонию самих Афин, основанную на эксплуатации тех городов, которые оказались в более ослабленном положении, и на подчинении их политике, проводимой Афинами. Так, по сути, началось формирование своего рода Афинской империи. В 454 году до Р.Х. местонахождение общей казны было перенесено с Делоса в Афины.

Показательно, что эта Афинская Империя включила в зону своего влияния земли, населенные преимущественно потомками ионийских племен, объединенных общностью мифов о происхождении и определенными лингвистическими особенностями. С точки зрения формы господства, Афины строили свою гегемонию на морском могуществе, на морской торговле и эксплуатации колоний, создав в короткие сроки развитую *талассократическую систему*, напоминающую древнюю минойскую талассократию, с одной стороны, а также финикийскую морскую державу, предвосхищающую поздние талассократии Возрождения (Венеция, Генуя) и Нового времени (Голландия, Великобритания и т. д.). При этом преобладающей идеологией Делосского союза стала демократия того же типа, которая сложилась в самих Афинах. Таким образом, демократическая модель политического устройства прочно связалась с талассократией, предопределив идеологический характер всего афинского (ионийского) полюса в системе эллинского биполяризма V века до Р.Х.

В свою очередь, Спарта еще раньше, задолго до Афинской симмахии, уже в середине VI века до Р.Х. создала свой политический союз, названный Пелопоннесским. Спарта обещала всем участникам военную помощь в случае внешнего вторжения. В этот союз вошли крупные полисы Пелопоннеса. С этнолингвистической точки зрения, участниками этого союза стали преимущественно потомки дорийских племен. В период Греко-персидских войн Пелопоннесский союз вступил в Общеэллинский, но позднее, на фоне формирования Делосской симмахии, снова обособился. К этому союзу в V столетии до Р.Х. присоединились практически все города Пелопоннеса, кроме Аргоса, а также Фивы, Эпидавр, Аркадия, Флиунт, Трезен, Гермiona, Элида, Мегары, Сикион и Коринф и ряд небольших полисов Фокиды, Дориды и Левкады в Средней Греции. Кроме

дорийского фактора, эта спартанская коалиция была объединена геополитической *теллурацией*, то есть преимущественным развитием сухопутных войск, аграрным характером обществ (по контрасту с торговым строем полисов Афинского морского союза), аристократической формой политического устройства и консервативной традиционалистской идеологией.

Таким образом, противостояние Афин и Спарты воплощало в себе внутригреческую конкуренцию двух систем. В Спарте воплощалось аполлоническое начало с резко акцентированным патриархатом. В Афинах гораздо сильнее была хтоническая ориентация, проявляющаяся в более материальном характере культуры, в склонности к гедонизму и телесности. Однако матриархальность Афин и ионийского полюса не была ни эксплицитной, ни доминирующей. Греческие полисы под доминацией Афин в целом продолжали традиции архаической и еще более древней патриархальной культуры, в которой маскулинное и небесное начала доминировали с самого момента прихода в этот регион первых эллинов. Но чистота и прозрачность аполлонического начала была в значительной мере оттенена гинекократическими тенденциями — имманентизмом, субстанционализмом и индивидуализмом, признаки чего мы видели как в микенский период, так и в архаическую эру в феноменах хтонически прочитанного орфизма, политической демократии, ионийской философии или эолийской мелической лирики.

Можно предложить особое название для этого типа талассократической, но все же патриархальной модели — *культура Посейдона*. Показательно, что морской бог Посейдон почитался в главном святилище Ионийского союза — Панионионе. Его культ был широко распространен в торговом Коринфе. В легендах о происхождении Афин Посейдон претендовал на господство над Аттикой, но в состязании он вынужден был уступить его Афине. В комментариях Прокла на «Государство» Платона, где Прокл излагает неоплатоническую версию геополитики на примере противостояния сухопутной Эллады и талассократической Атлантиды, атланты, рассматриваемые Проклом как «худшие», титанические, материальные формы проявления божественных могуществ, считаются (в развитии тезисов, высказанных уже Платоном) исповедующими культ Посейдона.

Постепенно соперничество Афин и Спарты все более обострялось, что привело к Пелопоннесской войне, длившейся с 431 по 404 год до Р.Х. Показательно, что традиционной стратегией спартанцев в этот период было наступление на Аттику с помощью сухопутных сил через Коринфский перешеек, а Афины периодически осуществляли *морские рейды* на территорию Пелопоннеса.

Эта война была подробно и досконально описана великим греческим историком и политическим деятелем Фукидидом, Θουκυδίδης (ок. 460 — ок. 400 до Р.Х.), сыном Олора, бывшим ее участником. Сам Фукидид был афинским политиком и военачальником, вначале близким к одному из самых последовательных идеологов античной демократии Перикла (ок. 494 — 429 до Р.Х.), несмотря на то, что сам он принадлежал по матери знатному роду Алкмеонидов. Как активный участник событий Пелопоннесской войны и сопровождающих ее политических процессов в Афинах и Спарте, а также в других полисах Греции, Фукидид дал глубокое и точное описание событий той эпохи, подробно объясняя их идеологическую, психологическую, политическую и геополитическую подоплеку в своем монументальном труде «История»¹. В нем он не только приводит детали событий, произнесенные речи вождей враждующих союзов и делегаций (часто передающие лишь главные мысли, но составленные им самим), но и впервые подробно останавливается на чисто геополитическом дуализме, лежащем в основании конфликта между Афинами и Спартой. Поэтому Фукидид иногда называют «первым геополитиком» в истории, хотя эта дисциплина сложилась только в Новое время, и более того, в заключительной его фазе — в XX веке². Вместе с тем к нему устойчиво применяется и звание «отца истории».

Фукидид, как мы уже видели ранее, связывает в одну семантическую структуру аристократию и теллуократию (сухопутное могущество), рассматривая их как основу спартанской идеологии, а с другой стороны — демократию и талассократию (морское могущество), видя в них идейное основание политики Афин. В Перикле Фукидид видел воплощение афинской парадигмы, к которой он как политик аристократических убеждений относился, однако, с определенной дистанцией. В любом случае, в труде Фукидиды с предельной наглядностью отражен геополитический характер Пелопоннесской войны: в ней достигают своей кульминации тенденции спартанской теллуократии и афинской талассократии, которые обозначились уже к началу Греко-персидских войн. Отныне эллинский мир, осознавший свое единство в момент персидских завоеваний, вступил в драматическую фазу определения того, какой будет доминирующая идеология этого мира как более или менее единого политически целого. Спарта предлагала сухопутное могущество, аристократическую форму правления, аграрный строй и консервативную ценностную систему. В религии это сопровождалось твердой установкой на

¹ Фукидид. История.

² Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014.

почитание небесного Отца (сакральный патриархат) и строго аполлоническим стилем. Афины, в свою очередь, выдвигали на первый план морское могущество, демократию, торговый строй и гибкую ценностную систему, включающую в себя наряду с традиционным наследием новаторские философские системы и учения. В религии преобладал патриархат, но более градуального стиля — в сочетании с элементами матриархальных культов и традиций, особенно широко представленных в Ионии — под влиянием фригийской и отчасти лидийской культур, где культ Великой Матери был чрезвычайно развит. Здесь уместно говорить о «стиле Посейдона».

Таким образом, Пелопоннесскую войну вполне можно вписать к контекст Ноомахии: в лице Пелопоннесского союза (Спарта и ее союзники) мы имеем геополитическое выражение Логоса Аполлона, в Афинах — «культуры Посейдона», представляющей собой сложное сочетание Логоса Диониса и Логоса Кибелы с вкраплениями Логоса Аполлона, который неразрывно связан с эллинской культурой как таковой — особенно с эпохи «темных веков».

Архидамова война

Начало Пелопоннесской войны было положено ссорой между Спартой и Афинами в 465 году до Р.Х. в момент восстания земледельцев-илотов против аристократов-спартиатов. Спартанцы не могли справиться с илотами собственными силами и пригласили военные отряды других эллинских полисов, в том числе и афинян. Однако когда афиняне прибыли, спартанцы, испугавшись, что они могут поддержать илотов, заявили им, что больше в их помощи не нуждаются, что и стало причиной конфликта. Когда спартанцы победили илотов, то афиняне предоставили спасшимся убежище, поселив их в регионе Коринфского залива. Это усугубило конфликт. Афины вышли из союза со Спартой окончательно, и заключили пакт с противниками Спарты Аргосом и Фессалией. В 459 году до Р.Х. Спарта вступила в прямое противостояние с Афинами, в результате чего спартанцы установили контроль над значительной частью материковой Греции — в частности, над Мегарами и Беотией, под властью Афин остались, кроме самой Аттики, морские владения, Иония и стратегически важный остров Эгина, с которым ранее, накануне вторжения Ксеркса, афиняне враждовали.

В 446/445 годах до Р.Х. был заключен Тридцатилетний мир, закреплявший сложившийся баланс сил и легализовавший права обеих гегемоний проводить самостоятельную политику в очерченных зонах влияния. После заключения мира фактическая гегемония

Афин и Спарты над своими союзниками получила легальное оформление. Афины сосредоточились на укреплении своего господства в Ионии и черноморских колониях, а Спарта и ее главные союзники — Коринф, Мегара и т. д. — укреплялись на самом Пелопоннесе и в тяготевших к Спарте континентальных полисах, а также усиливали влияние на западе Средиземноморья — в Великой Греции.

Первый этап войны историки называли «Архидамовой войной» по имени спартанского царя и военачальника Архидама II, Ἀρχίδαμος (469 — 427 до Р.Х.). Решение о ее начале приняли спартанцы осенью 432 года до Р.Х. после совещания с представителями всего Пелопоннесского союза в Спарте.

В это время обострились отношения между Потидеей, колонией Коринфа на полуострове Халкидика, и Афинами. Правители Потидеи вступили в союз с македонским царем Пердиккой II, Περδικκας (? — 413 до Р.Х.), противником Афин и попросили поддержки у Спарты. В результате на Халкидику вторглись как афинские, так и коринфские войска, что привело к драматической войне за Потидею, которая попала в руки афинян только после длительной осады, унесшей с обеих сторон тысячи жизней.

Послы Мегары и Коринфа, конкурировавшие с Афинами за влияние на колонии, — в том числе и в Западном Средиземноморье, куда Афины также стали активно вторгаться, — на совещании в Спарте настаивали на войне, но сами спартанцы долго колебались. Наконец, после совета самих спартанских правителей между собой было решено выдвинуть Афинам невыполнимый ультиматум, а значит, начать прямые боевые действия. По замыслу спартанцев, целью войны было вторжение в Аттику с суши и разгром афинского флота на море.

Спартанские рейды в Аттику нанесли по Афинам серьезный удар, так как заставили сельское население прятаться за городскими стенами, что подрывало экономику и создавало предпосылки для эпидемий и психологических проблем. В одной из таких эпидемий погиб предводитель Афин Перикл.

Однако в море ситуация была обратной. Афиняне продолжали контролировать большинство островов Эгейского моря и нанесли ряд существенных поражений спартанской флотилии. Стратегия Перикла, заключающаяся в том, чтобы избегать сухопутных столкновений со спартанцами и наносить удары с моря, доказала свою состоятельность и предотвратила решительную победу спартанцев на суше, где их превосходство было очевидным. Так, афинянам удалось укрепиться на Сицилии, а также перенести боевые действия в союзную Спарте Беотию.

После смерти Перикла в Афинах возвысился другой политик, еще более радикально-демократической ориентации — Клеон, Κλέων (ок. 470 — 422 до Р.Х.). Он был сторонником активизации военных действий против Спарты. Еще в момент первого вторжения Архидам в Аттику Клеон спорил с Периклом, занявшим выжидательную тактику и уклонявшимся от прямого столкновения со спартанцами, предпочитая выигрывать время и нанести ответный удар с моря. Встав во главе Афин, Клеон отличался стремлением установить полную доминацию афинян над другими полисами Афинского морского союза, жестко подавляя всякое своеволие с их стороны. Так, после восстания на острове Лесбос, которое афинянам удалось подавить, Клеон в ареопаге призвал вырезать всех мужчин Лесбоса, а всех женщин и детей продать в рабство. Собрание вначале приняло план Клеона, но затем отказалось от него, ограничившись лишь казнью предводителей. С геополитической точки зрения, Клеон продолжил талассократическую стратегию Перикла, захватив портовый город Пилос, расположенный недалеко от самой Спарты, и создав там плацдарм для атак на своего противника практически на его территории. Противником Клеона был афинский политик и стратег Никий, Νικίας (ок. 475 — 413 до Р.Х.), призывавший к миру со Спартой на устраивающих Афины условиях, а не к эскалации конфликта. После того, как Клеон вместе с полководцем Демосфеном, Δημοσθένης, захватили находившийся под властью спартанцев остров Сфактерия рядом с Пилосом и почти перебили их всех, авторитет Клеона стал непререкаем, и афиняне единодушно решили продолжить войну.

После поражения на Сфактерии спартанцы изменили тактику и, пользуясь тем, что ряд городов Халкидики, лежащей севернее Аттики, восстали против Афин, бросили войско спартанца Брасида, Βρασίδας (? — 422 до Р.Х.) для их поддержки. Укрепившись в этой зоне, спартанцы неожиданно напали на важнейшую афинскую колонию Амфиполь и захватили ее. За эту потерю подвергся остракизму историк Фукидид, бывший афинским военачальником, ответственным за оборону города.

Клеон, вдохновленный успехами в Пилосе и на Сфактерии, повел афинские войска для того, чтобы вернуть Амфиполь, но в битве со спартанцами Брасида погиб, а афинские войска были обращены в бегство. Одновременно в бою погиб и сам Брасид.

В результате Архидамовой войны противники решили в 421 году до Р.Х. заключить между собой мир, названный Никиевым по имени политика, возглавлявшего афинскую сторону на переговорах. Этот мир, однако, не менял принципиально ситуации и не снимал противоречий, которые привели к войне. Ни одна из сторон не до-

билась решающего превосходства. Коринф и Мегара, которые были инициаторами антиафинской кампании, не добились своих целей. Спартанцы не вернули Афинам Амфиполь, а афиняне Спарте Пилос. Платей, столь дорогие для афинян, остались под контролем Фив.

Декелейская война: теллурократический триумф Лисандра

Мир, не давший желаемых результатов ни одной из сторон, не мог быть крепким и долгим. Афиняне решили продолжить наступление на Сицилию, где изначально стратегически доминировали Сиракузы и другие колонии, основанные дорийцами. Ионийские же города возникли позже, но при поддержке Афин стали усиливать свои позиции в этом регионе, выступая как оплот афинской талассократии. При этом в сфере морской торговли территории Великой Греции на западе Средиземноморья представляли собой зону жизненных интересов Коринфа, традиционного союзника Спарты. Поэтому интересы Афинского и Пелопоннесского союзов в этой области были прямо противоположными.

Пользуясь спором двух небольших полисов, один из которых поддерживали проспартанские Сиракузы, а другой Афины, летом 413 года до Р.Х. афиняне послали на Сицилию мощную армию, представлявшую собой цвет афинского войска, для окончательной победы над сторонниками Спарты и взятия самих Сиракуз, огромного укрепленного города и оплота дорийского присутствия в Италии. Однако неудачи стратегов и своевременная поддержка войсками со стороны Спарты привели афинян к сокрушительному поражению. Эта неудача самым серьезным образом сказалась на всей талассократической стратегии Афин, равно как и на связанной с ней напрямую демократической политике. Могущество Афин ослабло, и вместе с ним и доверие граждан к преобладающей линии власти. Стали снова набирать силы аристократические группировки, менее враждебные к Спарте и даже склонные к союзу с ней.

Ситуация для Афин усугубилась еще и тем, что спартанцы вновь вернулись к тактике сухопутного вторжения в Аттику и захватили находящийся совсем недалеко от Афин городок Декелея, который и дал название второй половине Пелопоннесской войны, следующей за Архидамовой — Декелейская война. Никиев мир, тем самым, был окончательно сорван.

Довершило тяжелое положение Афин восстание ионийских городов против непосильной афинской гегемонии. В 412 году до Р.Х. против Афин поднялось восстание на острове Хиос, которое пере-

кинулось на все ионийское побережье — от Клазомен до Милета. Ионийцев поддержала Спарта, послав на помощь военный флот. Вместе с тем спартанцы заключили военный союз против Афин с персами, обещая в качестве компенсации за военную помощь отдать под власть Персии ионийские города.

Перед лицом серии неудач афиняне стали разочаровываться в геополитическом курсе и политической системе, то есть в сочетании демократии и талассократии, которое с эпохи Фемистокла и особенно в эру Перикла привело Афины к вершине славы и могущества. В 411 году до Р.Х. к власти в городе, а следовательно, во всем Афинском морском союзе приходит аристократическая партия, предлагающая пересмотреть не только курс на соперничество и войну со Спартой, но и организацию самого полиса с существенным сокращением числа тех, кто может пользоваться полнотой гражданских прав. В ответ на предложение мира спартанцы, однако, ответили отказом и продолжили свой натиск на Афины. Однако, несмотря на все трудности, в том числе на восстание против Афин крупного острова Эвбея, которое с трудом удалось подавить, спартанцам не удалось достичь решающего перевеса. В период с 410 по 406 год до Р.Х. следует серия афинских побед при городах Абидос, Кирик и наконец, взятие стратегически важного порта Византий во Фракии, который позволял контролировать проход в Понт Эвксинский (Черное море). Параллельно этому в самих Афинах была снова восстановлена демократия, а аристократы были отправлены в ссылку. Последней существенной победой афинян в Пелопоннесской войне был выигрыш морского сражения при острове Лесбос в 406 году до Р.Х.

Спарта, однако, не оставила своей энергичной политики, послав в Ионию успешного полководца Лисандра, Λύσανδρος (452—396 до Р.Х.) из рода Гераклидов, спартанских царей, который, с опорой на альянс с персами, благодаря которому удалось на деньги персидского царя Кира восстановить спартанский флот, добился решительных успехов. Лисандр во главе спартанского флота достиг берегов Аттики. Ясно осознавая идеологический смысл спартанско-афинского противостояния, он активно поддерживал создание аристократических партий, гетерий (ἑταῖριαί), в разных полисах эллинского мира, находившихся под властью Афин, переводя войну в область мировоззрения. Теллурократия искала опоры в аристократии, органически с ней связанной, и закономерно находила ее. Лисандр стал ключевой фигурой всей Пелопоннесской войны. Когда он возглавлял флот спартанцев, он неизменно добивался успеха, так как тонко рассчитывал не только военные аспекты сражений, но и политические и даже идеологические последствия. Использовал он и личные связи с персидским царем Ки-

ром и персидскую финансовую помощь. Когда Лисандр был отозван в Спарту по истечению срока командования войсками, сменивший его наварх Калликратид, Καλλικρατίδας проиграл битву при Аргинусских островах (иначе называемую «битвой при Лесбосе»). Но когда Калликратид погиб, то вернувшийся к командованию Лисандр снова стал приносить спартамцам победу за победой. В 405 году до Р.Х., после взятия зависимого от Афин города Лампсак на Геллеспонте, афинский флот, желая отвоевать город, дал Лисандру бой, который закончился для афинян полным поражением и разгромом. После этого Лисандр фактически вывел из-под власти Афин большинство ионийских городов, установив там аристократическую систему правления.

В марте 404 года до Р.Х. спартанская флотилия захватила ключевой для защиты Афин остров Саламин и подошла к пристани Пирей в непосредственной близости к самим Афинам. С суши к Афинам подступили спартанские войска под руководством царей Павсания, Παυσανίας и Агиса II, Ἄγισ. Афины пали, и Лисандр во главе армии спартанцев торжественно вступил в город. В Афинах были снесены городские стены, уничтожены верфи и установлена форма аристократического правления, а изгнанники аристократических гетерий были возвращены на родину.

Эти жесты победителей отражают три уровня теллуократической идеологии спартанцев, и в частности, их идейного и военного предводителя Лисандра.

1. Срытие городских стен — чисто *военный* шаг, подрывающий способность Афин выдерживать осаду потенциальных противников-спартанцев. Отныне афиняне обязывались вступить в союз со Спартой.
2. Уничтожение верфей — шаг *геополитический*, удар, наносимый по основе морского могущества, то есть подрыв талассократии. Отныне Афинам запрещалось иметь флот (кроме 12 кораблей) и морские колонии.
3. Установление аристократического режима и возврат сторонников аристократической партии — шаг *политический* или *мировоззренческий*.

В результате был установлен мир, названный Фераменовым миром. На Афины были наложены тяжелые обязательства, но несмотря на то, что самые последовательные противники афинян — Коринф и Фивы требовали вообще уничтожить город, спартанцы поступили в духе патриархальной стилистики, не переходя определенных границ и не впадая в титанический ὄβρις.

Так была завершена Пелопоннесская война. В ней окончательную и необратимую победу одержала Спарта. Если говорить о Ноо-

махии, то следует квалифицировать ее однозначно как триумф Логоса Аполлона, утверждение *спартанской теллуократии над афинской талассократией* и дорийского жесткого патриархата над более двусмысленным ионийским патриархатом (со значительным количеством гинекократических тенденций). Посейдон проиграл.

Алкивиад: непобедимый божественный трикстер

Отдельно следует остановиться на ярчайшем политическом и военном деятеле того времени афинянине Алкивиаде, Ἀλκιβιάδης (450 — 404 до Р.Х.), личность которого оказала на ход Декелийской войны не меньше влияния, нежели личность Лисандра. Но если Лисандр — кристальное воплощение аполлонической спартанской идеологии, то Алкивиад отражает в себе лишь одну сторону афинской (ионийской) идентичности. По рождению он аристократ, довольно прохладно относящийся к демократии. Его мировоззрение оригинально и нетипично, а его характер напоминает фигуру мифологических *трикстеров* — подобного Гермесу или Протею¹. Он — чистой воды афинянин, но не рядовой, а индивидуализированный — вплоть до того, что в его индивидуальности и оригинальности проступает нечто, свойственное всем афинянам, особенно аристократическим — легкость в сочетании с дерзостью; удачливость, помноженная на рациональность; ирония, способная проникать в глубину вещей.

Еще в период Архидамовой войны Алкивиад участвовал в походе афинян на Потидею в Халкидике, где был ранен. Позднее он стал стратегом и предводителем аристократической гетерии. Но в отличие от Никия, сторонника союза со Спартой, Алкивиад, соперник Никия, напротив, активно выступает за войну с ней. Так как сам Никий опирался на аристократов, Алкивиад, будучи сам аристократом, ищет поддержки среди демократически настроенных граждан. Но в его действиях, как и в поступках его гетерии, и современники, и историки не могли обнаружить никакой последовательности: он постоянно противоречит сам себе, иногда представляясь авантюристом или «человеком нового типа», более подходящим для эпохи итальянского Ренессанса. Тем не менее Алкивиад — фигура, характерная именно для классической эпохи, и это в высшей степени показательно.

Противореча Никию, избранный стратегом Алкивиад заключает союз с противниками Спарты — Аргосом и другими полисами Пелопоннеса, вовлекая их в Афинский морской союз и способствуя

¹ Рагин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб.: Евразия, 1998.

насаждению демократии. При этом он постоянно обостряет отношения со Спартой, ведя дело к срыву Никиева мира. Мужское население нейтрального дорийского города Мелос, захваченного афинянами, Алкивиад, подобно Клеону, призывает уничтожить поголовно, а женщин и детей продать в рабство, подталкивая к этому решению народное собрание.

Накануне похода на Сицилию происходит нечто, что до сих пор удивляет историков. Алкивиад жаждет войны со спартанцами и всячески поддерживает выступление. Никий, напротив, считает разумным поддерживать со Спартой мир и отказаться от войны с Сиракузами. Ареопаг принимает решение назначить стратегами и послать на Сицилию и Алкивиада, и Никия, с чем Никий неожиданно соглашается. В результате политика Гипербола, Ὑπέρβολος, инициировавшего процесс ostracism (то есть изгнания из полиса) либо Никия, либо Алкивиада, подвергают ostracism самого. На этом афиняне заканчивают практику ostracism вообще в силу логического противоречия, к которому он привел.

Накануне отправки Алкивиада на Сицилию происходит странный эпизод. В некоторых аристократических тайных обществах (партиях, гетериях) пародирование мистерий или осквернение святынь, а также совершение иных ритуальных преступлений, было обязательным условием для вступления в них. Это же подозрение пало и на Алкивиада и его гетерию, хотя его сторонники списали это на клевету политических врагов. Алкивиад был обвинен в осквернении гермий, статуй Гермеса. Суд над Алкивиадом отложили до возвращения из Сицилии, и Алкивиад принял участие в успешном взятии нескольких городов — Регия и Катаны, снискав себе славу блистательного стратега, которым он и являлся. После этого из Афин прибыл корабль «Саламиния», чтобы отвезти Алкивиада на суд. Алкивиад и его ближайшие сподвижники, однако, сбежали на своем корабле. В Афинах его за это заочно приговорили к казни. Тогда внезапно Алкивиад с неожиданной легкостью перешел на сторону Спарты, своего злейшего врага, и стал военным консультантом, а затем и стратегом спартанцев. Его советы оказались принципиальными для победы спартанского войска и были высоко оценены Пелопоннесским союзом. Этот шаг показывает специфическую этику Алкивиада: то он выступает за смертельную войну со Спартой, то советует спартанцам, как надежнее уничтожить своих соплеменников. Постепенно Алкивиад втягивается в спартанскую геополитику и дает спартанцам неопределимый совет: вместо громоздких сухопутных походов в Аттику, не дававших особого результата в период Архидамовой войны, захватить стратегически важный центр Декелею

вблизи Афин. Это оказывается переломным моментом всей войны и дает Пелопоннесскому союзу такие преимущества, которые во многом предопределили позднее его победу.

Притом вполне в духе своей протейческой природы трикстера Алкивиад в Спарте полностью подражает спартамцам, усваивает их нравы и становится образцом дорийского стиля — аскетического и собранного, столь разительно контрастирующего с его изнеженным, изломанным и гротескным поведением в Афинах.

Алкивиад принимает самое живое участие в ионийском походе спартанцев для поддержки восставших против Афин полисов Ионии, и во многом благодаря его личному участию и дипломатическому дару много ионийских городов переходит на сторону Спарты. Таким образом, лично Алкивиад трижды оказывается главным героем спартанских побед — на Сицилии, в Декелее и в Ионии. К этому следует присовокупить его успехи во главе афинского войска на первом этапе италийской кампании, что делает его уникальной фигурой в военной истории.

Однако в духе своего специфического темперамента и в противоположность спартанской аскетической этике Алкивиад вступает в любовную связь с супругой спартанского царя Агида Тимеей. Узнав, что Агид собирается убить Алкивиада, он бежит к персидскому царю, которого очаровывает и убеждает прекратить денежную помощь спартамцам. Добившись этого, он ослабляет позиции Спарты и возвращается в Афины. Завоевав популярность у афинян, Алкивиад является на Самос, и там его встречают афинские моряки, которые на себе остро чувствуют прекращение персидской помощи спартамцам. В это время в Афинах аристократы свергают демократическую власть и готовятся заключить мир со спартамцами. Алкивиад выступает на сей раз вождем демократии и фактически создает на Самосе параллельное демократическое правительство, выступающее за войну со Спартой и свержение аристократии в Афинах. Встав во главе афинского флота, Алкивиад одерживает ряд впечатляющих побед над спартамцами, которые грозят изменить весь ход войны и перечеркнуть все достижения спартанцев, которыми они во многом были обязаны тому же Алкивиаду. Алкивиад наносит сокрушительное поражение спартамцам в битве при Абидосе, заставляя их бежать. Из презрения к опасности он приезжает на одной триере к персидскому сатрапу Тиссафену, чтобы обратить его на сторону афинян, но тот сажает его в тюрьму, откуда Алкивиад благополучно сбегает и снова становится во главе афинского флота. К этому времени проспартанских аристократов в Афинах свергают более умеренные, а затем по мере военных успехов восстанавливается демократия.

Алкивиад захватывает у спартанцев ключевые позиции в Геллеспонтиде и устанавливает пошлину с судов, следующих из Черного моря, что спасает афинскую экономику, ослабленную тем, что по совету того же Алкивиада спартанцы заняли Декелию, оборвав связи с серебряными рудниками. Утвердившись в Лампсаке, Алкивиад вместе с другим афинским полководцем Фрасиллом, Θράσυλλος побеждает персидскую армию и сохраняет эту стратегическую зону под контролем Афин. Кульминацией Алкивиада (воюющего на сей раз на стороне Афин) становится взятие Византия, что завершает геллеспонтийскую эпопею и возвращает Афинам утраченные на прежних этапах преимущества.

При возвращении Алкивиада в Афины его встречают как триумфатора. Тогда он организует сухопутную процессию в Элевсин, впервые после того, как Декелею заняли спартанцы, тем самым вдохновив афинян на дальнейшую борьбу.

На следующем этапе Алкивиад сталкивается с Лисандром. Их поединок имеет символический смысл. Лисандр понимает значение Алкивиада больше, чем кто-либо еще. Поэтому он всячески избегает прямых столкновений с ним, опасаясь его стратегического дара, столь поразительного, что он едва ли может быть присущ смертному человеку. Складывается впечатление, что Лисандр опознает в Алкивиаде божество дионисийского типа. Алкивиад командует афинским флотом, направленным на подавление антиафинского восстания на острове Андрос. Вынужденный на время оставить пост на военачальника Антиоха, Ἀντίοχος, он предупреждает того не вступать в сражение с Лисандром. Сам же Лисандр, в свою очередь, уклонялся от столкновения лично с Алкивиадом. Антиох пренебрег приказом, а когда сам Лисандр узнает, что Алкивиад отлучился, то здесь уже он дает бой афинянам при Нотии, одержав в нем полную победу. Когда же Алкивиад вернулся и стал вынуждать Лисандра вступить в еще один бой, тот снова уклонился, видимо, признавая, что есть противники, с которыми сражаться почти бесполезно. Тем временем афиняне обвинили Алкивиада в поражении при Нотии, и он отправился во Фракию, в свой замок. Во Фракии он сблизился с фракийскими царями, которым дал военные советы о том, как победить их соперников, что снова привело к ряду блистательных побед. Последний совет он дал афинянам накануне битвы при Херсонесе Фракийском, которая разыгрывалась недалеко от его замка. Те пренебрегли им и закономерно были разбиты. Алкивиад снова едет к персам, против которых ранее воевал, и становится в очередной раз фаворитом сатрапа Фарнабаза.

После вступления спартанцев в Афины там к власти приходит тиран Критий, Κριτίας. Понимая, что Алкивиад является самым мас-

штабным афинским политиком, способным составить ему оппозицию и стать центром демократического движения, он убеждает спартамца Лисандра убить его. Аналогичные настроения вырывают и в самой Спарте, которая понимает, что в лице этого персонажа имеет дело с чем-то экстраординарным. Сатрап Фарнабаз под давлением спартанцев соглашается убить Алкивиада. Дом гетеры Тимандры, в котором жил Алкивиад у Фарнабаза, был подожжен, но он, закутавшись в одеяло и одежды, сумел выпрыгнуть с мечом из огня и бился до последнего против огромной толпы убийц. Даже подробности его гибели напоминают героические мифы или рассказы о божественных существах Древней Эллады.

Героическое — в определенном смысле, дионисийское — прочтение фигуры Алкивиада вполне допустимо и корректно. Но в структуре греческого историала его место определяется иным образом. Он знаменует собой конец Пелопоннесской войны, что означает конец архаической эпохи и начало эпохи классической. Алкивиад — новый человек *классической эпохи*. Если вынести за скобки те стороны, которые сближают его с божеством, мы увидим человека во всех его измерениях, со всеми его противоречиями — великого и мелкого, гениального и пошлого, тщеславного и жертвенно-патриотичного, аскетичного и распущенного, вдохновенного и расчетливого. Но это человек классический, как он есть.

Проект Вселенского господина

Показательно, что классическую эпоху принято отсчитывать от Сократа. Сократ — вершина греческой философии, фигура предопределившая судьбу европейской философии и культуры на несколько тысячелетий. В первом томе «Ноомахии» мы сделали предположение, что Сократ представляет собой архетип совершенного человека. Этот совершенный человек появляется в конкретной исторической и географической точке — в Греции классической эпохи. Этот совершенный человек и делает саму эпоху классической. Она классическая потому, что начинается с Сократа.

Алкивиад был другом и учеником Сократа. Вместе с Сократом он участвовал в битве при Потидее, где Сократ спас Алкивиада, вынеся его раненого на себе вместе с доспехами. В другой битве, при Делии, напротив, Алкивиад спас отступающего Сократа. Алкивиад появляется в знаменитом диалоге Платона, посвященном метафизике Любви, «Пир» (где и упоминается эпизод с отступлением Сократа), а также в его честь названы отдельные диалоги Платона «Алкивиад» и «Алкивиад-II». Со средних платоников было принято начинать

изучение трудов Платона именно с «Алкивиада», текст которого считался первым и посвященным, предвещающим все остальные уровни постижения платоновского учения¹.

В первом диалоге Сократ обращается к совсем юному Алкивиаду, внимательно разбирая на его примере соотношение между справедливостью, политикой, воспитанием, душой и богом. Молодой Алкивиад хочет заниматься политикой. Сократ подводит его к мысли, что прежде, чем желать править, необходимо понять, для чего это делать, а затем, глубоко осознать философскую семантику цели. На примере Алкивиада, однако, Сократ обращается не просто к рядовому политику, он провидит в нем универсального правителя, Вселенского царя Востока и Запада. Речь идет не просто о насмешке над непомерными амбициями изнеженного юноши. Сократ воспринимает в Алкивиаде того, кто, на самом деле, обладает потенциалом стать «царем мира».

Ты полагаешь, что, если вскорости выступишь перед афинским народом — а это предстоит в самый короткий срок, — ты сумеешь ему доказать, что достоин таких почестей, каких не достаивались ни Перикл и никто из его предшественников; доказав это, ты обретешь великую власть в городе, а уж коли здесь, то и во всей Элладе ты станешь самым могущественным, да и не только среди эллинов, но и среди варваров, обитающих на одном с нами материке. А если бы тот же самый бог сказал, что тебе следует править лишь здесь, в Европе, в Азию же тебе путь закрыт и ты не предназначен для тамошних дел, то, думаю я, жизнь была бы тебе не в жизнь на этих условиях, коль скоро ты не сможешь, так сказать, заполнить своим именем и могуществом все народы. Я полагаю, ты не считаешь достойным упоминания никого, кроме Кира и Ксеркса.

ἡγῆ, ἐὰν θάττον εἰς τὸν Ἀθηναίων δῆμον παρέλθης — τοῦτο δ' ἔσεσθαι μάλα ὀλίγων ἡμερῶν— παρελθὼν οὖν ἐνδείξεσθαι Ἀθηναίοις ὅτι ἄξιός εἰ τιμᾶσθαι ὡς οὔτε Περικλῆς οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς τῶν πώποτε γενομένων, καὶ τοῦτ' ἐνδείξάμενος μέγιστον δυνήσεσθαι ἐν τῇ πόλει, ἐὰν δ' ἐνθάδε μέγιστος ᾖς, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις Ἑλλησι, καὶ οὐ μόνον ἐν Ἑλλησιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις, ὅσοι ἐν τῇ αὐτῇ ἡμῖν οἰκοῦσιν ἡπειρῶ. καὶ εἰ αὖ σοι εἴποι ὁ αὐτὸς οὗτος θεὸς ὅτι αὐτοῦ σε δεῖ δυναστεύειν ἐν τῇ Εὐρώπῃ, διαβῆναι δὲ εἰς τὴν Ἀσίαν οὐκ ἐξέσται σοι οὐδὲ ἐπιθέσθαι τοῖς ἐκεῖ πράγμασιν, οὐκ ἂν αὖ μοι δοκεῖς ἐθέλειν οὐδ' ἐπὶ τούτοις μόνοις ζῆν, εἰ μὴ ἐμπλήσεις τοῦ σοῦ ὀνόματος καὶ τῆς σῆς δυνάμεως πάντας ὡς ἔπος εἶπεῖν ἄνθρωπος: καὶ οἶμαι σε πλὴν Κύρου καὶ Ξέρξου ἡγεῖσθαι οὐδένα ἄξιον λόγου γεγονέναι.(...) ὦ φίλε παῖ Κλεινίου καὶ Δεινομάχης, τούτων γάρ σοι ἀπάντων τῶν διανοημάτων τέλος ἐπιτεθῆναι ἄνευ ἐμοῦ ἀδύνατον: τοσαύτην ἐγὼ δύναμιν οἶμαι ἔχειν εἰς τὰ σὰ πράγματα

¹ *Westerink L.G., Trouillard J., Segonds A. (eds.). Prolégomènes à la philosophie de Platon. Paris: Les Belles Lettres, 1990.*

А что ты питаешь такую надежду, я не предполагаю, но точно знаю. (...) Милый сын Клиния и Диномахи, без меня невозможно осуществить все эти твои устремления: такова моя власть, как я думаю, над твоими делами и тобою самим. Потому-то, полагаю я, бог и запретил мне беседовать с тобой, и я ожидал на это его дозволения¹.

Сократ ссылается здесь на бога (θεός), который запрещал ему ранее обращаться к нему напрямую. Сократ, сам обращенный к богу, который находится внутри него, как высшая часть его души (в этом можно увидеть пифагорейское влияние), видит Алкивиада глазами божества, которое и подталкивает его к тому, что открыть его возможности и направить их к высшему горизонту. Об этом Сократ говорит открыто в диалоге:

Сократ. Мой опекун лучше и мудрее, чем твой Перикл.
Алкивиад. А кто же он такой, Сократ?
Сократ. Бог, мой Алкивиад, запрещавший мне до сего дня с тобой разговаривать. Доверяя ему, я утверждаю, что почет придет к тебе ни с чьей иной помощью, но лишь с моей².

Σωκράτης. ὁ ἐπίτροπος ὁ ἐμὸς βελτίων ἐστὶ καὶ σοφώτερος ἢ Περικλῆς ὁ σός.
Ἀλκιβιάδης. τίς οὗτος, ὦ Σώκρατες;
Σωκράτης. θεός, ὦ Ἀλκιβιάδη, ὅσπερ σοί με οὐκ εἶα πρὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας διαλεχθῆναι: ᾧ καὶ πιστεύων λέγω ὅτι ἡ ἐπιφάνεια δι' οὐδενὸς ἄλλου σοι ἔσται ἢ δι' ἐμοῦ.

Алкивиад мыслится Сократом как политик-аристократ, чьим архетипом является персидский царь царей, Повелитель мира. И начинать свою деятельность в афинском собрании, где Алкивиаду не терпится выступить, необходимо с того, что обратиться именно к богу, который и есть исток блага, центр души, основа справедливости и поэтому корень истинной политики. Но бог — внутри, поэтому познание есть самопознание. Отсюда надпись в Дельфах — познай себя, γνῶθι σαυτόν. Показательно, что она приписывается одному из семи мудрецов — Хилону из Спарты. Сократ говорит:

Ну а если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть

ἐπειδὴ δ' οὔτε σῶμα οὔτε τὸ συναμφοτέρον ἐστὶν ἀνθρώπος,

¹ Платон. Алкивиад-1 // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Наука, 1990. С. 221 – 222.

² Там же. С. 248.

человек, остается, думаю я, либо λείπεται οἶμαι ἢ μηδὲν αὐτ' εἶναι, ἢ считать его ничем, либо, если он все εἴπερ τί ἐστί, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον же является чем-то, заключить, что συμβαίνειν ἢ ψυχὴν. человек — это душа¹.

«Человек — это душа» (ἄνθρωπος ἐστὶ ψυχή). А душа — это бог. В этом вся философия аполлонизма, но в случае Алкивиада она приращена к политике. Алкивиад призван стать моментом пересечения мудрости, божественности и полиса.

Сократ. Ибо если вы — ты и город — будете действовать справедливо и рассудительно, ваши действия будут угодны богам. *Σωκράτης.* δικαίως μὲν γὰρ πράττοντες καὶ σωφρόνως σύ τε καὶ ἡ πόλις θεοφιλῶς πράξετε.

Алкивиад. По всей вероятности.

Алкивиáδης. εἰκός γε.

Сократ. И как мы говорили раньше, вы будете в этом случае действовать, вглядываясь в ясный блеск божества.

Σωκράτης. καὶ ὅπερ γε ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὁρῶντες πράξετε.

Алкивиад. Это понятно.

Алкивиáδης. φαίνεται.

Сократ. А имея этот блеск перед глазами, вы узрите и познаете самих себя и то, что является для вас благом².

Σωκράτης. ἀλλὰ μὴν ἐνταῦθά γε βλέποντες ὑμᾶς τε αὐτοὺς καὶ τὰ ὑμέτερα ἀγαθὰ κατόψεσθε καὶ γνῶσεσθε.

Очень важно это сочетание — «ты и город» (σύ τε καὶ ἡ πόλις). Правитель и полис, политика, субъект политики и ее объект представляют собой *единое целое*, как тело и душа, но душа правит телом, а не тело душой. В этом состоит радикальное опровержение демократии (Сократ прямо говорит: «я очень опасаясь того, чтобы ты, став приверженцем народа, не развратился — τοῦτο γὰρ δὴ μάλιστα ἐγὼ φοβοῦμαι, μὴ δημεραστῆς ἡμῖν γενόμενος διαφθορῆς»)³. Диалог «Алкивиад», по сути, представляет собой сцену посвящения молодого начинающего политика в аристократическую гетерию с грандиозной целью: для построения Каллиполиса, идеального города, где будет восстановлена архетипическая модель индоевропейского патриархального общества — союз мудреца и царственного правителя. Мудрец — Сократ, совершенный мыслитель; царь — Алкивиад, герой и ученик мудреца.

Если мы соотнесем архетипическую структуру диалога, отражающего философию политики аполлонической вечности, с тем, что

¹ Платон. Алкивиад-I. С. 259.

² Там же. С. 265.

³ Там же. С. 261.

нам известно об истории Декелейской войны, то увидим в фигуре Алкивиада набросок, *незаконченную версию* «Вселенского царя». Поразительные военные успехи Алкивиада, его способности добиться любых результатов с помощью убеждений и тонкого подхода, его стратегический гений — все это возможно только с учетом особого горизонта, посвящения в те области, где взгляд направлен «на созерцание блеска божества», дословно — «сияющего и божественного» (εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὄρωντες). Алкивиад оказывается и на Западе эллинского мира, на Сицилии, и на Востоке — в Анатолии, достигая персидских пределов и сближаясь с правителями Востока. Он с равным успехом воюет за Афины и за Спарту, за ионийцев и фракийцев, а везде, где он появляется, ему дается победа. В моменты триумфа он становится равным богам, и ему рукоплещут целые народы, включая родные Афины, гражданам которых он доказал все, что хотел доказать. Перед ним дрожат непобедимые спартанцы, понимающие, что в значительной мере победе в Пелопоннесской войне они обязаны именно ему. Наряду с явными элементами трикстера и даже денди, любвеобильного, как Геракл и герои эллинской старины, Алкивиад всегда остается учеником Сократа. Он — образец совершенного правителя классической эпохи, как Сократ — образец мудреца. Но при этом у исторического Алкивиада по сравнению с «Алкивиадом» Платона преобладает не аполлоническое, но скорее дионисийское начало, что придает его жизни и его подвигам элемент игры, легкости и глубинного утонченного трагизма.

Пару — Сократ и Алкивиад — можно рассматривать как версию союза жреца и короля изначальной индоевропейской трехфункциональной системы, но только в оформлении Греции классического периода. Вместе с тем в ней легко увидеть прообраз другой пары — на сей раз следующего, эллинистического периода — Аристотеля и Александра Великого. И хотя вселенский масштаб царства Александра Великого не сопоставим с тем, что совершил Алкивиад, между ними явно наличествует семантическая гомология, внутреннее родство. И не случайно Александра Великого также можно отнести к дионисийскому типу, как и Алкивиада. Империя вечности, основанная на союзе мудреца и Вселенского правителя, Мерлина и Артура кельтских мифов, для классической эпохи Древней Греции ярче всего была намечена Сократом и Алкивиадом.

Платонизм: философия божества

Сократ: вождь солярной гетерии

Афинский философ Сократ, Σωκράτης, родившийся в 470/469 годах до Р.Х. в Афинах и умерший там же в 399 году до Р.Х., приговоренный Ареопагом к смерти за якобы нечестивое отношение к богам и развращение юношества, представляет собой грандиозное явление как в контексте греческой, так, шире, всей европейской цивилизации. Интерпретацией его идей, выявлением в них того, что является его собственным учением, а что привнесено его учениками и последователями (прежде всего великим Платоном), философы и историки занимаются более двух тысячелетий, поэтому на этот счет существует неисчислимое количество версий и гипотез. Нас же в «Ноомахии» интересует прежде всего его отношение к структурам трех Логосов, о чем уже шла речь в первом томе «Ноомахии»¹, где мы выяснили (в контексте рассмотрения философии Платона), что Сократ представляет собой законченного носителя Логоса Аполлона, которому, однако, не чужды были экскурсы и в зону влияния Логоса Диониса. Вместе с тем Сократ рассматривался в контексте эллинской культуры как образец *совершенного человека*, и поэтому именно он был определен Дельфийским оракулом в 402 году до Р.Х. как наиболее подходящий кандидат на статус первого мудреца эллинского мира.

Здесь же, в контексте исследования эллинской цивилизации, нас интересует его место в структуре греческого историала и конкретно — его связь с классической эпохой, которую чаще всего ассоциируют именно с ним. Сократ воплощает в себе классический период Греции, отличный как от предыдущего — архаического, так и от последующего — эллинистического. Классический период — период Сократа. В истории философии она также занимает ключевую позицию. С него начинается полноценная философия — все предшествующее подпадает под определение «досократики», а все последующее — вплоть до философии XX века — несет на себе явный отпечаток его влияния. Поэтому философия как таковая тоже нерасторжимо связана с лич-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

ностью этого мыслителя — того, кто сделал философию тем, чем она была в течение более двух тысяч лет и есть сейчас.

Сократ был афинянином, учившимся у софистов и представителей ранних философских школ — ионийской (у ученика Анаксагора Архелая, а может быть, и у самого Анаксагора) и италийской (пифагорейца и софиста Дамона, Δάμων, преподававшего теорию музыки). Он принимал участие в военных походах афинян во время Пелопоннесской войны, где проявлял известное мужество.

В Сократе мы видим завершение тенденции кристаллизации самодостаточности человеческого разума, взятого как нечто автономное и имеющее основание в самом себе. Переход от божественного и героического к человеческому с Сократом достигает логического финала, завершая тем самым архаическую эпоху и начиная классическую. Классическая эпоха Греции — это эпоха, когда единственным «алфавитом» становится *алфавит людей*, а алфавит богов переосмысливается в новом культурном и цивилизационном контексте. Именно эти тенденции лежат в основе появления первых философов (досократиков), но именно в Сократе и после него они становятся магистральной доминантой всей эллинской идентичности. Для современного ему общества Сократ был фигурой относительно маргинальной, но постепенно его центральная роль, отмеченная в Дельфийском пророчестве, становилась все более и более очевидной, хотя чаще всего это происходило не напрямую, но при посредстве его великого ученика Платона. Философский метод Сократа, его опора на диалог, вопрошание, диалектику и сопоставление логических аргументов в споре или выяснении той или иной проблемы стали канонами для всей дальнейшей интеллектуальной традиции. Поэтому в его философии, дошедшей до нас в платоновской редакции, мы можем найти следы всех предшествующих философских школ Древней Греции — взвешенных, переосмысленных и относительно систематизированных в оригинальном контексте сократовской мысли.

В Сократе жизнь, бытие, мышление, а также боги и природа, и все их прикладные стороны становятся предметами внимательного рационального рассмотрения, обсуждения, исследования. Сама традиция, в которой ранее находились ответы на все важные вопросы, становится объектом переосмысления — что-то из нее принимается, но что-то подвергается сомнению или критике. Самое главное: главенствующим критерием становится разум, νοῦς. Нооцентризм, или ноократия (господство ума), отныне предопределяет ядро классической культуры, что распространяется на все области — религию, теологию, философию, политику, науку, искусство.

По Проклу, как мы уже не раз говорили, школа Сократа представляла собой точку пересечения ионийской философии с италийской, при доминации италийской. Само пребывание Сократа в Афинах, где прошла вся его жизнь, подтверждает такую интерпретацию в контексте философской географии Древней Греции. Но с точки зрения основного содержания мысли Сократа, по крайней мере так, как ее передает Платон в своих диалогах (как ранних, так и поздних), он предстает как чисто *аполлонический мыслитель*, способный, однако, совершать дерзкие путешествия в слои дионисийского Логоса. Об этом мы говорили в первом томе «Ноомахии»¹.

Если мы соотнесем философский аполлонизм Сократа с той конкретной исторической и геополитической ситуацией, в которой он жил, мы можем гипотетически реконструировать следующую картину. Пелопоннесская война проходила между двумя полюсами эллинского мира — Афинским морским союзом и Пелопоннесским союзом во главе со Спартой. Ее семантическим ядром был цивилизационный дуализм — идеологический (аристократия против демократии), геополитический (теллурократия против талассократии) и этносоциологический (дорийцы против ионийцев). Формально Сократ был, естественно, на стороне Афин, за которые сражался в трех военных кампаниях — под Потидеей, при Делии и при Амфиполе. Но по своей идентичности его мышление было ориентировано на *совершенно иную парадигму*. Этой парадигмой была дорийско-спартанская, италийская аполлоническая философия — Ферекида, Пифагора, Парменида и Эмпедокла, которую мы и встречаем в самом ярком и системно оформленном виде в диалогах Платона, где главным действующим лицом выступает как раз Сократ. Многие исследователи спорят, является ли Сократ Платона действительным историческим Сократом, или совершенно иные портреты, данные, например, его учеником Ксенофонтом, *Ξενοφών*, или противником комедиографом Аристофаном, *Ἀριστοφάνης* (в комедии «Облака», высмеивающей Сократа²), более соответствуют образцу. Ответ на этот вопрос не имеет, однако, большого значения. Тот Сократ, который повлиял на всю греческую и европейскую философию, а также на всю интеллектуальную культуру, был *только и исключительно* Сократом Платона, а другие образы не оставили практически никакого следа. В этом Сократе Платона, в свою очередь, мы видим две составляющие:

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Аристофан. Облака // Античная драма. М.: Художественная литература, 1970.

- фигуру первого исторически мыслителя, поставившего во главу угла *рациональный метод* исследования (это характерно для всего периода эллинской классики и следующих за ним эпох — вплоть до Нового времени) и
- носителя аполлонической философии, замыкающего автономного человека на источник *солнечной небесной вечности* в условиях удаления богов и преодолевающего через интенсивное усилие духа это удаление.

Именно на Сократе Платона строится образ первого законченного рационалиста, но на нем же — образ самого совершенного и глубокого метафизика, идеалиста и мистика. Оба этих Сократа живут в Сократе платоновском, тогда как другие прочтения его личности ничтожны или реконструированы искусственно и мало убедительно. Сократ Платона заворожил сознание европейцев и не только их (с учетом влияния платонизма на культуру Ирана, Египта, семитского и, позднее, исламского мира) более чем на две тысячи лет. Одни видели в нем основателя чисто человеческой манеры мыслить, другие — носителя божественного откровения. Оба они жили в одном и том же Сократе — Сократе платоновских диалогов, причем не противореча друг другу. Если мы примем во внимание нашу трактовку философии досократиков италийской школы, то мы не найдем в Сократе ничего того, что было бы полностью новым и неожиданным: сочетание признания предоставленности человека самому себе и одновременно могущественная воля к божественному отличала всех философов Великой Греции и их предшественников — от Ферекида и Пифагора до Парменида. Но именно в Сократе автономный рационализм и солярная онтология Логоса Аполлона достигают своей кульминации *одновременно*, становясь органической структурой, текстурой нового явления — философии, а также философии политики и науки, какими мы их знаем после Сократа (и Платона).

Сократ был приоритетно последователем философии Аполлона. Это значит, что он следовал преимущественно за Пифагором и Парменидом. Парменид, «элейский гость» прямо фигурирует в диалогах Платона. В других случаях элеаты представлены обобщающей фигурой Странника, *Ξένος*. А пифагорейские мотивы — души, метемпсихоза, метафизики чисел, этического очищения и т. д. — пронизывают все известные нам речи Сократа, хотя прямых обращений к Пифагору практически нет. По одной из версий, «Тимей» Платона, где главным героем, как всегда, является Сократ, представляет собой изложение пифагорейских идей в версии пифагорейца Филолая. Но само учение о душе как о божественном начале в человеке, с помощью которого он способен достичь высшего созерцания и прямого

сообщения с богами, о чем говорится почти во всех диалогах, включая самые ранние, явно свидетельствует о прямой и глубинной ответственности пифагорейской школе.

Политическая философия Сократа, как она изложена не только в «Государстве» и «Политике» (не говоря о «Законах», в которых обычно видят преимущественно развитие идей самого Платона), но и в «Алкивиаде», свидетельствует о прямой связи с пифагорейским представлением о Политическом. «Алкивиад» в платонических школах считался *посвященным текстом*, открывающим цикл изучения трудов Платона. Вероятно, он служил обрядовым документом вступления в гетерию, вдохновителем или руководителем которой и был Сократ. Структура такой гетерии, судя по аполлонической природе учения Сократа, могла быть только аристократической, то есть дорийской (италийской). Известно, что аристократическую гетерию возглавлял ученик Сократа Алкивиад. И показательно, что обвинение в святотатстве Алкивиада (которое могло быть особым обрядом посвящения в гетерию) во многом созвучно обвинению, которое стоило жизни Сократу. Если эти гипотезы верны, то Сократ, будучи афинянином, был носителем не «культуры Посейдона», но локадемонской пелопоннесской традиции, отсюда его антидемократические и аристократические взгляды, его приверженность политическому правлению «немногих лучших». Все это в полной мере предопределяет содержание «Государства» Платона, но основные моменты этого аполлонически-аристократического мировоззрения прозрачно видны уже в «Алкивиаде».

В условиях идеологической войны Афин и Спарты Сократ, будучи телом на стороне Афин (Посейдона), душой был на стороне Спарты и аполлонической формула спартанца Хилона — «познай самого себя». Сократ был приверженцем Дельфийской философии, и поэтому устами пифии был опознан богом чистого света — наимудрейшим. Это же проливает свет и на его осуждение: оно, вероятно, имело прямое отношение к его принадлежности к аристократической гетерии и к тому ведущему положению, которое он в ней занимал. Этот тип гетерий, возможно, был продолжением или ответвлением пифагорейской школы и, одновременно, истоком или прообразом Платоновской Академии.

Платон: титаномехия в классическую эпоху

Наследие Платона, Πλάτων (428/427 — 348/347 до Р.Х.) неразрывно связано с Сократом — отделить в нем то, что принадлежит одному, а что другому, представляется крайне затруднительным.

С нашей точки зрения, это и не имеет принципиального значения, так как нет сомнений, что Платон и его учитель Сократ оба были великими представителями Логоса Аполлона, изложившими основные его структуры в наиболее эксплицитной, внятной, развернутой и систематизированной форме. Платон продолжил дело Сократа подобно тому, как сам Сократ продолжил дело Парменида, Пифагора и Ферекида. Солярный Логос архаической эпохи воплотился в платонизме эпохи классической, достигнув в нем своей кульминации. Собственно, три величайших мыслителя Греции и Европы (и не только Европы) Сократ, Платон и Аристотель, каждый из которых был учеником предыдущего, и составляют содержание всей классической эпохи — V—VI века до Р.Х. Они наследуют досократическую мысль и являются воплощениями эллинской классики. Следующая за этим эпоха эллинизма, начатая учеником Аристотеля великим правителем Александром Македонским, будет представлять, в свою очередь, первые отзывы и комментарии на их труды и идеи, которые, впрочем, будут продолжаться еще в течении более чем двух тысячелетий. Платон по времени и по логическому следованию находится *между Сократом и Аристотелем* и поэтому занимает во всех смыслах центральное положение.

Наряду с Сократом Платон учился у последователя Гераклита Кратила, Кратύλος и поддерживал связи с пифагорейцами — в частности, с Филолаем, Φιλόλαος. Фигура Кратила указывает на то, что кроме основополагающего влияния Логоса Аполлона Платон изучал и диалектическую философию Гераклита, а значит, дионисийскую версию философии.

Платон и его философия не менее безбрежная тема, что и Сократ, и говорить о нем — все равно, что писать о философии в целом. Отдельные темы, диалоги и сюжеты платонизма мы разобрали в других книгах (в первую очередь, «В поисках темного Логоса»¹ и в первом томе «Ноомахии»²). Здесь же нас интересует место и роль Платона и его учения в структуре эллинского историала и той традиции, ярчайшим выразителем которой он являлся.

В самом общем смысле философия Платона должна быть помещена в контекст греческой Ноомахии. Здесь все акценты предельно ясны: платонизм является ярчайшей — самой совершенной и законченной из всех — формой аполлонической философии. Это и есть Логос Аполлона в его наиболее эксплицитной форме. Платон, как и Сократ, мыслил себя и воспринимался другими как прорица-

¹ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

тель высшей солнечной небесной мудрости, то есть как божественная фигура в самом прямом — эллинском — смысле этого слова. Его божественность, однако, в отличие от божественности героев была дана ему не напрямую, через природу и цельность интегральной личности, но особым образом — через мыслящее начало души, пробуждающейся к самому себе и достигающей тем самым своих небесных божественных корней. В центре платонического учения о божественном находится душа, ψυχή, которая мыслится вечной и непреходящей, но лишь отправившейся по тем или иным причинам в ритмичное путешествие по пространственно-телесным областям живого космоса, своего божественного родственника, старшего брата. Если у Пифагора доступ к божественному в условиях пятого — человеческого — века достигается с помощью восстановления памяти о перевоплощениях (метемпсихоз), то анамнез (ἀνάμνησις), воспоминание у Платона есть прямой путь к истокам души, то есть к тому божеству, звезде, которое и является, в последнем счете, высшим горизонтом человеческого «я» и в пределе есть не что иное, как вечный бог. Но, как и в архаической досократической философии, этот радикальный аполлонизм Сократа и Платона отличается тем, что строится на признании строго человеческой точки отсчета. Это не просто возврат к доархаической эпохе, к четвертому царству героев. Это полное принятие человеческих условий, взятие за человечество полной ответственности и волевой прыжок к божественным корням, которых просто не может не быть, а значит они должны быть и есть. Но это истина — о том, что они есть — отныне вопрос прежде всего воли, решения и конкретного созерцательного акта.

Очевидно, что такой подвиг не под силу большинству. Поэтому Платон и Сократ обосновывают предельно элитарную антропологию: большинство людей в «пятую эпоху» Гесиода обречено на периферийное прозябание на онтологической окраине, на то, чтобы влачить почти животное существование, увлекаясь низменными интересами ничтожного «жизненного мира». На них условия железного века распространяются в полной мере, и они поглощены этим веком без остатка, они его рабы и автоматы. Можно сказать, что такова оценка платониками кибелического человечества. Большинству противостоит духовная интеллектуальная аристократия — солнечная гетерия мудрецов, отгороженная от окружающих множеств суровой аскетикой и многочисленными трудно выполнимыми требованиями элитарного воспитания и философского образования. Философы в этом понимании суть золотые стрелы Аполлона, брошенные в многоголового Пифона демократических толп. Поэтому с Платоном Ноомахия переходит на особый уровень: в отличие от

архаической эпохи ее метод заключается не в героической цельности духа и тела (как у героев Гомера) и не в восстановлении героической природы через прослеживание всей цепочки метемпсихоза (как у пифагорейцев), но в резком броске к той половине человека, которая является — *не может не являться* — божественной, и — через эскалацию ума, через созерцание собственной сути¹ (αὐτό ταῦτό) — прорыв к чистой стихии божества, к созерцанию непреходящего света, который и является тайной, но необходимой природой души — не всякой, правда, но лишь благородной, души философа и аристократа. В этом принципиальное отличие героической версии аполлонизма от платонической и философской: в случае героя на Олимп стремится подняться весь человек, в котором еще телесное и душевное строго не разделены, более того они слиты, а подвиги силы неотделимы от подвигов духа; в платонизме вся ставка сделана на ум, νοῦς, на интеллект, на разумную часть души, то есть на Логос, Логос как таковой и, соответственно, на самый логический из Логосов — на эксклюзивный Логос Аполлона. В каком-то смысле платонизм более радикален, нежели даже героизм четвертой гесиодовской эпохи. Философы поэтому готовы цензурировать мифы и перетолковывать религиозные догмы: они сосредоточены на чистой стихии Неба, на вечном свете идей, и в пределе на Едином, Ἐν, откуда происходит все остальное и которое и есть последняя тайна бытия как божественного, так и остального — в том числе (и даже в первую очередь) человеческого. Божественное здесь, впрочем, не противопоставляется человеческому, но рассматривается как его финализация, как наконечник золотой стрелы Аполлона, пущенной в голову хтонического врага и достигшей цели, поразившей цель.

Вместе с Платоном мы вступаем в эпоху нового витка титаномахии: отныне ее приоритетным пространством становится поле мысли, культуры, человеческой жизни, где разыгрывается фундаментальная драма борьбы Аполлона с Великой Матерью и ее хтоническими производными, которые, так же как и аполлонические армии, приобретают все более и более человеческие черты. Так начинается война философий, война философов, где на одной стороне верные Аполлону платоники, продолжающие аристократические традиции дорийской италийской школы, а на другой — широкий спектр интеллектуальных испарений Кибелы, мыслительная плесень ионийских

¹ Об этом в диалоге «Алкивиад» Сократ говорит: «Послушай же: каким образом могли бы мы отыскать самое «само»? Ведь так мы, быть может, узнали бы, что мы собой представляем, не зная же первого, мы не можем знать и себя» (φέρε δὲ, τίς ἂν τρόπον εὐρεθείη αὐτό ταῦτό; οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὔρομεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι βύτες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που). Платон. Алкивиад-I. С. 256 — 257.

натурфилософов, материалистов, атеистов, скептиков и атомистов, воплощающих в себе попытку реванша Логоса Великой Матери.

Софрно-андрократия

Политическая философия составляет как начало, так и конец всего учения Платона. С эпохи средних платоников изучение корпуса платоновских текстов начиналось неизменно с «Алкивиада», где Сократ, как мы видели, дает наставления тому, кто стремится стать совершенным политиком и — в перспективе — царем мира, и посвящает его в аполлоническую аристократическую гетерию. Готовя юношу к политической деятельности, Сократ сразу же отсылает его к главному — к познанию *божественного светового основания благородной души*. Политика без философии превращается в банальное ремесло, не слишком отличающееся от всех остальных, а даваемые ей привилегии только развращают слабые и неподготовленные души. Поэтому политикой следует заниматься только для «созерцания блеска божества», εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὄραντες. Это созерцание есть высшая цель политики, поэтому начало и конец политики следует искать в душе, в вечности, в мудрости и философии. Наилучшей политикой и наилучшим политиком будет тот, кто обращает свой взгляд к вечному, к аполлонической небесной чистоте, к истоку своей души, то есть к богу. Самопознание есть богопознание, и политика есть поле реализации умозрения, и путь к нему, и область применения обретенной мудрости. Поэтому политика без философии есть нечто ущербное и противоречивое, а в предельном случае низменное. Философия связана с политикой органически и неразрывно. Философ так или иначе обязательно соотносится с полисом, а следовательно, он вынужден формулировать свои идеи относительно наилучшего политического устройства. Искусство политика более масштабно, чем искусство домохозяина, крестьянина или ремесленника и даже война или стратега, поскольку правитель берет ответственность за весь полис одновременно, за всех населяющих его людей, а остальные отвечают только за нечто частичное. Самым высшим искусством является управление огромным царством. Однако в беседе с Алкивиадом Сократ дает понять, что даже если тот достигнет высшей власти в человеческом мире, мудрец Сократ будет ему необходим, причем, чем выше будет власть, тем более необходимым будет Сократ. Чем больше политика является политикой, тем больше она является философией. Если царственный политик, властелин мира берет на себя ответственность за гигантское число людей — за их жизни и смерти, их воспитание, их обеспечение, их добродетели и грехи, то философ

отвечает за все человечество, поскольку он отвечает за человека как такового. Поэтому любой царь имеет философа как свой высший горизонт. Чем выше могущество и власть правителя, тем больше он нуждается в философе, в том, чтобы иметь рядом с собой философа и в том, чтобы самому становиться философом. В центре власти лежит идея, вечность, божественный свет. Именно поэтому истоком политической философии является теология света, искусство созерцания божественного истока, *θεωρία*.

С «Алкивиада» начинается и философия, и политика, так как их исток структурно един, но все же между ними существует определенная иерархия: для Платона философия объемнее, чем политика, она включает политику в себя, хотя сама в политику не включается. Ум выше полиса, так как в уме полис имеет свой исток. Однако ум не свободен от полиса, он привязан к полису тем, что обязан этот полис подстраивать под то, что представляется уму наилучшим. Если мыслитель устранился от этой миссии, он искажает и структуру своего созерцания. Философское мышление универсально, оно обращено к идеям, родам и видам вещей. Оно по своей природе не может быть индивидуальным и частным. Мыслить частно невозможно, мышление всегда публично, так как затрагивает всеобщее, видовое, архетипическое, а это и есть полис, более того, полис в его идее, эйдетический полис.

От начального диалога Платона «Алкивиад», закладывающего основы как философии, так и философии политики Платона, можно перейти к позднему диалогу «Политик»¹, следующему за «Софистом»² и предворяющему последний труд Платона «Законы»³, так же посвященный Политическому. В «Политике» Сократ участвует косвенно, а сам диалог разворачивается между «Чужестранцем из Элеи» и тезкой Сократа — Сократом Младшим. В «Политике» Платон излагает в сжатом виде структуру своего толкования Политического, что помогает лучше понять и «Государство»⁴ и «Законы». Утвердив в «Алкивиаде» основу политической онтологии (основанной на происхождении полиса из божественной тайной части души — Логоса), Платон в «Политике» уточняет нормативные параметры Политического, продолжая развивать гомологию между Государством, формами правления и душой, а также симметрии Политического и божественного⁵.

¹ Платон. Политик // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Наука, 1994.

² Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Наука, 1993.

³ Платон. Законы // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Наука, 1994.

⁴ Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Наука, 1994.

⁵ «Политическому платонизму» мы посвятили раздел в другой книге. См.: Дугин А.Г. В поисках темного Логоса.

Конкретизация политической философии Платона и систематизация форм правления отражает классическую структуру индоевропейских трехфункциональных обществ¹. Поэтому его философия политики есть радикальный солярный патриархат. Государство качественно основано на иерархии, где истоком и целью возвращения является Небо, свет и божество, а основанием или опорой — низ, земля и телесный мир, природа и человек. Поэтому само Государство полностью гомологично и космосу, и онтологии, и гносеологии, и антропологии. Все структуры выстроены вдоль вертикальной оси, поделенной в духе классических индоевропейских триад.

В «Политике» Платон выделяет пять типов государственного устройства:

- 1) монархию,
- 2) тиранию,
- 3) аристократию,
- 4) олигархию и
- 5) демократию.

Монархию Платон представляет себе сакральной, основанной на волеизъявлении богов, воспринятом мудрецами, прорицателями и жрецами. Сам царь мыслится как жрец, исполнитель обрядов и жертвоприношений. Чужестранец (Ξένος) говорит:

В Египте царь не может без жреческого сана осуществлять правление, и если даже кто-нибудь из другого сословия путем насилия восходит там на престол, то в дальнейшем он все равно должен быть посвящен в жреческий сан. Так же и у эллинов повсеместно поручается высочайшим властям приносить самые важные жертвоприношения. Ведь и у вас — это совершенно очевидно — дело обстоит так, как я говорю: тому из вас, кому выпадет жребий царствовать, поручаются самые торжественные и древние жертвоприношения².

περὶ μὲν Αἴγυπτον οὐδ' ἔξεστι βασιλέα χωρὶς ἱερατικῆς ἄρχειν, ἀλλ' ἐὰν ἄρα καὶ τύχη πρότερον ἐξ ἄλλου γένους βιασάμενος, ὕστερον ἀναγκαῖον εἰς τοῦτο εἰστελεῖσθαι αὐτὸν τὸ γένος: ἔτι δὲ καὶ τῶν Ἑλλήνων πολλαχοῦ ταῖς μεγίσταις ἀρχαῖς τὰ μέγιστα τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα θύματα εὖροι τις ἂν προστατόμενα θύειν. καὶ δὴ καὶ παρ' ὑμῖν οὐχ ἦκιστα δῆλον ὃ λέγω: τῷ γὰρ λαχόντι βασιλεῖ φασιν τῆδε τὰ σεμνότατα καὶ μάλιστα πάτρια τῶν ἀρχαίων θυσῶν ἀποδεδῶσθαι.

¹ Dumézil G. L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.

² Платон. Политик. С. 43–44.

Правление сакральных царей, царей-философов, царей-жрецов Платон в духе классической трехфункциональной системы индоевропейцев считает наивысшим и наилучшим. Это — идеал *философской монархии*, жреца-Императора.

Далее следуют два других типа правления — аристократия, где преобладает воинский тип, и демократия, где власть рассредоточивается по числу полноправных граждан города.

Чужеземец. А после монархии, я думаю, надо назвать правление немногих. *Ξένος. καὶ μετὰ μοναρχίαν εἴποι τις ἂν οἷμαι τὴν ὑπὸ τῶν ὀλίγων δυναστείαν. Νεώτερος Σωκράτης. πῶς δ' οὐ;*

Сократ м. Как же иначе?

Ξένος. τρίτον δὲ σχῆμα πολιτείας οὐχ ἢ τοῦ πλήθους ἀρχή, δημοκρατία τοῦνομα κληθεῖσα;

Чужеземец. Третий же вид государственного устройства не есть ли правление большинства и не носит ли оно имя демократии?

Νεώτερος Σωκράτης. καὶ πάνυ γε.

Сократ м. Да, несомненно¹.

Среди трех основополагающих категорий политического устройства — монархии, аристократии (или олигократии) и демократии (многоначалия, плетархии, *πλήθους ἀρχή*) — наихудшей является демократия. Платон прямо говорит об этом.

Хорошее правление, если только оно бывает, следует искать у одного, двоих или во всяком случае немногих людей².

ἐπόμενον δὲ οἷμαι τοῦτω τὴν μὲν ὀρθὴν ἀρχὴν περὶ ἓνα τινὰ καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους δεῖ ζητεῖν, ὅταν ὀρθὴ γίγνηται.

Очень важно, что и Платон в «Политике» и в других местах, и Сократ в «Алкивиаде» прямо выступают против политического строя и идеологии, которые были в Афинах совершенным нормативом. Этот прямой вызов демократии многое говорит об отношениях политической философии платоников с афинской культурной средой и еще яснее показывает, что в случае школы Сократа и Академии Платона речь шла о закрытых консервативно-революционных антидемократических гетериях, ориентированных на дорийский идеал и на Спарту, а также на аполлоническую онтологию элеатов, которых в «Политике» представляет Чужестранец.

Далее, Платон предлагает различать в этих трех типах правления их позитивную и негативную версии, что дает нам шесть типов, хотя Чужестранец предлагает использовать для них только пять названий.

¹ Платон. Политик. С. 45.

² Там же. С. 46.

Чужеземец. А не образуется ли из этих трех видов пять, если два пер- вых вида порождают для себя из са- мих себя другие названия?

Сократ м. Какие же это названия?

Чужеземец. Если принять во внима- ние имеющиеся в этих двух видах го- сударственного устройства насилие и добрую волю, бедность и богатство, законность и беззаконие, то каждый из них можно разделить надвое, при- чем монархия будет носить два име- ни: тирании и царской власти.

Сократ м. Да, конечно.

Чужеземец. А государство, управляе- мое немногими, будет носить назва- ние аристократии или же олигархии.

Сократ м. Несомненно.

Чужеземец. Что касается демокра- тии, то правит ли большинство теми, кто обладает имуществом, насильст- венно или согласно с доброй волей последних, точно ли оно соблюдает законы или же нет, никто ей, как пра- вило, не даст иного имени¹.

Платон разделяет здесь типы правления по их качеству, создавая удвоенную схему. Причем так как демократия (плетархия, власть многих) представляется ему по определению самым худшим строем, он не выделяет отдельно положительные и отрицательные ее фор- мы — сама демократия для него отрицательна. Далее Платон гово- рит, однако:

Из монархии мы выделим царскую власть и тиранию, из владычества немногих — аристократию (слав- ное имя!) и олигархию. Что касается власти большинства, то раньше мы ее назвали односложным именем де- мократии, теперь же и ее надо рас- членить надвое².

Ξένος. τρεῖς δ' οὔσαι μῶν οὐ πέντε τρόπον τινὰ γίνονται, δύο' ἐξ αὐτῶν ἄλλα πρὸς αὐταῖς ὀνόματα τίκτουσαι; Νεώτερος Σωκράτης. ποῖα δὴ;

Ξένος. πρὸς τὸ βίαιόν που καὶ ἐκούσιον ἀποσκοποῦντες νῦν καὶ πενίαν καὶ πλοῦτον καὶ νόμον καὶ ἀνομίαν ἐν αὐταῖς γιγνόμενα διπλῆν ἑκατέραν τοῖν δυοῖν διαιροῦντες μοναρχίαν μὲν προσαγορεύουσιν ὡς δύο παρεχομένην εἶδη δυοῖν ὀνόμασι, τυραννίδι, τὸ δὲ βασιλικῇ.

Νεώτερος Σωκράτης. τί μὴν;

Ξένος. τὴν δὲ ὑπ' ὀλίγων γε ἐκάστοτε κρατηθεῖσαν πόλιν ἀριστοκρατία καὶ ὀλιγαρχία.

Νεώτερος Σωκράτης. καὶ πάνυ γε.

Ξένος. δημοκρατίας γε μὴν, ἐάντ' οὖν βιαίως ἐάντε ἐκουσίως τῶν τὰς οὐσίας ἐχόντων τὸ πλῆθος ἄρχῃ, καὶ ἐάντε τοὺς νόμους ἀκριβῶς φυλάττων ἐάντε μὴ, πάντως τοῦνομα οὐδεὶς αὐτῆς εἴωθε μεταλλάττειν.

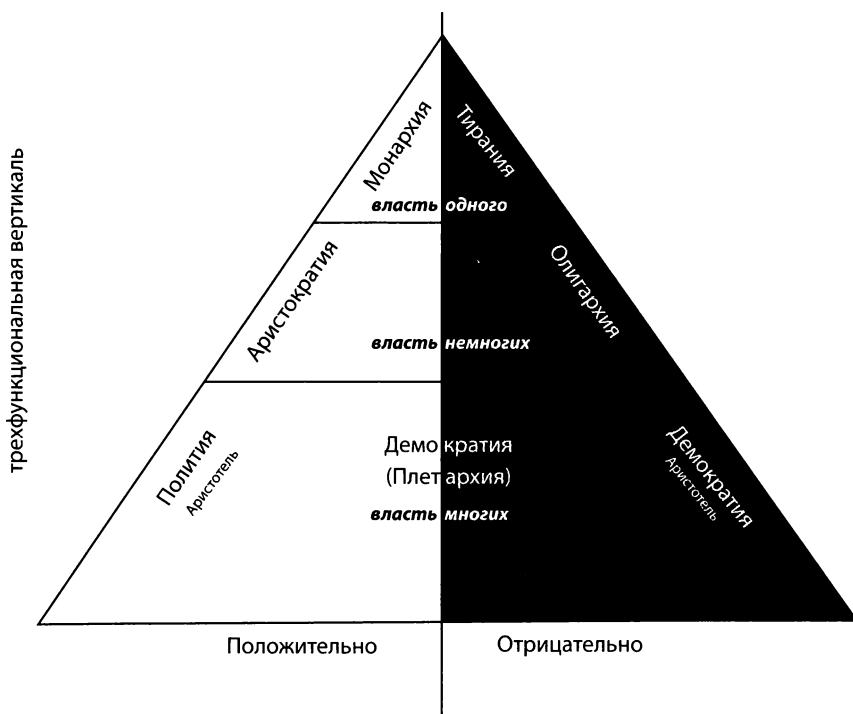
ἐκ μὲν τῆς μοναρχίας βασιλικὴν καὶ τυραννικὴν, ἐκ δ' αὖ τῶν μὴ πολλῶν τὴν τε εὐδύνημον ἔφαμεν εἶναι ἀριστοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν: ἐκ δ' αὖ τῶν πολλῶν τότε μὲν ἀπλῆν ἐπονομάζοντες ἐτίθεμεν δημοκρατίαν, νῦν δ' αὖ καὶ ταύτην ἡμῖν θετέον ἐστὶ διπλῆν.

¹ Платон. Политик. С. 45.

² Там же. С. 58.

Стоит обратить внимание на то, что Платон открыто высказывает свою симпатию к аристократии, подчеркивая, что это «славное имя», εὐώνυμος. Позднее Аристотель, будучи, так же как и Сократ и Платон, сторонником монархии или аристократии, в целом повторяя Платона, предложит для позитивной версии плетархии название «полития» (πολιτεία), а для негативной оставит «демократию» (δημοκρατία).

Так, мы получаем следующую схему.



Типы политической власти, по Платону, в диалоге «Политик»

Далее, Платон однако вводит *седьмой тип*, который одновременно сочетает в себе свойства добродетели сразу двух высших типов — созерцательного жреческого и мужественного воинского. По мере того, как созерцательность, а значит, сосредоточенность, спокойствие, уравновешенность, неподвижность утрачивают свою внутреннюю интенсивность, превращаясь постепенно в симулякр, они легко могут обернуться слабостью, пассивностью, неспособностью мобили-

зоваться для защиты полиса. Равно как и страстная мужественность, воинственность, мельчая, легко может превратиться в склочность, хаотическое поведение и даже титанический ὄβρις. При этом, деградируя внутренне, оба свойства, определяющие нормативно две высшие функции — жречески-царскую и воинскую, — все более расходятся между собой. Если двигаться в обратном направлении, вверх, к истокам, то созерцание, достигшее высших горизонтов, превращается в чистое божественное могущество, а мужество, экзальтированное в том же вертикальном направлении становится духовным подвигом. Обе благородные функции — жреца (мыслителя) и воина — *пересекаются в аполлонической вершине*, образуя собой самый лучший из типов правления, когда во главе Государства стоит мужественный и мудрый правитель, одновременно и воинствующий царь (Rex Bellator), и царь-созерцатель, царь-философ. Вероятно, спартанская система двух царей (один из которых руководил войском, тогда как другой оставался на месте, управляя народом, во время войн, а затем они менялись функциями) отражала именно этот наивысший — седьмой — тип политического устройства. В чистом виде этот архетип существовал лишь в легендах, но все равно оставался вдохновляющим образцом для совершенного политического устройства, согласно Платону.

Диалог «Политик» заканчивается как раз гимном такому союзу «благоразумного» (σώφρων) и «мужественного» (ἀνδρείος), составляющему наивысший идеал политического деятеля, в котором божественное ядро его душевной природы приобретает вселенский — имперский — масштаб. Платон называет это «царским искусством».

Вот что мы называем завершенным государственным тканем: царское искусство прямым плетением соединяет нравы мужественных и благоразумных людей, объединяя их жизнь с единомыслием и с дружбой и создавая таким образом великолепнейшую и пышнейшую из тканей. Ткань эта обвивает всех остальных людей в государствах — свободных и рабов, держит их в своих узах и правит и распоряжается государством, никогда не упуская из виду ничего, что может сделать его, насколько это подобает, счастливым¹.

τοῦτο δὲ τέλος ὑφάσματος εὐθυπο-
κία συμπλεκὲν γίνεσθαι φῶμεν πο-
λιτικῆς πράξεως τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ
σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος, ὅποταν
ὁμοιοῖα καὶ φιλία κοινὸν συναγαγοῦ-
σα αὐτῶν τὸν βίον ἢ βασιλικὴ τέχνη,
πάντων μεγαλοπρεπέστατον ὑφασμά-
των καὶ ἄριστον ἀποτελέσασα ὥστ'
εἶναι κοινόν τοὺς τ' ἄλλους ἐν ταῖς πό-
λεσι πάντας δούλους καὶ ἐλευθέρους
ἀμπίσχουσα, συνέηι τούτῳ τῷ πλέγ-
ματι, καὶ καθ' ὅσον εὐδαίμονι προσή-
κει γίνεσθαι πόλει τούτου μηδαμῆ μη-
δὲν ἐλλείπουσα ἄρχη τε καὶ ἐπιστατῆ.

¹ Платон. Политик. С. 70.

Этот идеал софроне-андрократии можно считать аполлонической матрицей, постулирующей во главе полиса *божество* или человека, реализовавшего в себе полноту своей потенциально божественной природы.

Брат мой, космос: субъект, Дионис и структуры времени

В диалоге «Политик» божественность царской власти увязывается со своеобразно описанной теорией космических циклов. Космология Платона подробно изложена в «Тимее»¹. В целом же Платон исходил, как мы уже говорили, из полной гомологии между структурой космоса и политики, поскольку в основе и феноменов, и начал, и божеств, и людей лежат *общие структуры*, образцы, парадигмы, расщепляющиеся на эйдетические ряды, а затем вновь собирающиеся к своему истоку. Сама пульсация космоса, его жизнь, его разумное бытие представляют собой отход от начала и возвращение к нему². Этот базовый ритм составляет основу всякого движения, всевозможных изменений — как количественных, так и качественных. Само время есть не что иное, как *смысловая секвенция*, предопределенная ритмикой удалений и возвращений к неизменному вечному истоку. Поэтому круговращение планет или вождение хороводов в танце считались греками самыми совершенными из видов движения — полюс движения неподвижен, а то, что от него отдалено, всегда остается на его орбите, чествуя тем самым вечность через время, неподвижность через ритмы движения. Душа человека вращается вокруг своего собственного умного полюса, который есть неподвижная точка божества, «самое самого» (*αὐτὸ ταῦτό*). Также свой полюс имеет космос, и соответственно, полис. Идеальный полис имеет один центр, который и есть священный монарх. Все ряды гомологий, таким образом, на разных уровнях повторяют один и тот же семантический узор.

Платон в диалоге «Политик» ссылается на древний миф, повествующий о чередовании вращений живого космоса. Платон подчеркивает, что этот миф является ключом к тому, чтобы понять «что такое царь»³. В этом один из примеров упомянутой гомологии: поняв космос, мы поймем политику. Мы, однако, можем двигаться и в обратном направлении: от структуры Политического к тому, «что такое космос». Миф, приводимый Платоном, является во мно-

¹ Платон. Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3.

² В неоплатонизме (у Прокла) это дало пару главных терминов — исход (*πρόδος*) и возвращение (*ἐπιστροφή*).

³ Платон. Политик. С. 18.

гих смыслах ключевым. Он имеет принципиальное значение для выяснения структуры эллинских представлений об истории и ее периодах. Если применить его к толкованию мифов о древних богах и отчасти о героях, а также к этапам священной истории у Гесиода, мы получим интегральную картину, где все основные компоненты, сюжеты, символы и образы окажутся симметрично расположенными в соответствующих секторах топологии.

Миф Платона отличается от других мифов не только тем, что он интерпретируется самим Платоном философски, но что сам он изначально имеет философскую природу, это — философский миф по преимуществу. Причем значение этого мифа не ограничивается областью греческой религии, эллинского историала или его классического периода. Он удивительным образом резонирует с христианской онтологией, священной историей и эсхатологией. Кроме того, для европейской философии в целом, особенно для философии истории и политической философии, он имеет непреходящее значение, так как в нем ставятся проблемы свободы и судьбы, субъекта, структуры времени, трансцендентности, имманентности и т. д. Было бы уместно назвать именно этот миф о «поворотах космоса» главным философским мифом вообще.

Его основные положения таковы.

Бог то направляет движение Вселенной¹, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу — когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять, так как Вселенная — это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил, и эта способность к обратному движению врождена ей в силу необходимости по следующей причине...²

τὸ γὰρ πᾶν τόδε τότε μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συκκυκλεῖ, τότε δὲ ἀνήκεν, ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου, τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τάναντία περιάγεται, ζῶον ὄν καὶ φρόνησιν εἰλήχως ἐκ τοῦ συναρμόσσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς. τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ ἀνάπαλιν ἵνα διὰ τόδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφοτον γέγονε.

¹ Здесь слово «Вселенная» передает греческое *τὸ πᾶν*, дословно «все». Далее, в качестве синонима у Платона фигурирует слово *κόσμος*, космос, означающее красоту, упорядоченность, гармоничность и, что немаловажно, обработанность, затронутость искусством, *технэ* (*τέχνη*). Космос в отличие от природы, *φύσις*, не простые всходы, материальные проявления. Это продукт упорядочивающей деятельности (бога).

² Платон. Политик. С. 18.

В этом фрагменте Платон обосновывает субъектность космоса. Быть живым существом значит иметь возможность к самодвижению. Но способность космоса двигаться либо по траектории, заданной богом, либо в обратном направлении, вытекает из решения космоса. Поэтому космос — живое существо, наделенное разумом (*ζῶον ὄν καὶ φρόνησιν εἰληχός*).

Платон продолжает:

(...) Эта способность к обратному движению врождена ей (Вселенной) в силу необходимости по следующей причине... *Сократ* мл. По какой же именно? *Чужеземец*. Оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе подобает лишь божественнейшим существам, природа же тела к этому разряду не принадлежит. То, что мы называем небом и космосом, получило от своего родителя много счастливых свойств, но в то же время оно оказалось причастным телу: поэтому оно не могло не получить в удел перемен. Все же, сколько можно, космос движется единообразно, в одном и том же месте, и обратное вращение он получил как самое малое отклонение от присущего ему самостоятельного движения. Вечно приводить в движение самого себя не дано почти никому, кроме того, кто руководит движением всех вещей, а ему не подобает вызывать движение то в одну, то в другую сторону. В соответствии со всем этим в космосе нельзя сказать ни что он вечно движет самого себя, ни что ему как целому всегда сообщает двоякое, разнонаправленное, вращение бог, ни что два разных божества вращают его в противоположные стороны

τοῦτο δὲ αὐτῷ τὸ ἀνάπαλιν ἰέναι διὰ τόδ' ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον γέγονε. *Νεώτερος Σωκράτης*. διὰ τὸ ποῖον δῆ; *Ξένος*. τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτόν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως. ὄν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν, πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετέληφεν, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκέ γε καὶ σώματος; ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρῳ γίγνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον, κατὰ δύναμιν γε μὴν ὅτι μάλιστα ἐν τῷ αὐτῷ κατὰ ταῦτά μίαν φορὰν κινεῖται: διὸ τὴν ἀνακύκλῃσιν εἰληχεν, ὅτι σμικροτάτην τῆς αὐτοῦ κινήσεως παράλλαξιν. αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν αἰεὶ σχεδὸν οὐδενὶ δυνατὸν πλην τῶν τῶν κινουμένων αὐτῶν πάντων ἡγουμένων: κινεῖν δὲ τοῦτωι τοτὲ μὲν ἄλλως, αὐθις δὲ ἐναντίως οὐ θέμις. ἐκ πάντων δὴ τούτων τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν χρὴ φάναι στρέφειν ἑαυτὸν αἰεὶ, μήτ' αὖ ὄλον αἰεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι διττὰς καὶ ἐναντίας περιαγωγάς, μήτ' αὖ δύο τινὲ θεῶν φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν, ἀλλ' ὅπερ ἄρτι ἐρρήθη καὶ μόνον λοιπόν, τοτὲ μὲν ὑπ' ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας, τὸ ζῆν πάλιν ἐπικτώμενον καὶ λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ, τοτὲ δ' ὅταν ἀνεθῆ, δι' ἑαυτοῦ αὐτὸν ἰέναι, κατὰ καιρὸν ἀφεθέντα τοιοῦτον, ὥστε

согласно своим замыслам, но остается единственным, что было нами недавно сказано: космос движется благодаря иной, божественной причине, причем жизнь приобретает им заново и он воспринимает уготованное ему творцом бессмертие; когда же ему дается свобода, космос движется сам собой, предоставленный себе самому на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов, благодаря тому что он, самый большой и лучше всего уравновешенный, движется на крошечной ступне. (...)Вращательное движение Вселенной направлено то в одну сторону, как теперь, то в противоположную¹.

ἀνάπαλιν πορεύεσθαι πολλὰς περιόδων
μυριάδας διὰ δὴ τὸ μέγιστον ὄν καὶ
ἰσορροπώτατον ἐπὶ μικροτάτου βαῖνον
ποδὸς ἰένα. (...)τὸ τὴν τοῦ παντὸς
φορὰν τοτὲ μὲν ἐφ' ἃ νῦν κυκλεῖται
φέρεσθαι, τοτὲ δ' ἐπὶ
τάναντία.

Божество Платона может находиться в двойких отношениях к космосу, который в отличие от божества не есть чистый дух, но *дух в сочетании с телом*. Если дух вечен, то тело тленно; дух неподвижен — тело с необходимостью меняется; дух чист, тело может быть и чистым, и нечистым. Это представление о боге тождественно «благокруглому шару» бытия Парменида. Истина сопряжена с богом. Космос — с мнением. Соотношение аполлонической вечности и кибелической земной материальности дает *живой мыслящий космос*, точнее всего соответствующий фигуре особого бога — Диониса. Дионис бессмертен, но умирает. Бесстрастен, но испытывает страдания, будучи разорванным титанами. Принадлежит богам Олимпа, но его мать, Семела, земная женщина. Дает мудрость, но сам становится безумным. Воплощает в себе царственное всевластие, но предстает в виде нежного младенца. Наделен высшим маскулинным могуществом, но его свитой являются группы экзальтированных фиад-вакханок. Дионис — бог парадокса. Он ближе всего напоминает фигуру космоса Платона, живого, разумного, вечного, но при этом *материального бога*, наделенного свободой. А свобода — это сакральный атрибут Диониса.

В области под контролем Диониса царит закон игровой дуальности. Здесь истина то открыта, то сокрыта, и этот ритм создает се-

¹ Платон. Политик. С. 18–19.

мантику движения — времени, истории, вращений и превращений. В случае рассматриваемого мифа важно, что дуальность здесь выражается в двух парах параметров, тесно переплетенных между собой:

- 1) прямое соучастие бога в космосе или его отстраненность и предоставление космосу свободы самодвижения;
- 2) вращение космоса в одном или в противоположном направлении (энтантидромия, ἐναντιδρομία).

Соучастие бога предопределяет одно направление, которое является «правильным». Свобода — как свобода от прямой опеки бога — предопределяет смену ориентации вращения. В первом случае мнение (δόξα) есть прямое отражение истины (ἀλήθεια). Космос в этом случае ортодоксален. Во втором — обратное; а значит космос аллодоксален.

Можно считать, что эти две границы предопределяют ритмический рисунок жизни космоса, его мелодию. Платон описывает такты жизни космоса. Первый такт — бог присутствует в нем самом, движет им. Бог здесь внутри космоса, он и есть почти сам космос. В этой ситуации космос и его время вращаются в «правильном» (ортодоксальном) направлении.

Второй такт — космос оказывается предоставленным самому себе, что проявляется в радикальном изменении его вращения в противоположном направлении. Оставшись один на один с самим собой, он обратится вспять. Ведь он свободен. Здесь явно видна двусмысленность свободы, ее нагруженность возможностью ошибки, преступления, греха. Свобода зловеща. Она еще не есть зло, но она исключает невинность. *Либо свобода, либо невинность.*

Смена тактов происходит «время от времени» (κατά καιρόν). Но использование слова καιρός, то есть «мгновение», «мгновенность», причем с сопутствующим значением удача, счастливый случай, указывает на выделенность именно этого момента времени в общей структуре ритма. Когда происходит смена такта, свершается событие. В общей ткани времени оно представляет собой уникальное явление — если расстояние между пределами в рамках каждого из тактов длится неопределенно долго, то смена тактов — катастрофа обращения потока времени — происходит внезапно, как вспышка. При переходе к «правильному» такту бог мгновенно меняет направление вращения; так же мгновенно космос, оставленный богом, поворачивает вспять.

Обращение не следует понимать только пространственно. Переворачивается структура времени. Это самое тонкое в мифе Платона. Время, как мы уже неоднократно говорили, есть семантическая секвенция, логическое высказывание, синтагма. Его обращение

вспять — прочтение смыслового послания задом наперед. Поэтому изменение направления вращения сферы лишь метафора более существенных изменений, происходящих с космосом — глубинной мутации самой онтологии.

Циклы эпифаний и апофаний Диониса в структуре триетерического года могут служить основой и обрядовой канвой такого представления о тактах космоса. Эти сезоны не природны, но духовны.

Соучастие бога в космосе было не вечным, потому, что сам космос не вечен; по крайней мере, не вечен в том же смысле, в каком вечна его идея, парадигма, его демиург. Бог и тождественен и не тождественен космосу. В первом такте (почти) тождественен. Во втором — нет. Сам космос — Дионис, живой бог — также тождественен богу (поскольку рожден им и есть бог), и не тождественен, поскольку имеет в себе материю как нечто преходящее и небожественное. Поэтому во втором такте космос предоставлен самому себе.

Далее Платон уточняет формы бытия — структуры времени — в первом такте (когда бог соучаствует в космосе). Это такт невинности. Здесь люди и все остальные существа рождаются *непосредственно из земли*, во всем доминирует геогенезис. Оба пола не испытывают влечения друг ко другу, так как появление новых существ не зависит от спаривания. Это время автохтонов и андрогинов¹. Демиург творит людей непосредственно из земли, вызывая их к жизни. Описание Эмпедоклом появления разрозненных членов, рук, глаз, ушей, носов, вырастающих из почвы, чтобы сложиться затем в цельные организмы, относится к структуре этого мифа и соответствует первому такту. Люди геогенезиса рождались уже взрослыми, даже стариками (отсюда, возможно, эсхатологический страх Гесиода о рождении младенцев с седыми висками), а затем молодели, пока не становились детьми и не исчезали вовсе в силу своей малости.

Геогенезис у Платона не носит характера матриархального мифа. Речь не идет о всемогуществе Кибелы, порождающей без помощи отца различных существ, вплоть до титанов и гигантов, поднимающихся на штурм небес. Напротив, материальность в первом такте минимальна; ничто не мешает Кроносу конституировать разумный, благой, упорядоченный и гармоничный космос. Земля здесь не самостоятельная инстанция, но пластическая среда, немедленно и безотказно снабжающая телесностью все, что предполагается бо-

¹ В эллинской мифологии автохтонами (родившимися из земли) считались Амфикион, Кекропс, Кранаус, Эрихтоний, Перифас (в Аттике); Огигес, Алалкомен (в Спарте); Пеласг (в Аркадии), Лелех (в Лаконии), Арас (во Флиасии). В Атлантиде один из царей носил имя автохтон.

жественным отеческим умом Кроноса. Кронос как единое многое содержит в самом себе иерархии родов и видов. Но так как связь этих излучений бога с самим богом не нарушена, не повреждена и не проблематизирована материей, то они исходят из него легко и обратимо, принимая телесность от покорной и послушной земли. Таким образом, в эпоху Кроноса мы имеем дело не с индивидуумами, но с родами и видами, которые, тем не менее, получают телесное оформление. Это идеи, ставшие плотью, причем минуя расчленение видов на особи. Поэтому виды продолжают себя непосредственно, как лучи, проекции — без участия индивидуумов. Следовательно, в такой картине нет места для эроса, вожделения или вражды.

Во втором такте, когда космос предоставлен самому себе, картина радикально меняется. Отныне все источники бога обретают свободу, обособляются — от бога и друг от друга. Теперь в полной мере вступают в силу начала Эмпедокла — Дружба и Вражда. Так появляется особь, индивидуум. Вид более не выступает непосредственно, как ставший плотью архетип, но через серии отдельных обособленных существ. Свое постоянство вид (и род) обеспечивает не через прямое возникновение из земли (геогенезис), а через цепочки рождений новых и новых особей. Для порождения существ отныне необходим эрос — влечение полов друг к другу.

Из рассказа Платона совершенно ясно, что *мы живем во втором такте*. То есть наше время движется в противоположном от «правильного» направлении (это аллодоксальное время), а вращение космоса также направлено *против* воли и мысли божества. Это очень важно, так как описывает онтологические условия всего постгероического века, который пронзительно осознавался уже на заре архаической эпохи (Гомером и Гесиодом), а в эпоху классической Греции, то есть в эпоху самого Платона, это становится отправной точкой философии и религии. Космос, в котором мы находимся, *восставший космос*. Он движется не туда, куда следует, и мы принадлежим процессу, обращенному к катастрофе. Так древний миф, пересказанный Платоном, становится острым и пронзительным определением *онтологической сущности современности*, вскрытием природы и структуры историала, к которому относится современная Платону Греция.

Несмотря на то, что в рассказе Платона есть ряд двусмысленностей и недосказанностей, можно предположить, что миф повествует о четырех тактах и, соответственно, о трех великих поворотах, память о которых так или иначе дошла до времени самого Платона.

О первом такте известно только то, что он был и, видимо, был подобным третьему (его можно считать «золотым веком»). Вто-

рой — аналогичный нашему настоящему по структуре времени и направлению вращения космоса — вероятно, сохранился в преданиях о восстании титанов и гигантов, а также о древних катастрофах (это напоминает третий — бронзовый — век Гесиода). Но о моменте (καιρός) катастрофы, отделявшем второй такт от третьего, Платон приводит уже более конкретные данные, основанные на свидетельствах древних людей, которые пережили в момент восстановления эпохи божественного попечительства

множество поразительных и необычных потрясений, но величайшее из них то, которое сопутствует повороту Вселенной, когда ее движение обращается вспять. (...) Возраст живых существ, в каком каждое из них тогда находилось, сначала таким и остался, и все, что было тогда смертного, перестало стареть и выглядеть старше; наоборот, движение началось в противоположную сторону и все стали моложе и нежнее: седые волосы старцев почернели, щеки бородатых мужей заново обрели гладкость, возвращая каждого из них к былой цветущей поре; гладкими стали также и тела возмужалых юнцов, с каждым днем и каждой ночью становясь меньше, пока они вновь не приняли природу новорожденных младенцев и не уподобились им как душой, так и телом. Продолжая после этого чахнуть, они в конце концов уничтожились совершенно. Даже трупы погибших в то время насильственной смертью были подвержены таким состояниям и быстро и незаметно исчезли в течение нескольких дней. (...) В тогдашней природе не существовало рождения живых от живых; уделом тогдашнего поколения было снова рождаться из земли, как и

περί δὲ τούτους ἄλλα τε παθήματα πολλὰ καὶ θαυμαστὰ καὶ καινὰ συμπύπτει, μέγιστον δὲ τότε καὶ συνεπόμενον τῇ τοῦ παντός ἀνελιξεί τότε, ὅταν ἡ τῆς νῦν καθεστηκυίας ἐναντία γίγνηται τροπή. (...) ἦν ἡλικίαν ἕκαστον εἶχε τῶν ζώων, αὕτη πρῶτον μὲν ἔσθη πάντων, καὶ ἐπαύσατο πᾶν ὅσον ἦν θνητὸν ἐπὶ τὸ γεραίτερον ἰδεῖν πορευόμενον, μεταβάλλον δὲ πάλιν ἐπὶ τούναντιον οἷον νεώτερον καὶ ἀπαλώτερον ἐφύετο: καὶ τῶν μὲν πρεσβυτέρων αἰ λευκαὶ τρίχες ἐμελαίνοντο, τῶν δ' αὖ γενειώντων αἰ παρεαὶ λεαινόμεναι πάλιν ἐπὶ τὴν παρελθοῦσαν ὥραν ἕκαστον καθίστασαν, τῶν δὲ ἡβώντων τὰ σώματα λεαινόμενα καὶ μικρότερα καθ' ἡμέραν καὶ νύκτα ἐκάστην γιγνώμενα πάλιν εἰς τὴν τοῦ νεογενοῦς παιδὸς φύσιν ἀπήει, κατὰ τε τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἀφομοιούμενα: τὸ δ' ἐντεῦθεν ἤδη μαραινόμενα κομιδῇ τὸ πάμπαν ἐξηφανίζετο. τῶν δ' αὖ βιαίως τελευτώντων ἐν τῷ τότε χρόνῳ τὸ τοῦ νεκροῦ σῶμα τὰ αὐτὰ ταῦτα πάσχον παθήματα διὰ τάχους ἀδηλον ἐν ὀλίγαις ἡμέραις διεφθείρετο. (...) τὸ μὲν ἐξ ἀλλήλων οὐκ ἦν ἐν τῇ τότε φύσει γεννώμενον, τὸ δὲ γηγενὲς εἶναι ποτε γένος λεχθὲν τοῦτ' ἦν τὸ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον, ἀπεμνημονεύετο δὲ ὑπὸ τῶν ἡμετέρων προγόνων τῶν πρώτων, οἱ

встарь¹, люди были земнорожденными. Воспоминание же об этом сохранили наши ранние предки, время которых соприкоснулось со временем, последовавшим за окончанием первой перемены круговращения²: они родились в начале нынешнего круговорота. Именно они стали для нас глашатаями, возвестившими те сказания, в которых многие теперь несправедливо сомневаются. Мы же, я полагаю, должны на них основываться. Ведь из того, что старческая природа переходит в природу младенческую, следует, что и мертвые, лежащие в земле, снова восстанут из нее и оживут, следуя перемене пошедшего вспять рождения и возникая по необходимости как землерожденное племя — в соответствии со сказанным: отсюда их имя и объяснение их появления — разве что только бог определил некоторым из них иной жребий (...)»³

τελευτώσῃ μὲν τῇ προτέρᾳ περιφορᾷ τὸν ἐξῆς χρόνον ἐγειτόνουν, τῆσδε δὲ κατ' ἀρχὰς ἐφύοντο: τούτων γὰρ οὔτοι κήρυκες ἐγένονθ' ἡμῖν τῶν λόγων, οἱ νῦν ὑπὸ πολλῶν οὐκ ὀρθῶς ἀπιστοῦνται. τὸ γὰρ ἐντεῦθεν οἶμαι χρὴ συννοεῖν. ἐπόμενον γὰρ ἐστὶ τῷ τοὺς πρεσβύτας ἐπὶ τὴν τοῦ παιδὸς ἰέναι φύσιν, ἐκ τῶν τετελευτηκότων αὖ, κειμένων δὲ ἐν γῆ, πάλιν ἐκεῖ συνισταμένους καὶ ἀναβιωσκομένους, ἔπεσθαι τῇ τροπῇ συνανακυκλουμένης εἰς τάναντία τῆς γενέσεως, καὶ γηγενεῖς δὴ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον ἐξ ἀνάγκης φυομένους, οὕτως ἔχειν τοῦνομα καὶ τὸν λόγον, ὅσους μὴ θεὸς αὐτῶν εἰς ἄλλην μοῖραν ἐκόμισεν. (...)

Слова «мертвые, лежащие в земле, снова восстанут из нее и оживут» (ἐκτῶν τετελευτηκότων αὖ, κειμένων δὲ ἐν γῆ, πάλιν ἐκεῖ συνισταμένους καὶ ἀναβιωσκομένους) удивительно совпадают с христианской идеей воскресения мертвых. Сама эта идея, с оговорками принятая поздним иудаизмом, хотя и не всеми его течениями (в частности, сек-

¹ Фраза «τὸ δὲ γηγενὲς εἶναι ποτὲ γένος λεχθὲν τοῦτ' ἦν τὸ κατ' ἐκείνου τὸν χρόνον ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον» может быть переведена и иначе: «земнорожденные, как говорят, были тогда тем же родом, что существовал в прежнее время и снова вернулся из-под земли». На то, что люди этого такта именно «возвращаются», указывает наречие «снова», «опять», πάλιν.

² Платон. Политик. С. 20—21.

³ Упоминание в переводе «первой перемены круговращения» может вызвать путаницу, так как, по Платону, речь идет не о первой перемене, а уже о второй (если учесть, что последние два такта повторяют структуры двух предыдущих). Впрочем, фраза «ἀπεμνημονεύετο δὲ ὑπὸ τῶν ἡμετέρων προγόνων τῶν πρώτων, οἱ τελευτώσῃ μὲν τῇ προτέρᾳ περιφορᾷ τὸν ἐξῆς χρόνον ἐγειτόνουν, τῆσδε δὲ κατ' ἀρχὰς ἐφύοντο» вообще не содержит отсылки к «первой перемене», но говорит лишь о том, что «воспоминания были сохранены древними предками, чье появление совпало с началом времени, соседним с завершением предыдущего (периода)».

та саддукеев отрицала воскресение мертвых), в наиболее древней форме встречается в иранской традиции, где речь идет о всеобщем восстановлении в последний период космической истории и прямо о воскресении мертвых (фрашокарт)¹. Однако она приобретает особый смысл именно в структуре повествования Платона. Воскресение мертвых из земли можно представить как их рождение, их геогенез. При этом показательно, что в Евангелии подчеркивается то, что воскресшие не будут «посягать» друг на друга, а мы видели, что отсутствие влечения полов друг к другу есть характерная черта первого такта (в нашем случае третьего такта, подобного первому).

Далее Платон продолжает описание эпохи Кроноса, которая и есть период первого (= третьего) такта.

То, что ты спросил — о самопроизвольном возникновении человеческой природы, — так это относится вовсе не к нынешнему движению [Вселенной], но к тому, что происходило раньше. Тогда, вначале, самим круговращением целиком и полностью ведал² [верховный] бог, но местами, как и теперь, части космоса были поделены между правящими богами. Да и живые существа были поделены между собой по родам и стадам божественными пастухами — даймонами; при этом каждый из них владел той группой, к которой он был приставлен, так что не было тогда ни диких животных, ни взаимного пожирания, как не было ни войн, ни раздоров, зато можно назвать тысячи хороших вещей, сопутствовавших такому устройству. А то, что было сказано об их жизни, согласной с природой, имеет вот какую причину. Бог сам пестовал их и ими руководил, подобно тому как

ὁ δ' ἦρου περὶ τοῦ πάντα αὐτόματα γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἥκιστα τῆς νῦν ἐστὶ καθεστηκυίας φορᾶς, ἀλλ' ἦν καὶ τοῦτο τῆς ἐμπροσθεν. τότε γὰρ αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλήσεως ἤρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός, ὡς δ' αὐ κατὰ τόπους ταῦτόν τοῦτο, ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντ' ἦν τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα: καὶ δὴ καὶ τὰ ζῶα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος ἑκάστοις ὧν οἷς αὐτὸς ἔνεμεν, ὥστε οὔτ' ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις τὸ παράπαν: ἄλλα θ' ὅσα τῆς τοιαύτης ἐστὶ κατακοσμήσεως ἐπόμενα, μυρία ἂν εἶη λέγειν. τὸ δ' οὖν τῶν ἀνθρώπων λεχθὲν αὐτομάτου περὶ βίου διὰ τὸ τοιόνδε εἶρηται. θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπιστατῶν, καθάπερ νῦν ἄνθρωποι, ζῶον δὲ ἕτερον θεϊότερον, ἄλλα γένη φαυλότερα αὐτῶν νομεύουσι: νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν οὐδὲ κτήσις

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-I. Иран. Индия.

² Слово «ведал» у Платона выражено глаголом ἐπιμελέομαι, означающим «заботиться». Это важно, так как далее мы будем рассматривать проблему «заботы о себе» богооставленного космоса и человечества, находящегося в таком же состоянии.

сейчас люди, будучи существами, более прочих причастными божественному началу, пасут другие, низшие породы. Под управлением бога не существовало государств; не было также в собственности женщин и детей, ведь все эти люди появлялись прямо из земли, лишённые памяти о прошлых поколениях. Такого рода вещи для них не существовали; зато они в изобилии получали плоды фруктовых и любых других деревьев, произраставших не от руки земледельца, но как добровольный дар земли. Не имея одежды и не заботясь о ложе, бродили они большей частью под открытым небом. Ведь погода была уготована им благоприятная и ложе их было мягко благодаря траве, обильно произрастающей из земли.

Итак, ты слышал, Сократ, какая была жизнь у людей при Кроносе; что до теперешней жизни — жизни при Зевсе, как это зовут, — ты сам, живя сейчас, ее знаешь¹.

Платон соотносит два последних такта космоса и два направления времени с эпохой Кроноса и эпохой Зевса. Были ли две предыдущих эпохи также эпохами Кроноса и Зевса, сказать невозможно. По крайней мере, в двух последних мы имеем дело с этой парой богов — Кроноса и Зевса, отношения которых с космосом радикально различаются: Кронос участвует в космосе *непосредственно*, управляя им напрямую, Зевс надзирает за космосом *извне*, вмешиваясь в его судьбу в крайних случаях.

Итак, божество в очередной раз изменяет направление движения космоса. Люди в этот период рождаются не друг от друга (по видам и особям), но напрямую из земли, вызываемые из нее богом (Кроносом), целым *родом*. Вероятно, именно эти мотивы обыгрывались в мистериях, связанных с зерном и другими аграрными обрядами, что составляло ядро Элевсинских таинств. Этому периоду в данной мифе соответствует царство Кроноса. Бог как Кронос

γυναικῶν καὶ παίδων: ἐκ γῆς γὰρ ἀνεβιώσκοντο πάντες, οὐδὲν μεμνημένοι τῶν πρόσθεν: ἀλλὰ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπῆν πάντα, καρποῦς δὲ ἀφθόους εἶχον ἀπὸ τε δένδρων καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης, οὐχ ὑπὸ γεωργίας φουόμενος, ἀλλ' αὐτομάτης ἀναδιούσης τῆς γῆς. γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστροτοι θυραυλοῦντες τὰ πολλὰ ἐνέμοντο: τὸ γὰρ τῶν ὠρῶν αὐτοῖς ἄλυπον ἐκέκρατο, μαλακὰς δὲ εὐνάς εἶχον ἀναφουομένης ἐκ γῆς πόας ἀφθόου. τὸν δὲ βίον, ᾧ Σώκρατες, ἀκούεις μὲν τὸν τῶν ἐπὶ Κρόνου: τόνδε δ' ὃν λόγος ἐπὶ Διὸς εἶναι, τὸν νυνί, παρῶν αὐτὸς ἤσθησαι: κρῖνα δ' αὐτοῖν τὸν εὐδαίμονέστερον ἄρ' ἂν δύναίω τε καὶ ἐθειλήσειας;

¹ Платон. Политик. С. 21.

имманентен космосу, является его правителем и владыкой. Кронос правит людьми древнего века напрямую. Платон уточняет: «Под управлением бога не существовало Государств»¹ (νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν). Государств нет, так как нет дистанции между людьми и богами, а мы видели, что полис возникает как следствие этой дистанции и одновременно как инструмент ее искусственного преодоления. Более того, само выражение «править», «господствовать», «царствовать» применительно к Кроносу Платон старается не использовать: Кронос и цепочки его даймонов, младших богов, *заботятся* (ἐπιτελέομαι) о космосе, снимая, тем самым, эту заботу с самого космоса и населяющих его существ.

Мы живем в эпоху Зевса, с нашим временем и нашим порядком движения (вращения). В нашу эпоху, когда космос снова изменил направление своего вращения, а солнце стало подниматься там, где оно ранее садилось, люди стали рождаться младенцами, затем взрослеть и стареть, и лишь потом умирать. Теперь принципиально меняется структура заботы (ἐπιτέλεια). В эпоху Кроноса «забота богов» о людях и мире максимальна, в эпоху Зевса — минимальна.

Наступлению эпохи Зевса, в свою очередь, предшествовала катастрофа, которая положила конец эпохе Кроноса. В ходе нее снова движение космоса было обращено вспять, а земнородный род Кроноса исчез с лица земли. Когда движение меняется, люди перестают расти из земли, и напротив, уходят в землю умирая. Этот великий поворот застали те, кто до этого жил во времени, подобном нашему. Для них это было величайшее из чудес.

Платон так описывает это событие.

Когда всему этому исполнился срок, ἐπειδὴ γὰρ πάντων τούτων χρόνος ἔτε- и должна была наступить перемена, λεώθη καὶ μεταβολὴν ἔδει γίνεσθαι и все земнорожденное племя потеряло уничтожение, после того как καὶ δὴ καὶ τὸ γήινον ἤδη πᾶν ἀνήλωτο каждая душа проделала все назна- γένος, πάσας ἐκάστης τῆς ψυχῆς τὰς ченные ей порождения и все они γενέσεις ἀποδεδωκυίας, ὅσα ἦν ἐκάστη проσταχθὲν τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα семенами упали на землю, Кормчий πεσοῦσης, τότε δὴ τοῦ παντός ὁ μὲν κυ- Вселенной, словно бы отпустив βερνήτης, οἷον πηδαλίων οἶακος ἀφέμε- кормило, отошел на свой наблюда- νος, εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀπέστη, τὸν дельный пост, космос же продолжал δὲ δὴ κόσμον ἄλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρ- вращаться под воздействием судь- μένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία. πάντες бы и врожденного ему вожделения. οὗν οἱ κατὰ τοὺς τόπους συνάρχοντες Все местные боги, соправители мо- τῶ μεγίστῳ δαίμονι θεοί, γνόντες ἦδη

¹ Платон. Политик. С. 21.

гущественнейшего божества, прознав о случившемся, лишили части космоса своего попечения. Космос же, повернувшись вспять и пришедши в столкновение с самим собой, увлекаемый противоположными стремлениями начала и конца и сотрясаемый мощным внутренним сотрясением, навлек новую гибель на всевозможных животных. Когда затем, по прошествии большого времени, шум, замешательство и сотрясение прекратились и наступило затишье, космос вернулся к своему обычному упорядоченному бегу, попечительствуя и властвуя над всем тем, что в нем есть, и над самим собою; при этом он по возможности вспоминал наставления своего демиурга и отца.

Вначале он соблюдал их строже, позднее же — все небрежнее. Причиной тому была телесность смешения, издревле присущая ему от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку, он был причастен великой неразберихе.

От своего устройства он получил в удел все прекрасное; что касается его прежнего состояния, то, сколько ни было в небе тягостного и несправедливого, все это он и в себя вобрал, и уделил живым существам. Питая эти существа вместе с Кормчим, он вносил в них немного дурного и много добра. Когда же космос отделился от Кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он все совершал прекрасно; по истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он

τὸ γιγνόμενον, ἀφίεσαν αὐτὰ τὰ μέρη τοῦ κόσμου τῆς αὐτῶν ἐπιμελείας: ὁ δὲ μεταστρεφόμενος καὶ συμβάλλων, ἀρχῆς τε καὶ τελευτῆς ἐναντίαν ὄρμην ὄρμηθεις, σεισμόν πολλὸν ἐν ἑαυτῷ

ποιῶν ἄλλην αὐτὴν φθορὰν ζῶων παντοίων ἀπηργάσατο. μετὰ δὲ ταῦτα προελθόντος ἰκανοῦ χρόνου, θορύβων τε καὶ ταραχῆς ἤδη παυόμενος καὶ τῶν σεισμῶν γαλήνης ἐπιλαβόμενος εἰς τε τὸν εἰωθότα δρόμον τὸν ἑαυτοῦ

κατακοσμούμενος ἦει, ἐπιμέλειαν καὶ κράτος ἔχων αὐτὸς τῶν ἐν αὐτῷ τε καὶ ἑαυτοῦ, τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν.

κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν ἀκριβέστερον ἀπετέλει, τελευτῶν δὲ ἀμβλύτερον: τούτων δὲ αὐτῷ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον, τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι.

παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα καλὰ κέκτηται: παρὰ δὲ τῆς ἐμπροσθεν ἕξεως, ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν οὐρανῷ γίγνεται, ταῦτα ἐξ ἐκείνης αὐτὸς τε ἔχει καὶ τοῖς ζῷοις ἐναπεργάζεται.

μετὰ μὲν οὖν τοῦ κυβερνήτου τὰ ζῶα τρέφων ἐν αὐτῷ σμικρὰ μὲν φλαῦρα, μεγάλα δὲ ἐνέτικτεν ἀγαθὰ: χωριζόμενος δὲ ἐκείνου τὸν ἐγγύτατα χρόνον αἰετῆς ἀφέσεως κάλλιστα

πάντα διάγει, προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου καὶ λήθης ἐγγιγνομένης ἐν αὐτῷ μᾶλλον καὶ δυναστεύει τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος, τελευτῶντος δὲ ἐξανθεῖ τοῦ χρόνου καὶ σμικρὰ μὲν τάγαθὰ, πολλὴν δὲ τὴν τῶν ἐναντίων κρᾶσιν ἐπεγκεραννύμενος ἐπὶ διαφθορᾶς κίνδυνον αὐτοῦ τε ἀφικνεῖται καὶ τῶν ἐν αὐτῷ. διὸ δὴ καὶ τότε ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν, καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα, κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεῖς ὑπὸ ταρα

вырождается, в нем остается немного добра, смешанного с многочисленными противоположными свойствами, он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нем есть.

Потому-то устроившее его божество, видя такое нелегкое его положение и беспокоясь о том, чтобы, волнуемый смутой, он не разрушился и не погрузился в беспредельную пучину неподобного, вновь берет кормило и снова направляет все больное и разрушенное по прежнему свойственному ему круговороту: он вновь устроит космос, упорядочивает его и делает бессмертным и непреходящим.

Это и есть завершение мифа. Что же касается изображения царя, то сказанного вполне достаточно для тех, кто сумеет поставить это в связь с предшествовавшим рассуждением. Ибо, когда космос опять стал вращаться в направлении нынешних порождений, порядок возрастов снова прервался и заново стал противоположным тогдашнему. Живые существа, по своей малости едва-едва не исчезнувшие, стали расти, а тела, заново порожденные землею в старческом возрасте, вновь умирали и сходили в землю. И остальное все претерпело изменение, подражая и следуя состоянию целого: это подражание необходимо было во всем — в плодоношении, в порождении и в питании, ибо теперь уже недозволено было, чтобы живое существо зарождалось в земле из частей другого рода, но, как космосу, которому велено было

χῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δῦη, πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται. τοῦτο μὲν οὖν τέλος ἀπάντων εἴρηται: τὸ δ' ἐπὶ τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξις ἱκανὸν ἐκ τοῦ πρόσθεν ἀπτομένοις τοῦ λόγου: στρεφθέντος γὰρ αὐτοῦ κόσμου τὴν ἐπὶ τὴν νῦν γενέσιν ὁδὸν τὸ τῆς ἡλικίας αὐτοῦ πάλιν ἴστατο καὶ

καὶνὰ τάναντία ἀπέδιδου τοῖς τότε. τὰ μὲν γὰρ ὑπὸ σμικρότητος ὀλίγου δέοντα ἠφανίσθαι τῶν ζῶων ἠξάνετο, τὰ δ' ἐκ γῆς νεογενῆ σώματα πολὺ φύντα πάλιν ἀποθνήσκοντα εἰς γῆν κατῆει. καὶ τὰλλα τε πάντα μετέβαλλε, ἀπομιμούμενα καὶ συνακολουθοῦντα τῷ τοῦ παντὸς παθήματι, καὶ δὴ καὶ τὸ τῆς κυήσεως καὶ γεννήσεως καὶ τροφῆς μίμημα συνέπειτο τοῖς πᾶσιν

ὑπ' ἀνάγκης: οὐ γὰρ ἐξῆν ἔτι ἐν γῆ δι' ἐτέρων συνιστάντων φύεσθαι ζῶων, ἀλλὰ καθάπερ τῷ κόσμῳ προσετέτακτο αὐτοκράτορα εἶναι τῆς αὐτοῦ πορείας, οὕτω δὴ κατὰ ταῦτα καὶ τοῖς μέρεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν, καθ' ὅσον οἶόν τ' ἦν, φύειν τε καὶ γεννᾶν καὶ τρέφειν προσετέτακτο ὑπὸ τῆς ὁμοίας ἀγωγῆς.

οὗ δὲ ἔνεκα ὁ λόγος ὥρμηκε πᾶς, ἐπ' αὐτῷ νῦν ἐσμέν ἤδη. περὶ μὲν γὰρ τῶν ἄλλων θηρίων πολλὰ ἂν καὶ μακρὰ διεξελθεῖν γίγνοιτο, ἐξ ὧν ἕκαστα καὶ δι' ἃς αἰτίας μεταβέβηκε: περὶ δὲ ἀνθρώπων βραχυτέρα καὶ μᾶλλον προσήκοντα. (...) τῆς γὰρ τοῦ κεκτημένου καὶ νέμοντος ἡμᾶς δαίμονος ἀπερημωθέντες ἐπιμελείας, τῶν πολλῶν αὐτῶν θηρίων, ὅσα χαλεπὰ τὰς φύσεις ἦν, ἀπαγριωθέντων, αὐτοὶ δὲ ἀσθενεῖς ἀνθρωποὶ καὶ ἀφύλακτοι γεγο

стать в своем развитии самодовлеющим, так и частям его той же властью было приказано насколько возможно самостоятельно зачинать, порождать и питать потомство. Таким образом, к чему было направлено все наше рассуждение, к этому мы и пришли. (...)

Когда принявший нас в свои руки и пестовавший нас даймон прекратил свои заботы, многие животные, по природе своей свирепые, одичали и стали хватать людей, сделавшихся слабыми и беспомощными; вдобавок первое время люди не владели еще искусствами, естественного питания уже не хватало, а добыть они его не умели, ибо раньше их к этому не побуждала необходимость. Все это ввергло их в великое затруднение.

Потому-то, согласно древнему преданию, от богов нам были дарованы вместе с необходимыми поучениями и наставлениями: огонь — Прометеем, искусства — Гефестом и его помощницей по ремеслу, семена и растения — другими богами. И все, что устроляет и упорядочивает человеческую жизнь, родилось из этого: ибо, когда прекратилась, как было сказано, забота богов о людях, им пришлось самим думать о своем образе жизни и заботиться о себе, подобно целому космосу, подражая и следуя которому мы постоянно — в одно время так, а в другое иначе — живем и возвращаемся¹.

νότες διηρπάζοντο ὑπ' αὐτῶν, καὶ ἔτ' ἀμήχανοι καὶ ἄτεχοι κατὰ τοὺς πρώτους ἦσαν χρόνους, ἅτε τῆς μὲν αὐτομάτης τροφῆς ἐπιλελοιπυίας, πορίζεσθαι δὲ οὐκ ἐπιστάμενοί πω διὰ τὸ μηδεμίαν αὐτοὺς χρεῖαν πρότερον ἀναγκάζειν. ἐκ τούτων πάντων ἐν μεγάλας ἀπορίας ἦσαν.

ὄθεν δὴ τὰ πάλαι λεχθέντα παρὰ θεῶν δῶρα ἡμῖν δεδωρηται μετ' ἀναγκαίας διδαχῆς καὶ παιδείσεως, πῦρ μὲν παρὰ Προμηθέως, τέχνη δὲ παρ' Ἡφαίστου καὶ τῆς συντέχνου, σπέρματα δὲ αὐτῶν καὶ φυτόν παρ' ἄλλων: καὶ πάνθ' ὅποσα τὸν ἀνθρώπινον βίον συγκατεσκεύακεν ἐκ τούτων γέγονεν, ἐπειδὴ τὸ μὲν ἐκ θεῶν, ὅπερ ἐρρήθη νυνδὴ, τῆς ἐπιμελείας ἐπέλιπεν ἀνθρώπους, δι' αὐτῶν τε ἔδει τὴν τε διαγωγὴν καὶ τὴν ἐπιμέλειαν αὐτοὺς αὐτῶν ἔχειν καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος, ᾧ συμμιμούμενοι καὶ συνεπόμενοι τὸν αἰεὶ χρόνον νῦν μὲν οὕτως, τότε δὲ ἐκείνως ζῶμεν τε καὶ φυόμεθα.

¹ Платон. Политик. С. 22–24.

В этом мифе Платон предельно ясно описывает структуру эллинского историала, актуальный период которого он определяет как «время Зевса». Важнейшими символами становятся скипетр и молнии Зевса, искусственно соблюдающего равновесие в мире, который сам по себе двинулся в «неправильном» — в обратном, с точки зрения божественной целесообразности — направлении.

Это время характеризуется принципиальным смещением заботы (*ἐπιμέλεια*), которая во многом и предопределяет структуру времени¹. Забота богов завершается, теперь люди должны сами заботиться о себе — *ἐπιμέλεια αὐτοῦς αὐτῶν*. При этом сам о себе отныне заботится и космос, старший брат человека.

Эпоха Зевса — время удаления богов. Бог, Кормчий (*Κυβερνήτης*) удаляется на свой наблюдательный пункт (*περίωπῆ*), который локализуется вне космоса — так появляется *трансцендентное измерение* и закладываются основы метафизики². Вот здесь-то и обнаруживается *потребность в царе*. Царь — это Зевс. И это *политическая* фигура. Это и есть Политик. Бог второго такта, бог свободного предоставленного самому себе космоса — это бог полиса и одновременно царь полиса. Для того чтобы пояснить онтологию Политического и собственно царской власти, Платону и понадобилось приводить весь этот долгий и сложный миф.

Эпоха Кроноса не знает Государства, полиса. Она не знает трансцендентности. Она не знает политики. В ней божественное и космическое совпадают. Здесь нет человека, нет Эроса, нет диалектики Любви и Вражды (*Ἐμπεδοκλ*). Здесь нет и философии в том понимании, в каком она дана у Платона. Ум разлит по миру равномерно. Он не собирается ни в одной из точек, будучи рассеянным. Лишь когда

¹ Забота, *die Sorge*, играет ключевую роль в философии Мартина Хайдеггера и, соответственно, тесно сопряжена с экзистенциальной природой времени.

² Если мы внимательно вдумаемся в эту мысль, то увидим, что в этом диалоге уже в полной мере присутствует топология будущей христианской теологии и основные моменты священной истории, как ее понимает христианство. Эпоха Кроноса — соответствует райскому состоянию, откуда творение Адама из земли, его изначальный андрогинат, отсутствие до грехопадения влечения полов, образ сада и изобилия земных плодов, достигающихся без тяжких усилий, близость к Богу. Далее наступает эпоха Зевса — грехопадение и договорные отношения избранного народа с Небесным Царем — грозным, справедливым, подчас гневным. Фигура Зевса из этого мифа метафизически соответствует трансцендентному богу иудаизма, христианства и ислама. Кронос — манифестационизм, Зевс — креационизм. И наконец, ожидание нового поворота космоса, воскресения мертвых, прекращение вражды видов и даже уничтожение времени (*Апокалипсис*) — если речь идет об аллодоксальном времени, а также чаяние радикально новых отношений между Творцом и тварью полностью соответствует основным семантическим узлам христианской эсхатологии и представлениям о «царстве будущего века».

наступает второй такт, эпоха Зевса, появляется *место* для философа как полюса предельной концентрации трансцендентного созерцания и *место* для царя как иконической фигуры, представляющей в городе Зевса. Политическая философия связана не просто с космологией, но с *трагической космологией*, с пониманием космоса как проблематичного, свободного, страдающего, разумного и волевого существа, космоса-субъекта. Такой космос сам — философ и царь, а также полис. Ему предстоит делать выбор — быть с богом или нет, идти за Зевсом или восстать, сохранить себя или растратить в вихрях материи. *Космос свободен*. Он может ошибаться, страдать, сомневаться. Он может гневаться, грешить, впадать в безумие и самое главное — философствовать и царствовать.

Тезис эпохи Зевса, описанной и определенной так, как Платон делает в «Политике», это радикально новая космология, положенная в основу классической эпохи, которой суждено будет стать основой всего дальнейшего процесса становления западной мысли, науки и искусства. Космос — не природа и не материя. Космос — божественно-человеческий субъект, герой. Он — Дионис.

Тимей: трехфункциональная онтология и метафизика подобия

Специально космологии посвящен диалог Платона «Тимей». Это ключевой текст для всей философии Платона. Согласно большинству историков, он представляет собой изложение космологической доктрины пифагорейцев, и в частности, Филолая, с которым Платон был знаком. Спор о том, в какой мере космологическая картина «Тимея» является пифагорейской, а в какой разработана самим Платоном, на наш взгляд, не имеет смысла. Речь идет о систематизации той вертикальной топологии, которая является общей для всей трехчастной вертикальной топологии индоевропейского космоса, которая, в свою очередь, была продолжена и контрастно представлена в теориях Ферекида, Пифагора и элеатов. Трехчастный вертикально ориентированный космос отражает структуру Логоса Аполлона, которая является общей для всех традиций, теологий, мифологий и философий, находящихся под приоритетным влиянием этого Логоса. Платон является ярчайшим выразителем Логоса Аполлона, придавшим ему наиболее внятную, полноценную, контрастную, детализированную и структурированную форму. Откуда Платон почерпнул эти знания — вопрос второстепенный. Они, безусловно, передавались через многообразные эллинские мифы, религиозные построения, символы, учения мистерий, драмы и гимны, а также через

| Кронос ? | Зевс ? | Кронос | Зевс | ? |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>правильное время</p> <p>ортокезис</p> <p>бог внутри космоса</p> <p>ТИТАНОМАХИЯ?</p> | <p>неправильное время</p> <p>аллокезис</p> <p>бог вовне космоса</p> <p>трансцендентность</p> <p>наблюдательный пункт</p> <p>гигантомахия?</p> | <p>правильное время</p> <p>бог внутри космоса</p> <p>забота богов</p> <p>автохтоны Элады: Эрихтоний Пеласг спарты и т.д.</p> <p>геогенезис</p> <p>андрогинат</p> | <p>неправильное время</p> <p>аллокезис</p> <p>бог вовне космоса</p> <p>трансцендентность</p> <p>наблюдательный пункт</p> <p>забота людей</p> <p>Царь</p> <p>космос как субъект</p> <p>полис</p> <p>особь от особой</p> <p>Эрос пол</p> | <p>правильное время</p> <p>ортокезис</p> <p>бог внутри космоса</p> <p>платоновская эсхатология?</p> <p>геогенезис?</p> <p>андрогинат?</p> <p>(воскресение мертвых ?)</p> |
| <p>первый такт</p> <p>каірбс</p> | <p>второй такт</p> <p>каірбс</p> | <p>третий (= первый) такт</p> <p>каірбс</p> | <p>четвертый (= второй) такт</p> <p>каірбс</p> | <p>пятый (= первый) такт</p> <p>будущее</p> |
| <p>прошлое</p> | | | <p>наша эпоха</p> | |

Структура космоонтологических ритмов, согласно мифу Платона (диалог «Политик»)

философские теории италийской школы, включая пифагорейцев. Ряд построений «Тимея» свидетельствует о большем влиянии пифагорейцев (особенно там, где речь идет о численных соответствиях); при разборе стихий видны влияния Эмпедокла и даже ионийских философов, включенных, однако, в жестко вертикальный и патриархальный контекст. Но оригинальность Платона в том, что он свел элементы аполлонического знания в единый непротиворечивый синтез, заложив основы нового космологического (а также онтологического и теологического) канона.

Хотя рассказ Тимея о происхождении космоса начинается с описания творения демиурга, во второй половине он говорит о трех родах, которые предшествуют этому творению. Поэтому закономерно начать рассмотрение платонической космологии именно с них. Платон утверждает¹:

есть бытие, есть пространство и есть *ὄν τε καὶ χῶραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία* возникновение, и эти три [рода] *τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι* возникли порознь еще до рождения неба¹.

ὄν — сущее, то что *есть*. При этом Платон подчеркивает, что то, что есть, есть *всегда*. Оно не может принадлежать прошлому или будущему. Оно всегда в настоящем. Но это настоящее, онтологическое настоящее не совпадает с эфемерным, ускользающим мгновением становления. Это корень всего времени, охватывающий всю его полноту. Есть никогда не сейчас; *есть* — *это всегда*. Первый род — сущее — Платон описывает так:

приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, *ὁμολογητέον ἔν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα* *εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον,* нерожденная и негибнущая, ничего *οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο* не воспринимающая в себя откуда *ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν,* бы то ни было и сама ни во что не *ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο* входящая, незримая и никак иначе *δὲ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπίσκοπεῖν* не ощущаемая, но отданная на попечение мысли².

Платон здесь говорит, однако, не об идее, но об эйдосе (*εἶδος*), что, впрочем, он часто использует как синоним идеи (*ιδεΐα*). Это — высший род. Он доступен только уму (*νοῦς*) и операции, совершаемой с помощью ума — ноэзису (*νόησις*). При этом ум Платон считает

¹ Платон. Тимей. Т. 3. С. 456.

² Там же. С. 455.

не просто качественно близким бытию, существу, но *тождественным и соприродным* ему. В этом он вполне следует за Парменидом, для которого онтология и гносеология имеют общий корень в истине, которая и есть бытие. Если только ум способен постигать эйдос, сущее, вечное, то он сам должен быть сущим и вечным, родственным эйдосу. Мыслящее, мышление и мыслимое должны быть чем-то единым, вечным и неизменным. Поэтому к уму можно применить все свойства вечного сущего — он не рожден, не подвержен гибели, ничего не воспринимает в себя, ни во что не входит, незрим и неосятимо. Отсюда эксклюзивность ума.

Ум же есть достояние богов и
лишь малой горстки людей¹.

νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος
βραχὺ τι.

Ясно, что речь идет о каком-то особом уме, поскольку, по Платону, им наделены в полной мере боги и лишь незначительное число представителей человеческого рода. Значит, человек, по Платону, не может характеризоваться обладанием умом; по крайней мере, в том смысле, в каком он представлен в «Тимее». Ум — свойство мудреца, царя, философа, аристократа, истинного политика. Ум — достояние меньшинства. Это меньшинство есть элита человечества, способная к прямому восприятию того, что есть. Остальные же довольствуются мнением. Снова мы видим прямую отсылку к Пармениду. Платон уточняет:

Истинное мнение, как приходится (δόξα ἀληθής) μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν
признать, дано любому человеку². φατέον.

Использование термина δόξα в сочетании δόξα ἀληθής (истинное мнение) указывает на «ортодоксию», то есть на такую организацию мнения, которая является подобной истине, то есть сущему. Это мнение отражает истину, но зависит кроме нее от силы убеждения, внушения (πειθῶ). Истина чрезвычайно внушительна и убедительна, поэтому чаще всего ее воздействие на мнение оказывается решающим, что и делает мнение истинным. Но это не всегда так. Если ум отличает избранных, то истинное мнение (δόξα ἀληθής) присуще всем людям и определяет их вид. Человек — существо, наделенное «истинным мнением». Однако истинным это мнение остается тогда, когда находится под воздействием убеждающей (убедительной) истины, то есть в силовом поле идеи, вечности, божественного ума. Теоретически, это мнение — например, если убедительность эйдоса

¹ Платон. Тимей. С. 455.

² Там же.

ослабнет или возникнет новый и достаточно сильный полюс убеждения — может перестать быть истинным, но все же останется мнением. Поэтому человек как вид необратимо наделен именно мнением без всяких определений. Нормативно это мнение истинное, но это в лучшем случае. Оно может быть и ложным. Поэтому человек сущностно определен только доксой, человек *доксален*. Слово *δόξα* образовано от глагола *δοκέω*, казаться, мнить¹. Поэтому человек есть существо, которому кажется, и соответственно, в силу гомологии, само по себе кажущееся, мнимое². Тимей прямо говорит:

то, что подвластно мнению и не- τὸ δ' αὐτὴ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου разумному ощущению, возникает *δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον*, и гибнет, но никогда не существует *ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν*⁴. на самом деле³.

Мнение мнит становление, будучи *подобным* уму, которое знает бытие. Человек — подобие философа, видимость философа, его симулякр. Поэтому и в онтологии второго порядка, там где Платон помещает область становления (*γένεσις*), все также мнимо, «доксально» и лишь кажется. Бытие вечно и истинно есть. Становление лишь *кажется быть*, но не есть⁵. Философ — существо, наделенное умом, который есть свойство божества, бытия и вечности. Человек есть фигура становления, погруженная в водоворот кажимостей. Даже истина человеку как таковому может только казаться, мниться. Он не способен ее знать — до тех пор, пока он не станет богом, философом или аристократом.

По Платону, души людей божественны по своей природе и в начальный момент своего круговращения восходят на звезду как колесницу, чтобы созерцать эйдосы. Далее, они ныряют в становление,

¹ Со словами *δόξα* и *δοκέω* связан еще ряд фундаментальных философских понятий — догма (*δόγμα*), означающая нечто аналогичное «истинному мнению», *δόξα ἀληθής*, но только в зафиксированном, нормативном, общеобязательном виде; парадокс (*παράδοξος*) — то, что превышает видимость, очевидность; и самое главное в контексте «Тимея» — парадигма (*παράδειγμα*), то есть «образец», «эталон», «пример», что можно интерпретировать и как «высшее, что берется как пример» (*δείγμα*), и как то, что лежит по ту сторону (*παρά*) кажущегося (*δοκοῦντος*).

² Человек не есть и не не есть, но кажется.

³ Платон. Тимей. С. 432.

⁴ *γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν* — дословно: «становится и распадается, но никогда не есть сущее».

⁵ Еще одним характерным свойством, качественно близким к доксе и столь же определяющим человека как вида, является, по Платону, вера (*πίστις*). И снова существует прямая параллель между онтологическими и гносеологическими срезами бытия: «как бытие относится к рождению, так истина относится к вере» (*ὅτι περὶ τὸν γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια*). Платон. Тимей. С. 433.

вочеловечиваются, чтобы через упражнения в «истинном мнении» стать, в конце концов, философами и вспомнить звездное знание, а значит, восстановить свою изначальную ноэтическую и эйдетическую природу.

Доксе соответствует вторая онтологическая категория. Платон говорит о ней так.

Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя — осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением¹.

τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνῳ δευτέρου, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον αἰεὶ, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν.

Становление есть омоним бытия, омоним эйдоса. В восприятии этого онтологического слоя участвует, как мы видим, мнение (можно предположить, что это все же «истинное мнение») в сочетании с ощущением, то есть эстетисом, αἰσθησις. Эстетическое (то есть чувственное) восприятие может быть тоже «истинным», как и мнение, но и в этом случае так происходит лишь тогда, когда посредством чувств душа воспринимает нечто божественное. Отсюда платоническое учение о божественной природе красоты.

Чары пространства

Третьим родом является пространство или местность, χώρα. Этимологически слово χώρα близко к глаголу χαίνω, зевать, зиять, и обозначает пустое место, пространство. От этого же слова образовано слово χάος. Хаос-место Платон вводит в онтологию таким образом.

В-третьих, есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно

τρίτον δὲ αὐτὸ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας αἰεὶ φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῶν τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς δὲ διὰ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι που τὸ ὄν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ' ἐν γῆ μήτε που κατ' οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. ταῦτα δὲ πάντα καὶ τούτων

¹ Платон. Тимей. С. 455.

быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти и родственные им понятия мы в сонном забытии переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и должно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем¹.

Мы разбирали тематику *χώρα* в нашей работе о Мартине Хайдеггере², предлагая дословный перевод и толкование этого труднейшего философского фрагмента. Особенно мы останавливались на выяснении того, что Платон называет «незаконным умозаключением» (*λογισμός νόθος*), что подчас переводят, дословно, как «бастардный логос», «незаконнорожденный рассудок», напоминающий смутные восприятия расплывчатых образов, картин и ситуаций во сне со сновидениями. Поэтому можно назвать его «онейрическим логосом». Если ум постигает сущее, а (истинное) мнение — становление, то пространственность становящегося постигается «онейрическим логосом», последней степенью утасания мысли, симулякрот симулякра. Ум (*νοῦς*) характеризует богов и философов, мнение (*δόξα*) — людей, а «онейро-логос» — расчлененных подтелесных недочеловеческих сущностей. При разборе Логоса Кибелы мы ссылались на эту платоновскую категорию, фактически отождествляя их. Логос Кибелы и есть «бастардный логос», который классический платонизм полноценным логосом считать отказывается. Вероятно такой формой сознания обладают титаны, дактили, насекомые, ризоматические сети, грибницы или колонии плесени.

Платон не перестает изумляться третьему роду, который он называет Матерью, Кормилицей и Восприемницей. Он тщательно от-

ἀλλὰ ἀδελφὰ καὶ περὶ τὴν ἄυπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν ὑπάρχουσαν ὑπὸ ταύτης τῆς ὄνειρώξεως οὐ δυνατοὶ γιγνόμεθα ἐγερθέντες διοριζόμενοι τάληθές λέγειν, ὡς εἰκόνι μὲν, ἐπεὶ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἔστιν, ἐτέρου δέ τινος αἰεὶ φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἐτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι,

¹ Платон. Тимей. С. 455.

² Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии // Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог.

деляет его от стихий, которые имеют особую эйдетическую форму, тогда как χώρα не имеет никакой. Платон пишет:

мы не скажем, будто мать и восприимница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, — это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий] либо из которого сами они родились. Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и все восприимлющий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый, мы не очень ошибемся¹.

διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν: ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.

Отношение хоры к сфере ума и мнения, согласно Платону, чрезвычайно трудно для понимания. Мы видим здесь «беспредельное» Анаксимандра и его аналоги у ионийских философов-физиологов. Ускользящее пространство представляет собой непрерывную апорию, тупик для ума. Для мнения χώρα менее странна, особенно для аллодоксального мнения, «ложного мнения». Более того, мнение перестает быть истинным и становится ложным как раз под воздействием внушения, убеждения пространства. Χώρα гипнотизирует доксу, вовлекая ее в структуры «бастардного логоса». *Пространственность становится таким образом источником гибели ума*. Пространство гасит не только свет мысли, но и блики кажимости, поглощая в своей хаотической первостихии любые образы, делая их, в конце концов, неузнаваемыми.

На фоне этих трех онтологических и гносеологических одновременно пластов и выстраивается платонический космос.

Историю строительства космоса Тимей рассказывает с помощью того, что сам он называет «правдоподобным мифом» (εἰκός μῦθος)². Выражение εἰκός μῦθος в высшей степени содержательно, так как, с одной стороны, в нем наличествует термин εἰκός, «подобие», «образ», «копия», которое сам Тимей строго отличает от «оригинала» и «образца» (παράδειγμα), а с другой стороны, здесь речь идет о мифе, μῦθος, что означало изначально «повествование», «рассказ», «сказание» без всякого намека на его волшебный и экстраор-

¹ Платон. Тимей. С. 454.

² Там же. С. 433.

динарный (подчас вымышленный) характер. Миф относится к области подобия, копий. Он сообщает о бытии с помощью метафор и аллегорий. Но к этой же сфере относится, как мы видели, и докса, δόξα — мнение, как главная видовая способность человека. Поэтому *онтологический статус мнения весьма близок онтологическому статусу мифа*. Если мнение «правильно» (орто-доксия, ὀρθο-δοξία), то оно подобно (εἰκόσ) истине, то есть иконично. Если ложно, неправильно, то менее подобно или почти совсем неподобно (полностью неподобного истине мнения вообще не может существовать — любая ложь есть лишь сильно искаженная истина). Но это значит, что мнение мифично. Иначе: миф есть высказанное мнение. Миф является «правдоподобным», если мнение, которое он излагает, ортодоксально. Если же мнение аллодоксально, ложно, то и миф есть вымысел. Но так как человек существо доксальное, мнимое и мнительное, то в этой же мере оно мифично, мифологично, так как именно миф как развернутое повествование о доксе, последовательное изложение мнения и составляет его видовую особенность. Не логос, но мифос делает человека человеком, а логос же делает человека богом или философом. Отсюда соотношение мифа, с одной стороны, со становлением, а с другой стороны, с верой. На стороне онтологии становление соответствует мнению (δόξα) и напрямую сопряженным с ней свойствам — мифу (μῦθος) и вере (πίστις). Греческое слово πίστις (вера) этимологически связано с πειθῶ, убеждать. Поэтому вера есть высокая степень убедительности, убежденности. Задача мифа убедить, произвести впечатление, заставить поверить — с целью, сформировать мнение, желательно максимально близкое к истине, или, по крайней мере, обращенное на нее. Но *само становление мифично, не до конца достоверно; становление связано не с бытием, но с наклоном веры*. Оно убеждает нас в том, что становящееся есть, но это ложная убедительность, аллодоксия. Ложь становления состоит в том, что оно заставляет нас верить, будто относительно сущее или не сущее вообще есть само сущее. Поэтому *вечность есть, а становление только кажется* (δοκέω); нам верится, что становящиеся вещи суть, но они лишь моменты мифа, повествования. Действительность становления мифична, как мифичен человек. Становление есть рассказ, производящий впечатление, убеждающий, заставляющий поверить в себя. Поэтому-то Тимей и называет свое повествование «правдоподобным мифом». Так как речь идет о возникновении космоса, который пребывает в становлении, то повествование может быть только «мифом», а правдоподобным (или просто подобным, εἰκόс) он становится в том случае, если стремится быть максимально похожим на вечность и истину.

Рассказ Тимея — *ортодоксальный миф*, правильное верование, «истинное мнение».

Благой демиург: упразднение зависти

Центральную роль в этом «правдоподобном мифе» играет творец-демиург (δημιουργός). Это особая фигура, которая находится в точке соприкосновения бытия и становления, истины и мнения, знания и мифа. В топике «Тимея» демиург есть *высшее*, что только может быть в космосе, и *низшее*, что только может быть в мире вечных эйдосов. Поэтому творение космоса демиургом есть подражание. Демиург творит не от себя, а вдохновляясь тем, что находится выше его самого и что вообще никак не затронуто становлением.

Демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным.

οτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργός πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεί, τοιοῦτον τι προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης.

Именно демиург представляет собой центр космологии Платона. Благодаря ему онтологическая схема из трех родов (бытие, становление и пространство, соответствующие уму, мнению и «бастардному логосу») превращается в *действительность*, обретает жизнь и движение, начинает присутствовать и пульсировать. Важно, что демиург является начинающим. Это начинание отличает космос от мира идей (ιδέα), вечных образцов (παραδείγμα), не имеющих начала. Через демиурга проходит грань между тем, что вечно и не имеет начала (то есть вечно в подлинном смысле этого слова, и только это по-настоящему есть), и тем, что *погружает* вечности, что *подобно* вечности, что как вечность, но имеет начало, и именно поэтому в полном смысле слова не есть, но обладает лишь подобием бытия, кажимостью, мифичностью, хотя эта мифичность *убедительна, достоверна*, поскольку основана на сокрытой ею самой, на заслоненной ею самой истине, на которую, тем не менее, кажущееся и указывает, о которой оно повествует, рас-с-казывает.

Подобие есть главное свойство того, что создано демиургом. В принципе, подобие и есть сущность космоса, истина о нем. Подобие, с одной стороны, представляет то, чему подобно, а с другой, только подобно этому, а не само оно. Следовательно, все, что относится к космосу, есть подобие. Именно это подобие, «иконичность» и есть главное свойство космоса, синоним космичности. Но точно так же это и мнимость, и мифичность, и убедительность (внушительность).

Так как вечность — главное свойство бытия, то его подобие — время — есть главное свойство становления как подобия бытия. Тимей говорит о демиурге:

Он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроив небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временам¹.

И далее:

Первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени².

Различие между вечностью как таковой и не имеющим конца временем (космосом) очень тонкое. Оно может быть корректно осмыслено только через углубленное понимание сущности подобия. Но эта сущность и есть сущность демиурга, таинство его функции. Вечность никогда не начиналась. Потому вечное никем и никогда не было создано. Оно вполне автономно есть и без подобия, поэтому демиург фигура не главная среди других идей. Более того, она занимает низшее место в иерархии чистого бытия. Но тем не менее подобие возможно. А раз оно возможно, то оно рано или поздно появляется. Поэтому оно имеет начало (и творца, начинающего, зачинающего, «зачинщика» космоса). Начало не может принадлежать только времени, так как в этом случае оно было бы лишено бытия. Но оно не может принадлежать и только вечности, так как все, что подлинно вечно, не имеет начала. Начало, поэтому, одновременно и вечное, и временное. Оно и есть демиург, а также сущность подобия. Начало одной стороной относится к вечности, поэтому это *вечное начало*. Со стороны вечности *оно начинается всегда*. Оно не просто началось однажды, а затем продолжилось; оно начинается и сейчас, ведь

¹ Платон. Тимей. С. 439 – 440.

² Там же. С. 440.

то, что *есть*, не знает «было» и не знает «будет». Такова же природа времени: в отличие от вечности оно имеет начало, но, подражая — пусть отчасти! — вечности, *не имеет конца*. Вечно начинаясь, время (как и космос) никогда не заканчивается.

Важно, что для Платона космос (κόσμος) синонимичен небу (οὐρανός)¹.

А как же всеобъемлющее небо? На- ὁ δὲ πᾶς οὐρανός — ἢ κόσμος ἢ καὶ зовем ли мы его космосом или иным ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα ἂν именем, которое окажется для него δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω. самым подходящим².

Небо окутывает мир сверху и снизу, придавая его форме сферичность — в подражание вечным идеям и «благокруглому шару бытия» Парменида. Но ближе всего оно к Сфайросу Эмпедокла. Круглое Небо кругло *подобно* бытию. В Небе заключен космос, поэтому знающий Небо знает все остальное, что под ним.

Так он создал небо, кругообраз- καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον ное и вращающееся, одно-един- οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, ственное, но благодаря своему δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον совершенству способное пребы- συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἐτέρου вать в общении с самим собою, προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον не нуждающееся ни в ком другом ἰκανῶς αὐτὸν αὐτῷ. и довольствующееся познанием са- мого себя и содружеством с самим собой³.

Отсюда вечность космоса, вечность становления. Но это — иная вечность, нежели вечность бытия. Это — вечность мифа, вечность мнимая, кажущаяся, но все-таки вечность. Время (χρόνος), как говорит Тимей, есть «подобие вечности», «образ вечности», «икона вечности» (αἰώνιον εἰκόνα). Время и космос созданы, так как мы видим их изнутри космоса и времени. Они начались когда-то, когда-то были созданы. И у создания есть творец. Но с точки зрения бытия и божественного ума, с философской точки зрения, они *начинаются именно сейчас*, в этот самый момент, поскольку каждый момент времени есть подобие неизменной вечности, и в какой-то мере мгновение вечно, так как у времени нет иного корня, кроме как вечности.

¹ Это тождество особенно подчеркнет позднее Мартин Хайдеггер, отождествив понятия Welt, мир, и Himmel, небо, в структуре своего учения о Четверице (Geviert). См.: Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог.

² Платон. Тимей. С. 432.

³ Там же. С. 437.

С этой точки зрения, мир не создан, а создается, начинается в каждый момент. Таким образом, вместо горизонтального времени с его цепочкой — прошлое, настоящее, будущее вводится *вертикальное время*, вечно начинающееся время, вечно создаваемый постоянно и неизменно свежий космос.

То, что космос имеет начало, а идея нет, отделяет их. Но то, что космос, начавшись раз, не имеет конца, напротив, их сближает (такова всегда двойственная структура подобия).

Исследуя функцию и природу демиурга, Платон отвечает и на фундаментальный вопрос относительно того, почему возникает подобие (космос, время, мнение, становление и т. д.)?

Рассмотрим же, по какой причине λέγωμεν δὴ δι' ἤντινα αἰτίαν γένεσιν устроил возникновение и эту Вселенную тот, кто их устроил. Он был благ, ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ αὐτοῦ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος; а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому¹.

Причина возникновения подобия (мира) связана с фундаментальным для Платона понятием блага (τὸ ἀγαθόν). В этом фрагменте он дает чрезвычайно важное пояснение того, как он понимает благо (позднее это станет основой метафизического учения о Едином, Ἕν и единении, ἕνωσις у Плотина). Благое (τὸ ἀγαθόν) это — то, что не имеет зависти (φθόνος). Эти свойства — благо и отсутствие зависти — определяют сущность вечных образцов и объясняют само творение космоса. Идеи тождественны сами себе. Но если бы они были *только* тождественны сами себе, они были бы «завистливы», желая быть только и исключительно самими собой, никогда не выходя за свои границы. Но благодать состоит в том, чтобы быть *и собой* (в себе и для себя), *и не только собой* (а значит, и вне себя, выходя за свои границы, и для других). Благие все идеи, все парадигмы. Но демиург сосредотачивает в себе их благодать, «независтливость» в большей степени, так как именно в нем происходит выход вечности за свои пределы. Демиург, находящийся на границе вечности, на самой внешней периферии, воплощает в себе, однако, максимум благодати. Он благ в большей степени именно потому, что *менее всех завистлив*: он не держит знание о сущем при себе, но проецирует его вовне. Космос и есть проекция знания вовне, осуществляемая от

¹ Платон. Тимей. С. 433.

переизбытка блага. Именно благость и есть причина (αἰτία) того, что начинающееся началось, а точнее, начинается.

Как и в «Политике», в «Тимее» космос назван Платоном живым и разумным существом (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον). Платон повествует о творении демиургом этого существа.

Он устроил ум в душе, а душу в теле διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение τὸ πᾶν συνετεκταίμετο, ὅπως ὅτι прекраснейшее и по природе своей κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует ἔργον ἀπειραγασμένος, οὕτως οὖν δὴ признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε тῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения¹.

Это существо описывается Тимеем как шар, состоящий из четырех стихий, между которыми установлена привычная иерархия — земля внизу и в центре, выше нее вода, далее воздух и, наконец, огонь и свет, из которых состоят небесные боги. В космическом шарообразном теле, окруженном со всех сторон шаром огня (небом), находится душа. Она пребывает в центре этого шара и одновременно на его периферии, составляя два предела Сфайроса (это именно Сфайрос Эмпедокла, а не онтологический благокруглый шар Парменида, которые есть идея и бытия, то есть образец для космоса). Душа помещена в теле, которое имеет пространственную характеристику, то есть основывается на χώρα, Кормилице и Восприемнице. Но в самой душе, которая сопряжена с пространством (телом), находится ум, который уже с пространством никак не связан. Ум космоса позволяет ему созерцать идеи, лежащие за пределом области становления, и является *божественной частью* космоса.

Демиург, создавший космос, установил в нем несколько типов движения — для высших творений отведены два типа движений, либо нахождение на месте, либо вращение вокруг фиксированного центра. Такие формы движения больше всего подобны вечности и ее неизменности. Остальные типы пространственных движений, определяющие трехмерный объем в обоих направлениях (вверх — вниз, влево — вправо, вперед — назад), свойственны низшим существам, которые отрываются от шаровидной цельности и разлагают

¹ Платон. Тимей. С. 434.

целое на фрагменты. Поэтому круговращение светил неизменно и постоянно повторяется. А существа, живущие ближе к земле, способны к совершению остальных типов движения.

Демиург, завершая творение, создает из чистых частей космической души богов, населяющих небо и соответствующих огню и свету. Они ближе всего к демиургу и к тому, что находится над ним, и что он созерцает. Боги космоса имеют начала, но, как и сам космос, не имеют конца. Это *начинающиеся боги*, боги начал (αρχή). Тимей повествует о том, как демиург обратился к только что созданным им космическим богам:

«Боги богов! Я — ваш демиург и отец вещей, а возникшее от меня пребудет неразрушимым, ибо такова моя воля. Разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако пожелать разрушить прекрасно слаженное и совершенное было бы злым делом. А потому, хотя вы, однажды возникнув, уже не будете совершенно бессмертны и неразрушимы, все же вам не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас еще более мощной и неодолимой связью, нежели те, что соединили при возникновении каждого из вас»¹.

Космические боги, таким образом, знают о разрушении и конечности, так как несут эту возможность в самих себе, но от них они избавлены декретом демиурга и своим высшим положением в космосе.

Этим космическим богам демиург дает указание создать существ остальных трех стихий — птиц (воздух), рыб (вода) и зверей (земля).

Из последней части космической души демиург создал человеческие души, которые после возведения к вершинам небес, на звезды, пустил в странствования по телесному миру — в сторону пространства, в направлении «пещеры нимф», в хтонические миры Кибелы.

Все эти деяния демиурга — вплоть до отправления душ в телесные миры — были благими, поскольку в их основании лежало «отсутствие зависти» и готовность высшего сообщить свою чистоту

¹ Платон. Тимей. С. 443.

и возвышенность низшему. И творение космических богов, и даже нисхождение человеческих душ на землю, в центр космоса, суть проявления блага — вечное и парадигмальное переходит в свое подобие, так как ничего не исключает из себя, но, напротив, все в себя включает. Человеческие души, спускаясь в тело, питают своим светом пространство, продолжая демиургию вплоть до самых последних уровней — вплоть до хаоса и бездны. Космические боги находятся здесь в промежуточном положении — они наилучшая часть космоса, но и они заведуют телесными видами существ трех стихий, покровительствуют им и опекают их.

Так завершается космогонический процесс в философии Платона. Он развертывается и приобретает смысл на фоне предшествующей ему онтологической топике трех родов — отца (область парадигм, вечных идей/эйдосов), матери (зона пространства, Кормилицы, Восприемницы, $\chi\omega\rho\alpha$) и их порождения (космоса). Область отеческого неизменна. Отталкиваясь от него, демиург творит космос — дитя, божественного ребенка. Нижним пределом космоса является пространство, которое есть ответ на вопрос «где?». Пространство — это то, *где* осуществляется становление. Это «где?», которое позднее будет осмыслено как «материя», не имеет, в свою очередь, локализации — у места нет места, а нижний предел космоса существует повсюду и нигде, так как космос не имеет достижимого предела — мы видели, что он возникает, но не гибнет. Поэтому пространство ($\chi\omega\rho\alpha$) относительно: оно максимально в земле и минимально в огне (на Небе), но и там, и там оно есть. Пространство огня, место небес разряжено. Место земли — плотно и пронизано тяжестью. Материнское начало пропитывает собой космос как неуловимый привкус, который делает любое явление на-стоящим, то есть стоящим-на (чем-то, чего эйдетически и даже феноменологически нет). Если это материнское начало завораживает мнение (доксу), то кажущееся человеку (который сам есть кажущееся существо по преимуществу) представляется истинно сущим. Так конституируются земля и подземные зоны — самые плотные регионы космоса. В земле мы видим одновременно и максимальное сгущение, и предельную пустоту (бездну). Она тверда, поскольку в ней видимость достигает самой высокой степени минерального наличия; для Логоса Кибелы на-стоящим является то, что стоит на самом телесном основании. Но земля одновременно пуста, поскольку, с эйдетической точки зрения, ее сходство с образцом минимально, а значит, в ней бесконечно мало не только бытия, но и самого становления. В Тартаре замирает даже становление, поэтому он представляет собой двоякую бездну — онтологическую и феноменологическую.

Версия космологии, данная Платоном в «Тимее», с одной стороны, является прямым продолжением традиционного для индоевропейской культуры трехчастной модели мира, на основании которой строятся практически все индоевропейские религии, мифологии, культуры, обряды, социальные и политические системы. В этом смысле эта космология, так же как и политическая философия, основанная на трех типах правления (что мы рассмотрели на примере диалога «Политик»), есть очередное звено в непрерывной цепи древнейшего патриархального трехфункционального наследия, составляющего семантическое ядро всей эллинской культуры. Космос «Тимея» есть предельно ясное выражение вертикального космоса Аполлона.

С другой стороны, Платон выступает в «Тимее» как ярчайший и предельно последовательный представитель италийской философии — Пифагора и Парменида. При этом он уделяет особое внимание собственно внутрикосмической зоне и процессу происхождения стихий, их пропорциям и конфигурациям, показывая пример интеграции систематических размышлений о субстанции, приоритетной для ионийской философии, в контекст строго аполлонического вертикального мировоззрения. Тем самым Платон тематизирует диалектику Гераклита, помещая его дионисийский Логос в структуры Логоса аполлонического, но за счет повышенного внимания именно к этой промежуточной области мира он дает уникальную аполлоническую (диурническую) интерпретацию структур Великой Матери, подвергнутой доскональному анализу, вплоть до нащупывания такого ускользающего начала, как «бастардный логос» (*λόγος νοητός*). Платон не отворачивается от телесного мира, он, напротив, уделяет его структурам огромное внимание, объясняя его онтологическую и гносеологическую природу и возводя к вечному образцу. Тем самым Платон выполняет в рамках философии *сотериологическую функцию*. Мы видели, что Аполлон, по реконструкции В. Отто, осуществляет исцеление и спасение человеческого существа от страданий прежде всего тем, что придает всему — и в частности, страданиям, страстям — смысл. Платон извлекает образ бытия из потока становления, делая тем самым *становление осмысленным*, а значит, спасая диффузно распыленный в копии изначальный образ. Это — философская терапия, методология спасения души из телесных галлюцинаций и возведение ее к световым горизонтам ума.

И наконец, с третьей стороны, Платон осуществляет первые две задачи — поддержания индоевропейской традиции и развитие италийской (дорийской, аполлонической) философской школы Греции — *новым способом*. Этот способ составляет собственно класси-

ческое измерение платонизма; более того, конституирует сам классический стиль в философии. Сущность этого способа заключается в предельной рационализации мифа, в тщательном и эксплицитном, открытом описании различных онтологических и гносеологических измерений на основе детально разработанного и систематизированного языка. Этот язык, его создание и есть ядро способа, метода активного платонизма. Платон тем самым создает впервые полноценный энциклопедический словарь, с помощью которого становится возможен почти однозначный перевод высказываний с языка богов на язык людей и обратно. Формулы, символы и повествования мифов, религиозных практик, обрядов и генеалогий переводятся Платоном в поле рациональных конструкций, при этом трансцендентное — божественное — измерение не отменяется, не зачеркивается, не пропадает из виду (как в рационализме ионийской, чисто имманентистской философии), но, напротив, возводится в статус высшей истины и истинного бытия. В космологии Платона алфавит богов берется как область ума, и сами боги — по крайней мере, космические, превращаются в концентрированные вспышки ума, помещенные в высших — небесных — регионах вечного становления. Благой демиург оказывается в роли творящего переводчика вечного во временное, но и его природа, в первую очередь, является логической, ноэтической. Человек, помещенный в силу своей телесности на дно космоса, призывается к обратному посттелесному взлету. К нему и направлена вся энциклопедия Платона, его онтогносеологический словарь: верно расшифровывая явления в области становления и противясь притяжению Логоса Кибелы, материальной fascinации, человек — который есть душа и как таковой нечто двойственное — призывается вначале к «истинному мнению», к философской ортодоксии, а затем (если речь идет об избранных, потенциально божественных существах) и к пробуждению внутри души вечного ума. Таким образом, восхождение на Олимп героев прежних — еще не богооставленных — эпох, в космологии Платона заменяется систематизированной и рационально изложенной практикой пробуждения ума, созерцания, активации с помощью алфавита людей алфавита богов, и наоборот, интерпретацией на языке людей языка богов — мифов, преданий, обрядов, традиций.

Космология Платона, таким образом, есть *космология спасения*. В ней не просто человек спасается от космоса как становления, в ней *спасается и сам космос*, превосходящий самого себя и совершающий благословенный рывок к своему эйдетическому, идейному истоку — к благому демиургу, и еще выше — к тому, чем сам демиург вдохновлялся в своем благодатном творчестве.

Апофатический платонизм: даймоническая гипербола в «Государстве»

В неоплатонизме, изучавшем наследие Платона с предельной тщательностью, в центре внимания после Плотина встала проблематика Единого (Ἐν) и его апофатической, радикально трансцендентной сущности. То, что Единое стоит выше бытия, является уникальным тезисом именно Платона, поскольку в предшествующих версиях аполлонической философии Греции, и тем более в мифах и религиозных доктринах древности, этот момент эксплицитно изложен не был. Именно Платону принадлежит учение об апофатике и чистой трансцендентности, которая в последующем легла в основу наиболее глубоких и парадоксальных философских доктрин Европы — в теологии, философии и мистике.

Учение о том, что первоначально всего *превосходит бытие*, и соответственно, оно *не есть* — в том смысле, в каком есть само бытие (а мы видели, что это уже само по себе требует определенной степени трансцендентности, так как схватывается не мнением, δόξα, но умом νοῦς), Платон формулирует в двух диалогах «Государство» и «Парменид».

В «Государстве» Платон вводит благо как нечто наивысшее, превышающее все то, что является, в свою очередь, вершиной онтологии и гносеологии — бытие и истину. Платон указывает на то, что сама истина (и соответственно, соответствующее ей бытие) имеет *над собой* нечто, что является ее причиной (αἰτία), а значит, и истина, и бытие не являются причинами самих себя, но их причина — выше их и от них отлична.

То, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав¹.

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινώσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινώσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ.

Здесь Платон говорит только об истине, если не учитывать его сопряжение онтологии с гносеологией, где истина соотносится с бытием, а мнение со становлением, можно было бы заключить, что речь

¹ Платон. Государство. Т. 3. С. 291.

идет о какой-то метагносеологической инстанции. Но чтобы больше не оставалось никаких сомнений в том, что в той же мере она является и метаонтологической, то есть превышающей бытие, Платон в знаменитом фрагменте 509 b, прямо утверждает:

Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой¹.

Это место является пиком всей действительно существующей и даже всей возможной метафизики. Здесь каждое слово имеет колоссальное значение. Разберем это подробнее, потому что это и есть сущность всей философии вообще.

Первая часть фразы: καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι...

τοῖς γινώσκομένοις (мн. ч.) — познаваемое, подлежащее познанию, от глагола γινώσκω, познавать, отсюда же γνῶσις, знание; γινώσκεισθαι — тот же глагол в возвратной форме.

μὴ μόνον — не едино, здесь не только.

φάναι — являться.

ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ — через благое, посредством благого.

παρεῖναι (от παρά-, рядом, и εἶναι, быть) — дословно, находиться рядом, обнаруживаться в непосредственной близости — отсюда пришествие — παρουσία.

Эту половину фразы можно, таким образом, дословно перевести так: «познаваемые (вещи) не только становятся (являются, обнаруживаются) познаваемыми, пребывая под блagим (благодаря благому)»

Далее: ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι...

ἀλλὰ — но, однако — союз.

τὸ εἶναι — отглагольное существительное, бытие в винительном падеже, от глагола εἶναι, быть.

ἡ οὐσία — сущность, страдательное причастие от глагола εἶναι женского рода, в греческом имеющее собирательное значение; фундаментальный философский термин, особенно у Аристотеля и после него.

¹ Платон. Государство. С. 291.

ἐκεῖνος — тот, другой, указательное местоимение, противоположно αὐτός, этот, сам.

προσεῖναι — складывать, прибавлять, от прос-, к, вблизи, и εἶναι, быть.

Дословный перевод: «но и бытие и сущность под тем самым (под благим, благодаря благому) прибавляются (возникают, приходят к бытию, становятся атрибутами или предикатами — τὰ προσόντα)».

Вместе обе половины предложения дают следующее:

«познаваемые (вещи) не только становятся (являются, обнаруживаются) познаваемыми, пребывая под благим (благодаря благому), но и бытие и сущность под тем самым (под благим, благодаря благому) прибавляются (возникают, приходят к бытию, становятся атрибутами или предикатами — τὰ προσόντα)».

Познание вещей на уровне истины коррелируется у Платона с бытием и сущностью. Благо делает познаваемые вещи познаваемыми, то есть истина становится предикатом блага, а благо — причиной истины. Таким образом, познание есть своего рода следствие чего-то еще. Оно возможно как дар, исходящий свыше. Ум, νοῦς, поэтому есть не первая инстанция, но вторая. Он есть предикат блага. И точно так же обстоит дело с бытием и сущностью. Бытие τὸ εἶναι — бытие в чистом виде, ἡ οὐσία — сущность, это бытие в пассивном наклонении, сгустившееся бытие — более конкретное и более определяющее то или иное онтологическое множество, эйдос или единицу. И бытие, и сущность именно благодаря благу становятся тем, что они есть — дословно προσεῖναι (приходят к бытию). Бытие есть в силу блага: и бытие в чистом виде, и бытие, сжатое в сущность (ἡ οὐσία). Последнее, на что стоит обратить внимание, — это симметрия двух глаголов — παρεῖναι и προσεῖναι. Когда благо конституирует истину (область гносеологии), то познаваемое становится таковым в действии — παρεῖναι, оно есть рядом, наряду (παρά-). Когда благо констатирует бытие, использован другой глагол — προσεῖναι, где бытие сочетается с прос-, к-. Истина относится к благу через παρά-, а бытие к благу через прос-. Эти два предлога определяют две траектории онто- и гносео-генеза.

Последняя часть: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

ἐπέκεινα — там, по ту сторону. Это слово стало фундаментальным термином европейской философии, обозначающим трансцендентное, запредельное, находящееся с той стороны онтологической или космологической (в зависимости от того, о чем в конкретном случае идет речь) границы.

πρεσβεία — старшинство, превосходство в возрасте, отсюда чин пресвитера, «старейшего», «старшего» в церковной иерархии.

δύναμις — сила, могущество, возможность, мощь; важнейший термин философии Аристотеля, противопоставленный действительности.

ὑπερέχειν — обладать, иметь в подчинении.

Последняя часть фразы звучит дословно так: «так благое есть не сущность, но по ту сторону сущности по обладанию старшинством и могуществом». οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ — еще более дословно переводится как «сущему благому не сущностью», то есть «благое не есть сущность» или «есть не сущность». Эту часть фундаментальной фразы можно истолковать двояко. В первом случае, как это сделали платоники и особенно неоплатоники в последующие эпохи и как это принято в истории европейской философии, речь идет строго об утверждении трансцендентности блага, превосходящего бытие. В этом случае οὐκ οὐσίας понимается как «не сущее», а ἐπέκεινα τῆς οὐσίας — как «по ту сторону сущего» (позднее неоплатоники сплошь и рядом употребляли выражение ἐπέκεινα τοῦ ὄντος). Если же мы попытаемся уклониться от такого строго трансценденталистского прочтения, на котором основано все метафизическое здание неоплатонизма, при большом желании можно строго разграничить бытие (τὸ εἶναι) и сущность (ἡ οὐσία) как общее и конкретное, и обратить внимание на то, что благое не есть конкретно сущее (ἡ οὐσία), но может быть есть всеобщее сущее, то есть бытие, так как отрицание «не» (οὐκ) относится только к сущности (ἡ οὐσία)¹. В этом случае и окончание фразы ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δύναμις ὑπερέχοντος истолковывается все вместе — как *превосходство благаго над сущностью* и даже не по главному свойству — быть сущностью, но по второстепенным предикатам — по старшинству и могуществу.

Мы придерживаемся первого, традиционного для неоплатоников, толкования. Тем самым, мы получаем фундаментальный тезис: высшая инстанция — благо, τὸ ἀγαθόν, превосходит бытие, является сверхбытийным.

То, что это высказывание представляет собой нечто экстраординарное, подчеркивает и следующая фраза, которую в диалоге «Государство» произносит один из участников — Главкон.

¹ Fouillée A. La Philosophie de Platon: Le theorie des Idées. V. II. P.: Librairie Philosophique de Ladrance, 1869. P. 109.

Тут Главкон очень забавно воскликнул: καὶ ὁ Γλαῦκων μάλα γελοῖως, "Аполлон, ну! — Аполлон! Как удивительно ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς. высоко мы взобрались!"¹

Дословный перевод еще более выразительный: «И Главкон, чрезвычайно странным (смешным) образом произнес: Аполлон! Это — божественный (даймонический) бросок вверх (гипербола)». Выражение «даймоническая гипербола», призывание Аполлона и странное, гротескное состояние, отмеченное Главконом, указывают на исключительность этого момента в развитии диалога, это — его кульминация. Здесь осуществляется разрыв онтологического уровня и закладываются основания для всей апофатической традиции. Благо — выше бытия, оно есть причина бытия, а не само бытие. Но это значит, что *благо не есть*, оно представляет собой нечто сверхонтологическое, строго трансцендентное, а следовательно, в каком-то смысле *ничто* или, по крайней мере, не что из сущего, не-бытие. Однако будучи причиной бытия, оно (благо) обладает могуществом сделать так, чтобы бытие было. Следовательно, это особое не-бытие, обладающее бытием как своим достоянием, как своей возможностью. Именно благодаря тому, что благо есть благо (то есть, как мы видели в «Тимее», ему чужда «зависть», φθόνος), оно и учреждает бытие, а не остается тем, что оно есть само по себе и в себе — чем-то предбытийным, не-бытием.

Хенология «Парменида»: первая гипотеза

Та же «даймоническая гипербола» излагается в другом контексте и в других пропорциях в диалоге «Парменид». В нем Платон вводит 9 фундаментальных гипотез, относительно соотношения единого и многого. Первые пять гипотез основаны на тезисе Единого, ἓν, с которого начинается построение различных моделей онтологии. Остальные четыре гипотезы отталкиваются от тезиса многого (или иного), и на нем обосновываются остальные онтологические конструкции. На рассмотрении и всестороннем приложении этих гипотез строилась вся система метафизики поздних неоплатоников, и Прокл, который разработал ее с предельной тщательностью и детализацией, утверждал, что разбор положений «Парменида» предприняли Плотин, Амелий, Порфирий, Ямвлих, Феодор Асинский, Сириан и другие, хотя систематического изложения их не сохранилось.

Самым главным в системе гипотез «Парменида» является первая. В самом диалоге Платон начинает ее с вопроса:

¹ Платон. Государство. С. 291.

Если есть единое, то может ли это εἰ ἓν ἔστιν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλά τὸ
единое быть многим?¹ ἔν;

Видимое противоречие этого тезиса, казалось бы, предполагающего, что единое многим быть никак не может, если хочет оставаться единым, через серию тонких аргументов разрешается совсем неожиданно. Все диалектические построения Парменида платоновского диалога подводят к заключению, что вся проблема заключается в употреблении слова ἔστιν, есть, от глагола быть, εἶναι. Вводя параметр бытия, то есть рассматривая единое как то, что есть, то есть само чистое бытие, о котором нельзя сказать ничего иного, кроме того, что оно есть, Платон показывает, что сообщение единому признака бытия или отождествление единого с бытием разрушает чистоту содержания единого, не допускающего ни границ, ни частей, ни оппозиций. Как только возникает бытие, с необходимостью возникает множественность — как минимум двойственность: бытие и небытие, целое и часть, конечное и беспредельное и т. д. Поэтому самым последовательным определением единого может быть только постановка его *над* бытием, *пред* бытием. Рассмотрение первой гипотезы завершается в диалоге таким образом:

Парменид. Следовательно, единое *Παρμενίδης.* οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας
никак не причастно бытию. *μετέχει.*

Аристотель. Оказывается, нет. *Αριστοτέλης.* οὐκ ἔοικεν.

Парменид. И потому единое ника- *Παρμενίδης.* οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἐν.
ким образом не существует.

Аристотель. Очевидно, нет. *Αριστοτέλης.* οὐ φαίνεται.

Парменид. Не существует оно, сле- *Παρμενίδης.* οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε
довательно, и как единое, ибо в та- *ἐν εἶναι: εἴη γὰρ ἂν ἦδη ὄν καὶ οὐσίας*
ком случае оно было бы уже суще- *μετέχον: ἀλλ' ὡς ἔοικεν, τὸ ἐν οὔτε ἐν*
ствующим и причастным бытию. *ἔστιν οὔτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ*
И вот оказывается, единое не суще- *πιστεύειν.*

ствует как единое, да и [вообще] не
существует, если доверять такому
рассуждению.

Аристотель. Кажется, так. *Αριστοτέλης.* κινδυνεύει.

Парменид. А если что не существует, *Παρμενίδης.* ὃ δὲ μὴ ἔστι, τοῦτω τῷ μὴ
то может ли что-либо принадлежать *ὄντι εἴη ἂν τι αὐτῷ ἢ αὐτοῦ;*
ему или исходить от него?

¹ Платон. Парменид. Т. 2. С. 360.

Аристотель. Каким же образом?

Парменид. Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его, и ничто из существующего не может чувственно воспринять его.

Аристотель. Как выясняется, нет¹.

Ἀριστοτέλης. καὶ πῶς;

Παρμενίδης. οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῶ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα.

Ἀριστοτέλης. οὐ φαίνεται.

Παρμενίδης. οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

Ἀριστοτέλης. οὐκ ἔοικεν.

Непричастность бытию дословно передается οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει. Единое никоим образом не причастно *сущности*, οὐσία, что снова, как и в «Государстве», можно было бы истолковать в том смысле, что оно не причастно какому-то наклонению бытия. Однако далее Платон говорит со всей определенностью, не допускающей разночтений: τὸ ἐν οὔτε ἐν ἔστιν οὔτε ἔστιν, *единое не есть единое и единое не есть*. Если между единым и единым поставить глагол быть, то мы разрушим единство единого. Тождество, таким образом, надо мыслить не онтологически, а сверхонтологически. И далее все окончательно поясняется: единое не есть (τὸ ἐν ... οὔτε ἔστιν).

Здесь Платон утверждает главный принцип апофатики: источником бытия является нечто *иное*, нежели само бытие, то, что ему предшествует и что само не есть. Это предбытие именуется Платоном единым (τὸ ἐν). Однако и это наименование условно и не точно. Строго говоря, у единого нет ни имени, ни аналога, ни образа. Оно превышает все формы познания — как чувственные, так и интеллектуальные. Апофатическое единое стоит выше и бытия, и ума, а значит, выше истины.

Здесь мы подошли к сверхонтологии с другой стороны, нежели в «Государстве». Благо и единое совпали, как два условных и всегда аппроксимативных наименования высшего апофатического начала. Благом оно выступает более в отношении к космологии, а единым в отношении к логике. Но оба этих взгляда в обращении к апофатическому началу сливаются, так как здесь не может быть никаких различий. Единое, как и благо, помещается там, по ту сторону, ἐπέκεινα. И в этом метафизическая иерархия становится полной, доходящей

¹ Платон. Парменид. С. 368 – 369.

до чистого бытия и чистой мысли, до истины, и превосходящей их, делая всю структуру *открытой сверху*.

Таким образом, в «Пармениде» мы имеем алгоритм всей апофатической теологии, философии, онтологии и гносеологии, что позднее будет детально разработано неоплатониками и плавно перейдет в магистральную линию христианской мистики. Но первоначально это наивысшее измерение мы видим именно у Платона.

Бытие единое-многое: вторая гипотеза «Парменида»

Из первой гипотезы «Парменида» логически вытекает вторая. *Если единое есть, то оно многое*. Именно с рассмотрения этого вопроса и начинался разбор гипотез. Единое не просто *может* быть многим, оно *должно* быть многим, если оно *есть*. Чистое бытие предполагает множество, но такое множество, которое максимально близко к единому. Так возникает формула единое-многое (ἓν πολλά). Признав в первой гипотезе, что единое в чистом виде не существует, Платон переходит ко второй: а что если единое существует? Но это уже, конечно, не то, первое единое, но *второе*, подобное ему.

Парменид. Итак, должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать «единое существует» или «единое едино». Теперь же мы исходим не из предположения «единое едино», но из предположения «единое существует». Не правда ли?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Тогда слово «существует» будет означать нечто другое, чем «единое»?

Аристотель. Непременно¹.

Пαρμενίδης. οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς εἶη ἂν οὐ ταυτόν οὐσα τῶ ἐνί: οὐ γὰρ ἂν ἐκείνη ἦν ἐκείνου οὐσία, οὐδ' ἂν ἐκεῖνο, τὸ ἓν, ἐκείνης μετεῖχεν, ἀλλ' ὁμοιον ἂν ἦν λέγειν ἓν τε εἶναι καὶ ἓν ἓν. νῦν δὲ οὐχ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ὑπόθεσις, εἰ ἓν ἓν, τί χρὴ συμβαίνειν, ἀλλ' εἰ ἓν ἔστιν: οὐχ οὕτω;

Ἀριστοτέλης. πάνν μὲν οὖν.

Παρμενίδης. οὐκοῦν ὡς ἄλλο τι σημαῖνον τὸ ἔστι τοῦ ἓν;

Ἀριστοτέλης. ἀνάγκη.

Единое и бытие разведены в первой гипотезе, но во второй гипотезе снова объединены, что дает, однако, новое представление о единстве — не исключающем множества, а *включающем* его в себя.

¹ Платон. Парменид. С. 369.

Первое единое чисто единое, эксклюзивно единое, единственное. Оно не может быть ничем иным, кроме как собой. Но будучи благим, оно конституирует второе единство — инклюзивное.

Парменид. Таким образом, само единое, раздробленное бытием, представляет собою огромное и беспредельное множество.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим¹.

Παρμενίδης. τὸ ἐν ἄρα αὐτὸ κεκερματισμένον ὑπὸ τῆς οὐσίας πολλὰ τε καὶ ἄπειρα τὸ πλῆθος ἐστίν.

Ἀριστοτέλης. φαίνεται.

Παρμενίδης οὐ μόνον ἄρα τὸ ἐν πολλὰ ἐστίν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενημμένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι.

Бытие, сопряженное с единым, раздробляет, расчленяет (κερματίζω) единое, превращая его во многое (πολλά), в беспредельное (ἄπειρα), в множество (πλήθος). *Единое, обретая бытие, утрачивает единственность.* В этом суть второй гипотезы. Теперь мы имеем дело с инклюзивным единым, которое есть одновременно и единое многое (ἐν πολλὰ). Именно здесь помещается ум и истина. Истина — *единое многое.* Оно самое высшее, что может быть схвачено умом — причем божественным умом. Единое многое — это также благое, конституирующее множество идей, пронизывающее высшие миры светом.

Во второй гипотезе «Парменида» описывается переход от апофатической инстанции метафизики к онтологической, которая, в свою очередь, является вершиной иерархической пирамиды космоса. Трехчастный космос «Тимея» венчается областью парадигм, на которые в своем творении мира взирает демиург. Совокупность этих парадигм и есть Отец. Но в «Государстве» и «Пармениде» Платон обращается к следующему наивысшему и последнему сечению, радикально превосходящему бытие. Благо, единое находится выше бытия, выше отеческих парадигм, что делает всю структуру бытия и космоса открытой сверху и насыщенной диалектикой. Благодаря введению апофического начала первое становится лишь вторым, и сами идеи, образцы, сущее представляют собой нечто *более значимое и первичное* — сверхсущее, трансцендентное, проникающее сквозь бытие, но предшествующее ему. Так платоновский аполонизм обретает еще один уровень, который может быть назван сверхнебесным.

¹ Платон. Парменид. С. 374.

Платонизм и аполлоническая гетерия

Ряд деталей из жизни Сократа и эпопеи Алкивиада позволяют выдвинуть гипотезу о том, что сам Сократ был главой гетерии, ответвлением которой была вполне достоверно фиксируемая гетерия Алкивиада. Трудно сказать, как гетерия Сократа и явно более прагматически ориентированная гетерия Алкивиада соотносились друг с другом, были ли это части одной организации или две различные структуры, поскольку мы знаем мало достоверных сведений о второй, а первая вообще является чисто гипотетической.

Французский философ-постмодернист Жак Деррида¹ выдвинул в чем-то аналогичную чисто структуралистскую гипотезу о том, что Сократ выполнял в Афинах должность жреца-фармака (φαρμάκος), сохранившуюся, действительно, до конца архаического периода в Афинах. Эта роль была аналогична фигуре «царя дождей» или «царя Немейского леса», детально изученной Дж. Фрээрером в «Золотой ветви»² и служившей козлом отпущения в трудные для города времена: в Афинах фармака, ранее получавшего почет и уважение, а также пользовавшегося различными сакральными привилегиями, в трудный для города и его жителей момент ритуально сбрасывали со скалы³. Деррида обращает внимание на то, что Сократ умирает, выпивая яд, что на греческом также звучит как φάρμακον, а кроме того, на то, что Сократ родился в шестой день месяца таргелиона, когда и совершалось жертвоприношение фармака в Афинах. Эта гипотеза, в отрыве от специфических и сугубо постмодернистских коннотаций самого Деррида, вполне может быть принята, если учесть, что сам Сократ в своей философии и рассматривал философа как священного царя.

Вопрос о гетерии Сократа столь же гипотетичен и также связан с обстоятельствами его смерти: показательно, что обвинения Алкивиада в святотатстве и осквернении герм, а также в пародировании (или разоблачении) Элевсинских мистерий, с которых началась его спартанская эпопея, структурно напоминают обвинения в адрес самого Сократа. Есть версия, что вступление в гетерию требовало от посвящаемого жеста обрядового святотатства, сокрушения атрибутов внешней религии для утверждения религии чисто внутренней, аполлонической, дельфийской, основанной на пробуждении боже-

¹ Деррида Ж. Фармация Платона // Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

² Фрээрер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии.

³ Не является ли предание о падении другого философа, пользовавшегося сакральными почестями, Эпедокла, в Этну отголоском аналогичной функции?

ственного измерения «я», того же самого «нового бога», даймона Сократа, который фигурировал в речах его обвинителей.

Гетерия Сократа, равно как и то, что нам известно о гетерии Алкивиада и о других аристократических гетериях, которые были идеологическим орудием Спарты (частности, Лисандра) в период острой геополитической войны с демократическими и талассократическими Афинами, могла быть продолжением или ответвлением структур аполлонического жречества, звеном которого были итальянские школы Пифагора и элеатов. Нельзя исключить, что Диотима, которую Сократ в «Пире» называет своей наставницей, также была жрицей Аполлона. Структурно все эти линии — аполлоническое жречество, итальянская философия и аристократическая политика, а также функция сакрального короля-жреца (отголоски которой мы видим в фигуре фармака) — полностью гомологичны. Разновидностью гетерии вполне могла быть школа пифагорейцев, равно как и линия преемников Парменида, элеатов, которые совокупно выступают в диалогах Платона в фигуре Чужестранца. Именно от лица Парменида или Чужестранца в диалогах Платона излагаются наиболее глубокие метафизические истины, в отношении которых сам Сократ выступает подчас лишь восприимчиком и продолжателем.

Если мы согласимся с этой гипотезой — не столько исторической, сколько структуралистской, — то и Академия, то есть основанная Платоном философская школа в оливковой роще героя Академа (Ἀκάδημος) недалеко от Афин, предстанет как прямое продолжение этой аполлонической гетерии, которая на глубоко философском созерцательном и богословском учении основывала и нормативную политическую философию, изложенную досконально и развернуто в диалогах Платона, посвященных политике: от «Алкивиада» до «Государства», «Политика» и «Законов». Эту же политическую философию Платон попытался воплотить в жизнь через дружественного ему тирана Сиракуз Дионисия, что, однако, закончилось неудачно.

Наряду с платоновской Академией вполне могли существовать и явно существовали другие аристократические гетерии, где философское и метафизическое измерения вполне могли иметь второстепенное значение перед лицом практической политики, но и эта политика, скорее всего, имела проспартанский — аскетический, аристократический, теллурукратический — одним словом, *аполлонический* — стиль. Но именно платоновская Академия стала центром наиболее интенсивной философской работы, где основной акцент ставился на глубинных основаниях аполлонизма, переведенного в классическую эпоху Древней Греции преимущественно в область

философии. Поэтому именно платоновскую Академию можно рассматривать как парадигмальную гетерию, оказавшую решающее влияние и на последующие эпохи. В этом случае Ликей Аристотеля можно рассматривать как ответвление этой гетерии, продуктом которого стала подготовка исторической фигуры, создавшего в кратчайшие сроки мировую Империю, Третье Царство — Александра Великого, в образцово иерархическом монархическом и сакральном ключе, не имеющим вообще ничего общего ни с торговым строем, ни с талассократией, ни с демократией, характерными для Афин.

Гетерия Сократа, продолжавшая в свою очередь гетерии Италии и сам аполлонический дух дорийской культуры, была звеном к гетерии Платона, которой и стала Академия, а позднее как аристотелевский Ликей, так и другие течения платонизма — вплоть до неоплатоников римской эпохи и первых веков христианства. В христианском контексте можно предположить, что своеобразным изданием таких созерцательных гетерий стало монашество.

В этом случае становится более определенным то, что мы знаем об устном учении Платона, иногда называемом «тайным учением», которое передавалось от поколения к поколению в закрытых философских кругах. Дисциплина неразглашения знаний была характерна для пифагорейской школы, а также для жреческих братств, поэтому в платоновской гетерии она вполне могла быть продолжением древних уставов. Однако постепенно, по мере того, как традиция устной передачи ослабевала, а особенно это дало о себе знать в последние века римского язычества, в некоторых гетериях «устное учение» стали постепенно записывать (как Филолай еще во времена Платона, по преданию, записал некоторые важные элементы пифагорейского учения, которые приобрел Платон и которые, возможно, и лежали в основании диалога «Тимей»). Мы встречаемся с таким явлением во многих традициях: записью «устной Торы» является иудейский Талмуд; святоотеческое предание считается, в свою очередь, фиксацией знаний первых христиан, передававшихся преимущественно устно; а корпус мусульманских хадисов представляет собой запись высказываний и речей как Мухаммада, так и его сподвижников. «Устное учение» многих религий, таким образом, в определенный момент само становилось записанными текстами, хотя ранее представляло собой передававшиеся устно комментарии к текстам, позволяющие его корректно интерпретировать. Таким образом, «устное учение» Платона, вероятно, было в определенный момент записано. Скорее всего, именно оно и составляет основу корпуса неоплатонических текстов, начиная с Плотина, александрийский учитель которого Аммоний Саккас не оставил никаких произведений. Тексты само-

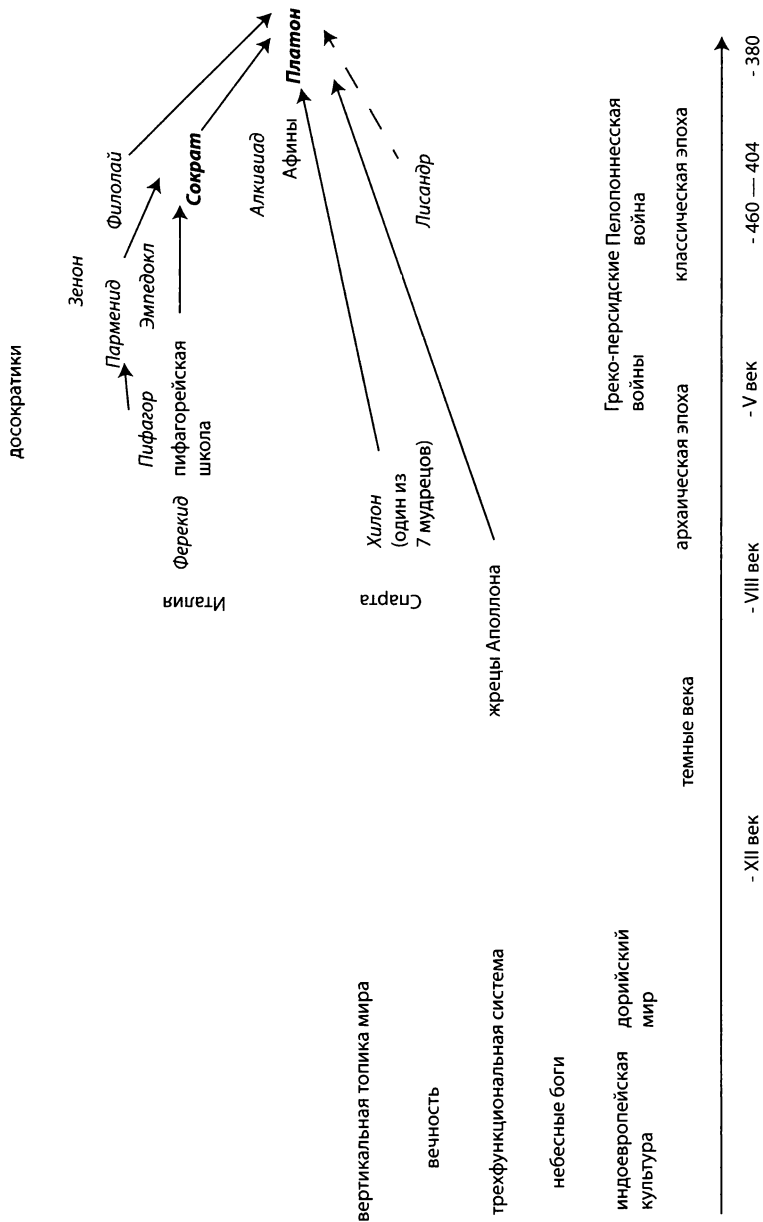
го Плотина в форме законченного учения были систематизированы и отредактированы его учеником Порфирием. Далее неоплатоники стали все чаще записывать те или иные доктрины, передававшиеся устно, пока такие фундаментальные авторы, как Прокл и до какой-то степени Дамаский, не предприняли грандиозной попытки записать всю полноту «устного учения» в систематизированной форме.

Надо обратить внимание, что сама фиксация «тайного учения», передававшегося ранее только устно, в христианской, иудейской и неоплатонической среде происходила почти одновременно, хотя сама платоническая традиция была одной из самых древних и сложилась приблизительно в то же самое время (в архаическую эпоху Греции), что и иудейская теология, достоверно зафиксированная лишь в V веке до Р.Х. после возвращения иудеев из Вавилонского плена.

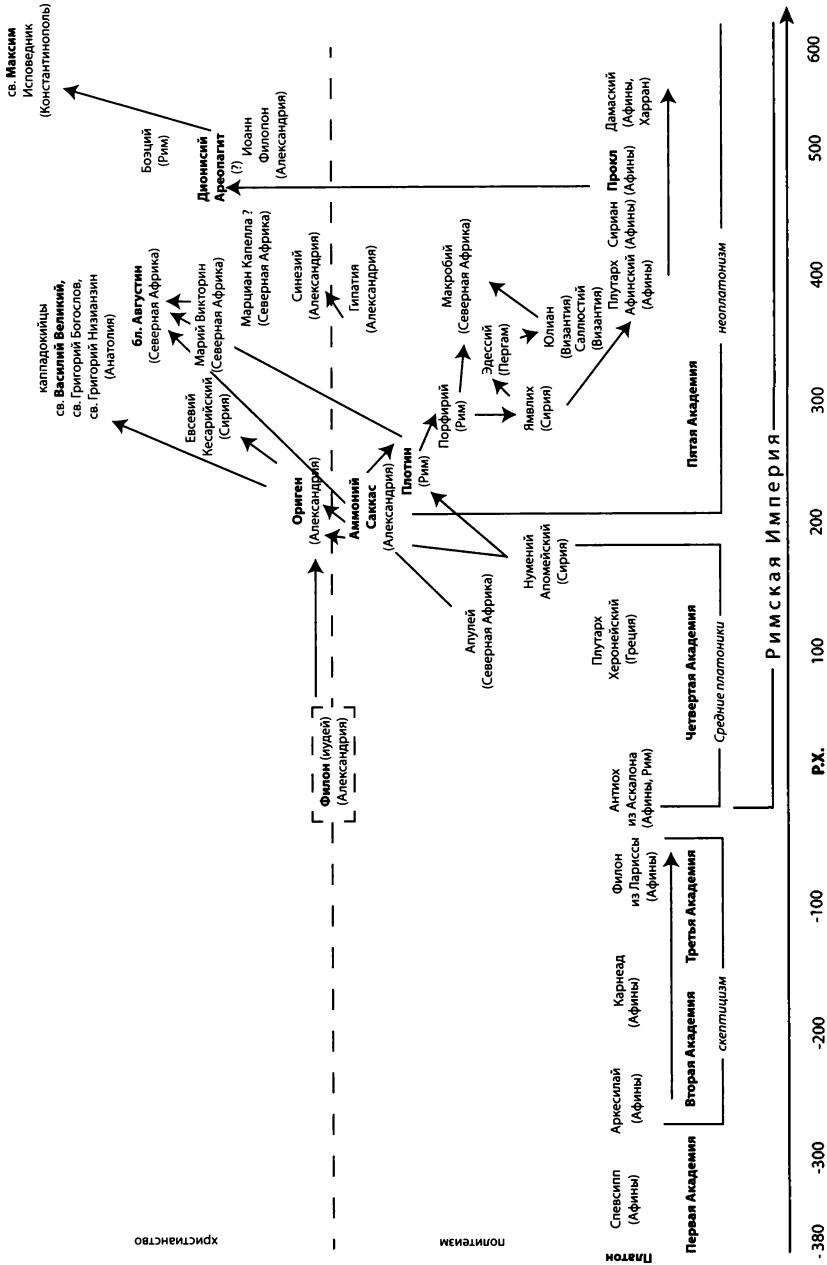
В томе «Ноомахии», посвященном Латинскому Логосу¹, мы приводим сводную схему последовательности платоновских Академий, которую стоит дать и в этом томе с той поправкой, что мы можем рассматривать эти Академии как разветвленное существование аполлонической гетерии, уходящей намного глубже в историю Греции вплоть до архаической эпохи, и даже еще дальше — к дорийским эпохам, а через них к изначальному индоевропейскому пласту. Поэтому к прежней схеме можно добавить еще одну, ее предвещающую.

Мы используем здесь термин «гетерия» не в прямом, а парадигмальном смысле, чтобы подчеркнуть, что речь идет об определенной организации, в которой с помощью вполне конкретной образовательной системы (παιδεία) передается обобщающая алгоритмическая формула Логоса Аполлона. Эта формула в классическую эпоху Греции становится преимущественно философской, то есть аполлонизм приобретает четкое философское оформление. Философское измерение, ставшее с классической эпохи преобладающим и главным, ни коим образом не исключает ни теологического, ни обрядового, ни политического измерения, но выступает их *обобщающей матрицей*. Поэтому гетерия, о которой идет речь, в одном случае может быть «тайным обществом» политических аристократов, в другом — общиной религиозного типа, в третьем — чисто философской или научной школой, а подчас даже концептуальным ядром того или иного вида искусства или ремесла. При этом, начиная с Платона, аполлоническая гетерия является преимущественно и в первую очередь философской академией, в которой наряду с собственно философией начинают складываться смежные направления — ма-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест.



Аристократическо-философские гетерии и их прообразы до Платона



Платонизм: аристократические течения

тематика, геометрия, астрономия, риторика, лингвистика, теория музыки, пропорций и космология (в частности, физика). На более ранних стадиях значение религии или обряда было преобладающим, но и тогда жрецы Аполлона передавали по своей солярной пайде́е (παιδεία) в сжатом виде то, что позднее было развернуто в обширные философские системы. И во всех случаях и до Платона, и после него гетерии несли в себе возможности широкого применения ко всем основным областям человеческой жизни, и в первую очередь к области Политического. Поэтому они всегда оставались политическими организациями — даже тогда, когда менее всего настаивали на том, чтобы воплотить свои политические принципы в жизнь. Именно поэтому уместно, на наш взгляд, рассматривать и саму платоновскую Академию вплоть до так называемой Пятой Академии, то есть до неоплатоников римского периода, как *гетерию* — закрытое сообщество, объединяющее избранных и являющееся ядром вполне определенного политического проекта, который по форме мог быть довольно разнообразным в зависимости от исторических обстоятельств, но в любом случае отражал вертикальную топологию аполлонической структуры, трехфункциональность и жесткий социальный патриархат.

Миссия абдеритов: релятивность и атомы

Центр Кибелы смещается во Фракию

С Сократом и Платоном мы видели как кристаллизуется апологическое измерение классической эпохи истории Греции. Это измерение становится в целом доминантным, но не единственным. Древние матриархальные культы также вступают в классическую эру, придавая прежним — по сути неизменным, вечным — мотивам новые формы. Если в архаическую эпоху Логос Великой Матери преимущественно воплощался в орфиках и (в конце этой эпохи) в ионийской школе досократической философии (от Фалеса и Анаксимандра до Анаксагора), то в классическую эпоху центром черного Логоса становится фракийский город Абдеры.

Некогда на месте Абдер находилась древняя финикийская колония, а позднее, в 656 году до Р.Х., город заново был основан ионийцами — выходцами из Клазомен. За полвека до Греко-персидских войн, когда персы уже начали активно надвигаться на Ионию, в Абдеры из ионийского города Теоса, расположенного рядом с Клазоменами, переселились все жители, спасаясь от персов. Так, Абдеры были заселены второй волной тех же ионийцев. Поэтому с этносоциологической точки зрения, Абдеры были интегральной частью ионийского культурного круга, и в оптике философской географии Прокла вполне могут быть причислены к группе «гостей из Клазомен».

Древние финикийские корни и ионийская традиция философии предопределили идентичность абдеритов и стали главной осью их интеллектуального участия в греческой культуре классического периода. Абдеры стали новым полюсом Логоса Кибелы.

Среди граждан Абдер наиболее ярко отразили хтонический вектор в философии классической эпохи три фигуры — древнейший греческий софист Протагор и атомисты — основатель этого течения Левкипп¹ и его главный представитель, крупнейший философ-материалист Демокрит.

¹ Годы его жизни и ее детали совершенно неизвестны. Считается, что он жил в V веке до Р.Х. в Абдерах, где и родился, хотя некоторые утверждали, что он был родом из Милета. Отсутствие исторических подробностей заставило ряд ученых

Титан Протатор: философский дактиль

Протагор, Πρωταγόρας (ок. 490 — ок. 420 до Р.Х.) представлял собой архетип софиста, искусного оратора и убедительного интеллектуала, способного с помощью рациональных аргументов и риторических приемов убедить слушателей в самых — на первый взгляд — неочевидных и неожиданных вещах. Софисты были в VI веке до Р.Х. широко распространены в разных полисах Греции, прежде всего в Афинах. У них на раннем этапе учился Сократ. Протагор считался одним из самых ярких представителей этого направления, не только с точки зрения своего умения доказать собравшимся с успехом любой тезис и победить в споре самого сильного противника, но в силу того, что он придал традиции софистов более глубокие онтологические и гносеологические обоснования, в основных своих чертах удивительно напоминающие стиль мышления Нового времени и, в первую очередь, философию Канта. Протагор был Кантом классической Греции и оказал на ее культуру существенное влияние, жестко оппозиционное сократическому и платоническому (аполло-ническому) учению об истине.

Почти все ранние диалоги Платона («Гиппий Меньший»¹, «Ион»², «Лисид»³, «Хармид»⁴, «Лахет»⁵, «Эвтидем»⁶ и т. д.), а также многие диалоги второго периода («Горгий»⁷, «Критон»⁸, «Менон»⁹, «Эвтифрон»¹⁰, «Гиппий Большой»¹¹ и столь фундаментальные как «Кратил»¹², «Теэтет»¹³ и собственно «Софист»¹⁴) посвящены критике Сократом софистов и их метода, основанного на релятивизации знаний и истины, а самому Протагору посвящен отдельный диалог «Протагор»¹⁵, ло-

сомневаться в действительности его существования. Есть гипотеза о том, что фигура «учителя Демокрита» была изобретена самим Демокритом для того, чтобы осенить авторитетом древности его новаторское учение.

¹ Платон. Гиппий Меньший // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

² Платон. Ион // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

³ Платон. Лисид // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

⁴ Платон. Хармид // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

⁵ Платон. Лахет // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

⁶ Платон. Эвтидем // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

⁷ Платон. Горгий // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

⁸ Платон. Критон // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

⁹ Платон. Менон // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

¹⁰ Платон. Эвтифрон // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

¹¹ Платон. Гиппий Большой // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

¹² Платон. Кратил // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

¹³ Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2.

¹⁴ Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2.

¹⁵ Платон. Протагор // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1.

гически продолжающий тематику «Лакета», где Сократ идентифицирует общую природу всех добродетелей (выяснению существования которой посвящен «Лакет») в знании, тем самым полностью опровергая фундаментальный релятивизм софистов (и самого Протагора как первого из софистов) и обосновывая на контрасте свое учение о бытии высшей истины, не зависящей от мнений. Кульминацией критики софистов является диалог «Софист», где Платон обосновывает особую онтологию — онтологию *лжи*, которая представляет собой парадоксальное бытие небытия, так как в ней есть знак, указывающий на то, чего нет, или знание без содержания¹. В этом и состоит, по Платону, сущность софизма — представление небытия как бытия, что является симулякрот знания. Именно этот симулякр знания и составляет сущность всего течения софистов. Протагор в этом движении является фундаментальной фигурой, поскольку он подробнее других обосновывает гносеологические и онтологические истоки мышления софистов. Это внимательно осмыслил Платон, и, скорее всего, ключом к аполлоническому толкованию софистов послужил именно Протагор, самый откровенный и последовательный из них.

Большинство сведений о Протагоре обычно восходят к такому ненадежному, но все же подчас неизбежному источнику, как Диоген Лаэртский. Диоген Лаэртский писал о Протагоре следующее:

Протагор, сын Артемона (или Меандрия, как говорят Динон в V книге «Персидской истории» и Аполлодор), из Абдеры (так говорит Гераклид Понтийский в книгах «О законах», сообщая, будто он написал законы фурийцам) или из Теоса (так говорит Евполид в «Льстецах») (...) Он первый заявил, что о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом, и сам первый стал пользоваться в спорах доводами. Одно сочинение он начал так: «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих». Еще он говорит, что душа есть чувства и больше ничего (это

Πρωταγόρας Ἀρτέμωνος ἢ, ὡς Ἀπολλόδωρος καὶ Δείων ἐν Περσικῷ ε', Μαιανδρίου Ἀβδηρίτης, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός ἐν τοῖς Περὶ νόμων, ὃς καὶ Θουρίοις νόμους γράψαι φησὶν αὐτόν: ὡς δ' Εὐπόλις ἐν Κόλαξι, Τήιος (...)

Καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις: οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας. ἀλλὰ καὶ ἤρξατό που τοῦτον τὸν τρόπον: «πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. » ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, καθά καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαίτητῳ, καὶ πάντ' εἶναι ἀληθῆ. καὶ ἀλλαχοῦ δὲ τοῦτον ἤρξατο τὸν τρόπον: «περὶ μὲν

¹ Показательно, что самую основательную критику софистов Платон вкладывает в уста Чужестранцу, который олицетворяет собой школу элеатов.

подтверждает и Платон в «Тезетеге») и что все на свете истинно. А другое сочинение он начинает следующим образом: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен, и людская жизнь коротка». За такое начало афиняне изгнали его из города, а книги его сожгли на площади, через глашатая отобрав их у всех, кто имел.

Он первый стал брать за уроки плату в сто мин; первый стал различать времена глагола и точно выражать время действия; стал устраивать состязания в споре и придумал уловки для тяжущихся; о мысли он не заботился, спорил о словах, и повсеместное нынешнее племя спорщиков берет свое начало от него¹.

θεῶν οὐκ ἔχω εἶδέναι οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν: πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἶδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὦν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. » διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων: καὶ τὰ βιβλί' αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ὑπὸ κήρυκι ἀναλεξαμένοι παρ' ἐκάστου τῶν κεκτημένων.

Οὗτος πρῶτος μισθὸν εἰσεπράξατο μνᾶς ἑκατόν: καὶ πρῶτος μέρη χρόνου διώρισε καὶ καιροῦ δύναμιν ἐξέθετο καὶ λόγων ἀγάωνας ἐποίησατο καὶ σοφίσματα τοῖς πραγματολογοῦσι προσήγαγε: καὶ τὴν διάνοιαν ἀφείρῃς πρὸς τοῦνομα διελήθη καὶ τὸ νῦν ἐπιπόλαιον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν.

Привсем традиционном для Диогена Лаэртского легкомыслии мы видим в этом описании Протагора ряд важных моментов. То, что «о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом», можно интерпретировать как указание на диалектику, на которой основывался Гераклит² и которую Сократ и Платон активно использовали. Но у Гераклита это было основой философского метода, вытекающего из структуры Логоса Диониса, а у Сократа и Платона частью аполлонического подхода, используемого в тех случаях, когда требовалось в наиболее сложных моментах обосновать парадоксальные отступления от принципиальной метафизики идентичности. У Протагора же мы имеем дело с совершенно иным пониманием «двоякости»; он обосновывает тем самым принципиальный *релятивизм знания* и, соответственно, онтологии, по сути, предвосхищая Канта, представляя предмет как *ментальный конструкт*. Это однозначно явствует из самой знаменитой фразы Протагора, также приводимой Диогеном Лаэртским: «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих». Человек есть мера вещей звучит по-гречески как πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος или

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 348–349.

² Иногда на этом формальном основании Протагора сближали с Гераклитом.

как в «Тезтете» Платона — *για όλα τα πράγματα μέτρο είναι ο άνθρωπος*. Разница состоит в использовании слов *τα χρημάτα* или *τα πράγματα*, поскольку в греческом нет строгого эквивалента ни русскому слову «вещь», ни латинскому *res*, ни немецкому *Ding*, ни французскому *chose* и т. д. Слово *χρήμα* этимологически восходит к *χράω* и родственно *χρή* (нужно, необходимо) и в своих истоках означает не наличие вещи, но *потребность* в вещи, волю к тому, чтобы напасть (на вещь), захватить (вещь). Поэтому *χρήμα* не столько наличие, сколько *воля к наличию*, побуждающий импульс сделать наличие наличествующим¹. Это точно соответствует антропологической привязке Протагором вещи как *χρήμα* к человеку (снова типично кантианский ход). С другой стороны, передавая ту же мысль Протагора, Платон употребляет слово *πράγμα*, родственное *πράξις* и означающее делание, активность, труд. Это снова отсылает нас к Канту, но на сей раз к его «практическому разуму». Здесь также антропологическая конструкция мысли Протагора налицо — человек, являющийся точкой отсчета, измеряет самим собой (мэтров) структуры своей воли и своего (по определению) волевого действия, то есть то, что создает, познавая, или познает, создавая. Вещи (и как *τά χρημάτα*, и как *τά πράγματα*) не имеют самостоятельного бытия — именно поэтому «о всяком предмете можно сказать двояко и противоположным образом», ведь «предмета» как такового не существует, он есть не что иное, как *проекция человеческой воли*. К этому в конце концов после Канта и Шопенгауэра придет Ницше. Но Протагор интерпретирует этот тезис не трагико-героически, а скептически, во многом предвосхищая Пиррона, Πύρρων (ок. 360 — 270 до Р.Х.), последователя через Анаксарха Демокрита Абдерского.

Если «человек есть мера вещей», то наиболее достоверным является то, что наиболее остро переживается и воспринимается человеком. Протагор считал, что таким является *чувственное восприятие*, которому он и отводил статус верховного доказательства. Бытие — синоним чувственного опыта; есть то, что мы ощущаем.

В уме всегда есть нечто трансцендентное. Протагор воспринимает его как бремя и как инструмент и, предвосхищая Эпикура, предлагает сосредоточиться преимущественно на сфере ощущений, используя ум в прикладных целях, а в теории — лишь для доказательства относительности всего. Поскольку сам чувственный опыт изменчив, то и рассудок должен следовать за этой изменчивостью, признавая и оправдывая любые ее повороты.

Протагор стоит на титанической платформе. В его рационалистическом антропоцентричном мире явно проявляется богоостав-

¹ На этом мы останавливались, говоря об Анаксимандре.

ленность как главное онтологическое и теологическое условие «железного века» (пятого человечества), вступающего в классическую эпоху полностью в свои права. Отсюда вытекает и его сомнение в бытии богов, что стоило ему изгнания из Афин и сожжения его книг на площади. Это безразличие к богам снова есть титаническая хтоническая черта: для Протагора, как и для ионийцев, очевиден и не подлежит сомнению только факт безусловного наличия окружающего чувственного мира. Но если натурфилософы (физиологи) воспринимают наличие как субстанцию (древний материализм), то Протагор интерпретирует его (в духе субъективного идеализма и индивидуализма Нового времени) как наличие человека, по сути, предвосхищая концепт субъекта Нового времени. Протагор — носитель именно титанического и, точнее, приапического начала в греческой философии классической эпохи. Утверждаемый им субъект есть консорт Великой Матери, Логос которой институционализировали в философии ионийцы. Чувственный антропологизм и релятивизм абдерита Протагора симметричен философской гинеократии милетской школы, но с иным гендерным знаком. Он — философский дактиль или корибант из свиты Кибелы, пузырь Земли, набухший на ее сырой поверхности.

Левкипп: атомы великой пародии

Левкипп, Λεύκιππος, родившийся в V веке и живший в IV веке до Р.Х.¹, считался основателем атомизма, который вслед за ним развил, обосновал и превратил в цельное философское учение его последователь и продолжатель Демокрит из Абдер. Считается, что Левкипп был уроженцем Абдер, но, по другой версии, происходил из Милета².

Левкипп первым, параллельно гомемериям Анаксагора, ввел в философию понятие «атома» как мельчайшей неделимой частицы, из которой состоит субстанция.

Левкипп продолжал линию ионийской философии, вслед за философами Милетской школы исследуя структуры вещества и материальной первоосновы мира. По свидетельству Секста Эмпирика, учение об атомах Левкипп почерпнул у финикийского мыслителя Мохоса (Охоса Диогена Лаэртского), что, в целом, прекрасно вписывается в общий хтонический вектор ионийской философии, вполне созвучный мышлению финикийской талассократической цивилизации³ (к этому мож-

¹ Точные даты рождения и смерти неизвестны.

² Диоген Лаэртский считает местом его рождения италийскую Элею.

³ Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ.

но отнести символически и предположение о финикийском происхождении Фалеса и основание Абдер финикийцами и т. д.).

Диоген Лаэртский так описывает учение Левкиппа.

Мнение его было, что Вселенная ἤρεσκε δ' αὐτῷ ἄπειρα εἶναι τὰ πάντα беспредельна, что все в ней перемениется одно в другое, что она есть εἶναι κενὸν καὶ πλήρες [σωμάτων]. пустота и полнота. Миры возникают тоῦς τε κόσμους γίνεσθαι σωμάτων тогда, когда тела впадают в пустоту εἰς τὸ κενὸν ἐμπιπτότων καὶ ἀλλήλοις и прилегают друг к другу; и от движения перιπλεκομένων: ἐκ τε τῆς κινήσεως их по мере их возрастания κατὰ τὴν αὐξησιν αὐτῶν γίνεσθαι возникает природа светил. Солнце τὴν τῶν ἀστέρων φύσιν. φέρεσθαι δὲ движется по большому круту, чем τὸν ἥλιον ἐν μείζονι κύκλῳ περὶ τὴν луна; земля держится в самой середине вихря, а видом она, как бубен. сеλήνην: τὴν γῆν ὀχεῖσθαι περὶ τὸ μέσον. Это он первый принял атомы за дινουμένην: σχῆμά τ' αὐτῆς τυμπανῶδες еἶναι. прῶτός τε ἀτόμους ἀρχὰς начало. Таковы основные черты его ὑπεστήσατο. <καὶ> κεφαλαιωδῶς μὲν учения! ταῦτα.

В этом фрагменте мы видим сочетание двух фундаментальных установок Логоса Кибелы. Беспредельность Вселенной отсылает нас к τὸ ἄπειρον Анаксимандра, то есть к утверждению первенства не просто чистой субстанции, что составляло сущность досократической философии архаического периода и основу Ионийской школы, но к ее ментальному эквиваленту, который и составляет *философский концепт материи*, то есть собственно материализм. То, что во Вселенной (τὰ πάντα) все меняется и переходит одно в другое, следует из первенства субстанции и также было установлено Милетской школой. Но новое здесь состоит в том, что беспредельное берется не как нечто непрерывное, а как принципиальная дробность из тел (τὰ σώματα) и пустоты (τὸ κενόν). Беспредельное становится здесь еще и чисто телесным, причем разрозненно-телесным, а сама беспредельность достигается наличием пустоты. Левкипп вводит в субстанцию принципиальную дробность, с помощью которой каждая вещь, включая сами стихии, приводится к совокупности телесных частиц, из которых все и складывается. Пустота объясняет движение, а сами первичные тела становятся субъектами движения в пустоте. Движение же этих мельчайших тел в пустоте и образует космос. Диоген Лаэртский в соответствии с традицией утверждает, что именно Левкипп был тем, кто «принял атомы за первоначало». Само слово

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 342.

«атом», ἄτομος означает нечто, что не может быть разделено, рассечено; от греческого привативного ἄ- и глагола τέμνω — рассекать, расчленять, разделять. Это «неделимое» материальное тело становится основой материалистической онтологии. Именно атом классическая эпоха привносит в ионийскую натурфилософию, что существенно изменяет ее структуру. К субстанциализму добавляется атомизм, дробность, расчлененность, а «беспредельность» приобретает конкретную гносео-онтологическую опору — она оказывается состоящей из бесконечного числа атомов, движущихся в пустоте. Считается, что Левкипп набрел на теорию атомов, созерцая крошечные пылинки, становящиеся заметными в солнечном луче.

Важно, что атом не только телесное явление, но и ментальное, равно как «беспредельное» Анаксимандра одновременно и субстанция и концепт. Такова же и природа атома: это не просто мельчайшее неделимое тело, но и соответствующий ему элемент мышления, гармонично соответствующего дробной структуре мира. Дробность, таким образом, вводится не только в природу, но и в человека. Отсюда логически вытекающее представление о нормативной дробности, атомизме всего — включая политическую систему. А так как тела создаются из атомов, сцепляющихся между собой и разделенных пустотами, то и политической системой, полнее всего соответствующей атомистской философии, становится демократия, сцепленная из строго разделенных между собой атомарных граждан.

Космологические выводы из атомизма Левкиппа приводят к тезису о существовании бесконечного числа Вселенных (в отличие от единственной у Платона), причем совершенно разнообразных (гетерологичных) и причудливых (в отличие от вертикально упорядоченной и гомологичной Вселенной «Тимея»). Диоген Лаэртский сообщает:

Вселенную, как сказано, называет он беспредельной. В ней есть полнота и есть пустота; то и другое он называет основами. Из них возникают и в них разрешаются бесконечные миры¹.

Полнота (то есть наличие телесного атома) и пустота составляют стихии (στοιχεῖον) мира. Ранее «стихиями» считались земля, вода, воздух и огонь. У Левкиппа, продолжающего философский материализм ионийцев, стихии, то есть основания, онтологические и гносео-

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 342.

логические опоры идентифицируются на более глубоком уровне: земля, вода, воздух и огонь суть, по Левкиппу, *продукты сцепления атомов*, то есть не первые, а вторые начала, что и объясняет их способность к движению и трансформации одни в другие.

Атомы приносят движение во все материальные образования, из которых и образуются бесконечные миры. Классический ионийский материализм в отличие от архаического постулирует не только беспредельность субстанции, но и беспредельность ее модификаций — то есть миров. Не только космос бесконечен, существует бесконечное число космосов.

Возникновение миров происходит так. Из беспредельности отделяется и несется в великую пустоту множество разновидных тел; скапливаясь, они образуют единый вихрь, а в нем, сталкиваясь друг с другом и всячески кружась, разделяются по взаимному сходству. И так как по многочисленности своей они уже не могут кружиться в равновесии, то легкие тела отлетают во внешнюю пустоту, словно расплываясь в ней, а остальные остаются вместе, сцепляются, сбиваются в общем беге и образуют таким образом некоторое первоначальное соединение в виде шара. Оно в свою очередь отделяет от себя как бы оболочку, в которую входят разнообразие тела. По мере того как она вращается в вихре, отталкиваемая от середины, эта внешняя оболочка становится тонкою, потому что все плотное, что захватывалось вихрем, постоянно стекалось в одно место. Из того, что уносилось к середине и там держалось вместе, образовалась земля. А сама окружающая оболочка тем временем росла в свою очередь за счет притока тел извне: вращаясь вихрем, она принимала в себя все, чего ни касалась.

γίνεσθαι δὲ τοὺς κόσμους οὕτω: φέρεσθαι κατ' ἀποτομὴν ἐκ τῆς ἀπείρου πολλὰ σώματα παντοῖα τοῖς σχήμασιν εἰς μέγα κενόν, ἅπερ ἀθροισθέντα δίνην ἀπεργάζεσθαι μίαν, καθ' ἣν προσκρούοντα <ἀλλήλοισ> καὶ παντοδαπῶς κυκλοῦμενα διακρίνεσθαι χωρὶς τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια. ἰσορρόπων δὲ διὰ τὸ πλῆθος μηκέτι δυναμένων περιφέρεισθαι, τὰ μὲν λεπτὰ χωρεῖν εἰς τὸ ἔξω κενόν, ὥσπερ διαττώμενα: τὰ δὲ λοιπὰ συμμένειν καὶ περιπλεκόμενα συγκατατρέχειν ἀλλήλοισ καὶ ποιεῖν πρῶτόν τι σύστημα σφαιροειδές.

τοῦτο δ' οἶον ὑμένα ἀφίστασθαι, περιέχοντ' ἐν ἑαυτῷ παντοῖα σώματα: ὧν κατὰ τὴν τοῦ μέσου ἀντέρεισιν περιδινουμένων λεπτόν γενέσθαι τὸν περίξ ὑμένα, συρρεόντων αἰετῶν συνεχῶν κατ' ἐπίψαυσιν τῆς δίνης, καὶ οὕτω γενέσθαι τὴν γῆν, συμμενόντων τῶν ἐνεχθέντων ἐπὶ τὸ μέσον. αὐτόν τε πάλιν τὸν περιέχοντα οἶον ὑμένα αὔξεσθαι κατὰ τὴν ἐπέκκρισιν τῶν ἔξωθεν σωμάτων: δίνη τε φερόμενον αὐτόν ὧν ἂν ἐπιψαύσῃ, ταῦτα ἐπικτᾶσθαι. τούτων δὲ τίνα συμμενόντων τῶν ἐνεχθέντων ἐπὶ τὸ μέσον. αὐτόν τε πάλιν τὸν περιέχοντα οἶον ὑμένα αὔξεσθαι κατὰ τὴν ἐπέκκρισιν τῶν ἔξωθεν σωμάτων: δίνη τε φερόμενον αὐτόν ὧν ἂν ἐπιψαύσῃ, ταῦτα

Некоторые из этих тел, сцепляясь, ἐπικτᾶσθαι. τούτων δέ τινα συμπλεκόμενα ποιεῖν σύστημα, τὸ μὲν πρῶτον сперва было влажным и грязным, κάθυγρον καὶ πηλῶδες, ξηρανθέντα καὶ потом высохло и закружилось в общем вихре и наконец воспламенилось и стало природою светил¹. ἐκπυρῶθέντα τὴν τῶν ἀστέρων ἀποτελέσαι φύσιν.

В этом фрагменте мы видим вполне материалистическое описание процесса космогенеза, ставшее нормативным в научной картине мира Нового времени. Вначале постулируется беспредельность, τὸ ἄπειρον Анаксимандра. Но так как у Левкиппа τὸ ἄπειρον состоит из атомов и пустоты, то внутри беспредельной субстанции начинается процесс отделения (ἀπο-τομῆ), от-сечения) тела от великой пустоты (μέγα κενόν), что приводит к началу космогонического движения (атомарный вихрь, δίνη). Атомы-тела Левкиппа «разновидны» (παντοῖα τοῖς σχήμασιν — «имеющие всеразличные фигуры»). Это создает между ними дифференциацию, которая и приводит к формированию структуры. Но так как атомы бесконечны не только числом, но и фигурой, формой, видом, то порожденные ими вихри и сцепления также бесконечны. Поэтому возникающие миры будут разнообразными и причудливыми. Более того — случайными. Поэтому и наша Вселенная не лучшая и не худшая из возможных, но просто случайная.

Атомизм Левкиппа представляет собой совершенную и законченную форму философии Великой Матери, доводящую до предельного контраста тенденции ионийской философии. В этом и проявляется принадлежность школы Абдер к классическому периоду: софистика Протагора и атомистский материализм Левкиппа представляют собой две модели такой систематизации материалистической философии, Логоса Кибелы, которые останутся непреходящими образцами на всем протяжении европейской истории вплоть до эпохи Модерна и даже Постмодерна. Вихри Левкиппа снова всплывают и в физике Декарта, и в ризоме Делеза.

В описании идей Левкиппа можно часто встретить ссылки на то, что он был учеником Зенона, а следовательно, принадлежал к Элейской школе, или что он находился под влиянием пифагорейского учения. Это полностью противоречит всей структуре атомизма и всей традиции Абдер, а равно и ионийской философии в целом. Элеаты и пифагорейцы были ярко выраженными носителями аполлонического Логоса и основанных на нем аристократических гетерий. Уче-

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 342–343.

ние же атомистов имеет ярко выраженную кибелическую природу, уходит корнями в ионийскую школу и обосновывает «физически» и философски демократию. Параллель с Парменидом и элеатами, однако, можно усмотреть в том, как Левкипп представляет себе телесные атомы, составляющее собой основу «полноты» (πλήρωμα). В отличие от ранних ионийцев и особенно в отличие от Гераклита, атом Левкиппа мыслится строго тождественным самому себе. Это абсолютное тождество тела самому себе можно рассматривать как материалистическую пародию на самотождественный Шар (Сферу) бытия Парменида. И парменидовское учение о том, что бытие есть, а небытия нет, параллельно этому, будучи перенесенным на материальный уровень, ложится в основу представления о «пустоте» (τὸ κενόν). На этом сходство заканчивается, но в этом случае ни о какой преемственности и речи быть не может, так как мы имеем дело с перевернутой пародией, с чем-то прямо противоположным онтологии элеатов. «Бастардный логос» Великой Матери пародирует аполлоническую традицию и ее основные положения. Лишь в этом смысле Левкипп может быть соотнесен с элеатами — не так важно, учился ли он у Зенона или нет; если и учился, то настолько фундаментально извратил его учение, что придал ему прямо противоположный смысл.

Приблизительно то же самое можно сказать и о пифагорейцах. Пифагорейцы (что видно хотя бы из пифагорейского по духу «Тимея» в разделе о складывании стихий из числовых пропорций) учили о наличии математических числовых структур в составе стихий. По Левкиппу, стихии — земля, вода, воздух и огонь — также состоят из атомов и пустоты, то есть являются составными. Но для пифагорейцев числовые соответствия, пропорции и соотношения внутри стихий составляют частные случаи общей вселенской гармонии и отражают в феноменах вертикальный порядок Логоса Аполлона. У Левкиппа пифагорейские числа, означавшие в контексте пифагорейских гетерий божественные или демиургические сущности, превращаются в телесные частицы, что снова является прямой пародией на италийскую школу.

Поэтому между атомизмом школы Абдер и италийской аполлонической философией существует ноологический антагонизм, который является принципиальным, но при этом черный Логос Кибелы во многом пытается пародировать светлый Логос Аполлона. В классическую же эпоху обе эти школы — платонизм, с одной стороны, и атомизм и релятивизм софистов (полюс Абдер), с другой, вступают одновременно и симметрично — как два радикально лагеря Номахии.

Демокрит: материальный рок атомизма

Большинство сведений о Левкиппе и его учении мы черпаем из фрагментов Демокрита. Подчас трудно различить, что в атомизме принадлежит Левкиппу, а что его знаменитому ученику и последователю Демокриту; все сказанное об учении Левкиппа вполне можно отнести и Демокриту, и наоборот.

Демокрит, Δημόκριτος (ок. 460 — ок. 370 до Р.Х.), современник Сократа и Платона, родом, как и Протагор, из Абдер (по другой версии, из Милета); в любом случае он, так же как и Левкипп, учеником и последователем которого он являлся, органично относится к ионийской школе, но выводит материалистическое направление на радикально новый уровень, соответствующий критериям классической эпохи, причем эти критерии — подчеркнутый рационализм, опора на человека и т. д. — в значительной мере философами из Абдер и создаются, становясь на тысячелетия безусловным каноном любого системного и когерентного материализма вплоть до Нового времени. Демокрит, Левкипп и Протагор представляют собой законченных образцовых философов Модерна в обществе, где доминировала парадигма Традиции. Для классической эпохи и на последующие тысячелетия главным нормативом греческой и, шире, европейской Традиции (в ее солярно-патриархальном измерении) стал платонизм в широком смысле — включая онтологию элеатов и пифагорейство. А истоки европейского (уже не греческого, так как в Новое время Греция под османской оккупацией находилась на далекой периферии Европы) Модерна, ставшего доминирующей парадигмой после эпохи европейского Возрождения, обрели свои систематизированные и законченные формы в философском пространстве фракийских Абдер, но со времен Демокрита оставались в жестко патриархальной культуре платонизма явлением периферийным — пока парадигма Традиции в Европе преобладала. Однако значение Демокрита для эллинского историала огромно: в нем мы видим законченный проект культурного и духовного развития, полностью *альтернативный* тому, к которому были направлены усилия аполлонических гетерий Древней Греции. Если представить себе, что идеи философов школы Абдер — софистов и атомистов — возобладали бы в культуре Греции, то Новое время, в том числе и расцвет материалистической науки и построение демократических обществ в Европе, могло бы наступить на два тысячелетия раньше: ведь физика Галилея, гносеология Канта или социология Маркса¹ были

¹ Показательно, что диссертация К. Маркса была посвящена «Различиям между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Маркс К., Энгельс Ф.

основаны в своей сущности целиком и полностью на интеллектуальных конструкциях мыслителей абдеритов.

От Демокрита полных текстов не сохранилось, хотя Диоген Лаэртский приводит длинный список их названий, дающий представление о широте философского и тематического охвата его интересов. Он оставил сочинения о происхождении Вселенной, об этике, о гармонии, о ритмах, о звездах и планетах, о медицине, о поэзии, о математике, о растениях и т. д. Фактически, Демокритом был создан гигантский кодекс раннематериалистической энциклопедии, который был воспроизведен в его принципиальных чертах спустя два тысячелетия мыслителями и учеными Нового времени. Если европейская философия, по выражению Уайтхеда, есть «заметки на полях Платона», то европейская наука Нового времени и материалистическая философия, на которой эта наука основана, — *заметки на полях Демокрита*. Хотя его работ, в отличие от работ Платона, не сохранилось, отталкиваясь от учения об атомах и пустоте, демокритовский кодекс был воссоздан многими поколениями современных мыслителей — от первых отцов-основателей научной картины мира Нового времени до ее постмодернистской версии.

Диоген Лаэртский сообщает нам о взглядах Демокрита следующее (обратите внимание, что это почти дословно повторяет то, что тот же Лаэртский говорил о Левкиппе).

Мнения его следующие. Начала Вселенной суть атомы и пустота, все остальное лишь считается существующим. Миры бесконечны и подвержены возникновению и разрушению. Ничто не возникает из несуществующего, и ничто не разрушается в несуществующее. Атомы тоже бесконечны по величине и количеству, они вихрем несутся во Вселенной и этим порождают все сложное — огонь, воду, воздух, землю, ибо все они суть соединения каких-то атомов, которые не подвержены воздействиям и неизменны в силу своей твердости. Солнце

Δοκεῖ δ' αὐτῷ τάδε: ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων ἀτόμους καὶ κενόν, τὰ δ' ἄλλα πάντα νομίσθαι: ἀπείρους τε εἶναι κόσμους καὶ γενητοῦς καὶ φθαρτοῦς, μηδέν τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι μηδὲ εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεσθαι. καὶ τὰς ἀτόμους δὲ ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος, φέρεσθαι δ' ἐν τῷ ὄλῳ δινουμένας, καὶ οὕτω πάντα τὰ συγκρίματα γενῶν, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν: εἶναι γὰρ καὶ ταῦτα ἐξ ἀτόμων τινῶν συστήματα: ἅπερ εἶναι ἀπαθῆ καὶ ἀναλλοίωτα διὰ τὴν στερρότητα. τὸν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοιούτων λείων καὶ περιφερῶν ὄγκων συγκεκρίσθαι, καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοίως: ἦν καὶ νοῦν ταῦτόν εἶναι. ὄραν δ' ἡμᾶς κατ' εἰδώλων ἐμππτώσεις.

и луна состоят из таких же телец, гладких и круглых, точно так же, как и душа; а душа и ум — одно и то же. Видим мы оттого, что в нас попадают и остаются видности¹.

В отношении атомов и пустоты, беспределности и бесконечно-го количества Вселенных Демокрит полностью воспроизводит учение Левкиппа, которое мы кратко рассмотрели.

Следует обратить внимание здесь на материалистическое толкование души и ее отождествление с умом. Демокрит чрезвычайно последовательно проводит свою атомистскую модель объяснения существования, не просто уподобляя душу небесным светилам, но утверждая, что душа, так же как и они, состоит из *разряженных тонких атомов*, которые по своей природе, как и у Левкиппа, телесны. Вся иерархия тело-душа-ум, которая в аполлонической топологии выстраивается в строгую вертикаль, здесь обрушена в имманентность и сведена к разным композициям телесных атомов. Вся трехфункциональная иерархия индоевропейского общества, вся структура трехчастного космоса эллинской религии, мифологии, а затем и философии (в италийско-платоническом издании) подвергается у Демокрита тотальной деструкции. Тело, душа и ум находятся на одной и той же онтологической плоскости — они строго *имманентны* друг другу. Так, вместо патриархальной триады Демокрит утверждает матриархальную хтоническую непрерывность количественной дробности, парами поднимающейся из дымящегося лона беспредельного. Вихрь несет водовороты телесных частиц — разных форм и разной плотности, но эту настоящую картину существования мы увидеть не способны — подобно тому, как в современной физике основополагающими провозглашаются явления и процессы, почти полностью ускользающие от непосредственного наблюдения и обоснованные лишь сложными вычислениями и абстрактными гипотезами, чрезвычайно далекими от какой бы то ни было эмпирической наглядности. Вселенная Демокрита в этом смысле совершенно научна, то есть эмпирически не представима, абстрактна. Истинную структуру атомарного мира может познать только философ, утверждает Демокрит. А чувственные восприятия — это искаженные и далекие от действительности «видимости», «эйдолоны», «призраки» — εἰδῶλον. В этом Демокрит расходится с софистами и особенно с Протагором, доверявшим, напротив, лишь чувствам, и сближа-

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 346.

ется — пародийно, как и Левкипп — с элеатами, для которых чистое бытие не может быть объектом прямого опыта, и открывается лишь в акте мышления. Платон же, как мы видели, в «Пармениде» еще более трансцендентализировал Первоначало (Единое, τὸ ἓν), сделав его полностью апофатическим. Но эта аналогия Демокрита между мирами, непостижимыми чувствами и онтологией элеатов или платоников объясняется тем, что *действительность* признается у первого за наиболее низкой онтологически инстанцией (в атомах материи, то есть в Великой Матери), а у вторых, напротив, за наиболее высокой, небесной и вечной, вплоть до чистой трансцендентности.

Демокрит исследует и причину движения, которое он представляет не как когнитивную абстракцию (что привело бы к парадоксам в духе Зенона Элейского), но как материальный вихрь, чья действительность обоснована онтологической изначальностью атомов и пустоты. Вихрь есть прямое следствие сосуществования атомов с пустотой и в пустоте. Это пребывание чего-то ни в чем (в пустоте) порождает движение, субстанциальность которого описывается Демокритом как *вихрь* (δίνη). Но этот вихрь не есть продукт какой-то трансцендентальной воли или установления. Вселенная Демокрита абсолютно имманентна. Поэтому вихрем ничто не руководит и ничто его не направляет; он сам есть причина и цель самого себя. Вихрь самодвижен. Диоген Лаэртский повествует об этом так:

Все возникает по неизбежности: Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς причина всякого возникновения — δίνης αἰτίας οὐσης τῆς γενέσεως πάντων, вихрь, и этот вихрь он называет не- ἢν ἀνάγκην λέγει. неизбежностью¹.

У материального мира нет иной судьбы, кроме как необходимость, заключенная в нем самом. *Вихрь есть необходимость, рок.* Движение атомов неизбежно, причем именно такое, какое оно есть. Никакого отличия от чистой стихии наличия, никакой внешней по отношению к атомам и пустоте инстанции Демокритом не признается. Все, что существует, является необходимым уже только потому, что существует. В основе любого наличия лежит момент силового вихревого потока, обращенного с необходимостью к своей собственной траектории, которую невозможно ни исправить, ни понять, но остается только признать, проследить, зафиксировать. Вихрь выступает как главный закон автореферентного становления, вне которого вообще ничего не существует.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 346.

На базе материалистической физики и метафизики Демокрит выстраивал свою этику. Диоген Лаэртский передает этическое учение Демокрита так:

Конечная цель есть душевное благосостояние; и оно не тождественно с наслаждением, как ошибочно понимали некоторые, — это состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не смущаемая ни страхом, ни суеверием, ни иною какою-нибудь страстью. И он называет его также «благодушием» и многими другими именами. Качества существуют лишь по установлению, по природе же существуют только атомы и пустота¹.

τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὔσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστῶ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι. ποιότητος δὲ νόμῳ εἶναι, φύσει δ' ἄτομα καὶ κενόν.

Поскольку внешний мир представляет собой поток эйдолонов, то душа не должна стремиться к наслаждению, ἡδονῇ. Наслаждение есть услаждение чувств, то есть одно из склонений человека в отношении мира. Но это склонение всегда иллюзорно, поскольку все чувственное — лишь искаженная видимость. Желание наслаждения — тоже эйдолон. Точно так же эйдолон — жажда познания или стремление понять цель мира. В отличие от Протагора или позднейшего Эпикура, Демокрит не высоко ставит чувства и все с ними связанное — как наслаждение, так и боль. В этом он превосхищает этическую доктрину стоиков. Для души, по Демокриту, главное εὐθυμίαν (от εὖ — благое, и θύμος, дух, желание) или εὐεστῶ (от εὖ — благое, и εἶναι, быть), пребывание в благом расположении духа. Это благое расположение мыслится им не как положительное ощущение, но, скорее, как отсутствие зависимости от какого бы то ни было ощущения, как отстраненность, бесчувственность и, в конце концов, безразличие. Все, что воспринимается человеком — это лишь эйдолон, призрак. Все, что есть *на самом деле*, рок в могущественной форме вихря. Куда несется вихрь, зачем и почему, нельзя понять или определить. Также нельзя изменить это движение, да и незачем. Мир — это рок. Он не злой и не добрый (сравнивать его не с чем), следовательно, высшим благом будет принять вещи такими, какие они есть — то есть роковыми: неотвратимыми и принципиаль-

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 346.

но бессмысленными. Смысл — это случайные блики, играющие на поверхности. Философ не должен увлекаться их игрой. Чтобы быть максимально близким к природе вещей, необходимо максимально дистанцироваться от них. Отсюда смех Демокрита. В определенном смысле, это смех тотального отчаяния.

Все учение Демокрита, физика, метафизика и этика — прямая антитеза италийской философии, платонизма и, шире, древнейшей индоевропейской традиции, лежащей в основе эллинской цивилизации. В нем воплотилось нечто, что было с самого начала этой цивилизации глубоко чуждо. Поэтому довольно сдержанный Платон, снисходительно относившийся даже к нигилизму киников (он угощал Диогена, несмотря на его язвительные выпады), призывал к сожжению все трудов Демокрита как ярчайшего воплощения радикальной антиэллинской идеологии. И эти труды, действительно, исчезли.

Вся школа мыслителей из Абдер представляла собой именно такой хтонический матриархальный титанический вектор. Вместе с Демокритом и его атомизмом Логос Кибелы, уходящий корнями в древнюю доэллинскую средиземноморскую цивилизацию с культом Великой Матери в качестве главного семантического ядра, обретал новое воплощение и отвоевывал свое место в культуре классической эпохи.

В этом классическом цикле Ноомахии победа, безусловно, осталась за Логосом Аполлона, который восторжествовал и на следующем этапе — в эллинизме, и в римскую эпоху, и в раннем христианстве, и в Средневековье, и даже в Возрождении. Послание абдеритов стало по-настоящему востребовано только два тысячелетия спустя. Только тогда в Европе Нового времени антропоцентризм и конструктивизм Протагора, атомизм Левкиппа и Демокрита были, наконец, действительно воскрешены и восстановлены. И с этого момента началась история европейского Модерна с его научной картиной мира. В этой картине древние идеи абдеритов снова расцвели пышным цветом и, более того, нанесли сокрушительное поражение своему ноологическому противнику. Теперь на кострах жгли уже аполлонические книги, а атомистские сочинения, материалистические трактаты и учебники, повествующие о количественной материи, стали безусловными догмами. Так свершилась месть Великой Матери, а ее пророкам и прорицателям были возданы запоздалые почести.

Эхо шагов Диониса: трагедия и комедия классической эпохи

Конец Начала и бегство богов

Классическая эпоха Древней Греции представляет собой прямое продолжение эпохи архаической; между ними нет ни разрыва, ни семантического сдвига. В классической эпохе все то, что готовилось и обосновывалось на предыдущем этапе, получает финальное выражение. Это выражение и есть то новое, что отличает ее от предшествующего времени. Однако классической этой эпоха названа не случайно и не условно. В этот период в Греции — в философии, в культуре, в науке и искусстве кристаллизуется то, что впоследствии и самими греками, и, шире, всеми европейцами будет восприниматься как безусловный и абсолютный образец. Философские теории, школы, направления в искусстве, политические системы, научные методологии, сложившиеся в классический период, становятся примером для подражания на долгие века и даже на тысячелетия. То, что создавалось в эту эпоху, приобрело непреходящее значение. Тысячелетия эллинской истории были прелюдией к классическому периоду, а тысячелетия последующей европейской истории — ее отголосками. В этом состоит ее уникальное значение: именно тогда была определена и концептуально оформлена вся основная тематика и проблематика «железного века», «пятого человечества» по Гесиоду. Мартин Хайдеггер считал архаическую эпоху (время досократиков) — эрой Начала, а классическую — моментом Конца Начала. Это значит, что то, что *начиналось* в архаике, по-настоящему и необратимо *началось* в классический период, и раз начавшись, далее только продолжалось, пока не стало заканчиваться в Новое время и не закончилось вместе с Ницше и самим Хайдеггером. Такая онтоисторическая (Seynsgeschichtliche) трактовка европейского историала довольно точно и чрезвычайно пронизательно определяет семантику классической Греции, проясняет ее структуру в контексте всего эллинского и европейского историала.

Параллельно тому, как в области философии досократические тенденции воплощались в Сократе и Платоне (италийско-дорийская

аполлоническая линия, аристократическая гетерия), а ионийские — в софистах (Протагор) и атомистах (Левкипп, Демокрит), в сфере искусства и поэзии осуществлялся тонкий переход от Эсхила, еще вполне архаического трагиографа, к Еврипиду, который, будучи младшим современником Эсхила и его соперником по поэтическим состязаниям, принадлежит уже к классическому периоду, финализируя в своем творчестве то, что было намечено и обозначено у Эсхила. Софокл же, как мы видели, занимает строго промежуточную позицию. Парафразируя Хайдеггера, можно сказать, что то, что начиналось с Эсхилом, перестало начинаться и уже необратимо началось с Еврипидом. Смещение от мира, в котором присутствие богов качественно ослабло, к миру, из которого оно вообще исчезло, в области поэзии проходило по этой цепи трех величайших драматургов Древней Греции — Эсхил, Софокл, Еврипид. И на примере дошедших до нас произведений этих трех трагиков можно наглядно проследить, как последовательно и довольно стремительно осуществлялось «бегство богов».

Еврипид: боги становятся злы

Еврипид, Εὐριπίδης (481/486 — 406 до Р.Х.), был современником Сократа и Пелопоннесской войны. Считается, что он родился на Саламине как раз в дни Саламинской битвы, в которой принимал участие уже взрослый Эсхил и которую воспевал юноша Софокл. Еврипид получил прекрасное образование, учась у Анаксагора, преподававшего в то время в Афинах, а также у софистов (в частности, у Протагора). Есть свидетельства, что он был знаком и с Сократом.

Еврипид представляет собой центральную фигуру классической эпохи потому, что намеченные у авторов архаического периода (начиная с Гомера и кончая Эсхилом) тенденции к автономизации человеческого типа, к его *отрыву от героического архетипа* и мира богов, в его творчестве достигает своей кульминации. В этом состоит первая наиболее характерная черта его трагедий. Сами образы героев, взятые практически во всех трагедиях Еврипида из области традиционной мифологии, рассматриваются уже в сугубо человеческой оптике. У Еврипида люди-актеры не просто играют героев и богов, они *впервые играют людей*. Это кардинально меняет настрой и стилистику драмы Еврипида: в его трагедиях мы видим человечество, противостоящее богам или оставленное богами. Между людьми и богами нарушены непрерывность, гармония и семантический резонанс. Боги отчуждены и выстраивают свою логику, свой исторический нарратив, неумолимо навязывая человечеству свою программу, свой проект,

которые отныне не понятны человеку, и он вынужден иметь дело с необъяснимой отныне волей богов, превращающейся в структуры железного рока. Боги все еще активно участвуют в жизни людей, но лучше бы они перестали это делать, предоставив человечеству самому разбираться в своей сложной и противоречивой природе. Таким образом, у Еврипида исчезает сущностно аполлоническое начало, целительство Аполлона, которое спасало человека через придание ему и, в частности, его страданиям, смысла. Боги Еврипида перестают давать смысл человеческой жизни, и, напротив, они делают ее окончательно бессмысленной. И даже когда людям и героям удается выстроить подобие гармоничного разрешения той или иной сложной и противоречивой ситуации, боги вмешиваются в дела людей и сносят намечающийся порядок. Поэтому драмы Еврипида и оставляют устойчивое впечатление раздробленности, фрагментарности, разорванности — они более не исцеляют, а объяснения, даваемые в них тем или иным трагическим ситуациям, напоминают выяснение механических причинно-следственных цепочек, показывающих почему, но совершенно не отвечающих на вопрос *зачем*. Богооставленность проявляется у Еврипида не в отсутствии богов (напротив, они принимают в его драмах активное участие), но в отсутствии в их роковых деяниях сотериологического смысла. Они более не спасают, а там, где все еще спасают, это выглядит не убедительно, как дань традиции.

Особенно ярко это проявляется в трагедии «Геракл»¹. Ее главный персонаж, завершивший все двенадцать подвигов, возвращается в Фивы из Аида, одолев подземного пса Кербера, и в последний момент спасает от рук фиванского царя Лика свою жену Мегару и детей. Геракл представлен как традиционный герой — благородный, мужественный, приходящий на помощь страждущим и попавшим в беду. Но у Еврипида Геракл впервые представлен именно как человек. Все его достоинства — высший образец человеческой этики. Именно так расшифровывается то, что с помощью Геракла боги одерживают победу над гигантами: человек, верный сакральной Традиции, добровольно встает на сторону богов, выбирая Небо и свет в битве с хтоническими могуществами. Это — подвиг человека, от которого боги становятся зависимыми. Столь же безукоризненно Геракл исполняет все подвиги на службе царя Эврисфея и с успехом их завершает. Везде, где речь идет о человеческом, Геракл одерживает победу, будучи *совершенным человеком*. Но спасение жены

¹ *Еврипид. Геракл* // Еврипид, Трагедии: В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1969.

и детей, как логическое следствие преодоления всех остальных препятствий, как финальная точка его человеческой судьбы, у Еврипида наталкивается на эпизод насланного на него ненавидящей богиней Герой безумия (она представлена богиней Лиссой). У Геры нет средств победить Геракла, натравливая на него человеческие и хтонические (недочеловеческие, титанические) могущества. Геракл всегда действует в соответствии с чистой этикой, созвучной патриархальному закону Неба, на сторону которого он добровольно — чисто по-человечески — встал раз и навсегда. И тогда Гера прибегает к «запрещенному» приему, опровергающему как этику человека, так и смысловую структуру умных мужских богов: она пользуется всемогуществом божества, чтобы нанести удар по Гераклу *вопреки этике людей и логике богов*, с опорой только на свою волю и свою «субъективную» силу.

Гера, утратив все аргументы, которые могли бы оправдать логически насылаемые на Геракла несчастья, прибегает к последнему, сформулированному ее посланницей Иридой: необходимость настоять на абсолютном силовом превосходстве богов над людьми.

| | |
|-----------------------------------------------|-------------------------------------|
| Что бы стало с вами, боги, | ἢ θεοὶ μὲν οὐδαμοῦ, |
| Когда б для кары вышних человек | τὰ θνητὰ δ' ἔσται μεγάλα, μὴ δόντος |
| В величье оставался недоступным? ¹ | δίκην. |

Богиня безумия Лисса пытается сопротивляться, прямо осуждая не просто решение наслать безумие на Геракла, но саму логику утверждения всевластия богов за счет прямого насилия над смертными. Лисса видит в этом не божественность, но типичное свойство титанов — ὕβρις. Она говорит:

| | |
|-----------------------------------------------|---------------------------------------------|
| Так Гере, | Ἦρα θέλω σοί τ', ἦν πίθησθ' ἐμοῖς λόγοις |
| Да и тебе, Ирида, мой совет — | (...) |
| Не трогайте Геракла: это дурно ² . | σοί τ' οὐ παραινῶ μεγάλα βούλεσθαι κακά. |

Но сама Лисса не может действовать по своей воле, будучи подчиненной иерархически целой цепочке женских могуществ: она — последнее звено в серии Гера-Ирида-Лисса. И она вынуждена подчиниться, исполняя то, что она сама назвала «великим злом» (μεγάλα κάκη).

Геракл впадает в сон, а через него в безумие. В состоянии одержимости он убивает детей, жену и начинает разрушать собственный дворец. Затем он, благодаря Афине, выходит из состояния одержимости

¹ Еврипид. Геракл. С. 439.

² Там же. С. 440.

и видит, что он собственными руками натворил. При этом Еврипид меняет порядок традиционного мифа: в нем Геракл был отдан в услужение Эврисфею в отместку за то, что в припадке безумия убил свою жену и детей. Здесь же последовательность обратная: Геракл получил от Геры страшный удар *ни за что*. Он никак этого не заслужил и не платит ни за свои преступления, ни за деяния предков. Он виноват лишь в том, что он сын Зевса (последний, зачатый от земной женщины) и искупает таким образом вину за адюльтер своего отца. Месть Геры, насылающей безумие на Геракла, это радикально новое представление о божестве: в нем проявляется лишь слепое могущество, рок. При этом речь идет не о конкретной богине Гере, но о природе богов, которая у Еврипида напоминает, скорее, природу титанов. Или иначе: такой взгляд на богов, какой подразумевает Еврипид, содержит в себе титанический вызов, чрезвычайно созвучный случаю Прометея.

Столь же фатально действует в «Вакханках»¹ Дионис, обрекающий Пенфею на чудовищную смерть от рук его же матери только за то, что тот посмел противиться распространению его культа. В этой воле Диониса снова нет ничего, кроме проявления тотального могущества богов — в полном отрыве от достоинств человека или небесных смыслов.

Женская болезнь роковых богинь

Второй ярчайшей особенностью театра Еврипида следует считать обострение в его творчестве того, что Бахофен назвал «*кровавой войной полов*». Практически все исследователи подчеркивают проблематизацию женского начала Еврипидом, вплоть до откровенной мизогинии. Иногда это приписывают неудачам в личной жизни великого трагика, но это не объяснение. Еврипид отражал дух эпохи, собирая в себе ее лучи, поэтому если личное и философское в нем как-то и связаны, то первично, безусловно, философское. Классический период и автономизация человеческого начала резко повышали значение всех хтонических факторов — плоти, земли и, соответственно, женщины, считавшейся в эллинской культуре воплощением всего земного и имманентного. Между мужчинами и женщинами у Еврипида идет фундаментальная война. Показательно, что эта война затрагивает и божественный мир: так, причиной безумия Геракла становится богиня Гера, а Пенфею разрывают преданные Дионису вакханки. Еврипид видит в женщине и женском начале *концентри-*

¹ *Еврипид. Вакханки* // Еврипид. Трагедии: В 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1969.

рованную сущность рока. В богинях это проявляется как бессмысленное могущество, обрушивающееся на людей сверху. В земных женщинах рок вздымается снизу.

Отсюда целый ряд фундаментальных образов Еврипида, олицетворяющих «кровавую войну полов» в греческой и европейской культуре на многие столетия — Ипполит, Медея, Елена и т. д.

Ипполит, сын Тесея от царицы амазонок Антиопы, представляет собой зеркальный образ амазонки-матери: амазонки предпочитали обходиться без мужчин, преданный богине-девственнице, покровительнице амазонок Артемиде, Ипполит отвергает женщин и саму богиню любви Афродиту. В своей мизогинии Ипполит поднимается до предельных обобщений.

О Зевс! Зачем ты создавал жену?

И это зло с его фальшивым блеском

Лучам небес позволил облить?

Иль для того, чтоб род людской про-
должить,

Ты обойтись без женщины не мог?

Иль из своих за медь и золото храмов

Иль серебро не мог бы сыновей

Ты продавать, чего который стоит,

Освободив жилища нам от жен?

Что жены зло, мне доказать не труд-
но¹.

ὦ Ζεῦ, τί δὴ κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν

γυναῖκας ἐς φῶς ἡλίου κατῴκισας;

εἰ γὰρ βρότειον ἤθελες σπεῖραι γένος,

οὐκ ἐκ γυναικῶν χρὴν παρασχέσθαι
τόδε,

ἀλλ' ἀντιθέντας σοῖσιν ἐν ναοῖς βροτοῦς

ἢ χαλκὸν ἢ σίδηρον ἢ χρυσοῦ βάρος

παίδων πρίασθαι σπέρμα του τιμήματος,

τῆς ἀξίας ἕκαστον, ἐν δὲ δώμασιν

ναίειν ἔλευθέροισι θηλειῶν ἄτερ.

τοῦτ' οὐδὲ δῆλον ὡς γυνὴ κακὸν μέγα.

Показательно, что Ипполит в отношении женского рода в целом применяет то же выражение, что богиня Лисса в отношении замысла Геры наслать на Геракла безумие — κακὸν μέγα.

Преданность Ипполита сестре Аполлона Артемиде есть его отчаянная воля к смыслу: он хочет настоять на том, что последовательность, этичность и безупречная верность небесному мужскому порядку не должны быть зависимыми от слепого волюнтаризма рока, который он отождествляет с женщинами и с покровительницей женщин Афродитой. Предчувствуя свой трагический конец, он формулирует в предельной форме великое мизогиническое проклятие:

Так будьте же вы прокляты! Не будет

Мне пресыщенья в ненависти к вам,

Хотя б корили все меня, что вечно

Одно и то же я твержу — и вы ведь

μισῶν δ' οὐποτ' ἐμπλησθήσομαι γυ-

ναῖκας, οὐδ' εἴ φησί τις μ' αἰεὶ λέγειν:

αἰεὶ γὰρ οὖν πῶς εἰσι κάκεινα κακά.

¹ Еврипид. Ипполит // Еврипид. Трагедии: В 2 т. Т. 1. С. 250.

Все те же — в зле. О смертные, иль $\eta\ \nu\acute{\upsilon}\nu\ \tau\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\epsilon\upsilon\acute{\iota}\nu\ \delta\iota\delta\alpha\zeta\acute{\alpha}\tau\omega$,
жен $\eta\ \kappa\acute{\alpha}\mu'\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\tau\omega\ \tau\alpha\iota\sigma\delta'\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\mu\beta\alpha\iota\nu\epsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\epsilon\iota$.

Исправьте нам, иль языку дозволейте

Их укорять, а сердцу проклинать¹.

Поэтический перевод Анненского сглаживает жесткость Еврипида. Фраза « $\eta\ \nu\acute{\upsilon}\nu\ \tau\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \sigma\omega\phi\rho\omicron\nu\epsilon\upsilon\acute{\iota}\nu\ \delta\iota\delta\alpha\zeta\acute{\alpha}\tau\omega$, $\eta\ \kappa\acute{\alpha}\mu'\ \acute{\epsilon}\acute{\alpha}\tau\omega\ \tau\alpha\iota\sigma\delta'\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\mu\beta\alpha\iota\nu\epsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\epsilon\iota$ » дословно переводится — «или научите их (женщин) быть разумными, или дайте нам на них вечно наступать (их попирать, их давить)».

Царица Федра, жена Тесея влюбляется в пасынка Ипполита, а когда тот с негодованием отвергает преступные домогательства мачехи, та оканчивает жизнь самоубийством, напоследок обвиняя Ипполита как раз в том, что он отверг — в осквернении ее ложа. Разгневанный Тесей, сын Посейдона, накликает на Ипполита проклятие, и Ипполит гибнет, становясь еще одной жертвой «кровавой войны полов».

Еще более масштабной становится образ Медеи, жены аргонавта Ясона, которая, будучи отвергнутой и униженной им, убивает его невесту, ее отца и своих собственных рожденных от Ясона детей. Еврипид с поражающей глубиной описывает колебания Медеи, перед тем как она решается совершить детоубийство. Вначале она склоняется принять щадящее предложение Ясона и оставить ему детей, а самой удалиться в изгнание:

О дети, дети! Есть у вас и город
Теперь и дом, — там поселитесь вы
Без матери несчастной... навсегда...
А я уйду в изгнание, в другую
Страну и счастья вашего ни видеть,
Ни разделять не буду, ваших жен
И свадеб ваших не увижу, вам
Не уберу и ложа, даже факел
Не матери рука поднимет. О,
О горькая, о гордая Медея!¹

$\omega\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\alpha\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\alpha$, $\sigma\phi\omega\acute{\nu}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \delta\eta\ \pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$
 $\kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\omega}\mu'$, $\acute{\epsilon}\nu\ \omega\ \lambda\iota\pi\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\theta\lambda\iota\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\mu\acute{\epsilon}$
 $\omicron\iota\kappa\eta\sigma\epsilon\tau'\ \acute{\alpha}\iota\epsilon\iota\ \mu\eta\tau\rho\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$:
 $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \delta'\ \acute{\epsilon}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\nu\ \gamma\alpha\iota\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\mu\iota\ \delta\eta\ \phi\upsilon\gamma\acute{\alpha}\varsigma$,
 $\pi\rho\iota\nu\ \sigma\phi\omega\acute{\nu}\ \acute{\omicron}\nu\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota\ \kappa\acute{\alpha}\tau\iota\delta\epsilon\upsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$,
 $\pi\rho\iota\nu\ \lambda\omicron\upsilon\tau\rho\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\alpha\mu\eta\lambda\iota\omicron\upsilon\varsigma$
 $\acute{\epsilon}\upsilon\nu\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\eta\lambda\alpha\iota\ \lambda\alpha\mu\pi\acute{\alpha}\delta\alpha\varsigma\ \tau'\ \acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\chi\epsilon\theta\epsilon\iota\nu$.
 $\omega\ \delta\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\theta\upsilon\alpha\delta\iota\alpha\varsigma$.

$\omega\ \delta\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\theta\upsilon\alpha\delta\iota\alpha\varsigma$ — дословно «о, горе моей гордыне!» И эта гордыня, $\acute{\alpha}\theta\upsilon\alpha\delta\iota\alpha$, автономная субъектность — предельно земная, хтоническая, но вместе с тем проявляющая титанический аспект расплавленной светящейся звезды, деда Медеи, титана Гелиоса — заставляет, в конце концов, ее изменить свое решение.

¹ *Еврипид*. Ипполит. С. 251 – 252.

² *Еврипид*. Медея // *Еврипид*. Трагедии: В 2 т. Т. 1. С. 153.

Так клянусь же
 Аидом я и всей поддонной силой,
 Что не видать врагам моих детей,
 Покинутых Медеей на глумленья.
 Все сделано... Возврата больше нет...
 На голове царевны диадема,
 И в пеплосе отравленном моем
 Она теперь, я знаю, умирает...
 Мне ж новый путь открылся... Но-
 вый... Да...¹

μά τούς παρ' Ἀιδῆ νερτέρους ἀλάστορας,
 οὔτοι ποτ' ἔσται τοῦθ' ὅπως ἐχθροῖς ἐγὼ
 παῖδας παρήσω τοὺς ἐμοὺς καθυβρίσαι.
 πάντως σφ' ἀνάγκη καταναεῖν: ἐπεὶ δὲ
 χρή,
 ἡμεῖς κτενοῦμεν οἴπερ ἐξεφύσαμεν.
 πάντως πέπρακται ταῦτα κοῦκ
 ἐκφεύζεται.
 καὶ δὴ 'πὶ κρατὶ στέφανος, ἐν πέπλοισι δὲ
 νύμφη τύραννος ἄλλυται, σάφ' οἶδ' ἐγώ.
 ἀλλ', εἴμι γὰρ δὴ τλημονεστάτην ὁδὸν
 καὶ τοῦσδε πέμψω τλημονεστέραν ἔτι,

В Медее гордыня одержала верх, заставив для того, чтобы отомстить Ясону, убить своих собственных детей. Так раскрепощенное женское начало возвышается до своей древнейшей матриархальной кульминации, повторяя в новых — на сей раз богооставленных, чисто человеческих — условиях фундаментальный жест Кибелы, убивающей порожденное ею.

Сцена убийства детей, после которой Медея появляется на огненной колеснице, запряженной драконами, является одной из самых грандиозных сцен всей театральной традиции². Показательно, что, связывая воедино свой жест с Герой, Медея несет убитых детей в священную рощу к алтарю Геры (ἢ Ἀκραία Ἦρα)³ — φέρουσ' ἐς Ἦρας τέμενος Ἀκραίας θεοῦ.

Гера вновь появляется в роли женского рока и в трагедии «Елена»⁴, где Еврипид излагает неожиданную версию о подоплеке Троянской войны. Сама война у Еврипида является лейтмотивом того же слепого рока богов, который насылается на героев Эллады для того, чтобы взломать структуру их этического кода — заплатить злом за благие поступки и подвиги и посеять вражду между праведными. И если в «Оресте» и в «Троянках» образ Елены как причины Троянской войны является чисто отрицательным, то в «Елене» она внезапно оправдывается: выясняется, что в Троию была перенесена Парисом не она сама, но ее призрак, а настоящая Елена была доставлена в Египет, где, в конце концов, и встретила своего мужа Мене-

¹ *Еврипид*. Медея. С. 152.

² Структурно эту сцену можно соотнести с прощальным криком феи Мелюзины, облетающей в виде дракона свой замок, навсегда прощаясь с семьей и миром людей, из средневековых французских легенд о роде Лузиньянов. См.: *Дугин А.Г.* Нооматика. Французский Логос. Орфей и Мелюзина.

³ *Еврипид*. Медея. С. 166.

⁴ *Еврипид*. Елена // *Еврипид*. Трагедии: В 2 т. Т. 2.

лая. Важно, что призрак Елены Троянской был соткан из эфира самой Герой.

Елена. Там, в Трое, был мой призрак, Ἐλένη. οὐκ ἦλθον ἐς γῆν Τρωάδ', ἀλλ' не сама я. εἶδωλον ἦν.

Менелай. Но кто же создает тела живые? Μενελεύς. καὶ τίς βλέποντα σώματ' ἐξεργάζεται;

Елена. Эфир... Тот призрак соткан из него. Ἐλένη. αἰθήρ, ὅθεν σὺ θεοπόνητ' ἔχεις λέχη.

Менелай. Но кто же ткач? Невероятен сказ твой. Μενελεύς. τίνος πλάσαντος θεῶν; ἄελπτα γὰρ λέγεις.

Елена. Кто? Гера — чтоб не взял меня Парис! Ἐλένη. Ἦρας, διάλλαγμ', ὡς Πάρις με μὴ λάβοι.

В альтернативной версии мифа, рассказанной Еврипидом в трагедии «Троянки», Елена после падения Трои умоляет Менелая пощадить ее, произнося формулу, ключевую для Еврипида.

Елена. К ногам припав, молю: ты за Ἐλένη. μή, πρὸς σε γονάτων, τὴν νόσον пороки τὴν τῶν θεῶν

Богов меня убьешь! О, пощади!..² προσθεῖς ἐμοὶ κτάνης με, συγγίγνωσκε δέ.

Фраза νόσος τῶν θεῶν — означает дословно «болезнь богинь». То, что речь идет именно о «богинях» (θεά) и о «болезнях», «недугах» и даже «пороках» (некогда значение слов «порок» и «болезнь» были близки, отсюда, например, устойчивое выражение «порок сердца») богинь (а не богов³), говорит о многом. Эта женская болезнь, νόσος и есть сущность рока.

Проклятие войне и ода демократии

Третьей яркой чертой Еврипида как трагиографа классического периода были его последовательное миролюбие, преданность демократии и афинский патриотизм, заключающийся как раз в прославлении афинской традиции, воплощавшей для него норматив миролюбия и демократии. В этом смысле Еврипид стоит на противоположной стороне от аристократической гетерии — как Алкивиада, так и Сократа. Поскольку Еврипид был современником Пелопоннесской войны, он выступает одним из главных идеологов антиспартанской ориентации, хотя и призывает воздержаться от войны, но не из-за любви к Спарте, а из ненависти к военному чисто спартан-

¹ Еврипид. Елена. С. 105.

² Еврипид. Троянки // Еврипид. Трагедии: В 2 т. Т. 2. С. 662.

³ Как в переводе С. Шервинского.

скому духу. Еврипид — последовательный противник всего спартанского, самой спартанской теллуократии, которую он и идентифицирует, и проклинает в походе ахейцев на Троию. Сам же Еврипид — убежденный сторонник афинской демократии и, соответственно, талассократии. Но так как парадигмально эти формы относятся к хтонической и во многом матриархальной линии, то Еврипид облекает апологию миролюбия и демократии в женские образы.

Проклятие войны Еврипид передает в трагедии «Троянки»¹, где описаны душераздирающие сцены насилия и глумления ахейских победителей над женщинами Трои. Впервые в античной драме все главные герои драмы — женщины. Сквозь всю трагедию проходят стенания царицы Гекубы, потерявшей всех близких (последней ахейцами была принесена в жертву ее дочь Поликсена), на фоне которых раздаются безумные речи прорицательницы Кассандры, созерцающей не миры людей, но удаленные образы, картины из жизни богов, и принимающей выдуманное миры счастливого брака за действительность, хотя на самом деле она оказывается презренной рабыней Агамемнона. Жалка участь жены Гектора Андромахи, отданной в наложницы сыну Ахилла Нептолему. Более детально трагический образ Андромахи выписан в специальной посвященной ей трагедии². Лишь Елене, ставшей причиной Троянской войны, в этой ситуации удастся избежать гибели и позора и убедить Менелая в своей невинности.

Страдания царственных жен Трои разворачиваются на фоне уничтожаемого ахейцами пылающего великого города Илиона. Однако и самим победителям, ахейцам, выпадает нерадостная доля: победив своих врагов при помощи богов, они сами теперь испытывают на себе могущество божественного рока — они будут рассеяны в бурном море, где большинство найдет свой конец, не дождавшись триумфальной встречи с родиной. По Еврипиду, *война несет гибель обеим сторонам*, и поэтому есть чистое страдание. Война не знает победителей и любой успех в ней обратим и эфемерен. Надежна и безусловна лишь смерть. Такое осуждение войны резко противоречит традиционному героическому идеалу, который достиг расцвета в Спарте и на котором строилась вся традиционная этика эллинов.

В трагедии «Просительницы»³ Еврипид в лице афинского царя Тесея излагает свои демократические воззрения, которые оттеняются противоположной — спартанско-героической, теллуократической — этикой фиванцев, сыновей Эдипа и Адраста, царя Аргоса, обратившихся с просьбой о помощи к афинскому властителю. Тесей

¹ *Еврипид. Троянки.*

² *Еврипид. Андромаха // Еврипид. Трагедии: В 2 т. Т. 1.*

³ *Еврипид. Просительницы // Еврипид. Трагедии: В 2 т. Т. 2.*

Еврипида порицает крайности и призывает к умеренности полностью в духе торгово-демократического идеала.

| | |
|-------------------------------------------|--------------------------------------------|
| Те к славе рвутся, эти раздувают | νέοις παραχθείς, οἵτινες τιμώμενοι |
| Игру войны и развращают граждан, | χαίρουσι πολέμους τ' αὐξάνουσ' ἄνευ δίκης, |
| Те метят в полководцы, те — в начальство, | φθειρόντες ἀστούς, ὁ μὲν ὅπως στρατηλατῆ, |
| Нрав показать, а тех нажива манит, | ὁ δ' ὡς ὑβρίζῃ δύναμιν ἐς χεῖρας λαβῶν, |
| Не думают о бедствиях народных. | ἄλλος δὲ κέρδους οὐνεκ', οὐκ ἀποσκοπῶν |
| Три рода граждан есть: одни богаты | τὸ πλῆθος εἶ τι βλάπτεται πάσχον τάδε. |
| И бесполезны, им всегда все мало. | τρεις γὰρ πολιτῶν μερίδες: οἱ μὲν ὄλβιοι |
| Другие бедны, в вечном недостатке. | ἀνωφελεῖς τε πλειόνων τ' ἐρῶσ' αἰεῖ: |
| Грозны они, их заедает зависть, | οἱ δ' οὐκ ἔχοντες καὶ σπανίζοντες βίου |
| И в злобе метко жалят богачей. | δεινοί, νέμοντες τῷ φθόνῳ πλεον μέρος, |
| Сбивают их дурные языки | ἐς τοὺς ἔχοντας κέντρ' ἀφιαῖσιν κακά, |
| Смутьянов. Род же третий — серединный, | γλώσσαις πονηρῶν προστατῶν φηλούμενοι: |
| Опора государства и охрана | τριῶν δὲ μοιρῶν ἢ 'ν μέσῳ σώζει πόλεις, |
| Закона в нем... ¹ | κόσμον φυλάσσουσ' ὄντι' ἂν τάξῃ πόλις. |

Чтобы примирить царскую власть Тесея над Афинами, соответствующую героическому периоду, о котором идет речь в драме, с действительностью демократических Афин, страстно защищаемых Еврипидом, он превращает Тесея, готовящегося пойти войной на Фивы для восстановления справедливости, в конституционного монарха и убежденного поборника демократии.

| | |
|-----------------------------------------|----------------------------------------|
| Но пусть решает город, — а решит он, | δόξαι δὲ χρήζω καὶ πόλει πάσῃ τόδε. |
| Как я хочу. Высказываясь вольно, | δόξει δ' ἐμοῦ θέλοντος: ἀλλὰ τοῦ λόγου |
| Скорее даст согласие народ. | προσδοῦς ἔχοιμ' ἂν δήμον εὐμενέστερον. |
| Его я подчинил единовластью, | καὶ γὰρ κατέστησ' αὐτὸν ἐς μοναρχίαν |
| Дав городу свободу всем равно | ἐλευθερώσας τήνδ' ἰσότητον πόλιν. |
| Голосовать. Свидетелем Адраста | λαβῶν δ' Ἄδραστον δεῖγμα τῶν ἐμῶν |
| В собрание взяв, сумею свой народ | λόγων |
| Я убедить, — и, юношей отборных | ἐς πλῆθος ἀστῶν εἶμι: καὶ πείσας τάδε, |
| Призвав, с оружем выйдем ² . | λεκτούς ἀθροίσας δεῦρ' Ἀθηναίων |
| | κόρους ἤξω. |

Тесей — царь Афин, по Еврипиду, именно в силу того, что его правление более всего соответствует чаяниям и ожиданиям самих афинских граждан. Он поступает не по своей воле, но в согласии

¹ *Еврипид*. Просительницы. С. 583.

² Там же. С. 587.

с законом и традициями, нравственными принципами и благочестием с опорой на мнение полиса. Таким образом, вместо чрезмерности, всегда присущей классическому герою эллинов, Тесей Еврипида напоминает обобщенный и идеализированный тип среднего, взвешенного обывателя, горожанина, стремящегося находиться на максимальной дистанции от каких бы то ни было крайностей.

Человек как мера мира

Здесь мы подходим к четвертой характерной черте Еврипида: положительные персонажи его трагедий — Геракл в «Алькесте», Ифигения в обеих пьесах, посвященных ей, Иолай в «Гераклидах», Тесей (везде, где он появляется) и другие — воплощают в себе не столько сверхчеловеческую личность, сколько этический идеал, прозопопэю или метафору. Быть высшим существом, по Еврипиду, значит соответствовать высшим человеческим нормам. А там, где сверхчеловеческие — героические или божественные — могущества врываются в жизнь напрямую, в своей концентрированной полноте, там происходят лишь разрушения и беды. Так меняется сама сущность божественного, которое у Еврипида строится не сверху вниз (аристократическая траектория), а снизу вверх (демократическая траектория). Поэтому трагедии Еврипида не просто переводят важнейшие мифологические сюжеты с языка богов на язык людей (это происходит и в архаический период, а не только в классический, и кроме того, имеет две основные версии — аполлоническую и кибелическую, и одну промежуточную, дионисийскую), но и утверждают этот язык в качестве автореферентного и самодостаточного. Именно человек у Еврипида становится мерой божественного; он отказывается понимать чистое могущество богов, воспринимая его как рок, и напротив, придает божественные черты тому, что сопоставимо и соотносимо с демократическим устройством полиса, то, что гомологично ему. Поэтому наряду с экзистенциальным измерением человека, способного сомневаться, мучиться, испытывать пронзительную, крайне индивидуализированную боль, Еврипид возводит в статус божественного этическую метафору. Такова Ифигения из «Ифигении в Авлиде»¹. В начале пьесы мы видим обреченную на кровавую жертву тщеславным отцом и его ослепленным местью братом юную девушку, столкнувшуюся вместо почетного брака с героем (Ахиллом) с темным и неоправданным в ее глазах убийством; а в конце пьесы — это уже пылающая патриотка Афин, готовая отдать жизнь во имя славы род-

¹ Еврипид. Ифигения в Авлиде // Еврипид. Трагедии: В 2 т. Т. 2.

ного города и великой Греции. Именно в качестве такой абстракции Ифигения и уносится в Тавриду Артемидой, будучи замененной на жертвенном алтаре ланью. Во второй пьесе¹, ей посвященной, став жрицей Артемиды в Тавриде, Ифигения помогает брату Оресту похитить статую богини, чтобы отмыть и саму богиню, и себя, ее жрицу, от архаических «варварских» обрядов кровавых жертвоприношений. И похищение Ифигении с жертвенного алтаря Артемидой, и ее возвращение вместе с Орестом и статуей богини на родину суть процесс перехода от индивидуального к этическому на фоне очищения восприятия божественного от его роковой, необъяснимой для новой ступо человеческой культуры классической Греции стороны.

Мир Еврипида отныне более не знает богов. И хотя фигуры богов и славословия им заполняют все трагедии Еврипида, боги (равно как и герои) принципиально изменили свою природу: они либо слепы и воплощают в себе слепой рок («болезнь богинь»), либо служат этическими метафорами и нравственными ориентирами. Боги больше не составляют проблемы: проблемой отныне становится лишь только человек.

Аристофан: комос без Диониса

Еще более радикальный сдвиг в сторону демократии и афинской идеологии периода ее противостояния со Спартой в сфере поэзии совершает комедиограф Аристофан, Ἀριστοφάνης (444–387/380 до Р.Х.). Именно Аристофан становится основоположником особого направления в комедии, сложившейся, так же как и трагедия, на основании более древних дионисийских обрядов. Комедия как жанр отчасти напоминает по своей стилистике сатирическую драму, входившую как обязательный элемент канона в тетралогия (редким примером сатирической драмы, дошедшей до нас, является творение Еврипида «Киклоп»²), но при этом обладает множеством оригинальных структурных и концептуальных особенностей. Аристофан считается законодателем жанра классической комедии, и древнейшими образцами греческой комедии, дошедшими до нас, являются именно его произведения. Известно, что в этом жанре до него с эпохи Перикла комедии писали Кратин, Евпол, Ферекрат, Платон-комик, Крес, Формис и другие представители «старой комедии». Вместе с Аристофаном начинается переход к так называемой «средней комедии», когда этот жанр достигает апогея, хотя сам Аристофан

¹ *Еврипид. Ифигения в Тавриде* // Еврипид. Трагедии: В 2 т. Т. 1.

² *Еврипид. Киклоп* // Еврипид. Трагедии: В 2 т. Т. 1.

пишет свои пьесы еще по канонам «комедии старой». К «средней комедии» относят кроме него Антифана, Евбула и т. д. Позднее в эпоху эллинизма на ее основании сложился канон «новой комедии», которая легла в основу комедийной традиции Европы в целом.

Название «комедия», κωμῳδία происходит от греческих слов κῶμος, процессии в честь Диониса и ῳδία, песнь. Само название указывает на общность истоков с трагедией, обрядовой «песней (жертвенного) козла» из круга празднеств Диониса. Комос дионисийских процессий состоял практически полностью из мужчин из простонародья, находящихся в приподнятом настроении, участвующих в праздновании Диониса, предполагавшем опьянение и эротический настрой, чему способствовало временное ослабление нравственных норм на время чествований Вакха. Идущие в таком опьяненном и обостренно эротическом состоянии мужчины (чаще всего деревенские или представляющие собой городских обывателей) играли в праздничном полисе роль мифологической свиты Диониса: раскрепощенные хтонические силы — сатиры, силены, корибанты из процессий Великой Матери — в контексте Диониса получали божественную ориентацию, изымались из телесно-материальной среды и обращались в экзальтации к горизонту божественной мужественности. Смыслом комоса было преобразование хтонической маскулинности из приапического обслуживания Кибелы к автономной патриархальной — героической — субъектности. Но сама основа комоса состояла из энергий земной и отчасти подземной мужественности — со всеми ее характерными чертами: низменностью, животным эротизмом (Афродита-Пандемос из «Пира» Платона), грубостью, игровой агрессивностью, похотливостью и осмеянием всего попадающего на глаза. Такое временно освобожденное от социальных условностей состояние позволяло открыто высказать накопившиеся претензии к власти, правителям и скепсис в отношении традиций и религий — вплоть до «умеренного» (также игрового) глумления над святынями. Комос представлял собой раскрытие титанического начала в обществе, и стилем этих процессий было обнаружение главной черты титанов — дерзости, ὕβρις. Комос дерзок. Но в рамках культуры Диониса такое раскрепощение оставалось под контролем небесного мужского солярного и патриархального божества; титаническое начало (сущностно враждебное Дионису) здесь не отвергалось, но преобразовывалось, просветлялось, очищалось в лучах божественного присутствия. Поэтому в центре комоса — всегда и это было главным! — незримо присутствовал Дионис, виновник празднеств и смысл всей процессии.

В ходе этих процессий складывался постепенно устойчивый сценарий сатирических интермедий — не столь жесткий по канону как

сатировские драмы, имеющие, впрочем, в отличие от комедий спартанское происхождение, тогда как комедии впервые появились в Аттике. Из таких интермедий и выросла афинская комедия, достигшая своего пика в Аристофане.

Роль Аристофана в этом процессе является основополагающей. Как и Еврипид, Аристофан полностью принадлежит классической эпохе Древней Греции, когда человеческое измерение начинает доминировать во всех сферах, замещая героическое и перетолковывая божественное. Но в случае Аристофана объектом гуманизации становится именно дионисийский комос. Комедия Аристофана — это комос без Диониса; процессия подвыпивших похотливых мужчин без преобразования небесными лучами. Именно в этой автономизации веселой подвыпившей пошлости и приносимого ей временного раскрепощения состоит смысл «средней комедии». Та десакрализация богов, превращаемых постепенно в этические абстракции или в метафоры рока, которая явно видна у Еврипида, у Аристофана доходит до предела. И в этом мы видим как раз яркое проявление дерзости как отличительной черты комедии, но отныне эта дерзость автономна и имманентна. Комедианты не изображают титанов, они их в себе воплощают.

Война: критика снизу

Именно в Аристофане демократическая и антиаристократическая природа новых Афин классического периода проявляется в самой экстремальной форме. Аристофан — это триумф демократии. Все вещи, сюжеты, темы и смысл подлежат у него критике, осмеянию, пародированию. При этом Аристофан не оставляет вне критики и сами демократические процедуры и некоторые институты в том случае, если он находит их *недостаточно* демократическими. Так обстоит дело с присяжными, выведенными в комедии «Осы»¹ в виде стариков, или с критикой вполне демократического афинского политика Клеона, осмеянного в тех же «Осах» и особенно в комедии «Всадники»². Комедии Аристофана воплощают в себе все возможные типы «критики снизу» — в них простонародный комос подвергает осмеянию, пародированию и прямому поношению все, что хотя бы отдаленно напоминает аристократию и вертикальные ценности.

Так же как и Еврипид, Аристофан предельно ненавидит Спарту и войну как два воплощения героического начала, уходящего корня-

¹ Аристофан. Осы // Аристофан. Комедии. Фрагменты. М.: Ладомир; Наука, 2008.

² Аристофан. Всадники // Аристофан. Комедии. Фрагменты.

ми в дорийскую эпоху. Но вместо проклятия войны (как у Еврипида) Аристофан высмеивает ее. При этом альтернативой высмеиваемому мужскому воинственному духу, который Аристофан интерпретирует как проявление мелочной склочности, пустого тщеславия, жадности, низости и вздорности, он выдвигает сообщество женщин, по своей функции в эллинском обществе занятых мирными заботами. Ярче всего Аристофан выражает эту гинекократическую утопию пацифизма в комедии «Лисистрата»¹, продолжая тему в других пьесах — «Женщины на празднестве»² и «Женщины в народном собрании»³. Как и у Еврипида, у Аристофана отношения между полами становятся проблематичными, но приобретают на сей раз легкомысленно-игровой — то есть собственно комедийный — характер. Антивоенной является и другая комедия — «Мир»⁴. Женщины ненавидят войны и придумывают различные уловки, чтобы отвратить от нее своих мужей. Также с помощью хитрости они вторгаются во властные структуры полиса и реорганизуют его в таком ключе, который, несмотря на комедийность, явно симпатичен самому Аристофану. Аристофан стоит на стороне женщин, и в этом его отличие от Еврипида.

При всей близости идеологии Аристофана к Еврипиду, Аристофан едко высмеивает и самого Еврипида — не только пародируя серьезность и пафос трагедии как жанра, но и подвергая более радикально демократической, откровенно протонародной критике его основные мировоззренческие ориентиры. В комедии «Лягушки»⁵, повествующей о путешествии Диониса в подземный мир (где сам Дионис представлен в гротескно-комедийном образе), Аристофан описывает поединок Еврипида с Эсхилом в царстве мертвых, пародируя и того и другого. Комическими аллюзиями на Еврипида полны и другие произведения Аристофана.

Аристофан был обвинен Клеоном в том, что он дискредитирует Афины и вредит их образу во всем эллинском мире. Но личная ненависть к Клеону или Еврипиду — это типичная комедийная «критика снизу». Аристофан обрушивается отнюдь не на Афины и не на демократические принципы, но на то, что ему кажется недостаточно афинским в Афинах и недостаточно демократическим в демократии.

¹ Аристофан. Лисистрата // Аристофан. Комедии. Фрагменты.

² Аристофан. Женщины на празднестве (Фесмофориазусы) // Аристофан. Комедии. Фрагменты.

³ Аристофан. Женщины в народном собрании (Экклезиазусы) // Аристофан. Комедии. Фрагменты.

⁴ Аристофан. Мир (Тишина) // Аристофан. Комедии. Фрагменты.

⁵ Аристофан. Лягушки // Аристофан. Комедии. Фрагменты.

Демократия как политическое явление, как мы видели, тесно связана с талассократией и развитием морской торговли. Портовые города традиционно были торговыми центрами, где скапливались материальные богатства. Для Аристофана материальное благополучие является высшей ценностью. Эту ориентацию на богатство, радикально чуждое эллинской культуре, и особенно Спарте, всегда жестко и осознанно отвергавшей плутократию (что ясно видно в отношениях спартанцев с лидийским царем Крезом, славившимся своими несметными богатствами), Аристофан воплотил в комедии «Богатство (Плутос)»¹. В ней излагается аллегория того, что традиционно описанный слепым в мифах бог подземных сокровищ Плутон, излечивается от слепоты и помогает людям обогатиться. При этом показательно, что воля богов изначально сделала его слепым как раз для того, чтобы он не смог помочь разбогатеть людям. В этой комедии Аристофан одновременно

- превозносит идеал материального богатства;
- подстраивает под свои нужды структуру мифа, окончательно десакрализируя его и превращая его в басню, аллегорию и метафору;
- прямо высмеивает богов и их установления, представляя их жадными и завистливыми существами, постоянно соперничающими в неравных условиях со смертными.

Поругание философии

Но больше всего — больше Клеона, Спарты, войны, Еврипида и т. д. — Аристофан ненавидел Сократа и Платона, саму аристократическую гетерию Афин, в которой он видел все прямо противоположное его собственным ориентирам и ценностям. Хотя критика и насмешки над Сократом разбросаны во многих комедиях Аристофана, специально его поношению была посвящена отдельная комедия «Облака»², Νεφέλαι, где Сократ представлен как софист, авантюрист и проходимец, выдающий себя за солидного вознаграждение знатоком и мудрецом, познавшим суть вещей.

Аристофан в «Облаках» издевается над философией как таковой: и над аполлонической линией элеатов и пифагорейцев (насмешливо представляя идеи как «облака», поклонение которым якобы проповедует школа Сократа), и над теориями натурфилософов, истолковывающих мифы как космологические явления и космогонические принципы. Критика снизу Аристофана находится еще ниже суб-

¹ Аристофан. Богатство (Плутос) // Аристофан. Комедии. Фрагменты.

² Аристофан. Облака // Аристофан. Комедии. Фрагменты.

станциалистских теорий ионийских философов: Аристофан стоит на стороне прямого и не осмысляющего свои собственные основания «жизненного мира», на позициях грубоматериальной телесной чувственной феноменологии, которая не способна и не желает двигаться ни на шаг в сторону обобщений. Титаническое начало, просветленное в комосе присутствием Диониса, после десакрализации Аристофана возвращается к своей изначальной (прадионисийской, кибелической) природе — ее могущество состоит в ее полной автореферентной имманентности, в грандиозной и одновременно чудовищной очевидности банального. Поэтому насмешки Аристофана направлены не только на аристократов, но и на демократов (недостаточно демократических), не только на Сократа и Платона, но и на ионийских философов, не только на Алкивиада, но и на Клеона. И тайна успеха Аристофана и его жанра состоит в том, что банальное измерение в определенных ракурсах становится по-настоящему внушительным и убедительным, ведь каждый несет в себе измерение грубости, пошлости и самовлюбленной тупости, который отчаянно льстит комедия как жанр. Хохот комедии пародирует смех богов, делая его доступным для черни. Но это возможно только тогда, когда боги ушли, когда их больше нет. Чернь смеет смеяться тогда, когда хозяина нет дома. Мир комедии — это мир, свободный от хозяина, мир, перевернутый вверх ногами. В отношении эллинской культуры — это антимир. Поэтому великое представлено здесь как смехотворное и претенциозное, а глубокое — как мелкое и грязное.

Вот с какой речью Сократ появляется в комедии «Облака», вися в гамаке и объясняя, что для постижения высших вещей, необходимо самому быть подвешенным в воздухе:

| | |
|------------------------------------------------|-------------------------------------------------|
| Сократ (важно и торжественно). | <i>Σωκράτης. οὐ γὰρ ἂν ποτε</i> |
| Бессильна мысль | <i>ἔξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα,</i> |
| Проникнуть в тайны мира запре- | <i>εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν</i> |
| дельного, | <i>φροντίδα</i> |
| В пространствах не повиснув и не | <i>λεπτὴν καταμείζας ἐς τὸν ὄμοιον ἀέρα.</i> |
| будучи | <i>εἰ δ' ὦν χαμαὶ τάνω κάτωθεν ἐσκόπουν,</i> |
| Соединенной с однородным воздухом. | <i>οὐκ ἂν ποθ' ἤῦρον: οὐ γὰρ ἀλλ' ἡ γῆ βίβη</i> |
| Нет, обретаясь в прахе, взоры вывес | <i>ἔλκει πρὸς αὐτὴν τὴν ἰκμάδα τῆς</i> |
| вперив, | <i>φροντίδος.</i> |
| Я ничего б не узрел. Сила земная | <i>πάσχει δὲ ταῦτ' οὗτο καὶ τὰ κάρδαμα.</i> |
| Притягивает влагу размышления. | |
| Не то же ли случается с капустою? ¹ | |

¹ Аристофан. Облака. С. 158.

И далее аналогичная чушь повторяется на разные лады, а каждый структурный элемент комедии пародирует те или иные элементы трагедии или сатировской драмы. Причем Сократу Аристофан приписывает в комедии взгляды других мыслителей, которые ему были не только не свойственны, но прямо противоположны. Во-первых, Сократ предстает как законченный атеист¹:

Стрепсиаг. Ну а Зевс? Объясни, *Стреψιάδης*, ὁ Ζεὺς δ' ἡμῖν, φέρε πρὸς
 заклинаю Землей, нам не бог разве τῆς γῆς, οὐλύμπιος οὐ θεὸς ἐστίν;
 Зевс Олимпийский? *Σωκράτης*. ποῖος Ζεὺς; οὐ μὴ ληρήσεις;
Сократ. Что за Зевс? Перестань го- οὐδ' ἔστι Ζεὺς.
 родить пустяки! Зевса нет!²

И далее Аристофан излагает якобы устами Сократа материалистическую картину мира и именно те аргументы, которые сторонниками материализма и атеизма приводились на протяжении всего Нового времени — в том числе и в XX веке.

Стрепсиаг. Кто ж навстречу друг *Стреψιάδης*, ὁ δ' ἀναγκάζων ἐστὶ τίς
 другу их гонит, скажи? Ну не Зевс αὐτάς, οὐχ ὁ Ζεὺς, ὥστε φέρεσθαι;
 ли, колеблющий тучи? *Σωκράτης*. ἥκιστ' ἀλλ' αἰθέριος Δῖνος.
Сократ. Да нимало, не Зевс. Это — *Стреψιάδης*. Δῖνος; τουτί μ' ἐλελήθειν,
 Вихрь. ὁ Ζεὺς οὐκ ὦν, ἀλλ' ἀντ' αὐτοῦ Δῖνος
Стрепсиаг. Ну и ну! Значит, Вихрь! νυνὶ βασιλεύων.
 И не знал я, деревня, что в отставке
 уж Зевс и на месте его нынче Вихрь
 управляет вселенной³.

Материалистическое представление о структуре Вселенной и особенно о важнейшей роле вихря (δῖνος) характерно как раз для противников Сократа — атомистов, и особенно для Демокрита. Но для Аристофана для того, чтобы выставить Сократа в нелепом виде, годятся любые приемы — в том числе и приписывание мыслителю идей, прямо противоположных его собственным. В комедии, таким образом, мы видим истоки грубой политической пропаганды, а также совершенно аморальных стратегий по очернению противника.

Если в «Облаках» Аристофан приписывает Сократу весьма приблизительные взгляды, то в комедии «Птицы»⁴, «Ὀρνίθεσ

¹ По одной из версий, успех комедии Аристофана способствовал позднее обвинению Сократа в «неверии в богов». Так считал сам Платон.

² Аристофан. Облака. С. 166.

³ Там же. С. 167.

⁴ Аристофан. Птицы // Аристофан. Комедии. Фрагменты.

стократических основ, хотя и выполненную в такой же заниженной смеховой манере. В «Птицах» рассказывается история о том, как двое хитрых афинян, Эвельпид и Писфетер, превратились в птиц и уговорили царя птиц Удода, некогда также бывшего человеком, создать между небом и землей птичий город — «Кукушкино облако» (Νεφέλοκοκκυγία). Замысел состоял в том, чтобы создать дополнительную инстанцию между богами и людьми и стать главными посредниками в этих отношениях.

Аристофан представляет сцену таким образом:

Писфетер. Вот вам первое слово: должны вы создать город птичий, единый и грозный.

А потом, меж землю и небом простор, воздух весь опоясать стеною
Из огромных камней, из тройных кирпичей, наподобие стен вавилонских.

Эвельпид. О владыка мой зяблик! О чиж господин, что за дивное сооруженье!

Писфетер. А когда будет выстроен город, должны вы от Зевса потребовать власти.

Если ж будет он медлить, согласья не даст и посмеет ответить отказом,

Мы священный поход на богов протрубим, всем богам олимпийским объявим,

Чтоб они через наши поля и края, распаясь, разгораясь, не шатались.

А ведь прежде на землю с Алкменой блудить и с Алопою боги сходили,

И с Семелами разными. Если же все ж забредут, так поставить немедля

На приятное место печать, чтобы впредь человечьих не портили женщин.

А на землю второго отправим гонца, — вот второе вам слово, — чтоб людям

Πισθέταιρος. καὶ δὴ τοῖνυν πρῶτα διδάσκω μίαν ὀρνίθων πόλιν εἶναι, κάπειτα τὸν ἀέρα πάντα κύκλω καὶ πᾶν τοῦτ' τὸ μεταξύ

περιτευχίξειν μεγάλας πλίνθοις ὅπταις ὡσπερ Βαβυλῶνα.

Ἐποψ. ὦ Κεβρίονη καὶ Πορφυρίων ὡς σμερδαλέον τὸ πόλισμα.

Πισθέταιρος. κάπειτ' ἦν τοῦτ' ἐπανεστήκη, τὴν ἀρχὴν τὸν Δί' ἀπαιτεῖν:

κᾶν μὲν μὴ φῆ μηδ' ἐθελήσῃ μηδ' εὐθύς γνωσιμαχήσῃ,

ἱερὸν πόλεμον πρῶδ' αὐτῶ, καὶ τοῖσι θεοῖσιν ἀπειπεῖν

διὰ τῆς χώρας τῆς ὑμετέρας ἐστυκόσι μὴ διαφοιτᾶν,

ὡσπερ πρότερον μοιχεύσοντες τὰς Ἀλκμήνας κατέβεινον

καὶ τὰς Ἀλόπας καὶ τὰς Σεμέλας: ἦνπερ δ' ἐπίωσ', ἐπιβάλλειν

σφραγίδ' αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ψωλήν, ἵνα μὴ βινῶσ' ἔτ' ἐκεῖνας,

τοῖς δ' ἀνθρώποις ὄρνιν ἕτερον πέμψαι κήρυκα κελεύω,

ὡς ὀρνίθων βασιλευόντων θύειν ὄρνισι τὸ λοιπόν,

κάπειτα θεοῖς ὕστερον αὖθις.

Объявить, что присвоили птицы всю
власть и чтоб птицам отныне моли-
лись,
А богам олимпийским потом, под ко-
нец¹.

Город птиц перехватывал думы возношений, предназначенных
богам, и тем самым влиял на самих богов. С другой стороны, власти-
тель «Кукушкиного облака», которым стал Писфетер, узнавал от бо-
гов судьбы людей и таким образом управлял ими.

В скором времени власть птиц признают и люди, и боги, и снова,
как и в «Облаках», Аристофан оповещает о смерти бога — в коме-
дийно-шутливой манере, но оповещает. Когда к царю птичьего горо-
да (орнитополиса) Писфетеру приходит титан Прометей, закрыва-
ясь зонтом, он сообщает ему:

Прометей. Зевс кончился!

Писфетер. Когда же это кончился?

Прометей. С тех пор как город вы
воздвигли в воздухе,

Никто из смертных божествам не
молится.

С тех пор и чад от жертвы всесо-
жжения

К столу богов с земли не подымается.

Постимся мы, как будто в Фесмофо-
рии,

Сидим без приношений. Боги варва-
ров,

Как иллирийцы, лязгая от голода,

Войной на Зевса угрожают двинуться

И требуют, чтобы границ открытия

Добился он и ввоза продовольствия¹.

Προμηθεύς. ἀπόλωλεν ὁ Ζεὺς.

Πισθέταιρος. πηνίκ' ἄττ' ἀπόλωλετο;

Προμηθεύς. ἐξ οὐπερ ὑμεῖς ὤκισατε τὸν
ἄέρα.

θύει γὰρ οὐδεὶς οὐδὲν ἀνθρώπων ἔτι
θεοῖσιν, οὐδὲ κῆσα μηρίων ἄπο
ἀνῆλθεν ὡς ἡμᾶς ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου,
ἀλλ' ὡσπερὶ Θεσμοφορίοις νηστεύομεν
ἄνευ θυηλῶν: οἱ δὲ βάρβαροι θεοὶ
πεινῶντες ὡσπερ Ἴλλυριοὶ κεκριγότες
ἐπιστρατεύσειν φάσ' ἄνωθεν τῷ Δίῃ,
εἰ μὴ παρέξει τάμπόρι' ἀνεφγμένα,
ἴν' εἰσάγοιτο σπλάγχνα κατατετμημένα.

Кончается комедия тем, что Писфетер убеждает и людей, и бо-
гов признать всемирную власть птиц. Зевс отдает ему свой скипетр
и придуманную Аристофаном дочь «Василию» (Царицу). Таким
образом, промежуточное царство между небом и землей захватыва-
ет высшие полномочия и становится главной инстанци ей, повелева-
ющей Вселенной.

¹ Аристофан. Птицы. С. 410.

² Там же. С. 459 – 460.

В целом «Кукушкино облако» представляет собой основательное осмеяние как учения об идеях Сократа и Платона («облака» в другой комедии Аристофана выступают пародийными образами небесных идей, эйдосов), так и модели аристократического жречества, которое ставит себя между людьми и богами, выступая в структуре сакрального в роли посредников и интерпретаторов. Но именно такую роль Платон в «Государстве» и других политических диалогах (почти всегда со ссылкой на Сократа) и отводит философам, понятым в контексте аполлонической аристократической италийской версии философии. Писфетер представляет собой комический образ царя-философа, аристократа и жреца, который призван быть посредником между небом богов и землей людей. Аполлонические гетерии политиков и философов Древней Греции (в том числе и Афин) выполняли именно эти функции. Их-то и осмеивает демократ Аристофан. Узурпация посреднических функций, по Аристофану, есть хитрость и необоснованная претензия. Поэтому Аристофан в этой комедии разоблачает политическую философию Сократа и Платона, и комизм и смехотворность ситуаций лишь скрывают под собой ожесточенность идеологической борьбы.

Так, Аристофан в еще большей мере, чем Еврипид, воплощает в себе ионийский, демократический и материалистический полюс классической культуры Греции. Показательно, что даже стилистика Аристофана, его юмор и его острая ирония звучат чрезвычайно современно для Нового времени и отчасти даже для эпохи Постмодерна, а его мировоззренческая (демократическая, талассократическая, плутократическая) программа стала догматом Европы в период Модерна. Более того, такие пьесы, как «Лисистрата», предвосхищают современный феминизм и гендерную политику Постмодерна.

Аристотель: философская кульминация классики

Под сенью мужского Логоса

Три фундаментальные фигуры воплощают в себе классический период греческой философии — Сократ, Платон и Аристотель. По Хайдеггеру, в них завершается Начало греческой (и европейской) философии, Начало как процесс. Совокупно эти три мыслителя создали практически основное ядро европейской философии, оформили текстуально и концептуально Логос Запада, а вся последующая философия была лишь комментариями к ним, разработка отдельных тем и теорий. Они создали все то, с чем европейская философская мысль имела дело в последующие два тысячелетия и еще несколько столетий — вплоть до настоящего времени. При этом до начала Нового времени Платон и Аристотель (а через них направляющий гений Сократа) полностью преобладали во всех интеллектуальных средах — от теологии и чистой философии до прикладных наук и искусств. В этом и состоит все значение понятия «классическая эпоха» применительно к истории Древней Греции и, шире, к Европе как таковой. Именно тогда была заложена, осмыслена и систематизирована практически *вся интеллектуальная повестка дня Европы*. Поэтому классическая эпоха в структуре эллинского историала представляет собой кульминацию духа, где все предшествующее можно рассматривать как прелюдию, а все последующее — как развертывание содержащихся в этой эпохе философских откровений.

Следует, однако, пояснить, в каком смысле мы используем слово «прелюдия», равно как и термин «досократики» (или его вариант — «доплатоники»). Речь не идет о том, что в сфере систематизированной интеллектуальной культуры Древней Греции развертывался линейный процесс, в ходе которого эллинская мысль становилась все более совершенной, пока не достигла апогея. Этот прогрессистский подход, подчас встречающийся у историков и ставший преобладающим в Новое время, совершенно не соответствует той сложной и многомерной картине, которую мы набросали в нашем труде ранее.

Во-первых, семантика эллинского историала представляла собой *непрерывную борьбу* Логоса Аполлона с хтоническим Логосом Кибелы, которая разворачивалась с переменным успехом, и где при общей доминации индоевропейского патриархата в определенные моменты матриархальные тенденции прямо, а чаще косвенно и исподволь, имплицитно, осуществляли эффективные контратаки. Поэтому никакой линейности, тем более поступательной и позитивной, выявить невозможно.

Во-вторых, скорее, наоборот, общее разворачивание эллинского историала представляло собой процесс перехода от сакрального и божественного мира (включая особый героический этап) в сторону чисто человеческой культуры, где человек, так или иначе, оптимистически, а чаще пессимистически (трагически), оказывался стоящим в центре вещей. Этот переход от божественного к человеческому, наступление «пятого века», по Гесиоду, никак не может быть рассмотрен как «поступательное развитие»; это, скорее, упадок и движение в сторону катастрофы.

Поэтому «прелюдией» к классическому периоду прежние эры Древней Греции можно считать только в особом смысле, с учетом всей сложной диалектики греческой истории, которую мы попытались в самых общих чертах наметить. В контексте более обширного и масштабного установления «пятой эры», «железного века», в темные века героизм (как прямая связь человека с богом) был заменен несколько ностальгическим нормативизмом (где героизм становился из данности заданием), а в архаическую эпоху началось формирование *чисто человеческой* социокультурной личности, фигуры человека, его трагической маски. Именно это формирование и было в полном смысле слова «прелюдией» и «досократической» эпохой, так как в это время начался интенсивный поиск понятий, теорий, систем и формул, которые были призваны отразить с максимальной степенью контрастности сущность культурной и исторической трансформации. Все эти диалектические процессы начались еще раньше, но апогея достигли именно в классическую эпоху. Поэтому фундаментальность Сократа, Платона и Аристотеля состоит в том, что они с максимально возможной концентрированностью оформили в принципиально новых условиях древнейшие начала эллинской культуры (в ее аполлоническом и отчасти дионисийском измерении), что и стало для последующих веков новым нормативом. В рамках человеческой истории Европы платонизм и аристотелизм — это *вечное настоящее*, так как, с одной стороны, все, что было продумано и сформулировано потом, уже имплицитно содержалось в их текстах, а с другой, более древние мотивы и сакральные доктрины,

а главное их смысл, были переданы следующим поколениям именно через великих эллинских классиков. То обстоятельство, что классическими образцами вплоть до Нового времени в Европе оставались именно эти мыслители, принадлежащие к аристократической философско-политической гетерии, к строго патриархальному Логосу и отчетливо вертикальной онтогносеологической топике, является определяющим для всей истории Запада. Именно в классическую эпоху становления автономного человечества и его культуры решался принципиальный вопрос о том, какой Логос будет доминировать в последующие эры. В этом крайне напряженном эпизоде Ноомахии полную победу одержали Сократ, Платон и Аристотель. Именно поэтому следующие 2300 лет европейцы жили под сенью мужского Логоса.

Союз Аполлона и Диониса в философии Аристотеля

В структуре классического периода Древней Греции и в цепочке великих мыслителей Сократ-Платон-Аристотель, Аристотель занимает последнее место — и хронологически (он был учеником Платона, а сам Платон — учеником Сократа), и логически, так как именно Аристотель, с одной стороны, придал последнюю предельно совершенную форму основным темам и терминам аристократической гетерии, а с другой, в полемике со своим учителем Платоном обосновал наиболее имманентную версию вертикальной философии, сохраняющую как небесно-патриархальную структуру, так и проникающую в глубь феноменального мира настолько глубоко, насколько это можно было осуществить без риска утраты патриархальной идентичности. В первом томе «Ноомахии»¹ мы предложили рассматривать Аристотеля как ярчайшего представителя Логоса Диониса, продолжающего в классическую эпоху тончайшую диалектику досократика Гераклита. Но с учетом более детального разбора эллинского историала следует акцентировать то обстоятельство, что дионисизм Аристотеля все же является аполлоно-дионисизмом, что сближает его с Платоном и отличает от более ортодоксального дионисийца, и от этого более парадоксального мыслителя — Гераклита. В первом приближении, если соотносить Аристотеля с Платоном и платониками, он вполне может и должен быть отнесен к Логосу Диониса. Но если исследовать этот вопрос глубже, то следует заметить наличие в структуре философии Аристотеля сильнеешего влияния светлого Логоса Аполлона. Позднее, неоплатоники (Пор-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

фирий, Прокл, Симпликий и другие) проделали грандиозную работу по совмещению дионисийской стороны Логоса Аристотеля с чисто аполлоническим платонизмом, и это позволило убедиться наглядно в близости Аристотеля к Аполлону. Но вместе с тем стоики (и особенно ранние) проделали с наследием Аристотеля иную операцию, предложив его более материалистическую и натурфилософскую (а следовательно, кибелическую) интерпретацию, что отчасти исказило структуру его учения. В самом Логосе Диониса уже заложена возможность обеих герменевтических процедур, однако, в пользу неоплатонического толкования говорит не только ученичество у Платона, но и подчеркнутый аристократизм Аристотеля, указывающий на его принадлежность к тем аполлоническим гетериям, о которых мы уже неоднократно говорили. Аристотель был противником демократии, талассократии и материализма; и хотя он опровергал радикальный платонизм вместе с учением о вечных идеях, он гораздо ближе к Платону и платоникам, чем к Демокриту или софистам. С этой поправкой и следует рассматривать философию Аристотеля.

Юансированный подход к Аристотелю позволяет выделить в его философии два принципиальных измерения. Одно измерение включает в себя логику¹ (вместе с аналитиками, топикой и т. д.), политику и этику² — здесь преобладает аполлоническое начало; другое — физику³, риторику⁴, а также космологию⁵ и учение о душе⁶, где более всего проявляется дионисийский Логос. В целом же мы и получаем аполлоно-дионисийскую модель философии, где оба Логоса находятся в гармоничном сочетании и согласии.

Это сочетание окажется настолько фундаментальным, что в европейской истории именно Аристотель займет центральное положение и станет мерой философской ортодоксии, вплоть до того, что и аполлонический Логос во многом будет транслироваться с помощью его трудов. Доминанта европейской культуры вплоть до начала Нового времени представляет собой именно аполлоно-дионисийскую версию Логоса. Поэтому Аристотель является не только самым классическим из философов классической эпохи, но и самым европейским в широком смысле.

¹ *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.

² *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983.

³ *Аристотель*. Физика // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981.

⁴ *Аристотель*. Поэтика // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4.

⁵ *Аристотель*. О небе // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 3; *Он же*. О возникновении и уничтожении // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 3.

⁶ *Аристотель*. О душе // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

Логика: гиперборейский завет

Основы своей логики Аристотель закладывает в книге «Метафизика»¹, где содержатся все основные положения его философии, а также подробно излагаются его расхождения с другими философскими школами, и что, быть может, самое важное — с Платоном и платониками (под платониками Аристотель понимает чаще всего школу племянника Платона Спевсиппа, который возглавлял Академию после смерти самого Платона). Логика Аристотеля строится на аполлоническом принципе первичности вечного и неизменного божественного ума. Этот ум и есть Логос. То, как его истолковывает сам Аристотель, не оставляет никаких сомнений: он понимает Логос целиком и полностью в аполлоническом патриархальном солярном ключе. Аристотель пишет:

Ум мыслит сам себя, если только он αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, превосходнейшее и мышление его καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. есть мышление о мышлении².

Ум, мыслящий о самом себе, о том, как он мыслит себя самого, то есть мышление (νοήσεως νόησις), и есть *сущность божества*. Эта сущность должна быть лишена всякой телесности и материальности, поскольку только при этом условии мыслящее будет совпадать с мыслимым.

Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью³.

οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

Это высшее тождество мыслящего и мыслимого составляет главную черту светлого Логоса и всех топологий, на нем выстраиваемых. На этом первом тождестве основаны все остальные законы логики, которые Аристотель также описывает в «Метафизике».

В трактате «О Душе» Аристотель вводит фундаментальное различие в структуру ума, выделяя в нем деятельный (активный) ум и страдательный (пассивный) ум.

¹ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 1.

² Там же. С. 316.

³ Там же.

И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. Знание же в возможности у отдельного человека, но не знание вообще, по времени предшествует [знанию в действии]. Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно¹.

В этом фрагменте Аристотель излагает учение об активном — и чисто аполлоническом — интеллекте (ποιητικός νοῦς), который он называет «отдельным» (χωριστός) от всего остального, то есть от материи и мира феноменов, а также от «страдательного интеллекта» (παθητικός νοῦς). Активный ум творит (ποιεῖν), а пассивный становится (γίνεσθαι). Пассивный ум тождественен природе (φύσις), а активный Логосу. Можно было бы продолжить в духе Парменида и Платона: пассивный ум имеет дело с мнением, а активный — с истиной.

В третьей главе IV книги «Метафизики» Аристотель показывает, что задача философа состоит не в познании природы, но в познании начал или аксиом, которые являются *предшествующими* природе как сфере, где царит изменение. Иными словами, философию Аристотель понимает аполлонически — как область активного ума. И здесь он несколько расходится с дионисийской диалектикой Гераклита, вставая на сторону италийской и платонической гносеологии и онтологии.

καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθῆς καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια·

αἰεὶ γὰρ τιμώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [τὸ δ' αὐτὸ ἔστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον

¹ Аристотель. О душе. С. 435–436.

Но так как есть еще кто-то выше тех, ἐπεὶ δ' ἔστιν ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις кто рассуждает о природе (ибо природа есть лишь один род сущего), ἀνωτέρω (ἐν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις) τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις: ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσικὴ, ἀλλ' οὐ πρώτη.

учения о природе, то оно также есть некоторая мудрость, но не первая¹.

Философ, по Аристотелю, — тот, кто «исследует сущее как такое»². И это обосновывает первый закон логики: $A = A$. Но мы видели ранее, что полное тождество (в сфере мысли) предполагает тождество мышления и того, о чем мышление мыслит (ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία), а это, в свою очередь, *исключает* материю. Следовательно, закон тождества в самом чистом виде — это закон философии и формула ума. Это — аполоническое правило, отражающее сердцевину светлого Логоса. Аристотель не случайно предваряет свои более частные изложения метафизики тщательным разграничением области философии и остальных наук: мудрость (софия), которой приоритетно занята философия, радикально превосходит любую феноменологию и тем более любую материальность. Она стоит *над* потоком становления. Закон тождества — это закон мудрости, это и есть выражение мудрости, а значит, он действует в структуре небесной божественности — там, где начинается чистый ум. И там же располагается чистое бытие, которое есть объект философии, и другая сторона чистого тождества. Закон тождества — первый и самый главный, на нем строится вся логика, вся философия и далее все остальные науки. Поэтому важно сразу подчеркнуть, что это отнюдь не банальное утверждение, более того — это нечто, прямо противоположное обыденному и привычному. Закон тождества сопряжен с тайной мышления и с божественной сердцевиной человека как мыслящего существа. Мыслить (в смысле активного интеллекта, творящего ума) и быть причастным к божественному — одно и то же. $A = A$ — формула, полностью аналогичная дельфийскому завету — γνῶθι σαυτόν, познай самого себя. $A = A$ только и исключительно за пределом всего наличного, изменяющегося, подвижного, то есть в зоне «метафизики» (μεταφυσική), расположенной радикально *выше* природы, «физики», φύσις. Закон тождества справедлив и истинен в онтологических условиях Олимпа или на вершине дневного неба, где кавалькады богов, согласно платоновскому «Федру», созерцают неизменное сияние вечности.

¹ Аристотель. Метафизика. С. 124.

² Там же. С. 119.

Из первого закона тождества следует второй закон логики — закон отрицания. Сам Аристотель формулирует его так: «невозможно, чтобы противоречащие утверждения были истинными»¹. Это вводит понятие не-А, то есть противоречия. Вместе с законом тождества закон противоречия составляет фундаментальную пару, которая определяет всю структуру ума. Введение операции отрицания, однако, столь же не очевидно, как и тождества. Природа вообще не знает отрицания; поток становления на каждое освободившееся место ставит нечто следующее. За смертью следует рождение, за зимой весна. Животные и растения, не говоря уже о камнях, могут быть наделены многообразными свойствами и ощущениями, но они не знают, что такое не-А. Весь их выбор происходит между одним А и другим А, различать между которыми они вполне способны. Но ни одна вещь в природе не является самотождественной, равной самой себе, и поэтому у нее не может быть строго отрицательного коррелята — не-А. Отрицание (так же, как и тождество) является *чисто божественной операцией* — отрицать могут только те, кто способен утверждать тождество. Отрицание — это фундаментальная черта действительно, активного ума (интеллекта). Поскольку именно благодаря этому действию в общую ткань наличия вносится структура строгого порядка. Порядок основан именно на отрицании, которое необратимо разграничивает все вещи мира, отделяет, выделяет их, делает «отдельными» (χωριστὸς). Если вещь есть эта вещь, то она не есть другая вещь. То есть «А не равно не-А». В этой формуле содержится резкое преодоление природы, подобно жесту Ипполита трагедии Еврипида, которой требовал либо «переобучить жен, либо попрасть их». Два первых закона логики суть аналогичный жест мужского вертикального Логоса, который требует от природы либо следовать за ним, принимая его волю (природа, ставшая осмысленной, и есть страдательный интеллект), либо быть попранной и раздавленной пятой Аполлона.

Третий закон логики — закон исключенного третьего. Аристотель формулирует его так:

Не может быть ничего промежуточно- *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξύ ἀντιφάσεως*
го между двумя членами противоречия, *ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη*
а относительно чего-то одного необхо- *ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἐν καθ' ἐνὸς*
димо что бы то ни было одно либо ут- *ὀτιοῦν.*
верждать, либо отрицать².

¹ Аристотель. Метафизика. С. 143.

² Там же. С. 141.

В логике это формулируется: либо А, либо не-А. Отсутствие промежуточного (μεταξύ) члена чрезвычайно важно. Вся природа состоит исключительно из этих промежуточных моментов, и на них строится структура становления. Запрещая промежуточный член, Аристотель разрывает связь между истиной и мнением, кажимостью, поступая строго в духе и стиле Аполлона. Он произносит радикальное либо-либо: ἢ φάναί ἢ ἀποφάναί, утверждать или отрицать (если речь идет об одном и том же); либо эпифания, либо апофатика. И снова — в третий раз — закон мышления оказывается предельно далеким от прямых и непосредственных наблюдений за окружающим миром — значит, опять речь идет об особом священном участке, теменосе философии, где царит предельная ясность божественного света.

Таким образом, все три введенных Аристотелем закона логики представляют собой три фундаментальные небесные истины, три формулы Аполлона, три откровения, три завета, являющиеся своего рода дельфийским посвящением. Эти законы вечны и неизменны в структуре действенного (активного) ума. И хотя все данные органов чувств, наблюдений и даже пассивный, следующий за маршрутами природы рассудок, убеждают нас в обратном — в том, что не бывает строго самождественных предметов, ни одно отрицание не конституирует невозможный феноменологически чистый негатив, а наличие промежуточных терминов и составляет сущность становления, в которое мы погружены, аполлонический ум призван утвердиться именно в этой области, твердо — героически! — следуя трем заповедям гиперборейской мысли:

А = А,
не-А,
либо А, либо не-А.

Так говорил Аристотель.

Политика: новое пространство титаномахии

Еще одной областью, где Аристотель следует в первую очередь аполлонической линии, является политика. Мы уже говорили о трехчастной политической типологии Аристотеля и о ее соответствии трем главным индоевропейским функциям в предыдущих разделах. Хотя Аристотель и критикует в своем труде «Государство» Платона, в целом он остается полностью в рамках вертикальной топики. Как и у Платона, у Аристотеля править должны лучшие, а лучшими

из лучших являются у обоих философы, те, кто полностью сосредоточены на чистой мысли, на небесном уме, на бытии и благе. Свою абсолютную преданность аристократическому началу Аристотель выражает прямо, утверждая:

Из трех видов государственного устройства, какие мы признаем правильными, наилучшим, конечно, является тот, в котором управление сосредоточено в руках наилучших¹.

Важно, что Аристотель при всей критике отдельных сторон проекта Платона разделяет с ним главное: *верховенство блага как высшую цель политики*. «Целью государства является благая жизнь»² (τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν), утверждает Аристотель. И еще:

Если конечной целью всех наук и искусств является благо, то высшее благо есть преимущественная цель самой главной из всех наук и искусств, именно политики³.

Мы видели, что у Платона благо понимается как источник идей, как имя самого высшего и самого фундаментального начала. Благо есть вершина философского созерцания, и судить о том, что есть благо, а что нет, может, в конце концов, только философ, сосредоточенный на созерцании и получающий для этого образование и наставления всей традиции. По Аристотелю, править должны лучшие, но критерий «лучше» и «хорошо» не является прикладным и не может быть корректно установлен теми, кто занят частичными и фрагментарными делами и проблемами или ведом низменными влечениями. Лучшее может быть оценено как таковое, только исходя из блага. А благо — это приоритетная область внимания философов.

Так как философы отвечают за благо, то только они, в последнем счете, способны вынести истинное суждение о том, что хорошо, а что плохо. При этом они опираются на божественный ум и на его священные законы, которые воплощены в законах логики. На основании законов логики создаются и политические законы, которые также несут на себе печать божества.

¹ Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. С. 484.

² Там же. С. 462.

³ Там же. С. 467.

Кто требует, чтобы властвовал закон, по-видимому, требует, чтобы властвовало только божество и разум, а кто требует, чтобы властвовал человек, привносит в это и животное начало, ибо страсть есть нечто животное и гнев совращает с истинного пути правителей, хотя бы они были и наилучшими людьми; напротив, закон — это свободный от безотчетных позывов разум¹.

В этом фрагменте мы видим прямую отсылку к платоновской антропологии, выделяющей в человеческой душе три начала: ум (*νοῦς*), ярость (*θυμὸς*) и вожделие (*ἐπιθυμία*). По Аристотелю, законы относятся к уму, а сам ум есть свойство божества. Два других качества — волевая ярость (*θυμὸς*) и вожделие (*ἐπιθυμία*) он относит к животному измерению в душе. Но законы, по Аристотелю, не являются ни произвольными, ни данными как откровение: они отражают структуру нозетического порядка мира, и поэтому законодатели с необходимостью должны быть прежде всего философами, соучастниками самосозерцания божественного ума.

Вдоль этой нозетической вертикали и выстраиваются типы правления: монархия (*μοναρχία*), аристократия (*αριστοκρατία*) и полития (*πολιτεία*). Под политией Аристотель понимает форму политического устройства среднюю между олигархией и демократией, где решения принимают не все граждане, а только наиболее знатные и состоятельные из них — «те, кто носят тяжелое вооружение»². Он определяет эти типы следующим образом:

Монархическое правление, имеющее в виду общую пользу, мы обыкновенно называем царской властью; власть немногих, но более чем одного — аристократией (или потому, что правят лучшие, или потому, что имеется в виду высшее благо государства и тех, кто в него входит); а когда ради общей пользы правит большинство, тогда мы употребляем

καλεῖν δ' εἰώθαμεν τῶν μὲν μοναρχιῶν τὴν πρὸς τὸ κοινὸν ἀποβλέπουσαν συμφέρον βασιλείαν, τὴν δὲ τῶν ὀλίγων μὲν πλειόνων δ' ἐνὸς αἰριστοκρατίαν (ἢ διὰ τὸ τοὺς ἀρίστους ἄρχειν, ἢ διὰ τὸ πρὸς τὸ ἀρίστον τῇ πόλει καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν αὐτῆς), ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία.

¹ Аристотель. Политика. С. 481.

² Там же. С. 417.

обозначение, общее для всех видов государственного устройства, — полития¹.

Этой вертикальной иерархии, где наилучшим строем является монархия, вторым — аристократия (которую Аристотель считает положительным образцом в силу исторического периода, в котором живет, и где в эллинских обществах число монархических режимов правления стремительно сокращалось), а третьим по значению — полития, соответствует система «отклонений» или «извращений» (παρέκβασις).

Отклонения от указанных устройств следующие: от царской власти — тирания, от аристократии — олигархия, от политии — демократия. Тирания — монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя; олигархия блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия — выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет².

Критерием отклонения или подлинности политики является выяснение: чью выгоду (τὸ συμφέρον) преследует тот или иной режим. Если эта выгода всеобщая (κοινόν), то политическая система истинная, и ее иерархия определяется по шкале «хорошее — лучшее — самое лучшее». Если же режим служит удовлетворению части (будь то один человек, группа людей или даже — как правило, темное — большинство, противопоставленное меньшинству, а лучшие всегда в меньшинстве), то иерархия среди «извращенных копий» обратная.

Это можно представить в виде схемы.

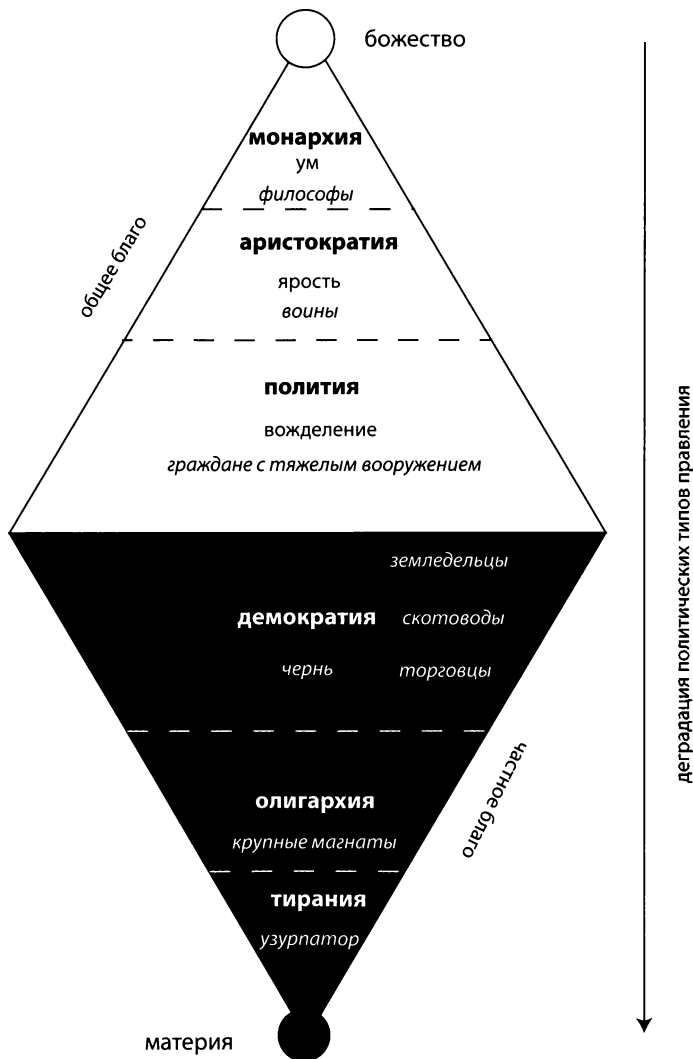
В этой картине видно, что для Аристотеля иерархия искаженных политических систем обратна по отношению к иерархии правильных. Так, он поясняет:

Ясно, какой из видов, отклоняющихся от правильных, является наилучшим и какой ближе всего к нему. Конечно, наилучшим

φανερὸν μὲν οὖν καὶ τούτων τῶν παρέκβάσεων τις χειρίστη καὶ δευτέρα τις, ἀνάγκη γὰρ τὴν μὲν τῆς πρώτης καὶ θειοτάτης παρέκβασις εἶναι

¹ Аристотель. Политика. С. 457.

² Там же.



Полная иерархия типов правления по Аристотелю

видом будет тот, который оказывается отклонением от первоначального и самого божественного из всех видов государственного строя. Царская власть, если это не пустой звук, если она существует действительно, основывается на высоком превосходстве царствующего. Таким образом, тирания, как наихудший из видов государственного устройства, отстоит далее всего от самой его сущности; к ней непосредственно примыкает олигархия (аристократия далеко не то же, что олигархия); наиболее же умеренный из отклоняющихся видов — демократия¹.

На схеме мы отметили также оценку Аристотелем типов демократии, которые она различает по степени их близости к светлому треугольнику «хорошего общества».

Из четырех видов демократии наилучшим является, как об этом сказано в предшествующих рассуждениях, тот, который занимает по порядку первое место; к тому же этот вид демократии и самый древний из всех. Я называю его первым в соответствии с естественным делением народонаселения. В самом деле, наилучшим видом народа является земледельческий; поэтому и возможно бывает насаждать демократию там, где народная масса живет земледелием или скотоводством².

В этой оценке земледелия как самого благородного занятия после философии и войны легко увидеть классическую модель индоевропейской социальной системы. Земледелие было не толь-

χειρίστην, τὴν δὲ βασιλείαν ἀναγκαῖον ἢ τοῦνομα μόνον ἔχειν οὐκ οὔσαν, ἢ διὰ πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τὴν τοῦ βασιλεύοντος; ὥστε τὴν τυραννίδα χειρίστην οὔσαν πλεῖστον ἀπέχειν πολιτείας, δεῦτερον δὲ τὴν ὀλιγαρχίαν (ἢ γὰρ ἀριστοκρατία διέστηκεν ἀπὸ ταύτης πολὺ τῆς πολιτείας), μετριοτάτην δὲ τὴν δημοκρατίαν.

δημοκρατιῶν δ' οὐσῶν τεττάρων βελτίστη μὲν ἢ πρώτη τάξει, καθάπερ ἐν τοῖς πρὸ τούτων ἐλέχθη λόγοις: ἔστι δὲ καὶ ἀρχαιοτάτη πασῶν αὐτῆ. λέγω δὲ πρώτην ὡς περ ἂν τις διέλοι τοὺς δῆμους. βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός ἐστίν, ὥστε καὶ ποιεῖν ἐνδέχεται δημοκρατίαν ὅπου ζῆ τὸ πλῆθος ἀπὸ γεωργίας ἢ νομῆς.

¹ Аристотель. Πολιτικά. С. 489.

² Там же. С. 574.

ко экономической, но и культурной основой эллинского общества, так как оно строилось на фундаменте «укрошенной женственности», представленной в религии сечением Деметры. В другом месте Аристотель подчеркивал, что справедливый суд возможен только там, где люди (и судьи, и обвиняемые, и обвинители) достаточно хорошо друг друга знают, чтобы верно оценить поступки и мотивации в каждом конкретном случае. Земледельческая община полностью соответствует этим условиям. Поэтому в ее случае предоставление политических прав всем свободным мужчинам для Аристотеля вполне допустимо. Здесь сохранение ориентации на «общее благо» если не гарантировано, но отнюдь не исключено.

Почти так же обстоит дело со скотоводческими общинами.

После земледельческой народной *μετὰ δὲ τὸ γεωργικὸν πλῆθος βέλτιστος* массы наилучший народ тот, где *δῆμός ἐστιν ὅπου νομεῖς εἰσι καὶ ζῶσιν* люди являются пастухами и живут *ἀπὸ βοσκημάτων*. скотоводством¹.

Худшим типом демократии, которая является, по Аристотелю, сама по себе чем-то несовершенным и извращенным, является городская демократия.

Другие виды народной массы, из *τὰ δ' ἄλλα πλῆθη πάντα σχεδόν, ἐξ* которых состоят прочие демократии, почти все хуже этих, ведь *ὡς αἱ λοιπαὶ δημοκρατίαι συνεστάσι,* *πολλῶ φαυλότερα τούτων: ὁ γὰρ βίος* самый образ жизни их дурной и ни *φαῦλος, καὶ οὐθὲν ἔργον μετ' ἀρετῆς* одно из тех дел, которыми занимается *ὡς μεταχειρίζεται τὸ πλῆθος τό τε* масса, состоящая из ремесленников, торговцев, поденщиков, не *τῶν βαναύσων καὶ τὸ τῶν ἀγοραίων* *ἀνθρώπων καὶ τὸ θητικόν.* имеет ничего общего с добродетелью².

Это очень важное место в «Политике». В нем мы видим, что Аристотель рисует наихудшую форму демократии, взяв за основание типичную картину современных ему Афин. Худшим типом (самой по себе чрезвычайно плохой) демократии является Афинская демократия, связанная с торговлей, артизанатом и талассократией. То, что он категорически отвергает талассократию, явствует из другого фрагмента «Политики».

¹ Аристотель. Политика. С. 576.

² Там же.

Вовсе нет необходимости в том, *τὴν δὲ πολυανθρωπίαν τὴν γιγνομένην* чтобы в государстве было многочисленное население, состоящее из *περὶ τὸν ναυτικὸν ὄχλον οὐκ ἀναγκαῖον* морской черни, во всяком случае эта последняя никоим образом не должна быть причастна к гражданским правам¹.

Морская чернь (*ναυτικὸς ὄχλος*) была опорой афинской демократии и главным выражением талассократии. Аристотель не отрицает морского могущества в целом, но полагает, что оно должно иметь прикладное значение и развиваться в меру. Так, он выступает за то, чтобы сам полис находился на определенном расстоянии от берега (повторяя Платона), а гавань должна быть отделена от самого полиса — это позволит пользоваться определенными выгодами мореплавания и одновременно сохранять нравы города от чуждых влияний и разлагающей морской стихии (носителями которой является «морская чернь»).

Но еще худшим типом правления, чем демократия, даже торговая, для Аристотеля является тирания. Это не просто имитация царской власти, это ее прямая и абсолютная противоположность. В тирании концентрируется все худшее, что содержится во всех «политических отклонениях», представленных нами на схеме черным треугольником. Тирания, в некотором смысле, является «крайней формой демократии»².

Аристотель говорит:

Тирания соединяет в себе крайнюю олигархию и демократию. Поэтому *ἡ δὲ τυραννὶς ἐξ ὀλιγαρχίας τῆς ὑστάτης* тирания — самый вредный для подданых государственный строй, так *σύκειται καὶ δημοκρατίας: διὸ δὴ καὶ* как она есть соединение двух зол *βλαβερωτάτῃ τοῖς ἀρχομένοις ἐστίν,* и заключает в себе все отклонения *ἅτε ἐκ δυοῖν συγκεκμηὴν κακῶν καὶ τὰς* и ошибки, какие свойственны тому *παρεκβάσεις καὶ τὰς ἀμαρτίας ἔχουσα* и другому строю³. *τὰς παρ' ἀμφοτέρων τῶν πολιτειῶν.*

Сосредоточение в тиранической форме правления всех «политических отклонений» превращает ее в систему, обратно симметричную божественному порядку. Если царская власть божественна, то в основе тирании лежит чисто титаническое начало. *Тиран — это социально-политическое воплощение титана*, его политический

¹ Аристотель. Политика. С. 600–601.

² Там же. С. 557.

³ Там же. С. 552.

гештальт. Он включает в себя матриархальность масс (особенно городских, а Кибела, как мы видели, богиня городов), но придает им особое активное, пародирующее мужской, героический стиль воплощение. О связи тирании (равно как и демократии) с гинекократией Аристотель замечает:

Все те признаки, какими отличается крайняя демократия, свойственны также и тирании: господство женщин в семейном быту, чтобы они разглашали дела своих мужей, и по этой же причине распущенность рабов; рабы и женщины не злоумышляют против тиранов, напротив, пользуясь благодеянием, те и другие, разумеется, благосклонно относятся и к тираниям, и к демократиям, ведь и демос желает быть своего рода монархом¹.

Здесь мы видим, как политическое пространство классического периода, концептуально осмысляемое Аристотелем, становится постепенно приоритетным полем Ноомахии и титаномахии, а также «кровавой войны полов». «Морская чернь», городские торговцы и вздорные, низшие, не получившие духовного воспитания и солярного преображения женщины становятся политической опорой тирана как центральной фигуры богооставленного мира. Тирания есть антисакральность, перевернутый принцип высшей и божественной в своей природе царской власти. Титан-тиран против божественного царя — таковы новые рамки титаномахии классической Греции, обретающей в учении Аристотеля кристальную форму. Аристотель утверждает:

Каждый из двух видов монархического строя восходит к противоположным и взаимоисключающим началам. Царская власть возникла для защиты порядочных людей от народной массы. Царь ставится из порядочных людей вследствие его превосходства в добродетели или

ὑπάρχει δ' ἡ γένεσις εὐθὺς ἐξ ἐναντίων ἐκατέρᾳ τῶν μοναρχιῶν: ἡ μὲν γὰρ βασιλεία πρὸς βοήθειαν τὴν ἀπὸ τοῦ δήμου τοῖς ἐπιεικέσι γέγονεν, καὶ καθίσταται βασιλεὺς ἐκ τῶν ἐπιεικῶν καθ' ὑπεροχὴν ἀρετῆς ἢ πράξεων τῶν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς, ἡ καθ' ὑπεροχὴν τοιοῦτου γένους, ὁ δὲ τύραννος ἐκ

¹ Аристотель. Политика. С. 560—561.

в деяниях, зависящих от добродетели, лично ему присущей, либо вследствие превосходства, которым отличается его род. Тирани же ставится из среды народа, именно народной массы, против знатных, чтобы народ не терпел от них никакой несправедливости¹.

Царь защищает высшее от низшего, он стоит на стороне аристократии и божественной мысли против черни. При этом в той степени, в которой сам народ (прежде всего, земледельцы и скотоводы, но также и при определенных условиях жители городов) тянется к порядку, этике и божественному, он также попадает в категорию «ставших достойными» (ἐπιεικής). Тирани же находится на прямо противоположной стороне: он защищает худшее от лучшего, идет навстречу массам и толпам, причем в их самом недифференцированном хаотическом состоянии. Здесь может вызвать возражение окончание фразы «чтобы народ не терпел от них никакой несправедливости», поскольку может создаться ложное впечатление, что лучшие способны действовать несправедливо в отношении демоса. Если это и происходит, то лучшие в этом случае перестают быть лучшими, и тогда восстание тирани против аристократии оказывается формально оправданным. Но здесь следует внимательнее присмотреться к содержанию того, что является несправедливым, причиняющим вред (ἀδικέω). Аристотель утверждает фундаментальную истину:

Цель тирани — приятное, цель ἔστι δὲ σκοπὸς τυραννικὸς μὲν τὸ ἡδύ, царя — прекрасное². βασιλικὸς δὲ τὸ καλόν.

Поиск наслаждения (ἡδύ) является не только целью тирани, но и целью массы, торговцев, черни и гинекократически ориентированных женщин. Гедонизм — основа всего связанного с третьим нижним пластом души (вожделение, ἐπιθυμία) и его социальным выражением (практики питания, половых отношений, развлечения и пустой досуг, заполненный ленью и пассивным времяпровождением). В индоевропейском обществе это качество доминирует в представителях третьей функции, но оно преобразовано здесь упорядочивающими влияниями двух высших функций — воинов (у которых преобладает ярость (θυμός), и жрецов, являющихся приоритетными

¹ Аристотель. Политика. С. 552.

² Там же. С. 553.

носителями ума (νοῦς). Вертикаль трехфункциональной системы освящает саму онтологию желания, ἐπιθυμία, вводит ее в сакральные рамки.

Если же отстраниться от этой сакральной дисциплины, то «справедливым» для черни было бы максимальное наслаждение, что и готов предоставить ей тиран, или, по крайней мере, он захватывает власть именно под таким предлогом. Аристократы же никогда не потворствуют толпе. Их цель, как и цель истинного царя — прекрасное (τὸ καλόν), но для того, чтобы научить ему массу, чтобы привлечь ее к высшей очищающей и облагораживающей этике, аристократы вынуждены ограничивать материальные наклонности масс, сдерживать их, подчинять аскетическим правилам, заставлять признавать и соблюдать законы и традиции — причем даже тогда, когда сами массы испытывают от этого неудобства и неприятности. *Ущемление приятного состояния есть условие постижения прекрасного и истинного.* На эти основы все религии и культуры. А аристократические религии и культуры настаивают на этом особенно жестко. Поэтому возвышение и облагораживание масс требуют от властителей аристократической ориентации отсутствия популизма и подчас принуждения демоса к тому, что ему самому в его оптике наслаждения представляется «несправедливым». То, что «несправедливо» для тела, справедливо для духа.

Аполлоническая политика Аристотеля, таким образом, представляет собой как продолжение линии аристократических гетерий, уходящих корнями в архаический период, так и нечто новое: перенос титаномехии в область Политического, где в условиях автономизации человеческого и разыгрывается ее очередной цикл. По Аристотелю, принадлежность к полису, к Государству составляет главное определение человека. В самом начале «Политики» он дает свое знаменитое определение:

Человек по природе своей есть сущность политическая¹.
 ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.

Это значит, что политика становится *судьбой человека*; в ее структуре отныне разыгрывается основная драма бытия и экзистенции. Вероятно, именно такое понимание Политического, как приоритетного поля Ноомехии, а также аристократические идеалы Аристотеля, в конечном итоге, стали важнейшим, а может быть, решающим моментом в событиях, которые завершили классическую эпоху Древней Греции и открыли следующую эпоху — эпоху эллинизма.

¹ Аристотель. Политика. С. 378.

Эта следующая эпоха была напрямую связана с созданием македонским царем Александром Великим грандиозной мировой Империи, которая утвердила величие и славу греческой культуры (в ее аполлоно-дионисийском, аристократическом, патриархальном измерении) в небывалом масштабе. Воспитателем юного царя Александра был близкий к македонскому двору философ-стагирит Аристотель.

Риторика: пространство энтимемы

Аполлонический подход Аристотеля ярче всего выражен в его логике и аристократической философии политики. Но вся структура его философии качественно меняется всякий раз, когда он принимается за критику Платона и его учения об идеях. Подробнее всего он говорит об этом в «Метафизике», а раскрывает глубину различий в «Физике». Отвергая учение об идеях, Аристотель фундаментально имманентизирует всю гносеологическую и онтологическую топику, предельно четко выстроенную Платоном, продолжающим италийскую традицию Пифагора и Парменида. Аристотель же стремится любой ценой уйти от трансцендентного измерения, предложив такую модель философской интерпретации, которая помещала бы ум не вне мира, но внутри него. Мы видели, что когда Аристотель говорит о природе ума, то есть о Логосе, он примыкает к аполлонической традиции, признавая ум вечным, неизменным и самотождественным. И в этом случае он считает высшим измерением ума действенный ум (ποιητικός νοῦς), совпадающий с тем, о чем он мыслит. В то время как идеи (по крайней мере, как это можно понять, читая «Тимея») выступают объектами созерцания (то есть только мыслимым, τὸ νοητόν) для демиурга, которому отводится роль мыслящего. Критика учения об идеях Платона и одновременно твердое следование аполлонической традиции и приводит Аристотеля к особой философской позиции, где главную роль начинает играть Логос Диониса, но не в той последовательной и законченной форме как у Гераклита, а в сочетании с аполлонизмом. Отрицание трансцендентного мира идей и, соответственно, тройственной топики в сфере космологии влечет за собой и отказ от третьего рода «Тимея» — от хоры, χώρα, Матери и Кормилицы как того измерения, в котором происходит явление становящихся вещей. Таким образом, Аристотель утверждает единственный род, который соответствует в «Тимее» Сыну или Порождению, то есть сфере икон, копий, которые, впрочем, Аристотель за копии не признает, поскольку не допускает существования оригиналов, образцов. Но отрицание первого и третьего родов (образцов и пространства) постулирует *единую Вселенную*, которая

строится из своего центра, из той точки, которую можно назвать *сердцем Диониса*. Это — точка божественного присутствия, недвижимый двигатель. Вызов, перед которым оказывается Аристотель, состоит в том, чтобы сохранить аполлонический подход и чистоту его выражения в логике и вместе с тем объяснить двойственность мира, гибель и рождение, становление, движение, изменение, саму жизнь, противящиеся логике по своей природе. Ответом на этот вызов и является собственное учение Аристотеля, представляющее собой уникальный аполлоно-дионисийский синтез.

Прежде чем рассматривать то, как повлиял строго имманентный подход на космологическую картину Аристотеля и на его учение о природе, физику, следует обратить внимание на другое измерение его философского творчества — на риторику¹. Риторика отличается от искусства построения силлогизмов (топики, аналитики и т. д.) тем, что она относится к высказыванию значительно менее строго, нежели логика. Логическое высказывание по определению является строгим и всегда жестко придерживается таксономической сетки — у Аристотеля это рода, виды и особи, соотносящиеся друг с другом в раз и навсегда заданном отношении и соподчинении. Кроме того, логика всегда соотносит высказывание с чем-то общим (в разной степени), что и составляет пространство силлогизма. Это пространство силлогизма есть территория ума.

В сфере риторики пространство высказывания качественно меняет свою природу. Здесь мы имеем дело с дублем силлогизма, с тем, что Аристотель называет специальным термином «энтимема» (ἐνθύμημα), образованным из приставки ἐν-, в-, и основы θυμός, что можно перевести и техническим термином «ярость», и более обобщенным — «жизнь», «душа», «дух». Энтимема есть «риторический силлогизм»², то есть аналог базовой логической операции в сфере риторики. Эта сфера сама также аналогична сфере логики, но только оперирует с *неточным* проведением операций, вполне сходных с логическими. Сфера риторики качественно более конкретна и приземлена, нежели область чисто логическая, и оперирует с наглядными и близкими слушателю явлениями и вещами. Но за этим внешним наблюдением скрывается нечто фундаментальное: *область риторики — это пространство «жизненного мира», окружающей среды, то есть мир феноменов и становления*. А это значит, что переход от логики к риторике качественно меняет онтологический и гносеологический пласт, в котором мы находимся. В тер-

¹ Аристотель. Риторика // Античные риторики. М.: Изд-во Московского университета, 1978.

² Аристотель. Риторика. С. 20.

минах элеатов и платоников можно сказать, что логика относится к измерению истины, а риторика — к измерению мнения, *δόξα*. Поэтому-то в риторике такую роль играет *убедительность*, убеждение (*πίθω*) и, соответственно, результат убеждения — доверие, *вера* (*πίστις*). Риторика ориентирована на убедительность речи, и ее доказательность и правдоподобность ставят перед собой практические цели. Риторика оперирует с набором, чрезвычайно похожим на тот, с которым имеет дело логика, но любое определение, любое заключение и любое рассуждение здесь всегда *несколько отклоняется* от прямых и строгих логических правил: на этом и строятся топы (*τόποι*) и тропы (*τρόποι*), базовые риторические фигуры, с помощью которых речь обретает *убедительность*, то есть способность влиять на мнение слушателей и изменять его. Но там, где силлогизм переходит в энтимему, там Логос Аполлона смещается в сторону Логоса Диониса¹. Риторика — приоритетная область именно Диониса, с принципиальной для него двусмысленностью, энантиодромическим сочетанием противоположностей². Это смещение предполагает легкое (по крайней мере, на первых порах) *отклонение* от абсолютной строгости логических законов. Если для чистой логики $A = A$, и это утверждение представляет собой строгую и абсолютную божественную истину, на которой и строится любой силлогизм (без этого ни один член силлогического построения не может быть корректно употреблен), то для риторики закон тождества *почти* таков, как в логике, то есть речь идет не об абсолютном тождестве ($A \equiv A$), но о равенстве ($A = A$), и даже не о равенстве ($A = A$), а о приближительном равенстве ($A \approx A$). Эта вкраившаяся неточность *онтологически фундаментальна*, так как в зазор проникает возможность совершенно особого построения философского учения, нежели можно было бы предполагать, учитывая лишь радикально аполлоническую сторону теории Аристотеля, его логику. Коль скоро, в риторике $A \approx A$, то энтимема своим наличием конституирует особую — *приблизительную* — онтологию, которая во всем — кроме точности! — подобна онтологии чисто логической. Так возникает проблема языка (*λόγος*): грамматика, лексика, морфология, синтаксис, а также построенное на них искусство риторики, имеют сходную с логикой (*λόγος*) структуру, но вместе с тем в живой речи в логические построения (доказа-

¹ Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса.

² Если оторвать риторику от логики, а Диониса от Аполлона, мы получим пространство Гермеса. Это объясняет связь Гермеса с лингвистикой и филологией, и в частности, с нимфой Пейто, чье имя означает «убеждение», *πίθω*. Без Аполлона риторика становится занятием воров и софистов. Но связь с истиной обеспечивает именно присутствие Диониса.

тельства, славословия, суждения) непременно прокрадывается еще *нечто*, что несколько *изменяет* саму речь. Это нечто, это отклонение есть плата за то, что Аристотель отказался признавать строгий онтологический дуализм космологии «Тимея», разделивший вещи на образцы (парадигмы) и копии (явления, феномены). Логический мир, как в парадоксе Зенона, не может объяснить движения и становления, поэтому при всей его самодостаточности и абсолютности, при всей его божественности и полноте, ему все же *чего-то не хватает*. Чисто аполлоническая логика способна объяснить бога, но она *не может обосновать существования мира, который был бы отчасти божественным, а отчасти нет*. Для такого объяснения необходим другой Логос — Логос Диониса. И Аристотель вступает в его юрисдикцию, более того, основывает на нем свою физику и отчасти метафизику, где оба Логоса перекрещиваются. Но для того чтобы до конца прояснить структуру аристотелевской физики, следует обратиться пристальное внимание на его труды по «Риторике» и отчасти «Поэтике». Именно здесь содержится ключ к переходу от логики к физике, от Аполлона к Дионису.

Физика: парадокс ксоанона

В структуре философии Аристотеля отклонение, о котором шла речь в риторике и которое измеряется зазором между силлогизмом и энтимемой, приобретает свой прямой концептуальный эквивалент. Аристотель дает ему имя «древесина», ὄλη, что на латыни стало называться *materia* (древесина для изготовления корабельных мачт) и постепенно превратилось в общепринятое понятие — «материя». В ранних латинских переводах философской литературы подчас слово ὄλη переводится и как *silva* (лес, древесина) и даже иногда как *lignum* (древесина). Само греческое слово ὄλη происходит от индоевропейского корня *swel- или *sel-, которое означало не просто древесину, но дрова, деревья, предназначенные для костра, сожжения, и по аналогии — лучи. Латинское *silva* (лес) происходит из той же индоевропейской основы. Показательно также, что Кибела называлась «Идейской Матерью» и тесно связывалась с горой Ида, которую мы встречаем и на Крите, и рядом с Троей¹. Эта гора покрыта лесом, и леса и деревья начиная с глубокой древности были символами Кибелы.

¹ Согласно Ф. Зелинскому, греческое слово Ἰδα, гора Ида, и образованное от него прилагательное «Идейская» означало «лесной» или «гора, покрытая лесом». Зелинский Ф. Ф. Религия эллинизма. С. 37.

С мифологической точки зрения, структура этого концепта очевидна: он призван описать на философском языке (в духе классической эпохи Греции) аналог Великой Матери, Кибелы, глубинного хтонического могущества. В философском переводе мифа на язык Логоса у Платона эта же фигура Великой Матери была представлена как хора, $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, пространство, местность, а опосредующим полумифологическим-полуфилософским понятием выступал Хаос, $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ Гесиода и орфиков. Деревья были преимущественными символами Великой Матери, так как воплощали в себе партеногенетическое могущество земли, способной порождать из самой себя величественные стволы деревьев, нацеленные в небеса¹. Но особенность философии Аристотеля и ее отличие как от платонизма, так и от натурфилософии, требовали специального термина, в котором Аристотель смог бы зафиксировать именно тот смысл, который более всего соответствовал бы его собственному учению. Поэтому введение «древесины» ($\delta\acute{\upsilon}\lambda\eta$, материи) Аристотелем следует интерпретировать в его собственном контексте.

Этот контекст состоял в необходимости соотнести сечение божественного ума, чья структура была представлена Аристотелем в логических законах, с миром становления, рождения, гибели и изменения, где царил начало движения. Ум неподвижен и вечен. Каким образом он производил движущееся и конечное — и составляло фундаментальную проблему. Такой проблемы не существовало для логики, но для физики, то есть для выяснения структуры феноменального мира, она, напротив, была центральной.

Переход от логики к физике необходимо рассматривать как переход от логики к риторике. В обоих случаях мы имеем дело с определенным «отклонением» от строгости логических законов. В риторике это описывается как переход от силлогизма к энтимеме, а в физике через постулирование $\delta\acute{\upsilon}\lambda\eta$ как необходимого компонента любого сущего. В отличие от хоры ($\chi\acute{\omega}\rho\alpha$) Платона, которая выступает в отношении феноменального мира несколько извне, как третий род и воспринимающее начало, симметричное (но только снизу) первому роду — вечным парадигмам-идеям, у Аристотеля (для которого есть только один род — средний, но он же и единственный) не остается ничего другого, как ввести материю-древесину внутрь мира, признать ее одним из фундаментальных имманентных миру качеств. В этом и состоит сущность *дионисийского подхого* Ари-

¹ Все деревья принадлежат Кибеле, но ее наиболее устойчивыми и приоритетными символами являются дуб, сосна, кипарис и тополь. В целом же связь между Великой Матерью, древесиной и материей относится к самому глубинному и древнейшему пласту архетипов.

стотеля: оба полюса мира — и вечный божественный ум, и материя-древесина — имманентны миру в целом, представляя собой его пределы — соответственно, верхний и нижний, но при этом *не выходя за границы мира*, не обладая за этими границами никакой онтологией. Материя-ὑλη в физике мира ответственна за искажение аполлонических структур светлого Логоса, она придает логическим законам качество *приблизительности*, аппроксимативности, точно так же как жизненный мир риторического дискурса на своем уровне *имитирует* силлогизм. Такая дуальность, на первый взгляд, снова напоминает нам топику платонизма, и это вполне понятно, учитывая ученичество Аристотеля у Платона и его принадлежность к аристократической гетерии, ответвлением которой стал основанный им самим Ликей. Но это сходство относительно: задача Аристотеля не предложить новое издание платонической топики, но обосновать дуальность внутри принципиально единого явленного мира. Эта дуальность в единстве выражается в структуре сущего, τὸ ὄν, в котором Аристотель выделяет эйдос (εἶδος, вид) или морфэ (μορφή, форма) как интеллектуальную часть, а древесина-ὑλη представляется страдательной и безвидной основой, пребывающей в каждой существующей вещи. *Всякое сущее дуально, значит, всякое сущее не совсем логично*. Так как эйдос и/или морфэ составляют главное в вещи, делают вещь тем, что она есть, по смыслу и по предназначению, то мир логичен, равно как логичны и вещи внутри него. Но поскольку в каждой вещи есть еще и материя, которая смысловым, логическим, интеллектуальным образом ничего к вещи не добавляет, но лишь отвечает за то, что вещь наличествует, то мир логичен *не полностью, не совсем*. Сам факт этого наличествования качественно меняет сущее по сравнению с чисто логическим измерением. В целом сущее остается *почти* целиком подчиненным законам логики — тождеству, противоречию и исключенному третьему, но эти законы действуют не строго, а приблизительно; «почти» становится здесь фундаментальной метафизической категорией, то есть *материей* (древесиной). Ровно это происходит и в риторике, но только здесь мы имеем дело не с физической материей, а с *языковой*. Материя, проникая в дискурс, превращает его в обыденный и конкретный, придавая речам убедительность, основанную на отсылке к «жизненному миру». *«Жизненность» правильно выстроенной риторически речи является в пространстве языка тем наличием, которое обеспечивает материя вещи в области физики*. Логическое высказывание, безусловно, верно, и корректный силлогизм гарантирует истинность. Но в области риторики и физики только логичности недостаточно: необходима *убедительность* (πεῖσις), тонкая категория,

которая складывается их многих факторов, изучаемых Аристотелем в «Риторике» — из игры с тропами, топами, метафорами, иронией, синекдохами, литотами и остальными риторическими фигурами. Эта убедительность в речи *прямо гомологична наличию* вещи в мире. Истинность же высказывания, в свою очередь, соотносится с эйдосом (морфэ) вещи, с ее смыслом и интеллектуальным содержанием. Логика в обоих случаях — в риторике и в физике (природе, φύσις) — является доминантой, но материя-древесина, делающая вещь наличествующей, а высказывание убедительным, также необходима для цельного постижения мира — как в его теоретическом (умозрительном), так и в его действительном, конкретном существовании.

Если логика относится целиком и полностью к ведению Аполлона, то риторика и физика — к ведению Диониса.

Говоря об алфавите богов, мы специально останавливались на связи Диониса с Гермесом. Греки считали покровителем риторики и красноречия именно Гермеса, нимфу Пейто (Πειθώ), Убедительность, называли его женой или возлюбленной. Пара Гермес-Пейто, действительно, точно соответствует пластичности вербальной материи. Но в оптике солярного Аристотеля не хтонический Гермес, но небесный бог Дионис становится средоточием искусства речей и ключом интерпретации физических явлений. Надприродный бог Дионис погружается в природу, конституируя ее структуры. При этом он не исключает (как его брат Аполлон), но включает материю в свой богокосмический синтез.

Отсюда берет начало физика Аристотеля, в основе которой лежит принцип *инклюзивной двойственности сущего*, τὸ ὄν. В каждом сущем, в каждой вещи¹ с необходимостью есть морфэ (форма) и материя (ὑλη). Именно таким было древнейшее сакральное изображение греческой религии — ксоанон или ксоан (ξόανον), представляющее бога и вырезанное из дерева. *Сущее есть ксоанон*, форма (морфэ), высеченная из древесины (ὑλη). Но для Аристотеля, в отличие от Платона, ксоанон не был ничьей копией и его никто не создавал. Как и древнейший палладиум, ксоанон богини Афины Паллады, ксоанон «падает с Неба», то есть возникает сам по себе, сам собой воспроизводя сходные виды (эйдосы, формы) на все новых и новых кусках древесины. Эта же самая древесина (ὑλη) этимологически означала дрова, то есть сухое дерево, предназначенное для костра, для огня, для того, чтобы питать собой священный очаг или алтарь, на кото-

¹ Точного эквивалента русскому слову «вещь» и даже латинскому «res» в греческом языке не было, а там, где Аристотель использует ближайшие аналоги — χρῆμα или πράγμα, смысл совершенно другой. Об этом мы уже не раз говорили ранее, в том числе и в различных томах «Ноомахии».

ром приносятся жертвы. Сами дрова — первые жертвы жертвенного огня. Эту метафору можно понимать в двояком смысле: материальность, телесность есть то, что питает собой жизнь, изнашиваясь и растрачивая себя в этом служении эйдосу, форме. Жизнь жжет, сжигает дрова тела и живет за счет материи, которую непрерывно истребляет. Вместе с тем аллюзия на поваленные засохшие деревья вполне может быть спроецирована и на погребальный костер, который был главенствующей формой обрядов погребения у ахейцев и особенно у дорийцев (среди них он сохранялся дольше всего). Дрова в этом случае — синоним трупа, подлежащего сожжению в огне — в стихии, ближе всего стоящей к уму и свету.

Мы видим в сущем-ксонане явные следы Логоса, и это сущее подлечит в своем эйдосе, в своем виде и своей форме области логических законов. Тела аполлоничны уже потому, что они имеют очертания, фигуры, которые различимы зрением, а оно, по Аристотелю, самое благородное из пяти чувств, поскольку способно различить явление на максимально удаленном расстоянии. В этом снова аполлонический момент философии Аристотеля, ведь Аполлон бог дистанции (отсюда его связь с луком и стрелами). Но вместе с тем тела телесны, то есть наличны, а значит, в самих себе они несут древесность, материальность, то, чему подлечит быть сожженным жизнью. Именно материя делает тело конечным, смертным, но одновременно и рождающимся, возникающим, присутствующим. При этом материя и ответственна за изменение и движение, за ритмы и пульсации, которые воспроизводят неизменный порядок ума, но не в вечности, а в хороводе последовательностей.

В космологии Аристотеля небесные сферы, расположенные выше круга Луны, не знают поступательного движения — все движения там круговые¹. Здесь материя максимально утонченная, эфирная, она почти ни в чем не препятствует логике и строго следует за ней. Аристотель говорит о ней в трактате «О небе»:

Существует некая телесная субстан- τῆς οὐσίας σώματος ἄλλη παρὰ τὰς ция, отличная от здешних веществ, ἐνταῦθα συστάσεις, θειοτέρα καὶ про- более божественная, чем они все, τέρα τούτων πάντων.
и первичная по отношению к ним
всем².

В небесных сферах зазор между логикой и риторикой минимален; круговые движения звезд и планет повторяются вечно, не меняя ор-

¹ Аристотель. О небе // Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. С. 268.

² Там же.

бит и направлений. Круговое движение — компромисс между неподвижностью и подвижностью. Отсюда сакральное значение хороводов в греческой культуре. Показательно, что вождение хороводов Платон делает важнейшей практикой идеального Государства, Каллиполиса. Движущийся по кругу не только повторяет движение планет, но и соучаствует в вечности; это наиболее интеллектуальное занятие, в котором вместе с тем могут принимать участие все люди, постигающие таким способом основы метафизики (отсюда педагогическое значение хоровода, его место в структуре платоновской пайдеи, παιδεία).

Выше планетарных сфер находится лишь сам недвижимый двигатель, бог, который есть источник и причина всякого движения, но не сам по себе, а в силу своей имманентности материи, немедленно начинающей двигаться под его действием. Это действие вечно, так как ум действителен и вечен одновременно, также вечной является и материя, хотя, в отличие от ума, она лишь возможна, то есть она всегда только может стать, более того, она всегда становится, но не может быть, не способна сбыться. Материя как возможность, δύναμις, есть могущество, пронизывающее мир симметрично тому, как его пронизывают лучи умной действительности (ἐνέργεια).

Лишь ниже сферы Луны появляются линейные траектории, которые представляют собой, однако, отрезки кривых, дуги окружностей, контуры которых не очевидны, размыты или не известны. В подлунном мире в полной мере действует закон рождения и гибели, возникновения и уничтожения¹. Но все эти уровни мира не являются разными мирами — это один и тот же имманентный мир, выстроенный вертикально, но имеющий в самом себе оба измерения — ноэтическое (действенность ума, логика, энергия) и материальное. При этом, будучи полярными, они не могут, строго говоря, быть рассмотрены отдельно друг от друга: во всем сущем действует принцип ксоанона — если нечто есть, то оно обязательно есть как форма и как материя; все что есть — таково и только таково. В этом и состоит дионисийская природа аристотелевского космоса: здесь все насыщено синтезами, продуктами синтеза форм и материи, что и придает миру жизненность, горение жизни. Все вещи стремятся к своему эйдетическому центру, который и есть их «естественное место», но это стремление вовлекает их в диалектические столкновения, союзы и вражду с другими вещами, которые стремятся к своим собственным «естественным местам». *Мир есть стремление к смыслу, к себе самому. Каждый ксоанон в отдельности и великий*

¹ *Аристотель*. О возникновении и уничтожении // Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3.

ксоанон-Вселенная желают стать тем образом, который запечатлен на их древесном (материальном) присутствии. Этот порыв сжигает само присутствие, делая Вселенную полем непрерывного экстатического опыта. Но бог Дионис, недвижимый двигатель не находится за пределом мира, *он внутри мира*, он его сердце, его центр. В конечном счете, бог Дионис и есть сам мир, Логос мира, его ум, νοῦς.

Процесс становления есть процесс становления каждой вещи самой собой, и всех вещей — ими самими. Процесс, который одновременно и конечен, как конечен эйдос каждой вещи, и бесконечен, так как материя неистребима, будучи фундаментальным условием наличия. Поэтому природа риторична, она играет с логикой, отчасти отражая ее, а отчасти, напротив, искажая и затемняя — подобно речам искусных ораторов.

Отсюда важнейшая особенность аристотелевской физики. В самом базовом определении сущего как с необходимостью состоящего из формы и материи (ксоанон, синтема) состоит фундаментальное различие с первым законом логики. Если в области чистого Логоса, в пространстве Аполлона $A = A$ и закон тождества неизблем, то в мире явлений любое A обязательно содержит в самом себе двойственность, так или иначе — в большей или в меньшей степени, но нарушающую это тождество. Если A есть, то оно всегда содержит в себе A (эйдос) и не- A (материю, которая не есть эйдос). Каждая вещь есть символ, синтема, знак, поэтому, если мы проигнорируем то, что она символизирует, на что указывает, что с чем соединяет, синтезирует (σύνθημα от σύνθεσις), ее сущность (οὐσία) от нас ускользнет, и вместо чисто нозетической истины, вместо точного соответствия логике, мы получим одну из многочисленных разновидностей лжи. Всякая вещь, которая есть, есть именно *эта* вещь всегда лишь приблизительно. Поэтому логика для изучения природы применима лишь отчасти, условно и с оговорками. Более того, это *применение логики к физике требует осуществить фундаментальный переход от точности к приближительности*, от строгости к допущению, от акривии (ἀκρίβεια) к икономии (οἰκονομία). Следовательно, прямое приложение логики к миру феноменов невозможно, и с необходимостью исказило бы и то, и другое. Гораздо точнее и научнее было бы применить к миру становления и шире, к миру природы, принципы риторики и поэтики¹. Риторика

¹ Именно это и предложил проделать французский философ науки XX века Гастон Башляр. См.: *Башляр Г.* Вода и грезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998; *Он же.* Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999; *Он же.* Земля и грезы воли. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000; *Он же.* Земля и грезы о покое. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2001; *Он же.* Психоанализ огня. М.: Прогресс, 1993.

строится на отклонениях от логики. Эти отклонения не произвольны, но довольно полно и стройно систематизированы самим Аристотелем, а также другими грамматиками и риториками. Суть этих отклонений и заключается в схватывании синтематической структуры слова, слова как двойственного знака, слова как ксоанона — полностью симметричного *наличной* вещи. Риторика и поэзия способны описать мир не просто более убедительно, но *более достоверно*, более ортодоксально, нежели наука, претендующая на прямое применение аполлонической по своей природе логики к дионисийской по своей природе физике. И именно гибкость, неточность, не строгость поэзии или красноречивого дискурса, его икономичность, способны дать более точную картину структуры постоянно меняющегося наличия. Единственно по-настоящему строгая физика может быть только поэтической, основанной не на силлогизмах, а на энтимемах, на тропах и метафорах, на дифирамбах, мифах и искусных, впечатляющих речах.

После Аристотеля стало нормой применять строгие силлогизмы к исследованию мира и, более того, брать соответствие законам логики за главный критерий научности и доказательности. *Наука стала расходиться с поэзией*. Но в этом состоит не только антинаучность такой науки, нелогичность такого использования логики, но и непонимание самого Аристотеля, который является основателем строгих философских критериев и категорий, предопределивших судьбу западной философии и культуры. У Аристотеля есть логические труды, где царствует Аполлон. Но есть и дионисийские, где великий грек демонстрирует свое глубинное понимание структур феноменов, становления и риторики. Вместе же они дают тот аполлоно-дионисийский синтез, который станет ключевым для всей истории Запада и предопределил магистральное направление европейского историаля.

Все это яснее всего изложено в «Метафизике»¹, где мы с опорой на строгое разведение двух пластов аристотелевской мысли (аполлонический и дионисийский) легко можем отныне опознать структуру синтеза обоих. Развернутая критика Платона есть развитие дионисийской доминанты, и в этом смысле она предвосхищает феноменологическую философию XIX — XX веков и особенно величайшего философа Мартина Хайдеггера². Также дионисийской — то есть имманентной и парадоксальной, но при этом нооцентричной и божественной, патриархально ориентированной — является и физика Аристотеля, включая его учение о времени, месте, движении, а так-

¹ Аристотель. Метафизика.

² Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса; Он же. Ноомахия. Германский Логос. Человек Алофатический.

же о причинах, целях и структурах сущего. Но там, где Аристотель говорит о логических законах и где рассматривает силлогизмы, аналитику и топику, он остается в аполлоническом мире чистого света, безусловно верного, но лишь в той мере, в какой мы в этом свете пребываем и к нему причастны. Как только мы делаем малейший шаг в сторону тени (материи), мы оказываемся в ином пространстве, где законы логики, хотя и действуют, но уже не так абсолютно, а риторика и энтимемы, напротив, начинают преобладать. Мир *риторичен* и *поэтичен* в той мере, в какой он *есть*. Он *логичен* и *математичен* — в той мере, в какой он *должен* быть. Логика безупречно или почти безупречно применима для надлунных сфер. Но ниже горизонта Луны начинается иная действительность — менее действительная, но зато более могущественная. Бог ночи Дионис суверенно входит в самые нижние регионы космоса, в самую глубь материальности, чтобы вывести оттуда своих последователей — философов. Но тот, кто по-настоящему предан ему, солидарен с богом смысла не только в его восхождении, но и в его нисхождении в глубь земли. Именно поэтому Аристотель не ограничивается логикой, но спускается к риторике, поэзии и физике, чтобы обосновать интегральную философию спасаемой умом Вселенной.

Конец Элады и вечные эллины

Чистые эллины как субъект истории

На Аристотеле завершается не только классический период эллинского историала, но сам этот историал, если считать его субъектом ту культуру, которая сложилась в континентальной Греции и отчасти на узком пространстве точечных греческих колоний в Анатолии, Италии, Северной Африке и Понте Эвксинском. Можно назвать это *чистым эллинством*, так как на всех этапах внутри этого периода — от прихода первых эллинских индоевропейских племен на Балканы и в Восточное Средиземноморье и вплоть до Аристотеля — ядром всей культуры оставался, в сущности, *один народ*, объединенный религией, культурой, языком, мифами об общем происхождении, вариативной, но сущностно единой в своей парадигме политической системой. При всей открытости эллинского субъекта, при всей склонности эллинского Dasein'a к включению в себя отдельных элементов из культуры и религии окружающих народов, на всем этом этапе сохраняется определенная чистота основного ядра. У Аристотеля мы в полной мере находим ясное и непоколебимое убеждение в онтологической избранности эллинов как особого исторического и антропологического явления. Эллины, обладающие своей уникальной (в глазах самих эллинов) культурой, являются в полном смысле слова *избранным народом* среди всех остальных. Хотя в отличие от иудеев эта избранность не приобрела значение догмата и не была запечатлена в священных текстах, она, тем не менее, пронзительно и ясно осознавалась всем эллинским обществом как нечто само собой разумеющееся. Эллины отличались не только классическим этноцентризмом, который в определенной мере присущ любому этносу¹, но возведением его на уровень осмысленной и отрефлексированной теории, считающей именно эллинскую культуру, с ее инклюзивностью и с ее синтезом, вселенской и обобщающей — хэнотической. В терминах этносоциологии следует говорить в данном случае не об этноцентризме, но о лаоцентризме, так как субъектом здесь выступает не столько органическая единица этно-

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

са, сколько социально дифференцированная и иерархически стратифицированная инстанция — народ, λαός¹. В этом отношении весьма показательна сама греческая концепция «теории», θεωρία, как обобщения религиозно-культурного опыта различных обществ Средиземноморья; важно, что этот умозрительный синтез осуществляется самими греками и на греческом языке, возводя греческую философию в статус универсальной. Греки — теоретический народ. Они не просто создали философию как один из продуктов своего культурного творчества, в философии они утвердили свою высшую идентичность — как народа теории, *народа парадигмы*.

Это общеэллинское представление о самих себе и об окружающих их варварах Аристотель между делом формулирует в своей «Политике», цитируя «Ифигению в Авлиде» Еврипида.

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>У варваров женщина и раб занимают одно и то же положение, и объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по природе своей к властвованию. У них бывает только одна форма общения — общение раба и рабыни. Поэтому и говорит поэт:</p> <p>«Прилично властвовать над варварами грекам»; варвар и раб по природе своей понятия тождественные².</p> | <p>έν δὲ τοῖς βαρβάροις τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν. αἴτιον δ' ὅτι τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωμία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου. διὸ φασιν οἱ ποιηταὶ «βαρβάρων δ' Ἑλλήνας ἄρχειν εἰκόσ,» ὡς ταῦτό φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν.</p> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Здесь тождество варвара и раба истолковывается Аристотелем онтологически — дважды в этом коротком фрагменте он употребляет слово φύσει, «по природе», «органически», «по естеству». Эллины и варвары обладают разной природой; природа эллинов является философской и теоретической. Для Аристотеля, как и для Платона, философия напрямую связана с политикой: править должны мудрецы и философы. Поэтому структура власти и философской мысли едина. Эллины способны к политике, «предрасположены к властвованию» именно потому, что это народ философов. И по этой же причине все остальные являются варварами: они не знают политики, как не знают философии. Они могут давать эллинам элементы для политических, религиозных и философских систем, отдельные мифы и обряды, но они не способны восходить к синтезу. У них есть

¹ Дугин А.Г. Этносоциология.

² Аристотель. Политика. С. 377.

иерархия, но нет необходимого дифференциала — это иллюстрирует различие между женщиной и рабом. Линейное вертикальное управление есть один из признаков варвара, то есть любого не-эллина. Иерархия для эллинов тоньше, она не сводится к праву сильного. В ее основе онтологическое право умного и достойного. И именно ум, поставленный во главе иерархии, и составляет основу по-эллински понятой политики. Эллины призваны править варварами не потому, что они сильнее, но потому, что они умнее, то есть стоят ближе к уму, *νοῦς*, который есть высшее божество и вокруг которого вращается мир.

На этом примере можно увидеть структуру эллинского лаоцентризма: в центре мира стоят эллины как народ ума, призванный мыслить за всех и править надо всеми, а вокруг располагаются общества варваров. Варвары частичны, эллины — универсальны, цельны. Они есть целое. Но этот универсализм на всем протяжении эллинского историала вплоть до Аристотеля не размывает идентичность самих греков: будучи универсальными, они не выходят за собственные границы, не расширяют безгранично своей идентичности, которая остается строго определенной. Всякий раз мы имеем дело с эллином, имеющим предков эллинов, принадлежащих к определенному роду, филе, полису и т. д.

Границы эллинского историала

Чистые эллины являются субъектом истории вплоть до окончания классического периода Древней Греции, совпадающего с жизнью Аристотеля. Эта граница имеет огромное значение для греческого историала в целом. *Аристотель является последним чистым эллином*, а его философия подводит этому чистому эллинству философский итог. Аристотель, видимо, ясно осознает, что эллинский мир после вторжения македонцев с севера больше уже никогда не будет таким, как прежде. Он спешит изложить его суть, сформулировать его высшую истину, но не в историческом повествовании и не в художественной форме, а в контексте обобщающего философского памятника, которым и являются его труды. Он обнаруживает их, отчасти нарушая запреты аристократических гетерий, потому что понимает необходимость подвести *философский итог истории чистого эллинства*, выразив и систематизировав его семантическое ядро. Философия Аристотеля не столько его личная оригинальная система, сколько энциклопедия чисто эллинской мысли. В корпусе Аристотеля находит свое выражение завершение эллинского историала в его философской и историко-философской версии. Но по-

скольку чистое эллинство мыслится как максимально возможная близость к уму, а ум вечен, то Аристотель говорит не о том, что было, но о том, что есть всегда, — о том, что было, есть и будет, придавая законченную форму вечному эллинству. Логика Аристотеля — это Логос чисто эллинского историала, улавливающего в своей эсхатологической стадии *момент вечности*. Сам Аристотель — образец вечного эллина, и одновременно именно он является последним эллином — и хронологически и логически.

То, что Аристотель был наставником юного царя Александра Македонского, является фактом исключительной важности. С восточного похода Александра Великого начинается совершенно новый этап греческого историала. Фундаментальность сдвига, который происходит в эпоху Аристотеля и Александра Великого, состоит в том, что здесь *меняется субъект истории*. Чистое эллинство остается в прошлом. И точно также в прошлом остается изначальное понимание того, почему и как эллины призваны править над варварами. Следующая эпоха — эпоха эллинизма.

В ней формируется новый субъект: это больше не эллин, вбирающий в себя и подвергающий философскому синтезу отдельные элементы культуры варваров, но остающийся всегда самим собой, правящий через теорию и философию; это эллин, вступивший в прямой контакт с варварами, обменивающийся с ними интенсивно и взаимно практически всем своим культурным достоянием и свободно перенимающий от варваров множество идей, обрядов, обычаев и практик, которые ранее чистые эллины с негодованием отвергли бы. Эллины вместе с Александром создают то, чего они никогда не делали ранее и что в их глазах до этого было типичным признаком варварства, — *они строят Империю*. А так как у Империи не было даже отдаленного прецедента в эллинской истории, они берут за основу Империи Востока — в частности, Персидскую, война с которой составляла экзистенциальное и историческое содержание того периода, с чего началась классическая эпоха Древней Греции. Чистые эллины определяли себя как не-варвары, и в частности, *не-персы*. Восточный поход Александра Великого, в ходе которого он покорит персов, превратит эллинов из не-персов в *сверх-персов*. Эллины не стали рабами персов, они превратили самих персов в своих рабов. Но тем самым они изменили и свою собственную природу.

Так были заложены основания следующей идентичности — эллинистической. Эллинист — это все еще эллин, но уже *не чистый* эллин. Это — эллин, впустивший варвара внутрь себя и сам вступивший на территорию варваров, принимая их идентичность. Тем самым, эллинист выходит за пределы эллинства в его изначальном

понимании. Он покидает пределы Эллады (включая береговые колонии) и углубляется в *глубь континента*, в области, где варварское влияние настолько сильно и укоренено, что оно способно переломить и видоизменить идентичность чистых эллинов. Однако именно эллины являются господами эллинистического мира, носителями власти во всех смыслах — политическом, культурном, цивилизационном, языковом и религиозном. Они продолжают быть философами и политиками и встают над варварами именно в этом качестве — как *философско-политическая каста правителей*. Вместе с тем они включают в свою структуру и варварский элемент — варварские обычаи, варварские культы, а затем и самих варваров, которые в достаточной мере овладевают эллинской культурой, то есть эллинизуются.

Эллинизм, с одной стороны, продолжает греческую историю, а с другой, представляет собой уже нечто качественно отличное от нее.

Эллинская генада

Поэтому мы решили завершить на Аристотеле первую часть исследования греческого историала, эллинского Логоса и соответствующего ему Dasein'a. Здесь проходит граница между двумя идентичностями — между эллинством и эллинизмом. Эллинизм без эллинства непонятен. Но в то же время различия между ними настолько существенны, что и рассматривать их в контексте общего историала было бы неверно.

Эллинский Логос завершается на Аристотеле и вместе с концом классического периода. Этот Логос строился вокруг оси вечности. Поэтому Аристотель представляет собой не только историческое явление, но знак вечности, обобщающий все то, что было, и размечающий топологию будущего. Все последующее становление греческого историала и, шире, историала европейского будет проходить под сенью Аристотеля. Если же учесть, что сам Аристотель есть лишь систематизатор аполлоно-дионисийской традиции, уходящей в глубину эллинской и даже индоевропейской древности, ярчайший представитель аристократической гетерии, то его влияние есть влияние *всей Эллады*. И не случайно неоплатоники эллинистического периода включают теории Аристотеля в свой — на сей раз уже чисто эллинистический — синтез.

Греки дали Европе все. *Европейский Логос* — это эллинский Логос. Европейская идентичность в своих корнях воспроизводит тот же самый *философский лаоцентризм*, который стал осью самосоз-

нения древних эллинов и который получил свое полноценное оформление в греческой философии классического периода — от Сократа до Аристотеля. Евроцентризм есть не что иное, как применение такого философского лаоцентризма древних эллинов к обширному социокультурному пространству бывших варваров, усвоивших себе в несколько приемов — через Империю и христианизацию — основы эллинизма. Поэтому Европа, европейская культура и европейская цивилизация — это прямое продолжение эллинизма, в основании которого легко различима истина эллинов, та «долина истины», о которой говорит Платон.

Эллины мыслили Эладу как земную проекцию этой «долины истины», как отечество Логоса, как философскую землю. Это был центр мира, потому, что *центр там, где ум*. Именно это позднее было перенесено на всю эллинистическую ойкумену, затем на христианский мир, и наконец, на Европу. Те, кто вчера были варварами, под влиянием Логоса становились «эллинами», так как *сам Логос был эллинским* — и как слово, и как понятие, и как то метафизическое и онтологическое явление, на которое указывает само это имя, Логос есть эллинский денотат.

Тема эллинского Логоса не имеет конца, но имеет пределы. Она бесконечна вглубь, бесконечна внутрь, тогда как вовне и вширь она, напротив, строго ограничена. Логос не расширяет число вещей и явлений, но, напротив, сокращает их, собирая в иерархические порядки, эйдетические цепи и сводя к парадигмам. Поэтому Логос, бесконечно содержательный, является одновременно упрощающим и сокращающим. Он есть сбор урожая. Поэтому в какой-то мере он эсхатологичен, это явление жатвы, а не посевов и не всходов. Логос уничтожает все иллогичное (как веют зерно, освобождая от шелухи), отчасти превращая в логичное, а отчасти просто отбрасывая в бессмысленность материи. А все осмысленное он помещает в вертикальность парадигмальных рядов. Движение внутри Логоса — всегда является центростремительным: к простоте сияющей Единицы. Эта единица есть эллинская генада, ἕνας ἑλληνική.

Библиография

- Античная драма. М.: Художественная литература, 1970.
- Античные гимны. М.: Издательство Московского университета, 1988.
- Античные риторика. М.: Издание Московского университета, 1978.
- Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976 – 1983.
- Аристофан. Комедии. Фрагменты. М.: Ладомир; Наука, 2008.
- Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999.
- Башляр Г. Земля и грезы воли. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2000.
- Башляр Г. Земля и грезы о покое. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2001.
- Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987.
- Башляр Г. Психоанализ огня. М.: Прогресс, 1993.
- Башляр Г. Вода и грезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
- Безумие и его бог (сборник). М.: Эннеагон Пресс, 2007.
- Блок М. Короли-чудотворцы. Происхождение целительной мощи королей: сакральность королевской власти. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
- Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М.: Прогресс, 1988.
- Геродот. История. Л.: Наука, 1972.
- Гесиод. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001.
- Гесиод. Поэмы. Фрагменты. М.: Лабиринт, 2001.
- Гигин. Мифы. СПб.: Алетейя, 2000.
- Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006.
- Головин Е. Приближение к Снежной Королеве. М.: Арктогея-центр, 2003.
- Гомер. Илиада. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1949.
- Гомер. Одиссея. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953.
- Грейвс Р. Белая богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. М.: Прогресс-Традиция, 1999.
- Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: АСТ; Астрель, 2011.
- Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Греческая мифология. М.: Лабиринт, 2000.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Германский Логос. Человек Апофатический. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Латинский Логос. Солнце и Крест. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Французский Логос. Орфей и Мелюзина. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический проект, 2014.

- Дугин А.Г. Воображение. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Геополитика. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Знаки Великого Норда. М.: Вече, 2008.
- Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2015.
- Дугин А.Г. Ноомахия. По ту сторону Запада-I. Иран. Индия. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Три Логоса. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Ноомахия. Цивилизации границ. М.: Академический проект, 2014.
- Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2014.
- Еврипид. Трагедии: В 2 т. М.: Художественная литература, 1969.
- Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей: В 2 т. М.: Ладомир, 1995.
- Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск: Водолей, 1996.
- Иванов В.И. Дионис и праднионисийство. СПб., 1994.
- Иванов Вяч. Алкей и Сапфо. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1914.
- Йегер В. Пайдеа. Воспитание античного грека. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001.
- Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Академический проект, 2008.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики: В 8 т. Харьков; М.: Фолио; АСТ, 2000.
- Лукреций Кар Тит. О природе вещей. М.: ОГИЗ, 1933.
- Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956.
- Нойманн Э. Великая Мать. М.: Добросвет, 2012.
- Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. СПб.: Алетейя, 1997.
- Овидий Публий Назон. Собрание сочинений. Т. 2. СПб.: Биографический институт «Студия Биографика», 1994.
- Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
- Петров А.В. Феномен теургии. Философия и магия в Античности. СПб.: Издательство РХГИ, 2003. С. 349.
- Пиндар. Ваххилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980.
- Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Наука, 1990 – 1994.
- Прокл Диадох. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Издательский дом «Мир», 2006.
- Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Кн. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2012.
- Прокл Диадох. Платоновская теология. СПб.: РХГИ Летний сад, 2001.
- Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев. СПб.: Евразия, 1998.
- Софокл. Драмы. М.: Наука, 1990.
- Фестюкьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009.
- Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989.
- Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001.
- Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980.
- Фукидид. История. СПб.: Наука; Ювента, 1999.
- Шталь И.В. Эпические предания Древней Греции: Гераномахия. Опыт типологической и жанровой реконструкции. М.: Наука. 1989.
- Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1997.

Эсхил. Трагедии. М.: Художественная литература, 1971.

Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.

Юнгер Ф.Г. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006.

Ямвлих. О Пифагоровой жизни. М.: Алетейя, 2002.

Aristotelis. Opera. Oxford: Typographeo Academico, 1837.

Bachofen J.J. Das Mutterrecht und Urreligion. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1927.

Bachofen J.J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihren religiösen und rechtlichen Natur. Basel: Benno Schwabe Verlagsbuchhandlung, 1897.

Bendall L.M. Economics of religion in the Mycenaean world: resources dedicated to religion in the Mycenaean palace economy. Oxford: Oxford University School of Archaeology, 2007.

Bosworth David A. The Tears of God in the Book of Jeremiah// *Biblica*. Vol. 94. Roma, 2013.

Brisson L. Sexual Ambivalence: Androgyny and Hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity. Berkley; California: University of California, 2002.

Chadwick J. Documents in Mycenaean Greek. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Chadwick J. The Mycenaean World. Cambridge; London; New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1976.

Coulanges Numa Denis Fustel de. La Cité antique. P.: Durand, 1864.

Desborough R.A. The Greek Dark Ages. London: Ernest Benn, 1972.

Diodori. Bibliotheca Historica. Vol. 1. Diodorus Siculus. Leipzig: B.G. Teubneri, 1888 – 1890.

Dumézil G. Déesses latines et mythes védiques. P.: Latomus, 1956.

Dumézil G. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome. P.: Gallimard, 1941.

Dumézil G. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. P.: Gallimard, 1968.

Dumézil G. L'Idéologie tripartite des Indo-Européens. P.: Latomus, 1958.

Dumézil G. Apollon sonore et autres essais. P.: Payot, 1982.

Dumézil G. Esquisse de mythologie. P.: Gallimard, 2003.

Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: P.U.F., 1960.

Eissfeldt O. (ed.). Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. P.: PUF, 1960.

Evola J. Rivolta contro il mondo moderno. Milano: Hoepli, 1934.

Fouillée A. La Philosophie de Platon: Le theorie des Idées. V. II. P.: Librairie Philosophique de Ladrance, 1869.

Franchina G. Introduzione a Tuciddide, Demegorie di Pericle. Milano: Signorelli, 1994.

Harrison Jane E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Heidegger M. Der Spruch des Anaximander. GA 78. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.

Kerenyi K. Apollo. The Wind, the Spirit and the God. Dallas: Spring publications, 1983.

Kerényi K. Die Mythologie der Griechen. Zürich: Rhein-Verlag, 1951 – 1958.

Kerényi K. Hermes der Seelenführer // *Eranos*. IX. Zurich: Rheinverlag, 1942.

Kerényi K. Los Dioses de los griegos. Caracas: Monte Àvila Editores Latiniamericana, 1991.

Kerényi K. Los héroes griegos. Girona: Atalanta, 2009.

Kerényi K. Los misterios de los Cabiros. Mexico: Sexto Piso, 2010.

Kraeling C.H., Adams R. McCormick. City invincible: a Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Leroi-Gourhan A. Les religions de la préhistoire (Paléolithique). P.: PUF, 1964.

Mellaart J. Çatal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia. London: Thames & Hudson, 1967.

Otto F.W. Die Gestalt und das Sein, gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit. Düsseldorf: E. Diederichs, 1955.

Otto F.W. Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

Otto F.W. Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit der griechischen Weltansicht. Hamburg: Reinbek, 1963.

Otto F.W. Dionysos. Mythos und Kultus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

Pausanias. Pausaniae Graeciae Descriptio. 3 vols. Leipzig: Teubner, 1903.

Picard Ch. Die Ephesia von Anatolien//Eranos Jahrbuch. B.VI. Zürich: Rhein Verlag, 1939.

Plato. Platonis Opera. Oxford: Oxford University Press, 1903.

Proclus. Commentaire sur République de Platon. V. 1. P.: VRIN, 1970.

Przyluski J. Ursprünge und Entwicklung des Kultes der Mutter-Göttin//Eranos Jahrbuch. B.VI. Zürich: Rhein Verlag, 1939.

Schibli H.S. Pherekydes of Syros. Oxford: Oxford University Press, 1990.

Snodgrass A. McElrea. The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eight Centuries BC. New York: Routledge, 2001.

Westerink L.G., Trouillard J., Segonds A. (eds.). Prolégomènes à la philosophie de Platon. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Wirth H. Die Heilige Urschrift der Menschheit. Symbolgeschichtliche Untersuchungen diesseits und jenseits des Nordatlantik. Leipzig: Koehler & Amelang, 1936.

Summary

The book «Hellenic Logo .Valley of truth» by Alexander Dugin is a study of the Greek Logos as the matrix of European civilization in optics of methodology of «Noomachiya», «war of the minds» — Apollono-Dionysian Logo against the Logo of the Great Mother Kibela. The author reveals the main interpretative paradigms of the Greek world, its semantic centres and intrinsic axis (mythology, philosophy, art, grammar), based on the universal European consciousness model of the three Logos, proposed by the author. For specialists in philosophy, political sciences, philology, art history and a wide circle of intellectuals.

Содержание

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Предисловие. Семантика Греции..... | 3 |
| Греция и ее смыслы | 3 |
| Греция как Европа: два взгляда — с Запада и с Востока..... | 5 |
| Часть 1. Титаномахия эллинов: боги и история..... | 11 |
| Этнотитаномахия Средиземноморья | 13 |
| Греческий историал, универсальные парадигмы культур и рождение Европы | 13 |
| Мать Европа и ее культ: от Кубабы к Кибеле | 18 |
| Атрибуты Кибелы | 23 |
| Гинекополис: город пчел..... | 29 |
| Фигура Аттиса в гинекократическом монотеизме | 35 |
| Самофракийские мистерии: гештальт кабиров..... | 42 |
| Ахейско-дорийский патриархат | 47 |
| Боги ахейцев: небесный алфавит..... | 51 |
| Эллинская теокрасия: Кибела и Деметра..... | 55 |
| Критский Зевс и эгейская цивилизация Матери..... | 61 |
| Ахейский Зевс: правда Ореста | 66 |
| Великие битвы вечно начала | 70 |
| Первоначало..... | 70 |
| Титаны и гиганты: три уровня ἄβρις | 75 |
| Космоэллинизм: боги и смыслы..... | 84 |
| Посейдон и морские кони | 84 |
| Аид и патриархальные мистерии смерти | 86 |
| Аполлон: священный ветер | 89 |
| Артемиды: этернизация момента..... | 98 |
| Афина: женский Логос индоевропейского патриархата | 101 |
| Гера: диалектика олимпийского супружества | 107 |
| Афродита: инклюзия гетер..... | 110 |
| Гермес: товарищ ночи/вождь сновидений | 116 |
| Дионис: божество абсолютного центра..... | 126 |
| Пра-Дионис: Дионис без имени | 130 |
| Дионис обретает имя и царство: дар Аполлона | 135 |
| Третий Дионис: Логос Центра..... | 139 |
| Эллинская метафизика пола и проблема андрогина..... | 142 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------|------------|
| Герои: судьба или рок? | 150 |
| Трагедия центра | 150 |
| Геракл: архетип эллинской антропологии | 154 |
| Первые шесть подвигов: священное пространство Греции | 156 |
| Вторые шесть подвигов: героическая география мира | 160 |
| Апофеоз Геракла: усилие быть богом | 165 |
| Эдип: реванш эриний | 168 |
| Эдип и культурный дуализм: матриархальная месть | 170 |
| Алфавит богов | 172 |
| Тривалентность интерпретации | 172 |
| Аполлонические войны: мысли как тени богов | 174 |
| Оргийное чтение: героика масок | 177 |
| Материнский прыжок и дурацкая мудрость | 180 |
| Греция как Европа | 183 |
| Периоды Греции | 185 |
| Эллинский историал | 185 |
| Элин-первопредок | 187 |
| Минойский полюс: цивилизация пчел | 191 |
| Микенский этап: прорастание матриархата и дворцовая экономика ... | 193 |
| Дорийская Греция: заговор Аполлона | 197 |
| Часть 2. Удаление богов и эпифания человека | 205 |
| Поэтическая антропология Древней Греции | 207 |
| Пятый век: время людей | 207 |
| Гесиод: фигура поэта в постгероическом мире | 209 |
| Хтонический историал «Теогонии» | 211 |
| Нисхождение родов: к пятому человечеству | 214 |
| Верный Деметре | 220 |
| Гомер: судьбы людей и слезы богов | 221 |
| Вечное настоящее Троянской войны | 226 |
| Эпоха архаики. Полис | 229 |
| Человеческое | 229 |
| Полис и политики: эллинский дуализм | 230 |
| Аристократическая Спарта: Ликург — закон как традиция | 233 |
| Демократические Афины: Драконт и Салон — реорганизация политии | 234 |
| Тирания Писистрата: прообраз греческой монархии | 236 |
| Дуализм Спарта — Афины: аристократия vs демократия | 239 |
| Геополитический дуализм Элады: талассократия и теллурукратия | 240 |
| Греко-персидские войны: начало | 245 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| После Марафона: Фемистокл и Аристид | 246 |
| Вторжение Ксеркса: подвиг спартанцев | 248 |
| Персидский вызов и греческий ответ: Саламин и Платей | 250 |
| Расщепленный Логос орфизма: протофилософия | 254 |
| Небооставленный полис: разрыв как основание философии | 254 |
| От Орфея к орфизму | 255 |
| Новый титанизм | 257 |
| Сотериология вакхантов | 262 |
| Ионийская школа: вторжение субстанции | 266 |
| Семь мудрецов | 266 |
| Иония на философской карте | 268 |
| Фалес: вода и люди | 271 |
| Анаксимандр: философия беспредельности | 276 |
| Анаксимен: постлогический воздух | 280 |
| Гераклит: слеза человека | 282 |
| Анаксагор: вещи нужды и Ум приходящий | 290 |
| Философия Великой Греции: дорогами Неба | 300 |
| Ферекид: провозвестник Ноомахии и таинство летающего дуба | 300 |
| Пифагор: как Аполлон | 305 |
| На стороне богов: воля к Гиперборее | 308 |
| Открытие души и метафизика памяти: я — Эфалид | 311 |
| Числа как алфавит души | 315 |
| Пифагорейский союз: новый виток Ноомахии | 316 |
| Ксенофан: хтонический монотеизм | 317 |
| Парменид: благокрутая сфера и мнимый космос | 320 |
| Зенон: апории мнимого бытия | 329 |
| Эмпедокл: восстановление Сфайроса | 333 |
| Свет поэзии: трагиографы и лирики архаической Эллады | 344 |
| Истоки театра: мистерии и человеческое | 344 |
| Эсхил: элевсинские корни театра | 347 |
| Армия Прометея и пытки будущего | 349 |
| Оправдание Ореста | 353 |
| Софокл: театрология границы | 355 |
| «Трахинянки»: путь к смерти и госпожа Медуза | 355 |
| Эдип: обретение собственного сердца | 360 |
| Антигона и новый порядок | 364 |
| Лирики Эллады: типы и школы | 366 |
| Лесбосский мелос: Алкей и Сапфо | 368 |
| «Влюбленность в божественный лик человека» | 371 |
| Пиндар: прорицатель нестриженого бога-отца | 373 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------|------------|
| Часть 3. Истина эллинов. Классический Логос..... | 377 |
| Пелопоннесская война: начало классической эпохи..... | 379 |
| Кристаллизация геополитического дуализма..... | 379 |
| Архидамова война..... | 384 |
| Декейская война: теллурократический триумф Лисандра..... | 387 |
| Алкивиад: непобедимый божественный трикстер..... | 390 |
| Проект Вселенского господина..... | 394 |
| Платонизм: философия божества..... | 399 |
| Сократ: вождь солярной гетерии..... | 399 |
| Платон: титаномахия в классическую эпоху..... | 403 |
| Софроно-андрократия..... | 407 |
| Брат мой, космос: субъект, Дионис и структуры времени..... | 414 |
| Тимей: трехфункциональная онтология и метафизика подобия..... | 430 |
| Чары пространства..... | 435 |
| Благой демиург: упразднение зависти..... | 439 |
| Апофатический платонизм: даймоническая гипербола в «Государстве»..... | 448 |
| Хенология «Парменида»: первая гипотеза..... | 452 |
| Бытие единое-многое: вторая гипотеза «Парменида»..... | 455 |
| Платонизм и аполлоническая гетерия..... | 457 |
| Миссия абдеритов: релятивность и атомы..... | 464 |
| Центр Кибелы смещается во Фракию..... | 464 |
| Титан Прогатор: философский дактиль..... | 465 |
| Левкипп: атомы великой пародии..... | 469 |
| Демокрит: материальный рок атомизма..... | 475 |
| Эхо шагов Диониса: трагедия и комедия классической эпохи..... | 481 |
| Конец Начала и бегство богов..... | 481 |
| Еврипид: боги становятся злы..... | 482 |
| Женская болезнь роковых богинь..... | 485 |
| Проклятие войне и ода демократии..... | 489 |
| Человек как мера мира..... | 492 |
| Аристофан: комос без Диониса..... | 493 |
| Война: критика снизу..... | 495 |
| Поругание философии..... | 497 |
| Аристотель: философская кульминация классики..... | 503 |
| Под сенью мужского Логоса..... | 503 |
| Союз Аполлона и Диониса в философии Аристотеля..... | 505 |
| Логика: гиперборейский завет..... | 507 |
| Политика: новое пространство титаномахии..... | 511 |
| Риторика: пространство энтимемы..... | 522 |

| | |
|----------------------------------------|-----|
| Физика: парадокс ксоанона | 525 |
| Конец Элады и вечные элины | 534 |
| Чистые элины как субъект истории | 534 |
| Границы элинского историала | 536 |
| Элинская генада | 538 |
| Библиография | 540 |
| Summary..... | 544 |

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

НООМАХИЯ: войны ума.

Эллинский Логос.

Долина истины

Корректор: Башлай И.М.,
группа допечатной подготовки изданий:
Зеленцов П.О.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.Ю.,
Крылов К.А.,
Пияева М.В.

Подписано в печать 01.04.2016. Формат 60 × 90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 35,0. Тираж 700 экз. Заказ № 577

Издательство «Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью),
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано с оригинал-макета заказчика
в ГУП РМ «Республиканская типография “Красный Октябрь”»
430030, Мордовия, г. Саранск, ул. Титова, 2а
E-mail: tko-saransk@mail.ru

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: + 7 495 305 3702, + 7 495 305 6092,
факс: + 7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

**Издательство
«Академический проект»
предлагает**

книги по философии,
психологии,
истории,
культурологии,
геополитике,
а также учебную
и справочную литературу
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев, колледжей.

**Вы можете приобрести книги:
купив их в нашем
интернет-магазине
www.academ-pro.ru,
заказав их по телефону
+7 495 305 3702,
по факсу
+7 495 305 6088
или по электронной почте
info@aproject.ru,
zakaz@aproject.ru.**

Просим Вас быть внимательными и указывать
полный почтовый адрес и телефон / факс для обратной связи.
С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых книгах, выпущенных в свет
нашим издательством.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
e-mail: info@aproject.ru.

**Книги издательства
«Академический проект»**

Дугин А.Г.

**Ноомахия: войны ума. Латинский Логос.
Солнце и Крест**

(719 с.)

Книга «Латинский Логос. Солнце и Крест» продолжает цивилизационный цикл «Ноомахия» А. Дугина и описывает еще одно западноевропейское пространство в его базовых, самобытных культурно-исторических составляющих — латинский мир (Италия, Испания, Португалия). Сложившись в Античности, достигнув апогея в эпоху возвышения Рима, латинский Логос стал полюсом западного христианства, определил культуру европейского Средневековья и предопределил религиозный и геополитический баланс европейских стран в Новое время, став оплотом католичества, Контрреформации и консерватизма.



Номахи — сражение в сфере идеального. Автор представляет чело­вече­ство как ансамбль цивилизационных парадигм, ведущих между собой непрерывный диалог (борьба, понимание, солидарность, оппозиционность, война) на протяжении всей мировой истории. Панорама современного чело­вече­ства предстает во всем многообразии философских Логосов, типов рациональностей и мифологиче­ских матриц.

Книга «Эллинский Логос. Долина истины» представляет собой исследование греческой цивилизации, к которой истории единодушно возводят европейскую цивилизацию в ее смысловом ядре, в ее главных интерпретационных парадигмах, ее сущностных мифологии, философии, науке, искусствах, филологии, грамматике, в ее универсальном для европейского самосознания учении о Логосе. Быть европейцем — значит быть греком.

Индоевропейские цивилизации: Иран, Индия. По ту сторону Запада. Цивилизация, арабский Логос, турецкий Логос. По ту сторону Запада. Цивилизации Грании: Россия, американская цивилизация, семиты и их

- Логос Византии: Эллинизм и Империя
- Эллинский Логос. Долина истины
- Латинский Логос: Солнце Империи
- Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект
- Французский Логос: Орфей и Мелюзина
- Германский Логос: Человек апофатический

и государства
Логос Европы: средиземноморская цивилизация во времени
Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибела

Александр Дугин. Номахи: войны ума

