

И. Я. БАХОФЕН

МАТЕРИНСКОЕ ПРАВО

ТОМ II



JOHANN JAKOB BACHOFEN

DAS MUTTERRECHT

**Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten
Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur**

Band II



ИОГАНН ЯКОБ БАХОФЕН

МАТЕРИНСКОЕ ПРАВО

исследование о гинекоκραтии древнего мира
в соответствии с ее религиозной
и правовой природой

Том II



Санкт-Петербург
2019

УДК 94(3).30=82

ББК 63.3(0)32

Б30

Бахофен И. Я.

Б30 Материнское право. Исследование гинекократии древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой. В трех томах. Т. II. — СПб.: Издательский проект «Quadrivium». 2019. — 352 с.

Перевод с немецкого, английского, французского

Д. К. Трубчанинов

Перевод с латинского **А. В. Войцехович, Д. К. Трубчанинов**

Перевод с древнегреческого

Т. А. Сенина (монахиня Кассия)

«Материнское право» — главный труд выдающегося швейцарского юриста, религиоведа и знатока античности Иоганна Якоба Бахофена (1815—1887). На основании обширного мифологического и исторического материала он стремится вооставновить картину архаического общества, в котором власть и авторитет принадлежит женщине. Творчество Бахофена оказало влияние на столь разных авторов, как Ф. Энгельс, К.-Г. Юнг, Э. Фромм, Р.-М. Рильке, Т. Манн, В. Беньямин, и во многом предвосхитило развитие культурной антропологии в XX в. Книга будет интересна студентам, научным работникам, всем, интересующимся мифологией и историей культуры.

© Трубчанинов Д. К., перевод, 2019

© Болгова Е. А., оформление, 2019

© Сурнин А. А., верстка, дизайн, 2019

© Издательский проект «Quadrivium»,
издание, 2019

ISBN 978-5-7164-0980-4



ЛЕМНОС

XLIV. Свидетельство гинекократических порядков в рассказе о злодеянии лемнийских женщин

Предшествующее исследование охватывало три страны. Начав свой путь в Ликий, мы достигли Крита, а оттуда направились в Аттику и соседствующую с ней Мегару. Теперь же к ним присоединяется остров Лемнос. Выше мы уже говорили о злодеянии лемнийских женщин, сопоставляя его с мужеубийством Клитемнестры. В «Плакальщицах» Эсхила хор поет:

Лемносский грех —
Всем грехам грех, молвь идет.
Там женщины
Истребили пол мужской.
Всеми проклят этот грех!
Подобие
Не его ли вижу здесь?¹

¹ Эсхил, Плакальщицы, 631, пер. В. Иванова. — Примеч. перев.

Аполлодор (Мифологическая библиотека, I, 9, 17) повествует об этих событиях следующим образом: «Под предводительством Ясона аргонавты вначале отплыли на Лемнос. В те времена на этом острове совершенно не было мужчин, а правила им Гипсипила, дочь Фоанта. Причина этого заключалась в следующем. Лемноские женщины пренебрегали почитанием Афродиты, за что та покарала их зловонием. Из отвращения к ним их мужья стали сходиться с пленными девушками из близлежащей Фракии. Оскорбленные таким пренебрежением, женщины Лемноса перебили своих отцов и мужей. Одна лишь Гипсипила, укрыв своего родителя Фоанта, пощадила его. Так женщины овладели в ту пору Лемносом. С ними-то и сошлись причалившие к острову аргонавты. Гипсипила разделила ложе с Ясоном и родила от него Эвнея и Неброфона». О том же событии сообщают с большей или меньшей обстоятельностью также *Аполлоний Родосский* (Аргонавтика, I, 609—910, см. также схолии к стихам 609 и 615 в издании *H. Keil, ed., Apollonii Argonautica*, Leipzig, 1854, p. 337); *Валерий Флакк*, (Аргонавтика, II, 113 и след.); *Лигин* (Мифы, 15); *Овидий* (Ибис, 398), Схолии к «Илиаде» (VII, 467); *Апостолий Паремииограф* (XI, 98 в FHG, III, 303, 13); Схолии к Еврипиду (Гекуба, 887; Схолии к Стацию, (Фиваида, V, 29 и след.); *Филострат* (О героях, XIX, 14); Схолии к Пиндару (Пифийские песни, IV, 85 и 88 в издании *A. Voeskhe, Pindari Opera quae supersunt*, p. 349, 449); *Евстафий Солунский* (Комментарии к Дионисию Периегету, 347, в издании *Bernhardy* p. 155, Ἀήμνια κακά); *Николай Дамасский* (FHG, III, 368, 18); *Фотий* (Лексикон, Ἀήμνιον βλέπων); *Суда*, Лексикон; *Зенобий* (Центурии, IV); *Диогениан* (VI, 2); *Сервий* (Комментарии к Энеиде, III, 399); *Геродот* (История, VI, 138); *Антигон Каристский* (Собрание удивительных историй, 130 в FHG 458); *Стаций* (Ахиллеида, I, 206); *Дион Хрисостом* (Первая Тарсийская речь, 33). — Свидетельство Аполлодора особенно важно для нас потому, что в нем по отношению к острову Лемнос употреблено выражение γυναικροκράτομένη¹.

¹ Управляемый женщинами (др.-греч.). — Примеч. перев.

Гинекократия предстает здесь в своей крайне гипертрофированной форме: как мужеубийственное амазонство. Однако приведенный рассказ не только убеждает нас в существовании амазонской жизни на Лемносе, но и содержит известия о тех обстоятельствах, которые привели к преобразованию признающей брак гинекократии в бракоборческое амазонство. Более того, именно в нем заключается тот особенно поучительный урок, который преподносит нам повесть о лемнийском мужеубийстве. Миф говорит о враждебном отношении Афродиты к лемнийским женщинам. Те пренебрегали культом этой богини — обстоятельство, значение которого нельзя не понять. Лемнийские женщины предпочитают амазонскую жизнь и воинскую доблесть исполнению своего женского предназначения. Они пренебрегают заповедью Афродиты, предписывающей женщине брак и деторождение и видящей в них наивысшую цель ее жизни. Воинскую доблесть они ставят выше материнства. На смену благосклонной к мужчине, всей душой преданной ему матроне приходит амазонка, все более удаляющаяся от своего женского предназначения, в чем с полным правом можно усмотреть посягательство на культ Афродиты. Такое устройство женской жизни с необходимостью вызывает отчуждение и неприязнь со стороны мужчин. Афродита мстит воительницам за пренебрежение к своему культу, лишая их женской привлекательности. Зловоние, которое она насылает на лемниянок (λέγουσι διαφθεῖραι τὰς μασχάλας¹), знаменует не что иное, как гибель подлинно женской красоты, вызванную амазонством с присущим ему мужеподобным образом жизни, и утрату всех тех прелестей, коими Пандора пленяет мужчину. Та же идея заключена и в преданиях, согласно которым Ахилл познает всю красоту Пентиселеи, а Персей — Горгоны лишь тогда, когда та, израненная, испускает дух в объятиях победившего ее героя. В воинском величии гибнет все ее женское очарование. Однако смерть полагает конец этому вырождению, и лишь теперь царица способна пробудить в своем сопернике страсть, которая

¹ «Говорят, что у них испортились подмышки» (др.-греч.). — Примеч. Т. С.

уже не сможет найти себе утоления. Согласно схолиасту к Аполлонию Родосскому (Аргонавтика, I, 605), Мирсил в своих Λεσβιακά¹, возводил зловоние жительниц Лемноса к злодеянию Медеи. Проплывая мимо этого мужененавистнического острова, колхидянка разлила над ним яд, содержащий в себе зародыш болезни: с того времени в память об этом недуге, некогда поразившим лемнианок, здесь соблюдают особый день, в который женщины не подпускают к себе своих мужей и сыновей. Но и будучи связанным с Медеей, лемнийское зловоние не изменяет своего значения. Преследуя Ясона, Медея исполняет заповедь Афродиты; поэтому в амазонской, мужеборческой жизни лемнийских женщин она усматривает пренебрежение тем законом, который сама она свято чтит. — Покинув своих жен по причине исходящего от них зловония, лемнийцы сходятся с фракиянками. Под ними следует понимать пленных девушек — добычу, привезенную домой из набегов на близлежащий материк. В этом рассказе лемнийская гинекократия представлена в окружении тех же устоев и нравов, какие уже известны нам в качестве изначального фона гинекократической жизни. Войны и грабительские набеги увлекают мужчин в дальние страны, надолго отрывая их от дома и семьи. При таком образе жизни господство женщины является необходимостью. Мать воспитывает детей, возделывает поля, управляет домом и множеством слуг, а если того требует нужда, то и с оружием в руках выступает на защиту родной земли и своего домашнего очага, — причина, по которой ликийские женщины также отправляются на сбор урожая вооруженными. Обладая властью и осуществляя ее, умело владея оружием, женщина все более утверждает себя в осознании собственного достоинства и силы. Она высоко превозносится над мужчиной, а ее телесная красота, которой в особенности отличается уроженка Лемноса (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 867), отражает весь блеск ее положения. Напротив, уже в

¹ «История Лесбоса» — сочинение историка Мирсила из Медимны (III в. до н. э.), дошло лишь во фрагментах. — *Примеч. Т. С.*

самом имени синтийского народа¹ выражается то презрение, которое вызывает разбойная жизнь мужчин. С этой точки зрения название этого древнейшего лемнийского народа находится в одном ряду с ὄζολοι и ψολόεις². Упрек, который слышится в этих наименованиях, особенно отчетливо обозначает контраст, отличавший у этих гинекократических народов разницу в положении господствующей женщины и находящегося у нее в услужении мужчины. Грязными, покрытыми сажей, закабаленными работниками-кузнецами предстают перед нами псолийские минийцы. А локрийские пастухи-озолы, как говорят, получили свое прозвание по неприятному запаху козьих шкур. Наименованию синтийцев предлагается двоякое объяснение. В то время как одни авторы видят в этом имени указание на незаконную разбойничью жизнь, *Гелланик*, согласно Схолиям к Аполлонию Родосскому (*Аргонавтика*, I, 608) усматривает в нем связь с кузнечным делом и оружейным ремеслом, началом которому и положили синтийцы, жители посвященного Гефесту острова Лемнос (ср. сообщение о бронзовой корове на Лемносе, приводимое у *Плутарха*, *О лице*, видимом на диске Луны, 22). Но как при том, так и при другом объяснении, лемнийские мужчины предстают перед нами в таком положении, которое должно было все более утверждать женщину в осознании своей высшей силы и своего превосходства во всем, что касается духовного и телесного совершенства. Учитывая эти обстоятельства, нетрудно понять, почему брачная гинекократия должна была все более решительно преобразовываться в амазонство и как объединенная сила двух могучих страстей: жажды мести по отношению к более счастливой сопернице и стремления к власти — смогла, наконец, подвигнуть лемнийских женщин на их кровавое злодеяние. Тот, кто относит такое

¹ Синтийцы — древнейшее доэллиническое население острова Лемнос. Древнегреческий этноним Σίντιες созвучен прилагательному οἰντής «грабящий, разоряющий». — *Примеч. перев.*

² «Вонючие» и «закопченные» (*др.-греч.*). См. главу IX в т. I настоящего издания. Об эпитете ψολόεις см. также ниже в главе LII. — *Примеч. перев.*

мужеубийство к области поэтического вымысла, нисколько не понимает характера ненасытной в своей кровожадности женщины (*Еврипид*, *Ион*, 628; *его же*, *Медея*, 204), не может верно оценить, насколько обладание и пользование властью способствует обострению присущих ей природных страстей, и лишает историю человеческого рода памяти о том испытании, которое, может быть, покажется *βεκκεσέληνος λήρος*¹ иной, пусть более утонченной, однако и более немощной эпохе и ее несмелому племени, но которое, бесспорно, составляет часть пережитого человечеством опыта. Кровь и убийство — спутники древнейшей гинекократии. И Лемнос показывает нам, что корни внутренней порчи государств и народов таятся именно в ней. Аполлоний и его схолиаст недвусмысленно указывают, что лемнийские женщины обрекли на смерть не только своих мужчин, но и фракиянок вместе с их отпрысками. К ненависти по отношению к более успешным соперницам здесь присоединился и страх за собственное господство, упрочению которого, как им представлялось, должно было способствовать уничтожение фракийских парфениев². Так и Гипподамия убивает Хрисиппа, а Нукерия — Фирма из страха, что те однажды захотят достичь власти (*Плутарх*, *Малые сравнительные жизнеописания*, 33). Схожие кровавые обычаи связаны с культом Иодамы (*Etymologicum Magnum*, *Ἰωνίς*). Борьба с женской приверженностью к жестоким погребальным обрядам приходилось еще Солону. Здесь можно напомнить и об общеизвестных подробностях из жизни амазонок, приносивших естественное материнское чувство в жертву заботам о власти. Истребление мужского потомства — это не вымысел, а неотъемлемая часть амазонства. Оно является совершенно обыкновенным явлением, древние рассказы о котором смягчаются под пером позднейших авторов. Так, *Аполлоний Родосский* (*Аргонавтика*, 802), отдавая дань умонастроению собственной эпохи, заменяет убийство

¹ Старыми баснями (*др.-греч.*). — *Примеч. перев.*

² Парфении (от *др.-греч. παρθένιος*) — дети незамужних девушек. — *Примеч. перев.*

мужчин их вынужденным переселением, заставляет женщин держаться в рамках подобающих им приличий и вкладывает в уста обращающейся к Ясону Гипсипилы (там же, 819) упреки в аморальном поведении лемнийских мужей. Кто стал бы удивляться множеству расходящихся версий, в которых лемнийское убийство было представлено в творениях греческих трагиков: в «Гипсипиле» Эсхила, в одноименной трагедии Эврипида и в «Лемниянках» Софокла? (Схолии к Аполлодору, «Аргонавтика», I, 769). По изобилию подлинно драматических мотивов злодеяние лемнийских женщин ничем не уступает преступлению Данаид. В душе Гипсипилы чувство долга, требующего пожертвовать всем ради господства своего пола, борется с естественной любовью к родному отцу, — борьба, которая в изложении Эсхила должна была являть бездны истине роковых противоречий. В сравнении с его интерпретацией версия Аристофана могла, наверное, выглядеть не более, чем фривольной сатирой, созданной по мотивам серьезных трагедий. Ведь, без сомнения, Аристофан должен был подойти к этой теме с величайшим озорством, о котором «Женщины на празднике Фесмофорий» или «Законодательницы» могут дать нам лишь самое отдаленное представление. Совместное ложе, которое лемнийцы разделяют с фракийскими любовницами, а лемнийские женщины — с вышедшими на берег аргонавтами, дает пищу для множества сюжетов, способных удовлетворить прихоти даже самой утонченной публики. Немногие сохранившиеся фрагменты Аристофановой комедии «Лемниянки» собраны у *Meinecke*, *Fragmenta roëtarum comoediae antiquae*, vol. 2, pars 2, p. 1096–1103. Алексей у *Юлия Поллукса* (Ономастикон, IX, 44), касаясь гинекократии, приводит фрагмент, рассказывающий о посещении женщинами театра. Отсюда мы видим, каким именно сторонам древних женских обычаев уделялось особое внимание в этих позднейших сочинениях и как одно и то же обыкновение в разное время и на различных стадиях развития культуры могло казаться то достойным похвалы, то проявлением испорченности.

XLV. Переход от материнского права к отцовскому в связи с отношением Гипсипилы к Фоанту и Ясону. Дальнейшие судьбы лемнийских ясонидов. Пеласги на Лемносе. Убийство похищенных афинянок. Противоположность пеласгийского теллурического и аполлонического права.

В кровавом злодеянии лемнийских женщин гинекократия предстает перед нами в своем наивысшем, мощнейшем проявлении. Акт мужеубийства показывает могущество женщины в его апогее. Отомщено попрание брачных уз, соперница уничтожена, истреблен и весь ее род. Блеском величайшего героизма окружены лемниянки, — возвышенные представительницы амазонства, всецело освободившиеся от слабости, присущей их полу. Однако этот высочайший триумф одновременно является знаком глубочайшего вырождения. Подобное героическое величие не подобает женщине. Миф скрыто указывает нам на то, что упадок гинекократии непосредственно проистекает из самой этой высшей ее реализации. Среди обагренных кровью лемниянок их царица предстает невинной, подвижной по-детски простодушной любовью. Всем своим обликом она противопоставляет величию амазонского героизма образ женской любви и кротости. Гипсипила¹ (само имя которой — подобно Гипермнестре и Клитемнестре — заявляет о высоте ее власти) не в силах подчинить голос своей естественной склонности интересам власти. Она щадит своего отца Фоанта. Мы лучше всего поймём значение этого обстоятельства, сопоставив его с другим известием, согласно которому та же Гипсипила рождает от Ясона двух сыновей, один из которых, Эвней, у Гомера именуется Ясонидом (Илиада, VII, 469). С Гипсипилой связан переход от материнского права к отцовскому. Амазонство своими собственными эксцессами готовит себе гибель. В Гипсипиле связаны оба этих аспекта. Будучи амазонкой и принадлежа в силу этого сфере женского права, она, тем не менее, становится матерью рода, ведущего свою генеалогию по отцу. Она и сама воздаёт честь

¹ Имя Гипсипила (др.-греч.) Ὑψιπύλη может быть истолковано как «высокие врата». — *Примеч. перев.*

отцовскому принципу, поскольку единственная из всех лемнийских женщин не решается запятнать свои руки отцеубийством. У Аполлония царица обещает отбывающему герою передать после его возвращения скипетр своего отца — а не свой собственный. Как мы узнаем от *Страбона* (География, I, 45), после Ясона этот скипетр перейдет к его сыну Эвнею. В связи с этим особое значение приобретает замечание Гигина, несомненно, отражающее более позднее предание: всем своим отпрыскам, зачатым от аргонавтов, лемнийские женщины дали имена в честь отцов (*Lemniades autem, quaecunque ex Argonautis conceperunt, eorum nomina filiis suis imposuerunt*¹). Наибольшая важность этого примечания заключается в противоположности такого имянаречения основной идее амазонского государства. Об амазонках говорится, что они *ἀπὸ μητέρων ἐγενεολογούντο*². У амазонки есть только мать — отец не имеет для неё никакого значения. Он не более чем осеменитель, находящийся с матерью лишь во временной связи. Разделив с ней ложе, он вновь покидает гостеприимный берег, чтобы навсегда кануть в забвение. Теперь же, когда лемnianки нарекают своим детям имена в честь отцов, а отпрыски самой Гипсипилы получают прозвание Ясонидов, тем самым преодолевается и амазонство, и вообще всякое материнское право и восстанавливается принцип патернитета. Это же преобразование отражается и в дальнейших судьбах Гипсипилы. В Немее её заботам препоручается царский сын Офельт-Архемор. Поскольку оракул запрещал класть дитя на землю, она укрыла его в густой поросли плюща, где он был убит обитавшим близ источника змеем. В честь погибшего мальчика Адраст и шестеро его спутников устроили первые Немейские игры. С тех пор с венком из плюща, который украшает победителя этих игр, связана память об Археморе и царице лемнийских амазонок Гипсипиле (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 6, 4; *Гигин*, Мифы XV, 74). В этом рассказе дочь Фоанта наделена цереально-материнским характером. Немейская Гипсипила

¹ Лемnianки же, забеременев все от аргонавтов, дали их имена своим детям (*лат.*).

² Ведут родословие по материнской линии (*др.-греч.*). — *Примеч. перев.*

являет здесь решительную противоположность Гипсипиле лемнийской. Вся гордость царственной женщины обратилась в ничто. В Немее царица предстает перед нами в образе простой служанки. Теперь ее жизнь посвящена не воинским занятиям, но усердным заботам о младенце. Ее амазонский нрав вынужден уступить место иному, совершенно новому характеру. Гипсипила возвращается к своему материнскому предназначению. И как прежде она родила от Ясона двух сыновей, так и теперь в своем отношении к Арехемору-Офельту она предстает олицетворением жаждущей оплодотворения Природы-Матери, чьи отпрыски подчиняются закону вечного становления и столь же вечного исчезновения. Сами имена Эвнея и Неброфона указывают на их двоичность, то же двойственное взаимоотношение воспроизводится и в Арехморе-Офельте. Они неразлучные спутники — подобно тому, как и во всяком земном творении неразрывно переплетены жизнь и смерть, становление и исчезновение. Так амазонка, враждебно относившаяся к мужчинам и браку, стала великой матерью теллурического творения. И этот новый ее характер приобретает особую значимость именно в силу своей противоположности ее прежнему амазонству. Дионисийский образ жизни пришел на смену амазонскому. Дионисийское отцовское право вытеснило теллурическое материнство. Этот переход достаточно ясно проявляется в противопоставлении плюща земле. Офельта не позволено класть на голую землю, и Гипсипила доверяет его буйно разросшемуся близ источника кусту *arīum*¹, само имя которого содержит указание на силу воды (*ara*²). Потому это растение несет в себе основу дионисийской

¹ Латинское наименование ряда растений, прежде всего, сельдерея и петрушки, а также некоторых иных видов, особенно привлекающих пчел (от *лат.* *apis* «пчела»). — *Примеч. перев.*

² Об индоевропейском корне *-ar-* со значением «вода» автор подробнее говорит в главе XLIX. Приводимую здесь и далее форму *ara*, скорее всего, следует понимать как авторскую реконструкцию соответствующего индоевропейского слова. Этимологические связи латинских слов *apis* и *arīum* с индоевропейскими корнями со значением «вода» не подтверждаются современной наукой. — *Примеч. перев.*

природы — природы того божества, которое у древних называлось *πάσης φύρετος κύριος*¹. Крона плюща символизирует господство производящей мужской природы над принимающей ее семя природой женской. В пятилетней периодичности праздника вновь заявляет о себе уже известная нам связь пятерицы с браком. Но и с самой Немеей также связаны воспоминания о падении материнского права, сохранившиеся в других мифах. Так, укрывшись в немейской засаде, Геракл поражает своими стрелами молионидов. Сыновья, носящие материнское имя и неодолимые в Элиде, гибнут в Немее от руки великого солярного героя, истребителя всяческой гинекократии. Так немейский миф довершает миф лемнийский. То, что было предуготовлено там, приведено в исполнение здесь: побеждены теллуризм и амазонство, получили признание право света и патернитет.

Из связи Гипсипилы с Ясоном с большой вероятностью вытекает, что отцовское право на Лемносе было учреждено вслед за переселением сюда отряда минийцев, изгнанных со своей родины схожими обстоятельствами. И действительно, есть немало свидетельств тому, что ясониды или минийцы некогда населяли этот остров (*Страбон*, География, I, 45; *Геродот*, История, IV, 145; *Пиндар*, Пифийские песни, IV, 415; *Сервий*, Комментарии к «Георгикам», IV, 34). Возможно, именно этот факт и послужил поводом к упоминанию об острове Лемнос в сочинениях об аргонавтах. Весьма примечательно также и то, что из всех героев один лишь Геракл остается на борту Арго, а затем упрекает своих спутников за связь с амазонками. И если их непродолжительный визит изображен совершенно в духе амазонской жизни и в полном согласии с тем, что рассказывается о самнитских женщинах, о посещении Фалестридой Александра Македонского, о сарматах, бактрийских и гелонских женщинах у *Евсевия Кессарийского* (Евангельское приготовление, VI, 10), то и Геракл, в свою очередь, в меньшей степени проявляет здесь тот же самый характер, что и повсюду приписывает ему миф. Он выступает непримиримым противником женского господства, неустанным борцом с амазонством и

¹ Господин всякой влаги (*др.-греч.*). Ср. *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 34. — *Примеч. перев.*

потому *μισογύνης*¹. В жертвоприношениях ему не участвует и именем его не клянется ни одна женщина, а сам он, в конце концов, умирает от яда, которым жена пропитала его хитон. Этот характер он сохраняет и среди аргонавтов. Здесь, в обществе минийцев, основоположников мужского права, Геракл занимает подобающее ему место, однако как победитель женщин и истребитель амазонок, он не может ступить ногой на лишенный мужчин и находящийся под женской властью остров, а о связи своих товарищей с лемнийками он упоминает разве только с упреком.

Потомки этих лемнийских ясонидов и были теми переселенцами, которые, будучи изгнаны с родного острова пеласгами после разграбления Браврона, по морю прибыли в Лакедемон. Женившись там на спартанках, они вместе с колонистами Феры отправились на одноименный остров. Потому-то и Ясон, и «племя мужеубийственных лемнийских жен» упоминаются и в великолепных победных песнях *Пиндара* (Пифийские песни, IV и V), посвященных киренскому царю Аркесилаю, а род Батта и самого Аркесилая возводится к минийским отпрыскам лемнийских амазонок (*Геродот*, История, IV, 145–166; Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 85, 88, 449, 455, 458, 459 и V, 96; *Müller*, *Orchomenos* V, 300–337). В похищении афинских женщин высадившимися в Бравроне пеласгами и их последующем сожительстве воспроизводятся взаимоотношения синтийцев со своими фракийскими наложницами. От связи с чужестранками происходит племя парфениев, которые, окрепнув, становятся опасными для господствующего народа и потому предаются смерти. Как некогда фракиянки были умерщвлены вместе со своим детьми, так и теперь афинские матери гибнут вкупе со своими отпрысками. Это второе кровопролитие, нисколько не уступающее первому, дает оправдание греческому обычаю именовать всякое ужасное злодеяние лемносским.

Геродот (История, VI, 137–139) особо отмечает в своем рассказе, что дети афинских женщин усвоили язык и обычаи своих матерей и не желали даже общаться с пеласгийскими сверстниками.

¹ Женоненавистником (*др.-греч.*). — *Примеч. перев.*

Здесь проявляется еще одна сторона материнского права, нашедшая себе выражение также и в других рассказах: тот скифский диалект, на котором говорят савроматы, возводится к амазонкам, от которых они ведут свою родословную по материнской линии (*Геродот*, История, IV, 117). Влияние матерей на обычаи и язык детей не может исчезнуть никогда и ни при каких обстоятельствах. И оно должно проявляться с тем большей силой, чем более почетное положение занимает в обществе женщина. Поэтому материнское право заключает в себе гарантию чистоты языка и нравов, как, впрочем, и вообще представляет собою весьма консервативную силу в государственной жизни. Дорийский консерватизм в языке, государственной и общественной жизни тесно связан с высоким положением дорийской женщины. Как мы увидим далее, тот же самый феномен был засвидетельствован и Цицероном.

Убийство афинских матерей нарушает принцип теллурического праматеринства. Потому против такого злодеяния восстает сама Земля, требуя отмщения. Она отказывается приносить плоды и поражает таким же бесплодием материнское чрево животных и женщин. Подобное представление о действиях Земли, добивающейся восстановления своих прав, уже известное нам из мифа об Оресте и о злоключениях Седаса, нередко воспроизводится и в других источниках и находит отклик также и во многих правовых воззрениях. В полном согласии с древней религией Вергилий говорит (Буколики VIII, 91–93):

Has olim exuvias mihi perfidus ille reliquit,
Pignora cara sui: quae nunc ego limine in ipso,
Terra, tibi mando, debent haec pignora Daphnim.

Эти одежды свои мне оставил когда-то изменник
Верным залогом любви, — тебе их, Земля, возвращаю
Здесь, на пороге моем. За Дафниса будут залогом.

(Перевод С. В. Шервинского)

За Дафниса будут залогом (*debent haec pignora Daphnim*) одежды, оставшиеся у покинутой возлюбленной; Земля, которой она их вверяет, принимает на себя обязательство добиться его

возвращения. В словах, добавленных Сервием: *Veneficium autem ita administratur, ut in limine ponantur eius exuviae, cui veneficium fit*¹, — заключается та же идея наказания, осуществляемого Землей. Согласно пеласгийской религии, кощунство против материнства ничем не может быть искуплено, ибо в ее основании лежит принцип женского теллуризма. Примирение может прийти лишь от высшей аполлонической силы. Так в Додоне карийцы побеждают материнский принцип при помощи аполлонического треножника. Так и Эринии Клитемнестры лишь при посредстве высшей аполлонической силы примиряются с Афинами и возвращают им своё благорасположение. Так италийские пеласги ищут защиту от бесплодия своей земли и своих женщин у Зевса, Аполлона и Кабиров (*Дионисий Галикарнасский*, Римские древности, I, 25, 5). Так и теперь, после совершенного ими матереубийства, лемнийские пеласги обращаются не к пеласгийскому оракулу в Додоне, а к дельфийскому богу, чей высший мужской огненный принцип только и в силах искупить их кощунственное преступление и умирить гнев Земли. Однако такое искупление подразумевает объединение лемнийской земли с аттической. Как самостоятельная пеласгийская земля, Лемнос может подчиняться лишь пеласгийскому праву, а в том господствует материнский теллуризм. Для того, чтобы мог быть исполнен аполлонический закон, Лемнос должен превратиться из пеласгийской земли в афинскую. Это требование оказалось исполнено, после того как Мильтиад, пользуясь попутным северным ветром, за один день дошел под парусами от Херсонеса до Лемноса. Почему миф обращает столь пристальное внимание на этот северный ветер? На первый взгляд это обстоятельство кажется крайне загадочным. Однако если связать его с аполлонической религией, оно тут же приобретает ясный смысл. Аполлонический культ имеет гиперборейское происхождение. Гиперборейские девы принесли его с севера на Делос, и ежегодно отсюда с севера прибывали вотивные дары. С севера происходит спасение, с севера приходит чистый герой света, победитель теллуризма, перед высшей и чистейшей силой которого теллурические Эринии с радостью слагают с себя свои кровавые

¹ Колдовство же свершается так: к порогу кладутся одежды того, кому предназначены чары (*лат.*).

обязанности. Теперь же этому искуплению становится причастен и Лемнос. В качестве аттической земли он также вызволен Аполлоном. Как и в случае с наказанием Ореста, Эринии убитых афинянок отказываются теперь и от преследования пеласгов. Они вновь благосклонно взирают на прежде проклятую землю, возвращают ей плодородие, а зверей и женщин наделяют новым потомством. В союзе с Атикой Лемнос благословлен всяким богатством; теперь этот остров предстает столь же изобильным, как и тот стол, который афиняне накрыли в своем пританее, уставив его всеми дарами земли, чтобы тем самым явить пеласгам будущий образ их собственной страны¹. Так в отношении пеласгийского Лемноса к аполлоническим Афинам воспроизводится противоположность обеих религий: совершенно в том же самом смысле, какой обнаруживаем мы и в Эсхиловой «Орестее». Пеласгийская система есть низшая ступень теллуризма, на которой сила преимущественно понимается как хтоническая, связанная с водой, и на которой господствует материальная точка зрения и, тем самым, вещественное материнство Земли. Напротив, аполлоническая система есть высшая ступень отцовского принципа света, дарующего искупление и примирение там, где в согласии с прежним, более древним религиозным учением было невозможно очиститься от греха. Благодаря этому высшему праву был оправдан Орест, благодаря ему было прощено убийство жриц в Додоне, а теперь — и матереубийство пеласгов. В аполлоническом культе отцовский принцип Ясонидов достигает своего совершенства и высшей реализации.

XLVI. Фоант, отец Гипсипилы и дионисийские связи в его отношении к амазонству. Ниспровержение гинекократии как вакхический акт.

В лемнийском мифе, который мы изложили выше, следуя рассказу Аполлодора, важное место занимает Фоант, отец Гипсипилы. Род его восходит к Дионису и Ариадне. В этой генеалогии также отражена победа отцовского права над материнским, связанная с образом Гипсипилы. В своей

¹ Ср. *Геродот*, История, VI, 139. — *Примеч. перев.*

афродитической природе Ариадна составляет противоположность мужененавистническому амазонству. Как Гипсипила щадит Фоанта, а Гипермнестра — Линцея, как Электра принимает сторону Ореста, так и Ариадна, движимая любовью, спасает от гибели аттического солярного героя Тесея и отправляется в путь вместе с ним. Однако по повелению Афины тот уступает Ариадну великому богу мужской силы воды и солнца Дионису, чья более вещественно представляемая природа скорее соответствует афродитическому материнству. В обоих своих союзах: с Тесеем и с Дионисом — Афродита-Ариадна являет собою пример женщины, с готовностью следующей за мужчиной, добровольно склоняющейся перед блистанием его высшей природы, — и, тем самым, являет собой отрицание амазонства. Так в связи Диониса и Ариадны можно видеть зарождение того самого принципа, что достигнет своего признания в спасении Гипсипилой Фоанта. Амазонство, среди победителей которого выдающееся место занимает Дионис, терпит здесь поражение от потомка Диониса Фоанта, а любовь — как в Ариадне, так и в Гипсипиле — одерживает победу над амазонским мужеподобием. Древние производят имя Θόας¹ от θέω² и связывают его с быстротой бега. Еврипид (Ифигения в Тавриде, 32) говорит: Θόας, ὃς ὠκὺν πόδα τιθεῖς ἴσον πτεροῖς εἰς τοῦνον³ ἦλθε³, — выражение, которое Аристофан насмешливо выворачивает наизнанку: Θόας βράδιστος ἐν ἀνθρώποις δραμεῖν⁴ (Фрагменты, 357). Эту особенность можно объяснить, исходя из дионисийской идеи божества. В быстроте бега древний мир в первую очередь видит образ движения воды. Нескончаемый, непрестанный бег на фоне неподвижного в целом творения составляет отличительный признак влажной стихии — носительницы оплодотворяющей силы. Это свойство воды символически изображается в

¹ Фоант (др.-греч.). — Примеч. перев.

² Бежать (др.-греч.). — Примеч. перев.

³ Фоант, за легкость ног, конечно, так названный (пер. с др.-греч. И. Ф. Анненского). — Примеч. перев.

⁴ Фоант, медлительнейший в беге, чем все прочие (др.-греч.). — Примеч. перев.

бега атлетов или в лошадиных скачках. Потому эти игры проводятся на берегах рек, например, на берегу Алфея, на Тибре, на Минции¹ (*Вергилий*, *Георгики*, III, 18; с этим сообщением необходимо сопоставить также *F. Buonarotti*, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi*, Firenze 1716, tav. 30, 31, и мое собственное исследование о трех мистериальных яйцах в разделе 19 «Опыта надгробной символики древних») или у искусственно проложенного εὔριλος². Потому колесничные бега посвящены, главным образом, Нептуну. Однако быстрота бега находит себе соответствия также и на более высоких уровнях силы. Если последняя мыслится как небесная власть света, чей первоисточник вначале располагается на Луне, а затем на Солнце, то бег становится образом круговорота небесных тел: в первую очередь, Луны, а потом и Солнца. Однако символические связи состязательного бега на этом еще не исчерпываются. Ведь, представляя движение носителей силы: воды или Луны и Солнца, — он одновременно символизирует жизнь всего порожденного этой силой видимого творения, в котором становление и гибель сменяют друг друга в вечном стремительном круговороте. В дальнейшем мы обнаружим то же самое символическое значение также в двоице правящих колесницей братьев Молионидов и подробнее разберем его, когда дойдем до элейского материнского права. Три разных значения быстрого бега, в сущности, сводятся к одному. Они показывают нам мужскую природную силу — отчасти в самых её основаниях: теллурических и небесных потенциях, — а отчасти в её творениях и их видимой жизни. Все три перечисленных аспекта объединяются в Дионисе — боге мужской прокреативной природной потенции, носителе сил воды и света, проявляющем себя в земной растительности. Таим образом, он и сам может быть назван Θόας. Отец Гипсипилы имеет весьма поучительную аналогию в лице Ахилла. Последний также является подлинным Фоантом. Быстрота ног отмечается в качестве

¹ Алфей (др.-греч. Ἀλφεῖός) — крупнейшая река Пелопоннеса, Минций — река в Мантуе. — *Примеч. перев.*

² Здесь: канал или ров с водой (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

его отличительного признака и воспроизводится в Ἀχιλλέως δρόμοι¹. Это свойство присуще ему, во-первых, как олицетворению водной силы (обстоятельство, о котором свидетельствует уже само его имя), во-вторых, как Deus Lunus², в качестве какового он в брачном союзе с Еленой обитает на острове Левке³, который обегает по кругу, подобно тому как Талос⁴ обегает вверенный его попечению Крит; и, наконец, в-третьих, как аполлоническому солярному герою, каковым он изображается в рассказе о преследовании Гемифеи⁵ на Тенедосе. Особая поучительность этой параллели заключается в том, что победа над амазонством в неменьшей степени связана с быстроногим Ахиллом, нежели с Дионисом и прочими солярными героями. Он, в чьем родословии мать затмевает собою отца⁶, добивается признания отцовского права мужской природной силы и даже после кончины, на лунном острове Левке продолжает начатую еще при жизни победоносную войну с принципом амазонства. Как аполлонический солярный герой он непревзойден в своей быстроте, и именно это его свойство становится выражением господства, которого мужское начало добивается над женским. Здесь же кроются истоки нередко повторяющегося мифологического образа завоеванной в состязании девы,

¹ Ахилловы бега (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

² Бог Лун (лат.). — *Примеч. перев.*

³ Согласно некоторым версиям мифа, Фетида забрала тело Ахилла с погребального костра и перенесла его на остров Левку в Черном море, где ахейский герой ведет блаженную жизнь вместе с Еленой и в обществе других героев. — *Примеч. перев.*

⁴ Талос (др.-греч. Τάλως) — бронзовый витязь, данный Зевсом Европе для охраны Крита. Талос три раза в день обегал вверенный ему остров. — *Примеч. перев.*

⁵ Гемифея (др.-греч. Ἡμιθέα «полубогиня») — мифологический персонаж. По навету мачехи была вместе с братом Тенном заперта в сундук и брошена в море. Сундук выкинуло на берег на острове Тенедос. Прибывший на Тенедос Ахилл пытался насильственно овладеть Гемифеей и убил преградившего ему путь Тенна. — *Примеч. перев.*

⁶ Отцом Ахилла был смертный — царь мирмидонян Пелей, а мать — морская богиня Фетида. — *Примеч. перев.*

ранее преданной амазонской жизни. Так и Гипподамия — это награда, которую завоевывает себе Пелоп. Покорена амазонская дева; с радостью следует она мужественному герою, в превосходстве природы которого она убедилась. Брак приходит на смену прежней вражде, а в основанном таким образом роде будет господствовать отец. Пелопиды носят на правой руке связанный с Нептуном отцовский знак, а материнский символ — на левой руке. Тем самым значение отца Гипсипилы Фоанта получает в лемнийском мифе полное подтверждение. Его имя и генеалогическая связь с Дионисом и Ариадной суть свидетельства его превосходства над женским правом амазонок, которое в лице его самого и его потомства покоряется высшему дионисийскому принципу.

XLVII. Лемнийский праздник огня и его связь с преступлением лемнийских женщин. Победа аполлонического патернитета.

Аналогия между Ахиллом и лемнийским Фоантом находит свое продолжение в ночном празднестве огня, отмечаемом на понтийском озере Левке в честь ахейского героя (критского *Dactylus Pemptus*¹) и лемнийского Прометея (как еще называют Ахилла), а на Лемносе — в честь Кабиров и их главы Гефеста. Оба торжества подробно описаны у *Филострата*, который и сам был уроженцем Лемноса (О героях, XIX, 14; ср. Ср. *Цицерон*, О законах, I, 20). *Фотий* (Лексикон, Κάβειροι) сообщает, что после преступления, совершенного женщинами, теллурические силы плодородия, в честь которых праздновала свои мистерии Левкосия-Самофракия (Схोलии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 917), покинули злосчастный остров: Δαίμονες ἐκ Λήμνου διὰ τὸ τὸλμημα τῶν γυναικῶν μετενεχθέντες². Чтобы умиловить и вернуть их, совершается этот девятидневный праздник. На острове гасят весь свет, после чего с Делоса сюда переправляют новый

¹ Пятый палец (лат.)

² Даймоны, перенесли с Лемноса из-за дерзости женщин (др.-греч.).

огонь. Все это время корабль, везущий огонь, скитается вдоль предгорий острова. Когда же приходит пора передать его жителям Лемноса, весь остров воскресает к новой жизни, повсюду устраиваются пиры и воцаряется всеобщее веселье. Вино, дар Кабиров, льется через край. Все от мала до велика радуются вновь обретенной благосклонности богов. — Основопологающий характер этого празднества не подлежит сомнению. Вернее всего оно может быть определено в сопоставлении с уже упомянутым выше афинским *ἑορτὴ χοῶν*¹ (*Афинеи*, Пир мудрецов, X, 347). Последний есть праздник примирения с Матерью-Землей, которая дарует человеку всякий питающий его плод, всякое даяние, насыщающее его плоть и веселящее сердце. За временем траура и покаяния следует время торжества новой жизни в полноте и изобилии. Изгнан *Βούλιμος*², пришло изобилие, как, по рассказу *Плутарха* (Застольные речи, VI, 8) пели в беотийской Херонее. Смертные вновь обрели милость Матери-Земли, прогневанной их былыми злодеяниями. Потому в Афинах этот праздник был связан с матереубийством Ореста, а на Лемносе — с преступлением женщин, обрекших на смерть своих мужей и тем самым нарушивших заповедь Афродиты: быть доброжелательной и благосклонной ко всему мужскому. В обоих случаях идея остается той же самой: великая Мать-Природа, оскорбленная до самых глубин своего существа, отказывает смертным в своих милостях и дарах. Если источником кары и воздаяния выступает женская природная сила, то, напротив, искупление даруется силой мужской. С точки зрения женского права Земли, злодеянию Ореста вовеки не будет прощения. Лишь мужской бог света Аполлон дарует ему искупление. О ниспослании смертным этого дара свидетельствует лавр, выросший на том месте, где были зарыты очистительные жертвы

¹ Праздник Кувшинов, справлялся в Афинах на второй день Анфестерий (*Ἀνθεστήρια*) в честь Диониса. В этот день открывались кувшины с молодым вином и устраивался конкурс винопития. — *Примеч. Т. Семиной.*

² Мучительный голод (*др.-греч.*).

Ореста, а также связь Орестова tabernaculum¹ с храмом Аполлона, перед которым была воздвигнута эта σκηνή² (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 31, 11). Та же идея лежит и в основе лемнийского праздника. Афродита не принесет лемнианкам искупления; с точки зрения теллурического принципа женщины-мужеубийцы лишены всякой надежды на прощение, так же как и Горго и Левкомантида, поплатившиеся жизнью за свое мужененавистничество (*Плутарх*, Об Эроте). И здесь происходит вмешательство высшего светлого мужского начала, дарующего искупление, спасение и умиротворение. Как Аполлон примиряет Эриний с Орестом и со всеми Афинами, обращая их ненависть в благоволение, так заступничество Гефеста отвращает гнев Афродиты на лемнианок: мужской бог вновь возвращает народу ее милость. *Валерий Флакк* (*Аргонавтика*, II, 315) и автор *Схолий* к «Аргонавтике» Аполлония Родосского (I, 850) выразительно подчеркивают это обстоятельство. Ni Veneris saevas fregisset Mulciber iras. — Ἡ δὲ Ἀφροδίτη συγγνώμων γίνεται ταῖς Λημνίαις διὰ τὸν Ἥφαιστον, ὅτι ἡ μὲν Λῆμνος Ἥφαιστοῦ ἱερὰ, ἡ δὲ Ἀφροδίτη ὁμεινέτις τῷ Ἥφαιστῷ³. Таким образом, Гефест занимает здесь то место, которое в Афинах отводится Аполлону. Оба божества принадлежат мужскому огненному началу. В этом отношении они совпадают друг с другом. Различие между ними заключается в степени чистоты, свойственной огню Гефеста и огню Аполлона. Гефестов огонь — это теллурическое тепло, вулканическое пламя

¹ Шатер, лагерная палатка; шатер авгура (*лат.*).

² Палатка, шатер (*др.-греч.*).

³ Если бы Умягчитель [или «Плавильщик» — эпитет Вулкана] не обуздал неукротимый гнев Венеры (*лат.*). — Афродита же становится снисходительна к лемносцам из-за Гефеста, поскольку Лемнос священен для Гефеста, а Афродита — супруга Гефеста (*др.-греч.*).

По преданию, Гефест, сброшенный с Олимпа матерью Герой, упал на Лемнос, где жители приютили его, и с тех пор остров стал его любимым местом на земле. — *Примеч. Т. Сениной.*

лемнийского Мосихла¹, тлеющую искру которого Прометей, покровитель аттических кузнецов, похитил, укрыв ее в стебле ферулы². Напротив, аполлонический огонь есть чистейший, наивысший принцип света, который, не вступая ни в какое соприкосновение с материей (отчего Платон и Сервий именуют его *поп игенс*³), вечно сохраняет свою изначальную, божественную чистоту. В этом же смысле и сам Гефест уступает Аполлону. Его хромая нога — черта, объединяющая его с Беллерофонтом, — обличает ту сферу, из которой он происходит. Однако всякий возникающий у него изъян исправляется и восполняется через постоянное возвращение к аполлоническому солнечному принципу. Огонь, потерявший свою сакральность из-за соприкосновения с материей, ставший нечистым из-за использования человеком, заменяется новым, присланным с Делоса. И лишь с этого момента на острове начинается новая жизнь. Лишь теперь совершается искупление прежней вины, полное примирение с Афродитой. Таким образом, не только для Афин, но, в конечном счёте, также и для Лемноса Аполлон является спасителем, перед которым, отрекаясь от собственного закона, склоняет голову Мать-Земля. Возвращение к высшей солнечной силе означает гибель древнего права Земли, воплощенного в Афродите и насланной ею каре, оно означает восхождение мужского принципа отцовства к безраздельному господству. Отныне на Лемносе Гефест и Афродита пребывают вместе, соединенные узами супружества. Однако в этом союзе Афродита отступает на второе, подчиненное место. Теллуризм женщины покорился

¹ Мосихл — гора на Лемносе, подле которой в местах выхода природного газа горели неугасающие огни. Согласно античному мифу, внутри этой горы находилась божественная кузница Гефеста. — *Примеч. перев.*

² Ферула — крупное многолетнее травянистое растение из семейства зонтичных. Белая мякоть, заполняющая его толстый стебель, легко воспламеняется и способна долго тлеть, не прожигая при этом внешних покровов стебля. — *Примеч. перев.*

³ Без пламени, не горящий (*лат.*).

огненному принципу мужчины. Во всех частях лемнийского мифа проявляется одна и та же идея: гинекократия, доведенная до крайности амазонства, своим кровавым мужеубийством готовит собственную гибель. Высший принцип отцовского права обязан своей победой аполлонической солнечной силе, которая как снисходительное, примиряющее начало противостоит теллуризму с его кровавым правом, тем самым открывая на земле новую эпоху развития и процветания.





ЕГИПЕТ

XLVIII. Данаиды. Гинекократическая основа их мифа

Не меньшую известность, чем лемнийские женщины, стяжали себе Данаиды. Кровавая свадьба дочерей Даная также теснейшим образом связана с гинекократией древней эпохи. *Ф.-Г. Велькер* первым обратил на неё внимание в своем труде *Die Äschyleische Trilogie Prometheus*, не дав, однако, удовлетворительного объяснения тому, каким именно образом сам он представляет себе эту взаимосвязь. Поэтому в первую очередь я ставлю себе задачу обстоятельно рассмотреть ту сторону гинекократии, с которой связано преступление Данаид и исходя из которой оно только и может быть правильно понято. Гинекократия включает в себя право женщины самой выбирать супруга. Это одна из тех ее сторон, с которыми мы еще не успели познакомиться, и однако именно эта черта самым существенным образом относится к картине исследуемого нами древнейшего состояния человеческого общества. Женщина избирает себе мужа, над которым призвана господствовать в браке. Оба эти права необходимым образом связаны между собой. Господство женщины начинается с ее собственного выбора.

Инициатива принадлежит ей, а не мужчине. Женщина самостоятельно вступает в брак, сама заключает договор — ее не выдают замуж ни отец, ни агнаты. Как было отмечено, этот обычай продиктован уже самой внутренней логикой взаимоотношений. Однако того же требует и имущественное право гинекократии. Мы уже видели выше, что, согласно материнскому праву, одна лишь дочь может наследовать имущество, в то время как отпрыски мужского пола исключены из наследования. Таким образом, женщина имеет собственное приданое без участия отца или братьев, что позволяет ей независимо от них, совершенно самостоятельно вступать в брак. О том, что эта логика верна, свидетельствует рассказ Геродота о женщинах Лидии (История, I, 93): τοῦ γὰρ δὴ Λυδῶν δήμου αἱ θυγατέρες πορνέουσιν πάσαι, συλλέγουσαι σφίσι φερνάς, ἐς ὃ ἂν συνοικήσωσι τοῦτο ποιεύουσαι: ἐκδίδουσι δὲ αὐταὶ ἑωυτάς¹. Геродот называет их 'Ενεργαζόμεναι παιδίσκαί², и это, как верно объясняют Фалькенер и Бэр, значит αἱ ἐν ἑαυταῖς ἐνεργαζόμεναι παιδίσκαί³. Итак, поскольку лидиянки владеют собственным имуществом, они выбирают мужа и сами себя выдают замуж: *elocant se ipsae*⁴. То же самое сообщает *Плавт* об этрусских женщинах (Шкатулка, II, 3, 20): *ex tusco modo tute tibi dotem quaeris corpore*⁵, — причем и здесь эта практика приводила к тому же результату: обычаю женщин *se ipsas elocare*⁶. И действительно, у этрусков мы также находим самые несомненные следы и отзвуки материнского права, в особенности, выделение материнской линии в их генеалогиях, — тема, к которой нам еще предстоит вернуться, когда к тому представится повод. Такой же

¹ Ведь все дочери лидийского народа ведут развратную жизнь, собирая себе приданое. И занимаются они этим, пока не вступят в брак; а замуж они выдают себя сами (*др.-греч.*).

² Работающие молодые девушки (*др.-греч.*).

³ Молодые девушки, торгующие собой (*др.-греч.*).

⁴ Выдают сами себя замуж (*лат.*). — *Примеч. перев.*

⁵ Ты по этрусскому обычаю продажей тела добываешь себе приданое (*лат.*). — *Примеч. перев.*

⁶ Выдавать самих себя замуж (*лат.*). — *Примеч. перев.*

гетеризм как источник *dos* засвидетельствован и у египетских женщин. *Секст Эмпирик* (Пирроновы положения, I, 168, изд. Bekker) пишет: 'Ἀλλὰ καὶ τὸ τὰς γυναῖκας ἑταίρειν παρ' ἡμῖν μὲν αἰσχρὸν ἐστὶ καὶ ἐπονείδιστον, παρὰ δὲ πολλοῖς τῶν Αἰγυπτίων εὐκλεές. ὃ παρ' ἐνίοις δὲ αὐτῶν αἱ κόραι πρὸ τῶν γάμων τὴν προῖκα ἐξ ἑταιρήσεως συνάγουσαι γαμοῦνται¹. Геродотово правило ἐκδιδόασι δὲ αὐταὶ ἑωυτάς² действует везде, где женщины систематически владеют собственным имуществом. А поскольку при любой гинекократии дело всегда обстоит именно так даже и без гетеризма, из этого следует, что во всяком гинекократическом обществе женщина сама избирает себе супруга и сама себя выдает замуж. Право выбора признается за девушкой также и в других традициях. Применительно к Галлии, где высокое положение женщины отражено уже в договоре с Ганнибалом, оставляющем решение возможных споров за галльскими матронами, такое право засвидетельствовано в рассказе о Петте, дочери царя сегобригиев Нана. Она сама приходит на собрание сватающихся к ней женихов и, по обычаю, подает своему избраннику наполненную водой золотую чашу. Случившийся здесь чужеземный приятель Нана фокеец Эвксен принимает чашу из ее рук. Потому впредь она получает имя Аристоксена. От ее дочери Протиды берет начало род Протиадов (*Юстин*, История Филиппа, XLIII, 3; FHG, II, 176, 230; *Плутарх*, Солон, 2)³. Возможно, что на тот же обычай ссылается и *Евсевий* в своем сообщении о галльских юношах (Евангельское

¹ Но и ремесло блудницы у женщин для нас является гнусным и позорным, а для многих из египтян — славным. — А у некоторых из них девушки выходят замуж, до свадьбы собирая приданое распутством (*др.-греч.*).

² А замуж они выдают себя сами (*др.-греч.*).

³ Здесь Бахофен пытается гармонизовать излагаемые античными историками версии этиологического предания об основании Массилии. Эти сообщения разнятся в передаче имен и родственных отношений отдельных персонажей, однако сходятся в том, что касается мужского пола персонажа по имени Протид. Очевидно, здесь имеет место авторская небрежность. — *Примеч. перев.*

приготовление, VI, 10). Ещё полнее сформировалась эта система у кантабров, о которых *Страбон* (География, III, 165) сообщает следующее: «У кантабров мужья дают своим своим женам приданое. Кроме того, одни лишь дочери обладают у них правом наследования, а сестры выдают братьев женам у мужья. Все эти обычаи имеют в себе нечто от гинекократии». В такой трактовке женского права гинекократическая система реализована самым последовательным образом и доведена до крайнего предела своей логики, как это не засвидетельствовано ни у одного другого народа. Но тем упорнее должны были держаться дочери за свое право самостоятельного выбора. Весьма примечательное подтверждение этой мысли мы находим в одной из частных деталей мифа о Данаидах, сохранившейся у *Павсания* (Описание Эллады, III, 2, 12). Желая выдать замуж своих оскверненных убийством дочерей, Данай объявляет, что не потребует за них ни спонсалий, ни брачных даров (ἔδωκεν ἄνευ δώσεσιν¹), но что каждая выберет себе того, кто больше придется ей по душе². Несмотря на это, желание свататься изъявляют немногие. И отец поневоле изменяет свои правила. Он устраивает соревнования в беге, предоставляя каждому из победителей самому выбирать себе невесту. В первом случае мы имеем дело со старой, а во втором — с новой системой. В согласии с отцовским правом порядок таков: родитель, пользуясь своей властью, выдает дочь замуж и наделяет ее приданым. Спонсалии и приданое принадлежат исключительно отцовскому праву — в системе материнского права они отсутствуют: здесь дочь обладает собственным правом и владеет собственным имуществом. Согласно древнему римскому праву, безумие отца являлось вполне логичным препятствием

¹ Выдаст без приданого (др.-греч.).

² В действительности древнегреческий текст ἥ ἂν ἑκάστος κατὰ κάλλος ἀρέσκηται допускает двойкий перевод: «которой из них кто понравится за красоту» или «какая кому из них понравится за красоту». Дальнейшее развитие сюжета показывает, что автор избрал менее вероятное прочтение и, как следствие, не самую естественную интерпретацию всего рассказа. — *Примеч. перев.*

как для заключения каких бы то ни было договоров, так и для элокации дочери¹. Эта противоположность как нельзя лучше передает все своеобразие гинекократического права, и именно

1 Уже при *sоеmtio* [«купля» — один из брачных обрядов, практиковавшихся в Древнем Риме и предполагавших символический выкуп невесты] упоминается *auctoritas* отца: Цицерон, В защиту Луция Валерия Флакка, 84 (ср. Замечания Э. Беринга к об Институциям Гая, I, 113); *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, 4, 2: *quam in potestatem habet, aut quae eo auctore, cum in potestate esset, viro in manum convenerit*. [Дочь, которая находится в его власти или которая, когда находилась в его власти, по его воле перешла под руку мужа]. При *sponsalia* [брачный сговор] отец вначале дает обещание *filiam in matrimonium datum iri* [отдать дочь замуж], а затем в порядке стипуляции [стипуляция — в римском праве заключение обязывающего устного контракта путем произнесения фиксированной диалогической формулы, образец которой приведен ниже в цитате из Плавта] заключает договор с женихом, обещающим *filiam uxorem ductum iri* [взять дочь замуж]. Варрон, О латинском языке, VI, 70–71; Геллий, Аттические ночи, IV, 4; Павел Диакон, Эпитома Феста, *Consponsos*; Ph. E. Huschke, *Zeitschrift für geschichtliche Wissenschaft*, 10, 6. N. 1–2; C. C. F. Lachmann в *Rheinisches Museum für Philologie*, 6. S. 112 f.; A. A. F. Rudorff, G. F. Puchta, *Cursus der Institutionen*, 3, §. 289; Плавт, Три монеты, 1157–58: «*Sponden ergo tuam gnatam uxorem mihi? — Spondeo, et mille auri Philippum dotis*» [Значит, по рукам тогда? // Дочь твою беру женою? — Да, за ней приданого // Тысяча монет. — Пер. с лат. А. Артюшкова]. S. Brissonius, *De formis et de solemnibus populi romani verbis libri*, VII, 518. ed. Lipsiae, 1754; D.23.1.11–12; Примеры: Кассий Дион, Римская история, LIX, 12; LXIII, 13; ср. также LIV, 16 и LVI, 7. — Аппиан, Гражданские войны, V, 64 и 73; Зонара, Изложение истории, XI, 5, с. 451 в изд. Bonn, 1828; Светоний, Клавдий, 12, 1. — О безумии отца: D.23.1.8; Институции Юстиниана, I, 10 с комментариями Феофила в W. O. Reitz, *Theophili paraphrasis Iustiniani Institutionum*, Amsterdam, 1860, p. 91; определение Юстиниана в *Codex Iustinianus* V, 4, 25. Римское право устанавливает для *pater furiosus* (безумного отца) те же правила, что и для *apud hostes captus* (взятого врагами в плен): D.23.4.8, D.23.2.9 и 11; Cujacius, *Opera*, 1, p. 25; 8, p. 902. — Диодор в *Excerpta* в изд. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, p. 18 упоминает поговорку «*sponde, prope adest poenitentia*», смысл которой не становится ясным из его заметок.

с этим обстоятельством связан миф о Данаидах. Во всех версиях этого сказания¹, в том числе, в Эсхилых «Данаидах», отвращение к насильственно навязанному браку является центральным мотивом всего повествования. Сыновья Египта с кощунственным высокомерием попирают священное право девушек распоряжаться собой. Навязанный им брачный союз девушки воспринимают как нарушение своего высшего права, которому они готовы были бы предпочесть смерть, однако, будучи все же принуждены к вступлению в ненавистный брак, они мстят за это кровавой свадьбой.

Эту мысль высказывают у Эсхила сами Гикетиды, восклицая в предчувствии неизбежной развязки:

Пусть свершится, что уготовано нам судьбой —
 Не обойти Зевсов вечный, непреложный совет.
 Но пусть во всяком браке явится один конец:
 Чтобы была в нем женская власть².

Μετὰ πολλῶν δὲ γάμων ἄδε τελευτᾷ
 Πρωτέρῃν πέλοι γυναῖκων.

— высказывание тем более веское, что оно противоречит всем правилам и обычаям позднейшего времени. Писания древних содержат множество изречений, изображающих господство

¹ Гигин, Мифы, 168; Лактанций Плацид, Комментарии к «Фиваиде» Стация, V, 118; Аполлодор, Мифологическая библиотека, II, 1, 4 с комментариями Х. Г. Гейне, Ch. G. Heune, p. 259–274; Схолии к «Илиаде», I, 42; Цец, Хиляды, VII, 136; Схолии к Еврипиду, «Гекуба», 886 и «Орестея», 872. — Еврипид, Геракл, 1006–1011; его же, Ипполит, 546–554.

² Автор цитирует «Просительниц» Эсхила в немецком переводе И. Г. Дройзена, основанном на иной — едва ли не противоположной по смыслу — интерпретации последних двух стихов древнегреческого текста, нежели большинство современных переводов. Читатель может сравнить его с русским переводом С. К. Апта: «Обойти никто не может // Сокровенной воли // Не минует нас привычный жребий женский. // Выйдем замуж, как другие». Следуя логике автора, мы перевели эти строки Эсхила с немецкого перевода И. Г. Дройзена. — *Примеч. перев.*

женщины в доме как величайшее зло и потому предостерегающих читателя от союза с богатыми женщинами. Чтобы надлежащим образом отметить противоположность между правом древней эпохи и притязаниями Данаид, мы сопоставим высказывания двух писателей: Аристотеля и комедиографа Менандра. «Мужской пол, — говорится у Аристотеля (Политика, I, 5), — более способен властвовать, нежели женский. Есть разница между добродетелями мужчины и женщины, между мужской и женской доблестью, умеренностью и справедливостью. Мужская доблесть подходит для водительства, женская — для следования, и так же обстоит дело с другими добродетелями». Менандр пишет (фр. 418 по изд. Керти):

Не первой, а второй пусть говорит жена,
А муж пускай во всем имеет первенство!
Не может быть, чтоб дом, где правит женщина,
Когда-то не постигло разорение¹.

В некоторых местах Эсхиловой трагедии проскальзывает мысль, будто причиной, поначалу вынудившей девушек к сопротивлению, а затем — к бегству и, наконец, подтолкнувшей их к общеизвестному отчаянному поступку, было отвращение перед запретной для брака степенью родства, — иначе говоря, перед инцестом. Однако такая аллюзия совершенно чужда представлениям первобытного мира, которому принадлежит описываемое событие. Этот брачный закон позднейшей эпохи в те времена еще не был известен. Ведь если даже в Греции были известны примеры браков между братьями и сестрами, — сама Юнона считалась и сестрой, и супругой Зевса, — то в Египте он, во всяком случае, считался общепризнанным обычаем. Более того, связь Исиды и Осириса, берущая начало еще во мраке материнского чрева Реи, показывает, что такой брак был глубоко укоренен в самой природе религии Нила и не только не отвергался, но и был окружен ореолом высшей святости (Диодор, Историческая библиотека, I, 27; Павсаний,

¹ Перевод О. Смыки. Цитируется по изд. Менандр. Комедии. Фрагменты. — М., 1982. — С. 291. — *Примеч. перев.*

Описание Эллады, I, 7; *Филон Александрийский*, Об особых законах, 780: ἀπάσας ἀδελφὰς ἄγεσθαι, τὰς τε ἰδίας τοῦ ἐτέρου τῶν γονέων, τοῦδε ἢ τοῦδε, καὶ τὰς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ τὰς οὐ νεωτέρας μόνον, ἀλλὰ καὶ πρεσβυτέρας καὶ ἰσὴλίκας¹). Об ὄαρ² в двойном значении: soror и uxor³ — см. *L. Ross. Italiker und Gräken*, Halle, 1858, SS. 5, 4, 30, 80. Итак, не отвращение к инцесту вынуждает Данаид совершить свое кровавое злодеяние. Они отстаивают не какое-нибудь частное определение брачного законодательства — они притязают на высшее право: на господство женщины над мужчиной и, в особенности, такой его аспект, как свободный выбор супруга. В кровавую жертву этому праву, этому основному закону древнего мира, этой религиозной в своих основах гинекократии должны быть принесены нечестивые сыны Египта. Во всех версиях этого сказания сила — дерзкая, ненавистная богам сила — находится на стороне Египта, право же остается на стороне Данаид. Более того, правота их столь несомненна, что за девушек вступается само божество: им помогает бежать Афина, в честь которой они возвели храм на Родосе (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, II, 1, 4; *Геродот*, История, II, 182; Схолии к Илиаде I, 42), а другой такой же храм воздвиг и сам Данай. Согласно *Гигину* (Мифы, 277) она строит для них navis biproga⁴ — символическая подробность, связь которой с διφυές⁵ брака я разберу позднее, говоря о Кекропе и Ахилле, которым приписывается это свойство. После оправданного убийства Афина и Меркурий по повелению Зевса очищают Данаид от крови. Напротив, Гипермнестру, пощадившую Линкея,

1 Жениться на всех своих сестрах, будь то по одному из родителей: по отцу или по матери — или по обоим, и не только на младших, но и на старших и ровесниках (др.-греч.).

2 Подруга (др.-греч.).

3 «Сестра» и «супруга» (лат.). — *Примеч. перев.*

4 Корабль с двумя носами (лат.) — т. е. такой, который может плыть в обе стороны. Священный корабль Исиды (лат.).

5 Двойной (др.-греч.). — *Примеч. Т. С.* — В грамматическом контексте немецкого предложения это прилагательное субстантивировано: «двойственность природы» брака. — *Примеч. перев.*

заклучают в оковы и предают настоящему суду (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 19, 6). Ведь священный долг ее заключался в том, чтобы убить навязанного ей супруга и тем самым отмстить за поруганное, дерзновенно поправленное сыновьями Египта, женское право, упрочить свободу и власть женщины в собственном доме и в государстве. В этом и заключается главный мотив аргивской кровавой свадьбы во всей его первобытной правде и суровости. Этот эпизод всецело принадлежит той древнейшей гинекократии, которая на Лемносе карала смертью мужскую неверность, а у потомков Ио — кощунство насильственного брака и связанное с ним подчинение женщины мужскому господству. Учитывая все сказанное, мы можем предположить, сколь радикально смелым казался современникам замысел Эсхила, сделавшего эту кровавую свадьбу содержанием своей трилогии. В его дни эта первобытная гинекократия была уже давно изжита, исчезла из народного мировоззрения, стерлась и из людской памяти. Не должны ли были теперь Данаиды показаться зрителю чем-то вроде кровожадных чудовищ? Какой прием должен был встретить у публики третий, к сожалению, не дошедший до нас акт трилогии, когда наутро, после кровавой ночи, они в гордом осознании своего ужасного, но справедливого деяния выходили на сцену из таламоса, от смертного ложа Египтиадов, и, собравшись в единый хор, с ликованием — но и сами объятые ужасом, — воспевали свое деяние? С какими чувствами внимало бы такому творению наше нынешнее поколение, давно уже чуждое идеям первобытного мира, даже если бы величайший художник употребил на его украшение все чары своей поэзии? И тем не менее, даже после того, как гинекократия исчезла из жизни и умов, деяние Данаид все еще представляло собой годный для сцены, захватывающий, богатый контрастами сюжет — сюжет, который на все времена сохранит свою силу и истину: это защита прав сердца от чуждого любви союза, от кощунственной алчности сыновей Египта, видящих в браке лишь средство к укреплению собственной власти. Именно эту сторону сюжета Эсхил наиболее обстоятельно разрабатывает в своих «Просительницах».

Благодаря этому он пробуждает даже в нынешнем читателе сочувствие к этим встревоженным девушкам, чей страх, ежеминутно возрастающий вплоть до самой развязки, чье смятение и трепет, заставляющие читателя представить себе стаю испуганных горлиц, являют столь разительный контраст с финальным актом их отчаянного мужества. И если даже в нашу эпоху, столь чуждую представлениям древнего мира, эта картина не может не произвести впечатления, сколь более трогательной покажется она нам, если мы попытаемся посмотреть на нее глазами той эпохи, когда гинекократия еще не утратила своей силы и была освящена авторитетом религии. Ведь если даже с позднейшей, умеренной точки зрения Данаиды оказываются оправданными, то сколь более грандиозным и сколь более правомочным должно было представляться их деяние согласно с представлениями той первобытной эпохи, которой они принадлежат. Посмотрев на историю аргивской свадьбы из этой перспективы, мы не найдем в ней ничего предосудительного; все что прежде казалось в ней непостижимым, станет понятным. С точки зрения гинекократии, в ней никто не покрыл себя виной, никто не заслужил упрека, кроме одной лишь Гипермнестры, которая предпочла слабость и кротость жестокой, но героической доблести. С точки зрения гинекократии, Данаиды не имеют права, подобно Лукреции, искать выход в самоубийстве, хотя, согласно Эсхилу, они и выражают такое намерение, пытаясь запугать добродушного царя Пеласга¹. Ведь, в конечном счете, самоубийство означало бы победу мужчин, которым, напротив, необходимо было нанести поражение. Они должны были не просто страдать, но и действовать: покарать святотатство, ценою убийства отстоять высшее право женщины — право гинекократии. По этой причине необходимо было отпраздновать саму свадьбу, дабы этот притворно признанный триумф мужского права обернулся еще большим торжеством и окончательной победой женской власти. И потому Данаиды предстают перед нами во всем героическом величии амазонок.

¹ Эсхил, Просительницы, 455–467. — *Примеч. перев.*

Когда приходит пора встать на защиту своей власти и прав, они не оставляют места для малодушных раздумий. Они не вправе проявлять кротость и скорее готовы прослыть жестокими и кровожадными, чем нежными и любвеобильными. В этом также заключена одна из сторон женской природы, доступная пониманию в любую эпоху, однако до конца раскрывающая всю полноту своей обоснованности лишь в период совершенной гинекократии.

Указание на амазонский характер Данаид содержится и в мифологическом сказании. Схолиаст к Аполлонию Родосскому (Аргонавтика, I, 752) называет Миртила, колесничего Энома, сыном Гермеса и Данаиды Фаэтусы, в то время как другие считают его матерью амазонку Мирто. *Климент Александрийский* (Строматы, IV, 19, 4) сохранил для нас два стиха из эпоса, воспевавшего их борьбу с властолюбием двоюродных братьев. В них изображаются пятьдесят дев на берегу Нила, облачающиеся в доспехи (Καὶ τὸτ' ἄρ' ὠπλίζοντο θοῶς Δαναοῖο θυγάτρεις πρόσθεν ἑυρρεῖος ποταμοῦ Νεῖλοιο ἄνακτος¹), а у Эсхила царь Пеласг, изумленный их необычным характером, говорит:

Будь вы при луках, я б еще с безмужними,
Охочими до мяса амазонками
Сравнил вас².

Преимущественно в образе лучниц эти воинственные жены представлены и в изобразительном искусстве, в частности, в изображениях на вазах, — напомним здесь хотя бы об описанных мною ранее вазах из Британского музея и музея в Карлсруэ³. Своей наибольшей высоты этот характер достигает в кровавой свадьбе Данаид, равно как и амазонство лемнийских женщин — в их мужеубийстве. Как то, так и другое из этих деяний столь соответствует духу древней гинекократии, что я и за мужеубийством Данаид готов без колебаний признать ту же

¹ И Данаиды тогда взяли за оружие, // Перед прекраснотекущим Нилом владыкой (пер. с др.-греч. Е. Афонасина). — *Примеч. перев.*

² Эсхил, Просительницы, 287–289 (перев. С. К. Апта). — *Примеч. перев.*

³ См. главу VI в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

самую историчность. Однако эта историчность совсем другого рода, нежели та, что свойственна какому-нибудь Фукидиду. Необходимо различать историчность и точность. О последней применительно к подобным событиям глубокой древности речь идти не может. Всякую вещь следует мерить ее собственным масштабом. Ни одна из подробностей той великой борьбы, которую вела Гера, стремясь покарать потомков Ио за кошунство их прародительницы, не может притязать на большую достоверность, чем какая-либо другая. Однако историческое ядро этого события: война за превосходство мужской или женской линии, разразившаяся между двумя семействами одного рода по причине их властолюбия, — отнюдь не является вымыслом, а представляет собою реальный опыт, который, вероятно, был неоднократно пережит человеческим родом при аналогичных обстоятельствах. Напомню здесь хотя бы о войне телебоев с Электрионом. Акарнанские телебои прибывают на Аргос и ополчаются против Электриона, требуя возвращения удела, который должна была оставить им мать Гиппотои. Разгорается война, в которой сыновья Электриона терпят поражение. Однако материнское право, которое здесь одержало победу, будет ниспровержено Гераклом. Алкмена обещает свою руку и власть тому герою, который отомстит за убийство ее отца и братьев. Здесь Геракл вновь проявляет себя как поборник мужского права (Схолии к Аполлодору, *Аргонавтика*, I, 747). Деяния, подобные мужеубийству Данаид, не вымышляются в цивилизованные времена — в эту эпоху они, в лучшем случае, приукрашаются, перетолковываются по вкусу современников, и, как правило, сглаживаются и смягчаются в своих наиболее жестоких подробностях. Кровавая свадьба Данаид несет на себе отпечаток древнейшей эпохи, которого ей не был в состоянии придать, но не смог и отнять никакой поэтический вымысел. Достаточно лишь рассмотреть ее с правильной точки зрения, чтобы все ее части сложились в упорядоченное и осмысленное целое. Всякая экзотичность происходящего бесследно исчезает, непостижимое становится понятным. Более того, все эти черты оказываются столь отчетливо связанными с духом

глубокой древности, с тем, что уже античная комедия называла «допотопными баснями»¹, — что, решишь мы проигнорировать одно из описываемых здесь событий, нам показалось бы, что его-то как раз и недостает истории человечества и рассматриваемому нами периоду гинекократии. Да, человеческий род в самом деле пережил такие времена жесточайших кровавых испытаний. И поистине, удивительно, в сколь многих преданиях наши современники видят лишь допотопные басни, поскольку лишены ключа к их разумению, основательного понимания их идей и, что еще хуже, — невзирая на всю свою ученость — любви к древности.

XLIX. Размышления о положении Гипермнестры в ее двойном отношении: к Ио и к Гераклу. Проявляющийся в нем закон развития от материнского теллуризма к отцовскому праву

Если теперь сопоставить миф о Данаидах с «Орестеей», с Эрифилой и Алкмеоном, с лемнийскими женщинами и, наконец, со всем тем, что было сказано выше о взаимоотношениях Ариадны и Тесея, то повсюду мы обнаружим поразительное совпадение всех основных деталей. Везде гинекократия представлена нам не в своем безмятежном постоянстве, не в расцвете своего непререкаемого могущества, а напротив, в состоянии вырождения и распада, вызванного злоупотреблением властью и кровавыми преступлениями. Мы видим борьбу двух начал: старого, клонящегося к упадку, и торжествующего нового. И лишь потрясения, сопровождавшие этот переход, смогли пустить поистине глубокие корни в памяти человечества. Все, что господствует спокойно и непререкаемо, не привлекает к себе внимания. И лишь когда приближается конец, когда начинается борьба за выживание, мир внезапно осознает, какая незримая сила правила им на протяжении многих веков. Когда уходящая эпоха обрушивает на мир всю силу своей

¹ Аллюзия на реплику Сократа из «Облаков» Аристофана (398): «Глупец, стародум, стародедовским верящий басням!» — *Примеч. перев.*

ярости и отчаяния, ее кровавые злодеяния вернее всего запечатлеваются в памяти человечества: что было не под силу столетиям безмятежного счастья и гармонии, того достигнут теперь эти содрогания смертельного ужаса. Однако эту мрачную картину скрашивают светлые образы таких женщин, как Ариадна, как Электра, как Гипсипила и Гипермнестра, чье душевное благородство предвозвещает скорый приход новых и лучших времен¹. Весьма примечательно, что и здесь у начала новой эпохи вновь стоит женщина. Мужчины-воины ведут сражения, мужчины-герои учреждают новое право и утверждают его на века. В женщине зарождается новый день. Внутри нее уже совершилось все то, чему во внешнем мире еще только предстоит добиться признания. Миф о Данаидах особенно поучителен именно тем, что охватывает собою два акта этой исторической драмы: подготовительный и исполнительный. В центре происходящего стоит Гипермнестра, ей предшествует Ио, а за нею следует Геракл. Если род самой Гипермнестры восходит к Ио, то Геракл, в свою очередь, является потомком Гипермнестры в тринадцатом поколении. Она, почитающая своей прародительницей возлюбленную Зевса Ио, сама является праматерью спасителя Геракла. Все то, что было начато в Ио, довершает этот герой. Гипермнестра же, находясь посередине между тою и

¹ Согласно *Евстафию* (Комментарии к Дионисию Периегету, 805), Бебрика также щадит своего возлюбленного Ипполита (*Bernardy, Eustathii Commentarii in Dionysium Periegetem*, p. 255: Ἰστέον γὰρ ὅτι κατὰ τὴν παλαιὰν ἱστορίαν πεντήκοντα παίδων τῶν τοῦ Αἰγύπτου πεντήκοντα νεάνισιν αὐτανεψιαῖς συνευνασθέντων, θυγατράσι Δαναοῦ, ἡ Βεβρύκη μὲν καὶ Ὑπερμνήστρα μόναί τῶν συνεύνων ἐφέϊσαντο, αἱ δὲ λοιπαὶ τοὺς λοιποὺς διεχρήσαντο [Ведь следует знать, что, согласно древней истории, когда пятьдесят юношей из Египта, вступили в связь с пятидесятью девушками, двоюродными сестрами, дочерьми Даная, только Бебрика и Гипермнестра пощадили своих супругов, прочие же их убили (*др.-греч.*)]. Ср. *Гораций*, Песни, III, 3, 11, 33 и след. — О Гипермнестре: *Эсхил*, Прометей, 868; *Еврипид*, Геракл, 1016; *Пиндар*, Немейские песни, X, 10 со схолиями в изд. *А. Boeckh*, *Pindari Epinicionum interpretatio latina*, Leipzig 1831, p. 501.

этим, соединяет в себе природу обоих, отчасти лишь подготавливая, а отчасти уже совершая предстоящую перемену. Если некогда Ио, преследуемая оводом Геры, покинула берега Инаха, то сюда же возвращается теперь ее правнучка на корабле Афины, и отсюда же отправится свершитель духовного отцовского права Геракл, чтобы освободить мир от власти материи, а затем вознестись на небо из очистительного огня, разожженного на вершине Эты, и быть принятым в число олимпийских богов. В Ио мы видим нам пробуждение женщины от долгого сна безмятежного детства, от неосознанного, но совершенного счастья к мукам любви, в которой отныне будет заключаться боль и отрада всей ее жизни. Она ослеплена божественностью Зевса. Ее душа переполнена сиянием его славы. Еще один раз обратить преданный взор к своему божественному возлюбленному — эта надежда помогает ей терпеливо переносить все тяготы бесконечных странствий. Обессиленная, на грани отчаяния, она скитается в поисках небесного света, коснувшегося ее души в тот день, когда она впервые узрела его близ священной Додоны. Наконец, как предсказывает Прометей, земля Нила приносит вожделенный конец ее долгим страданиям. Там она производит на свет зачатого от прикосновения Зевсовой силы Эпафа, который сам уже носит отцовское имя. Из племени Ио родится затем и та женщина, которая дарует пощаду своему мужу. Гипермнестра, ощутив, как и Ио, первое прикосновение любви, готова скорее прослыть слабой, чем запятнать себя кровью, скорее отречься от власти и своего кровавого права, чем пожертвовать прекрасным чувством, проснувшимся в ее сердце. И ту перемену, которую тем самым приготовляет она, совершит Геракл, освободив в лице Прометея все человечество и навеки утвердив духовное право Зевса. Итак, одна и та же идея пронизывает все три ступени этого мифа, охватывающего все развитие древнего человечества. Женская материя, пробудившись вначале в Ио, вновь являет в Гипермнестре победоносную силу любви, все величие которой раскрывается лишь благодаря кровавому злодеянию прочих Данайд. Потому, когда придет

полнота времен, именно Гипермнестре суждено увидеть рожденного от ее кровей избавителя Геракла, вооруженного луком героя, который, побеждая женщину, тем самым навеки освобождает ее. В нем вещественное материнство покоряется небесному отцовскому праву Зевса и, в то же время, примиряется с ним. Ио изображается в виде лунной коровы; на языке аргиев само имя Ио значит «корова», а Геракл — «солнце». Таким образом, она представляет собой материальное женское начало, он же — бесплотный небесный принцип света. И если вначале господствовало первое, то теперь побеждает последний. Тот космический закон, повинаясь которому Луна следует за Солнцем и заимствует у него свой свет, теперь реализован и на Земле в подчинении женщины мужчине. Но и теперь концепция мужской силы вновь находит себе выражение на двух различных ступенях. В стране Нила она все еще носит сугубо материальный характер. Чернокожий Эпаф, подобно этрусскому Тагесу или элейскому Сосиполиду, есть сила Зевса, господствующая в черной, влажной земле. Само имя Эпафа связано с водой. Ибо корень *ap*, *arh* (как в именах 'Επιάλτης и 'Εφιάλτης¹) распространен далеко за пределами индоевропейской семьи языков, далеко за границами расселения арийских народов, и восходит к тому времени, когда семитские и арийские племена еще не разделились². В черном цвете проявляется земная природа Эпафа, ибо уже в знаменитом фрагменте поэта-генеалога Асия (*Павсаний*, Описание

¹ Эпиальт и Эфиальт (*др.-греч.*). — *Примеч. перев.*

² Общность происхождения языков индоевропейской семьи в середине XIX в. уже считалась надежно установленным фактом. Догадки о существовании еще более глубоких генетических связей между индоевропейскими и иными языками высказывались многими современниками Бахофена, однако форму убедительно обоснованной научной гипотезы они обрели лишь во второй половине XX в. Интересно отметить, что корень *ap*- со значением «река, водный поток» действительно реконструируется в рамках современной ностратической гипотезы. — *Примеч. перев.*

Эллады, VIII, 1, 2) γαῖα¹ именуется μέλαινα². Черный цвет отличает и всякое пропитанное влагой вещество, на что обращает внимание *Плутарх* (Об Исиде и Осирисе, 33), говоря именно о плодородной египетской земле. Оттого и сам Нил называется также Мелон (от μέλας³) — не потому чтобы он сам по себе был черный, а потому, что он делает черной землю, которую пропитывает и осеменяет. См. *Сервий*, Комментарии к «Георгикам», IV, 291 и «Энеиде», I, 745 (Ennius dicit, Nilum Melonem vocari⁴) и IV, 246. И если скульптурные изображения Нила — единственной из всех рек — изготавливаются не из белого, а из черного мрамора, то причина этому изначально кроется, скорее, именно в этом его свойстве, нежели в том, что истоки его находятся в стране чернокожих эфиопов, как полагали древние (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 24, 6). Таким образом, в болотистой стране Нила мужская сила все еще проявляет себя как всецело теллурическая водная потенция. Ио производит на свет чернокожего Эпафа. Напротив, в потомстве Гипермнестры, она поднимается на более высокую ступень. В Геракле сила Зевса выступает как духовный, аполлонический принцип света (*Элиан*, Пестрые рассказы, II, 32). Она уже невещественна, не скрыта в земле; она освободилась от материи, вознеслась на небо и обрела невещественную, духовную природу света. Свой первый, материальный образ она обрела в Египте, нынешний же, более чистый — в Элладе. Чернокожий Эпаф рождается в болотистой стране Мелона, в то время как потомок Гипермнестры, Геракл, принадлежит Элладе. Из страны материальной религии, где в чести гетеризм (*Секст Эмпирик*, Пирроновы положения, III, 201, в изд. *Bekker*, p. 168), где сам Зевс прибегает к услугам девушек, именуемых палладами (*Страбон*, География, XVII, 816), где в честь гетеры Родопис воздвигнута πόρνης μνῆμα⁵ (*Страбон*, География, XVII, 808), где

¹ Земля (др.-греч.). — Примеч. перев.

² Черная (др.-греч.). — Примеч. перев.

³ Черный (др.-греч.). — Примеч. перев.

⁴ Энний говорит, что Нил называют «Мелон» (лат.). — Примеч. перев.

⁵ Надгробный памятник блуднице (др.-греч.). — Примеч. перев.

ищет прибежища Афродита-Елена, где празднования панегирий сопровождаются самыми упадочными проявлениями чувственности (*Страбон*, География, XVII, 801, *Геродот*, История, II, 60, *Диодор*, Историческая библиотека, I, 85; *Теофраст*, Характеры, 2), где материально-женское природное начало до самых недавних пор играло столь важную роль (*Страбон*, География, XVII, 807: σὴν κὸς τῆς μητρὸς τοῦ βοός¹. *Геродот*, История, II, 41), где, наконец, необходимым условием заключения брака считалось физическое совокупление², — именно из этой страны увозит безматерняя Афина испуганных Данаид. Не там, но лишь в Аргосе, откуда некогда вышла Ио, может свершиться

¹ Святилище матери быка (*др.-греч.*). — *Примеч. перев.*

² Кодекс Юстиниана, V, 5, 8: Licet quidam aegyptiorum idcirco mortuorum fratrum sibi coniuges matrimonio copulaverint, quod post illorum mortem mansisse virgines dicebantur, arbitrati scilicet, quod certis legum conditoribus placuit, cum corpore non convenerint, nuptias re non videri contractas, et huiusmodi conubia tunc temporis celebrata firmata sunt, tamen praesenti lege sancimus, si quae huiusmodi nuptiae contractae fuerint, earumque contractores et ex his progenitos antiquarum legum tenori subiacere nec ad exemplum aegyptiorum, de quibus superius dictum est, eas videri fuisse firmatas vel esse firmandas. [Хотя некоторые из египтян сочетались браком со вдовами своих умерших братьев, если было известно, что они после смерти своих супругов оставались девицами, однако мы, рассудив, что даже если некоторые законодатели и полагали, что брак по существу не считается совершенным без телесного соития, и потому признавая действительными подобного рода брачные союзы, заключенные в прежние времена, тем не менее, устанавливаем настоящим законом, что если подобного рода браки будут заключаться впредь, то и брачующиеся, и потомство их должны будут подчиняться силе древних законов, а браки их не должны считаться действительными или подлежащими признанию по примеру египетских, о которых сказано выше (*лат.*)] (Zeno a. 475). — Другой египетский закон запрещал казнь беременной женщины. *Плутарх* (Почему божество медлит с воздаянием, 7) замечает, что это правило было заимствовано и некоторыми греческими государствами. См. также сказанное выше в главе XXXI об упомянутой у *Эсхила* (Агамемнон, 119) жертве беременной зайчихи.

победа духовного принципа Зевса. Потому в трагедии Эсхила беглянки торжественно отрекаются от богов Нила и обращаются к божественным силам эллинов; потому в ней с особой настойчивостью указывается на обольстительно-чувственные соблазны Египта. Нет, не здесь, но лишь на земле Эллады право материи может быть окончательно преодолено и заменено высшим законом Зевса. В Ароголиде Гипермнестра щадит своего супруга, с Ароглидой связан и Геракл. Женское право материальных водных дев¹ гибнет в Элладе, а право сыновей Египта одерживает победу. Хотя большинство из них и становится жертвой кровавой мести собственных супругов, однако Линкей остается в живых. Те притязают на мужское право как на награду за превосходство в физической силе, для него же оно приобретает иную и более возвышенную основу: любовь женщины. Мужское право не может зиждиться на физическом превосходстве; любовь — вот единственное основание, на котором оно приводит к примирению с женщиной. Та с готовностью склоняется перед высшей силой мужчины. Теперь она уже и сама постигает свое истинное предназначение в подчинении любимому. В Геракле это развитие достигает своего завершения. В той высшей силе, чьим свидетельством служат его деяния, смертным открывается небесный дух Зевса, который только и может служить единственным основанием совершенного мужского права. И если некогда Ио, подпав под власть чувственного вождения, поневоле претерпела тяготы бесконечных скитаний, то теперь женщина обретает покой в духовной красоте мужчины. Теперь она прозревает в своем супруге уже не теллурического, но небесного Зевса, за которым с радостью признает высшую власть. Имея дело с материальным мужчиной, она отстаивает свое материальное право, однако охотно подчиняется мужчине духовному. Лишь теперь во

¹ Аллюзия на посмертную участь Данаид, осужденных вечно лить воду в бездонную бочку. В мифологических сказаниях о Данаидах можно отыскать и другие мотивы, указывающие на их связь с водой. См. *Пьерар М.* Вода и засуха в аргосских мифах. // Вестник древней истории. — 1994. — № 3. — С. 114 сл. — *Примеч. перев.*

взаимоотношениях полов устанавливается подлинное равновесие; лишь теперь тот закон, которым управляется космос, утверждается и среди людей. Луна вечно следует за Солнцем; не имея в себе самой источника света — все свое сияние она заимствует у высшего светила. Таково же и отношение жены к мужу. Ибо, подобно Луне, женщина материальна; мужчина же, подобно Солнцу, призван быть духовным. До тех пор пока высшим началом считалась материя, первенство сохранялось за женским лунным принципом, мужчина же вовсе не принимался во внимание. Теперь же совершается переход от следствия к причине, от Луны — к Солнцу, от материи — к бесплотной силе. Отныне Луна занимает уже второе, а Солнце — первое место. Власть принимает на себя бесплотный, духовный принцип мужчины. Женщина осознает, что должна заимствовать у него свой ослепительный блеск. Таким образом, в Геракле Ио достигает своего наивысшего совершенства. От лунной коровы происходит солярный герой. Из материального женского права вырастает духовное отцовское право. Первое из них стоит в начале, а второе — в конце этого развития, в то время как кровавая свадьба Данаид служит переходом между ними. В ней древнее и новое право впервые протягивают друг другу руки. Обагрненные кровью сестры являют нам материнское право в его наивысшей реализации — Гипермнестра готовит победу отцовского права, свершителем которой будет Геракл. Высшее проявление старого и самое начало нового состояния смыкаются здесь друг с другом. Не только Гипермнестра, но также и прочие Данаиды расстаются с амазонской жизнью. Если Амимона покоряется Посейдону, то ее сестры достаются в награду победителям гимнастических состязаний, подобно тому как Пелопс завоевывает Аталанту (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 12; II, 7; I, 3). В основании числа пятьдесят, господствующего во всем мифе о Данае (так, Данай правит пятьдесят лет, а Афина снаряжает для беглецов пятидесятивесельный корабль), лежит пятерица, брачное значение которой уже обсуждалось выше¹. Отсюда же берут

¹ См. главу XXX в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

начало и учрежденные Данаем пятилетние игры, чей победитель получает в награду *clupeus*¹: оружие, прежде принадлежавшее женщине, становится достоянием мужчины (*Лигин*, Мифы, 273). Отпрыски Данаид носят только отцовское имя. Так говорит *Лигин* (Мифы, 170) в завершающих словах своего творения, в которых иные авторы безосновательно усматривают лакуны.

Л. Мифологическое значение Данаид и его взаимосвязь с основополагающей идеей материнского права

Мне предстоит вновь обратиться к Ио и Гераклу в связи с «Прометеей» Эсхила, частью которой является миф о Данаидах. Тогда все выдвинутые мной положения получают окончательное обоснование, каждое утверждение будет подкреплено соответствующими свидетельствами. Пока же в завершение своих рассуждений я хотел бы высказать еще одно, последнее замечание о мифологическом значении Данаид. В образе бездонной бочки символически изображается сама Земля, в то время как вода, которой девушки обречены вечно пытаться ее наполнить, изображает принцип оплодотворяющей влаги, которую та принимает во мраке своего чрева. Это Нил, чьи воды пропитывают болотистую почву, даруя ей плодородие (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 32). Это Ифимедея, мать Алоадов, зачерпывавшая морские воды своего возлюбленного, Посейдона, и поливавшая их себе на грудь (*Аполлотор*, Мифологическая библиотека, I, 7, 4; *Павсаний*, Описание Эллады, X, 28, 3 поселяет ее в карийской Миласе, где, в согласии с местным материнским правом, ей воздавались божественные почести). На этом принципе зиждется религиозное основание материнского права, которое отстаивают Данаиды. Однако с Данаидами связан также и плетущий канат житель болот Аукн-Окн-Бианор. Мы встречаем его изображенным рядом с Данаидами в дельфийской лесхе², в заболоченных озерах Мантуи, и в римских гробницах,

¹ Круглый бронзовый щит (*лат.*). — *Примеч. перев.*

² Лесха (от др.-греч. *Λέσχη*) дом собраний. Автор имеет в виду т. н. Лесху кнудян в Дельфах, стены которой были украшены росписями

а по свидетельству Диодора Сицилийского (Историческая библиотека, I, 97), о связи между ними было известно и в Египте. В образе Окна болотная прокреативность изображается в качестве мужской силы, в лице Данаид — как стихия материнства. Скрытый среди тростника, в самой глубине болота, каким он изображен в колумбарии Винья Кампана, Окн занят бесконечным трудом теллурического творения, который тут же обращает в ничто стоящая рядом ослица. В этой паре изображений представлен принцип зримого творения, его становление и гибель. Однако основу каждого из них составляет Земля — изначально данное вещественное материнство. Она никогда не стареет — и только само ее творение находится во власти непрестанной гибели. И потому Данаиды красуются вечной юностью, в то время как облик Окна отмечен следами глубокого старчества. Мы снова видим здесь то самое отношение женщины к мужчине, которое уже было описано нами ранее. В соответствии с материальным мировоззрением, господство принадлежит женщине. Мифологическая природа Данаид полностью согласуется с их исторической ролью мстительниц за женское право.

II. Дальнейшие проявления женского принципата в стране Нила. Связь гинекократии с ремесленным укладом жизни

Данаиды привели нас в страну Нила. Господство материнского права и здесь оказалось следствием и выражением одной основоположной идеи, господствующей в египетской религии. Физические свойства этой болотистой страны вызвали к жизни представление, которое воспроизводится везде, где господствуют те же условия: в Фессалии в местности, прилегающей к Пению, у берегов Инда и Фасиса. Ясное и недвусмысленное описание этих представлений составляет величайшую заслугу Плутархова сочинения «Об Исиде и Осирисе». Ежегодно затопляемая рекой земля в них предстает материнским чревом, сам водный поток — вместилищем оплодотворяющей мужской силы, а выход воды из берегов понимается как акт совокупления

обеих этих потенций. Как мужское семя принимается женщиной, так и воды реки скрываются в материнском чреве Земли, которое поглощает их, принимая вместе с ними зачаток новой жизни. «Поэтому, — пишет [Псевдо-] *Плутарх* (Мнения философов, I, 6), — теологи считали небо отцом, а землю — матерью. Небо было им отцом, потому что излияние вод считалось у них семенем; земля же была им матерью, потому что она принимала влагу и рождала». В темных глубинах материнского вещества совершается самооплодотворение материи, скрытое от человеческих глаз. Исида — Мать — есть сама плодородная земля; река же есть мужское начало: Осирис, чей срамной уд символизирует ее бегущий вдаль водный поток. Осирис и сам некогда носил имя реки: Мелон прежде назывался Сирус (*Дионис Периегет*, Описание Ойкумены, 223), подобно одноименной реке в Великой Греции¹. «О» в данном случае, как это столь нередко случается, является приставкой имеющей силу и значение артикля². Исида изображается облаченной в

¹ Мелон, по сообщению древних историков, — альтернативное название Нила (см. выше главу XLIX). Гидроним «Сирус» (др.-греч. Σῆρις, ит. Sinni) известен также как название реки в Южной Италии. — *Примеч. перев.*

² Сколь бы спорной ни представлялась в наши дни этимология египетских имен Исида и Осирис (а она, должно быть, навсегда останется таковой), все древние авторы, тем не менее, единодушно усматривают в имени Осириса связь с понятием силы. *Плутарх* (Об Исиде и Осирисе, 42) пишет: ὁ γὰρ Ὀσίρις ἀγαθοποιὸς, καὶ τοῦνομα πολλὰ φράζει, οὐχ ἥκιστα δὲ κράτος ἐνεργεῖν καὶ ἀγαθοποιόν [ибо благодетелен Осирис, и многое означает его имя, и не в последнюю очередь им обозначают действенную и благотворную силу]. — Гермей, по сообщению того же *Плутарха* (там же, 37) толкует имя Осирис как δμνριμος [могучий] — *Ямвлих* (О египетских мистериях, VI, 7) говорит: ἡ ἀγαθοποιὸς Ὀσίριδος δύναμις [благотворная сила Осириса], Гермес Трисмегист (Дева мира, XXVI): Ὀσίρις... σωμαίων ἐκάστου ἔθνους ἡγεμὼν [...] καὶ ἰσχύος καὶ ρώμης καθῆγητής [Осирис... телес и всякого народа повелитель... силы и крепости наставник]. О Сирус-Осирисе см. J. Selden, *De diis Syris syntagmata*, I, 4, включая *Begeri Addidamenta* в конце того же издания.

пестрые¹ одежды (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 77), подобно тому как напоенная речными водами земля покрывается разноцветным ковром из трав и цветов. Бессмертна Исида, однако супруг ее подвластен смерти подобно всему земному творению, через которое он являет себя миру. Поэтому Мать стоит во главе всех вещей. *Яблонский*² в своем труде «*Pantheon Aegyptiorum*» небезосновательно отмечает следующее весьма примечательное явление: в том, что касается религиозного культа и народного почитания, Исида решительно превосходит Осириса. Впоследствии это обстоятельство вновь обнаружится при распространении нильской религии по территории римской империи. Ему отдаст должное и *Плутарх*, когда, вслед за *Геродотом* (*История*, II, 42) и *Филаргиром* (*Комментарий к «Георгикам»*, III, 153), признавая преимущественное право матери перед сыном, озаглавит свое знаменитое сочинение «Об Исиде и Осирисе», а не наоборот — «Об Осирисе и Исиде»³. С этим обстоятельством согласуется и еще одно явление. Надпись на стеле Исиды, о которой сообщает *Диодор* (*Историческая библиотека*, I, 27), гласит: «Я Исида, царица всей страны. — Я сестра и супруга царя

¹ Иногда в черные: *Jablonski*, *Pantheon Aegyptiorum*, P. 2, pp. 31–33.

² Пауль Эрнст Яблонский (1693–1757) — немецкий протестантский богослов и ориенталист. — *Примеч. перев.*

³ Бунзен, который в своем труде «Место Египта во всемирной истории» по ходу изложения неоднократно меняет свое мнение о происхождении и значении имени Осириса (I, 494; VI, 10), в конце концов высказывается следующим образом: «Прочитанное по иероглифам, имя Осирис значит *Hes-Igi*, то есть, “око Исиды”. Однако такое прочтение означало бы, что верховный бог, сама направляющая идея духа всех египетских божеств, был назван в честь Исиды, то есть, имеет ее своей предпосылкой, ибо та не может быть ничем иным, как только женским дополнением его личности — вещь несуразная и неслыханная». Отвечу ему, что не вижу здесь ничего несуразного — напротив, природе религии Нила может соответствовать лишь примат женского материального принципа, о чем свидетельствует уже само заглавие «*Περὶ Ἰσίδως καὶ Ὀσίριδος*» [«Об Исиде и Осирисе»], и тот факт, что посвящению в таинства Исиды должно было предшествовать в посвящение в мистерии Осириса (*Анулей*, *Метаморфозы*, XI, 27).

Осириса. — Я мать царя Гора». Напротив, Осирис на своей стеле нигде не назван отцом Гора, а на многочисленных произведениях изобразительного искусства мы никогда не увидим сына Исиды вместе с Осирисом, но всегда только рядом с матерью: в образе младенца, приникшего к материнской груди. Схожим образом, и о лемнийском Гефесте сказано, что он без участия отца появился на свет из материнского чрева Геры (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 859). Также и с храмом Аписа было связано иное святилище, воздвигнутое в честь его матери (*Страбон*, География, XVII, 807). Наконец, у Пеласга (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 1, 2), у Тагеса и у Сосиполида имеется только мать, то есть Земля, и нет никого, кто мог бы назваться их отцом. По всей вероятности, Исида служила тем образцом, по которому в Египте мыслили и воспринимали всякую мать. В пользу такого предположения действительно имеются некоторые свидетельства. *Диодор* (Историческая библиотека, I, 27) рассказывает, что, поскольку Исида оказала людям величайшие благодеяния, «было установлено, чтобы царицы имели большую власть и честь, нежели царь. И даже среди частных лиц, — продолжает он, — женщина с помощью брачного договора приобретала власть над мужчиной, поскольку жених брал на себя обязательство во всем беспрекословно повиноваться своей будущей жене». К этому свидетельству примыкает и замечание *Геродота* (История, II, 35), что у египтян взаимоотношения обоих полов устроены иначе, чем у эллинов, как, впрочем, и в целом Египет представляется ему вывернутым наизнанку миром. См. также стихи комедиографов Антифана и Анакандрида, приведенные у *Афиня* (Пир мудрецов, VII, 299), а также следующий фрагмент из *Помпония Мелы* (Описательная география, I, 9, 6): Cultores regionum multo aliter a ceteris agunt. Mortuos limo oblitii plangunt: nec cremare aut fodere fas putant, verum arte medicatos intra penetralia conlocant. Suis litteris perverse utuntur. Lutum inter manus, farinam calcibus subigunt. Forum ac negotia feminae, viri pensa ac domus curant; onera illae umeris, hi capitibus accipiunt; parentes cum egent, illis

necesse est, his liberum (est) alere¹. «Женщины, — рассказывает Геродот, — ходят на рынок и занимаются торговлей и ремеслом, мужчины сидят дома и прядут». И далее: «Сыновья не обязаны кормить своих родителей, дочерям же приходится это делать, даже если они не хотят». Это последнее установление содержит примечательное усовершенствование связанного с гинекократией имущественного права. Поскольку при наследовании все имущество переходит к дочерям, то и обязанность содержания престарелых родителей (γηροβοσκία²) может быть возложена только на них. Обе стороны вопроса: право и обязанность, выгода и тяготы — необходимым образом связаны между собой. Потому я бы без колебаний предположил, что это правило точно так же должно было действовать и в прочих странах материнского права. Именно в этой заботе о пропитании родителей женщина проявляет себя как подлинная заместительница самой Земли. Γῆ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλήετε μῆτέρα γαῖαν³. Потому она именуется Βονα Δεα, κοῦροτρόφος, ἐλεήμων⁴. Даже в самые скудные месяцы года Анна Перенна, мать Нумиция, раздаёт голодающему народу горячий хлеб. После смерти матери её место занимает Земля. Так, Титий был принят, рожден и вскормлен Землей (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», I, 761). — Согласно этому представлению, женщина обязана

¹ Жители Египта резко отличаются своими обычаями от прочих народов. Мертвецов они оплакивают, вымазавшись в грязи. Сжигать или закапывать трупы считается у них грехом. Они их искусно бальзамируют и затем помещают в гробницы. Пишут они справа налево. Глину они месят руками, а тесто — ногами. Общественными и государственными делами занимаются у них женщины, мужчины прядут и ведут домашнее хозяйство. Обычно люди носят тяжести на плечах, а египтяне — на головах. У других народов дети обязаны кормить нуждающихся родителей, у египтян в этом отношении предоставляется свобода (пер. с лат. С. К. Алпа). — *Примеч. перев.*

² Попечение о (чьй-либо) старости (др.-греч.).

³ Дарует Гея (т. е. Земля) плоды: зовите матерью Землю (др.-греч.). *Павсаний*, Описание Эллады, X, 12, 5. — *Примеч. перев.*

⁴ Вскармливающая / вскармливающая детей, милосердная (др.-греч.).

также сама содержать своего отца; дочь, кормящая грудью заточенного в темнице отца — вот образ, который в возвышенной форме выражает эту обязанность, этот основополагающий принцип древнего материнского права. — Первое из двух вышеприведенных свидетельств Геродота находит подтверждение у *Софокла* (*Эдип в Колоне*, 339), где заглавный герой, восхваляя обеих своих дочерей, с любовью ухаживающих за слепым отцом: *Антигону* и *Исмену*, — говорит:

О, как они обычаям Египта
И нравом уподобились и жизнью!
Мужчины там все по домам сидят
И ткани ткут, а женщины из дома
Уходят пропитанье добывать.
Вот так и вы: кому трудиться надо, —
Как девушки, сидят в своих домах,
А вам за них приходится страдать
Со мною, несчастливцем¹!

См. также стихи 445—447². Автор схолий к этому месту сохранил для нас также отрывок из Νόμιμα βαρβαρικά³ сиракузянина *Нимфодора* (FHG, II, 380). Этот фрагмент содержит те же сведения, однако точнее согласуется со словами Геродота. И вот что он нам сообщает нового: Сесострис намеренно предписал

¹ Перевод С. В. Шервинского. — *Примеч. перев.*

² Уже написав эти строки, я обратил внимание на следующее сообщение *Плутарха* (Наставление супругам, 30, в изд. Hutten, VII, p. 421): Ταῖς Αἰγυπτίαις ὑποδήμασι χρῆσθαι πατριὸν οὐκ ἦν, ὅπως ἐν οἴκῳ διημερεύωσι. [По древнему обычаю женщины в Египте не носили башмаков, чтобы больше сидеть дома], к которому автор делает следующее примечание: если б у женщин отобрали расшитые золотом сандалии, ожерелья и браслеты, пурпур и жемчуга, они бы по доброй воле остались сидеть дома. Ясно, что Плутарх дает этому египетскому обычаю — если только само сообщение о нем достоверно — вполне современное, выдержанное в эллинском духе толкование.

³ «Варварские обычаи» (др.-греч.) — сочинение Нимфодора, чье время жизни точно неизвестно. — *Примеч. Т. С.*

мужчинам такой образ жизни, чтобы изнежить их и, таким образом, укрепить свою власть. И хотя я должен самым решительным образом выразить свое несогласие с сообщением Нимфодора, возводящим этот египетский обычай к распоряжению упомянутого царя, мне все же представляется столь же решительно невозможным принимать его за беспочвенный вымысел. Правители, отличавшиеся тем же характером и складом ума, что и Сесострис, едва ли могли оказаться столь уж далеки от описанного здесь замысла: укрепить новыми законодательными мерами древний обычай страны и, все более изнеживая покорный ему народ, оградить свою власть от внутренних посягательств. Так и Крез советовал Киру обратить лидийцев в женщин, чтобы обезопасить себя от возмущений (*Геродот*, История, I, 155). Точно так же и Фрасибул, брат Гелона, и Дионисий всеми силами старались испортить знатных юношей, чтобы те не причиняли им никаких забот (*Аристотель*, Политика, V, 8, 19; *Корнелий Непот*, Дион, 4). Схожие намерения приписываются и амазонкам. Вот что рассказывает *Диодор Сицилийский* (Историческая библиотека, II, 45) о царице амазонок, живших у реки Фермодонта: «День ото дня возрастала ее доблесть и слава, так что она, покорив одно из соседних племен, неизменно тут же нападала на следующее за ним. И поскольку удача сопутствовала ей, она исполнялась все большей гордостью. Теперь уже она провозгласила себя дочерью Ареса, а мужчинам предоставила прясть шерсть и выполнять привычные женщинам домашние работы. Она издавала законы, призывавшие женщин к ратным трудам, а мужчин обрекала на унижения и рабство. Новорожденным мальчикам калечили ноги и руки, чтобы сделать их непригодными к военному делу, а у девочек выжигали правую грудь, чтобы та, выдаваясь вперед, не мешала им сражаться. Отсюда, как говорят, весь народ получил название амазонок¹». Здесь мы вновь сталкиваемся с той же идеей. Забота о сохранении собственной власти была несколько не чужда и амазонкам. Именно она, в числе прочих причин, породила лемнийское преступление. Ею же, как можно полагать,

¹ От др.-греч. ἀμαζός, «безгрудая». — *Примеч. перев.*

объясняются и многие другие злодеяния. Однако то, что нам кажется здесь осознанным умыслом, в действительности является самопроизвольным следствием самого гинекократического уклада, имеющим место там, где тот сочетается с традициями ремесленного производства. И хотя, быть может, возвышение женщины послужило мощным толчком к укреплению воинской доблести грубых, первобытных народов, однако в сочетании с более мирными занятиями — а они, по замечанию *Страбона* (География, XVII, 819: εἰρηνική τὸ πλεόν ἐξ ἀρχῆς¹), играли в Египте все более господствующую роль, — женская власть должна была приводить к прямо противоположному результату и способствовать все более глубокому упадку мужского пола. Обстоятельства нашего времени как нельзя более облегчают нам понимание подобных явлений. Когда мужчина оказывается прикован к ткацкому станку, это неминуемо приводит к истощению его телесных и душевных сил. Напротив, женщина, посвятившая себя разнообразным своей природе занятиям, без какого-либо ущерба сохраняет и силы, и все преимущества, присущие ее натуре. Общеизвестно, что с упадком мужского пола сила женского возрастает в равной пропорции. Если же добавить сюда то облагораживающее влияние, которое производит на женщину осознание и отправление собственной власти, в то время как мужчину тяготят чувство порабощения и рабский труд, становится ясно, что диспропорция во взаимоотношениях обоих полов вскоре должна была достичь поистине колоссальных масштабов. Униженное положение мужчин и возрастание женской доблести являются необходимым следствием подобных общественных устоев. В конце своего повествования Нимфодор упоминает лидийцев. Судьба, постигшая их, — говорит он, — схожа с участью египтян. С этим сообщением согласуются также указания *Геродота* (История, I, 155; II, 35) и *Юстина* (История Филиппа, I, 7). Итак, упадок некогда столь воинственного лидийского народа, как представляется, был обусловлен той же причиной; то же самое я осмелюсь утверждать также и об этрусках. Египтяне, лидийцы и этруски

¹ Изначально большей частью мирные (др.-греч.).

относятся к числу народов древности, преимущественно занятым ремеслами. Согласно *Флавию Выпуску* (Сатурнин), Адриан сообщает об Александрии следующее: *Alii vitrum conflant, aliis chartha conficitur, alii linyphiones sunt: omnes certe cujuscumque artis et videntur et habentur. Podagrosi quod agant habent: habent caeci quod faciant: ne chiragrici quidem apud eos otiosi vivant*¹. Очевидно, что такое положение дел связано с униженным положением мужского пола, причем в двояком отношении: и как причина, и в качестве следствия.

ЛII. Сопоставление схожих явлений, отмеченных у других народов

Эта сторона гинекократии, безусловно, заслуживает самого пристального внимания. Благодаря ей становятся понятны и другие сообщения древних авторов, которые в противном случае звучали бы весьма загадочно. В качестве примера я обращусь к орхоменцам, о коих в дальнейшем речь будет идти более обстоятельно. Известие, в первую очередь связанное с интересующим нас вопросом, приводится у *Плутарха* (Греческие вопросы, 38). «Кого у беотийцев называют *ψολόεις*² и *αἰολεῖαι*³? Дочери Миния: Левкиппа, Арсиноя и Алкафоя, — помутившись рассудком, возжаждали человеческого мяса. Они бросили жребий: кого из детей умертвить, и жребий выпал Левкиппе, которая отдала на растерзание своего сына Гиппаса. Поэтому их мужья, облачившиеся в знак печали и скорби в грязные рубища, получили прозвание *ψολόεις*, а сами женщины *αἰολεῖαι*, то есть «лютые», «кровожадные». Вплоть до нашего времени

¹ Одни выдувают стекло, другие производят бумагу, словом, все, кажется, занимаются тканьем полотна, или каким-нибудь ремеслом и имеют какую-нибудь профессию. Есть работа и для подагриков, есть работа и для кастратов, есть дело и для слепых, не живут в праздности и страдающие хирагрой (Перевод с лат. С. П. Кондратьева). — *Примеч. перев.*

² Одетый в грязное рубище (*др.-греч.*).

³ Пестрые (*др.-греч.*).

орхоменцы называют так всех женщин из этого рода. Каждый год на празднике Агрионий¹ жрец Вакха преследует их с мечом в руке и даже имеет право убить ту из них, которую настигнет, что даже и в мое еще время действительно совершил жрец по имени Зоил. Однако дело это имело весьма несчастливый исход, ибо у Зоила открылась небольшая язва, поначалу казавшаяся ничтожной, но затем настолько разросшаяся, что он заживо сгнил и умер самой жалкой смертью. Да и сам город Орхомен претерпел из-за этого немало убытков и наказаний, отчего жители отняли жречество у семейства Зоила и впредь всякий раз избирали для совершения обрядов достойнейшего из своих граждан». Сейчас я не ставлю своей задачей разбор этого рассказа как единого целого. В дальнейшем, при исследовании свидетельств материнского права у орхоменских минийцев, ему предстоит сыграть далеко не последнюю роль. Пока же я лишь обращаю внимание читателя на то племя, в котором мужчины носят прозвище *ψολόεις*, а женщины — *αἰολεῖαι*. Слово *ψολόεις* от *ψόλος*² повсюду, а особенно в «Одиссее» (XXIII, 330; XXIV, 539), означает «закоптелый, покрытый сажей, черный от копоти». Плутарх относит это прозвание к черной одежде мужчин и связывает его с трауром по растерзанному Гиппасу. Это одно из тех объяснений, к которым авторы нередко прибегают тогда, когда изначальный, истинный смысл слова превратился в загадку. Найти правильное истолкование нам поможет первое значение рассматриваемого слова. В согласии с ним, *ψολόεις* означает «покрытые сажей, закопченные дымом мужчины» — обстоятельство, указывающее, что и у минийцев гинекократия приводила к тому, что мужчины должны были заниматься ремесленным промыслом. Мужчины из рода *αἰολεῖαι* изображаются покрытыми сажей кузнецами, а в самом их прозвище слышен отчасти презрительный тон. Власть над родом принадлежит женщинам, а происхождение его возводится к

¹ Об этом см. *Плутарх*, Застольные беседы, 8, введение. — *Антонин Либера*, *Метаморфозы*, 10. — *Исихий*, *Лексикон*, Ἀγρίονια. — *E. Gerhard*, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1854, Bd. I, §454, 4.

² Дым, чад (др.-греч.).

трем дочерям Миния, засвидетельствованным у Плутарха под амазонскими именами, и связывается с жертвоприношением ребенка мужского пола. Производить женское прозвище αἰολεῖαι от ὀλοός — «губительный, убийственный» — в корне неверно. Об истинной этимологии названия народа αἰολεῦς, с которым связано и слово αἰολεῖαι, как известно, немало спорят. Я связываю его с αἶα, основой слова γαῖα, γῆ¹, ибо нет ничего более обычного, чем суффикс γ. В таком случае оказывается, что этот народ получил название от своей матери — Земли (*Сервий*, Комментарии к «Буколикам», IV, 35; см. также *Гигин*, Мифы, 220; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», III, 281), а αἰολεῖαι носят имя того вещества, представительницами которого они являются, как это было обнаружено ранее. Впрочем, поскольку это обстоятельство несущественно для решения нашей текущей задачи, я не уделяю ему дальнейшего внимания. Достаточно и того, что ψολβεῖς предстали пред нами в своем истинном отношении к гинекоκραтии эолийцев. Следовательно, выше я не ошибся, утверждая то же самое по отношению к Лемносу. Гинекоκραтии лемниянок соответствует кузнечное ремесло их мужчин. Говорят, что лемнийские синтии были первыми, кто изготовил оружие и связал свое огненное ремесло со служением Гефесту и кабирам². — Среди греческих названий народов

¹ αἶα, γαῖα, γῆ (др.-греч.) — разные формы слова «земля».

² Здесь будет уместно вкратце упомянуть о циклопах. Они также занимаются ремеслами и тоже связаны с Ликийей — гинекоκραтической страной — и с Критом, столь близкородственным Ликии. Именно из Ликии их приглашает к себе Прет (*Страбон*, География, VIII, 372; *Евстафий*, Комментарии к «Илиаде», II, 559. О Крите: Схолии к Еврипиду, «Орестея», 963; *Heune*, Ad Apollodori Atheniensis Bibliothecam potae, II, 2,1). Прежде их ликийское происхождение считали недоумением. Однако ныне столь легкомысленные суждения уже не заслуживают права быть принятыми во внимание. Циклопы, воздвигшие стены Тиринфа и Микен были, как нам представляется, членами ремесленных товариществ азиатского происхождения, которые в качестве странствующих мастеровых прибывали в Грецию, Фракию или Сицилию, где наряду со строительством каменных сооружений также занимались обработкой руды. Ликия же предстает связующим

есть еще одно, которое, по всей видимости, относится к тому же типу. Слово ὀζόλαι¹ указывает на сходное положение локров. Без сомнения, это название они получили по роду своей деятельности, о котором также было принято говорить в пренебрежительном и уничижительном тоне. Древние давали этому имени различные объяснения, которые позднее были собраны и сопоставлены *Плутархом* (Греческие вопросы, 15) и *Сервием* (Комментарии к «Энеиде», III, 399). От грубых овечьих и козьих шкур, от ежедневного ухода за мелким скотом люди неизбежно пропитывались дурным запахом. Произведенное отсюда название недвусмысленно свидетельствует о низком и презренном положении, в котором находились мужчины. Как мы видели, смрадность упоминается также в лемнийском мифе, где она нужна для выражения отвращения. А в том, что

звеном между ассирийско-азиатской и эллинской культурой. И число семь, являющееся неотъемлемой частью связанного с циклопами религиозного культа, и финикийский канон, в полном согласии с которым они воздвигали свои строения, не оставляют решительно никаких сомнений в происхождении их искусства. Не менее красноречивым аргументом является также их связь с Персеем (см. *Ферекид* в изд. Sturz p. 73), которого *Геродот* (История, VI, 54) называет ассирийцем. В новейшее время циклопами особенно обстоятельно занимался Р. Рошет: см. его труд *R. Rochette, Mémoires d'archéologie comparée. Premier mémoire: sur l'Hercule assyrien et phénicien* § 5, p. 55 passim., включающий обстоятельный разбор мнений, высказанных прежде него. С его основной точкой зрения, признающей историчность ликийских ἐγχεῖροϋστορες [зарабатывающие на жизнь своими руками (*др.-греч.*)] и понимающей под ними не столько отдельный народ, сколько владеющее техникой азиатских ремесел товарищество строителей и металлургов, я должен полностью согласиться. А теснейшая взаимосвязь религиозного культа с ремеслом представляется нам очевидным фактом. Как бы то ни было, мы вновь видим здесь мужчин, принадлежащих к гинекократическому народу и занятых физическим трудом, которые в поисках заработка отправляются в далекие края, где становятся основателями новых городов и проводниками азиатской цивилизации.

¹ Озолы (*др.-греч.*).

у локров господствовала гинекократия, не приходится сомневаться, по крайней мере, тогда, когда речь идет о Локрах Эпизефирских¹, о чем еще будет сказано позднее.

Поводом к этим замечаниям мне послужили оставленные древними известия, что египетские мужчины сидели за ткацким станком, в то время как их жены, стоявшие во главе семьи и пользовавшиеся гораздо большим уважением, занимались делами на рынке. Мы обнаружили в них еще одну новую сторону гинекократии, а именно, почти необходимым образом сопряженное с нею принуждение мужчин к разного рода подневольной ремесленной работе.

ЛIII. Первооснователь египетского законодательства Сесонхосис-Сесострис и его значение для гинекократии. Влияние материнского права на характер древнеегипетской культуры. Связь амазонских государств Ливии с древнейшей эпохой в истории Египта

Я вновь возвращаюсь в Египет, чтобы добавить ко всему вышесказанному еще одно, последнее замечание, касающееся известия Нимфодора. Выше мы исходили из предположения, что греческий автор понимает под Сесострисом того завоевателя, чьи войска на юге вторгались в Эфиопию, а на севере продвинулись до Фасиса² и достигли скифских земель — создателя гигантских сооружений, чьи стелы и победные монументы в новейшее время были найдены в Азии. Имя «Сесострис» этот царь носит у *Геродота* (История, II, 102—111), а также у *Страбона* (География, XV, 686; XVI, 769; XVII, 790 и 804) и *Плиния* (Естественная история, VI, 165 и 174; XXXIII, 52), в то время как *Диодор* (Историческая библиотека, I, 53—59 и 194) называет его Сесоосисом. Однако фиванские жрецы, показывая Германику строения, воздвигнутые тем же царем, утверждают, что греческий Сесострис

¹ В настоящее время город Локри в итальянской провинции Реджо-Калабрия. — *Примеч. ред.*

² Фасис (др.-греч. Φάσις) — милетская колония в Колхиде, на северном побережье Черного моря, близ современного г. Потн. — *Примеч. перев.*

носит у них имя Рамзеса (*Тацит*, *Анналы*, II, 60). Наряду с этим Рамзесом-Сесострисом-Сесоосисом, относившимся к XII династии Нового царства, новейшие исследования подтвердили существование также иного, значительно более древнего правителя, а именно Сесостриса-Сесоосиса, принадлежавшего III династии Древнего царства. (*Bunsen*, *Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte*, Bd. II, 83–87; Bd. IV, 200–207). В хрониках он упомянут в качестве великого законодателя. Ему приписываются заслуги троякого рода. *Африкан* пишет: Οὗτος Ἀσκληπιὸς Αἰγυπτέοις κατὰ τὴν ἰατρικὴν νενόμισται, καὶ τὴν διὰ ξεστῶν λίθων οἰκοδομίαν εὗρατο· ἀλλὰ καὶ γραφῆς ἐπεμελήθη¹ (См. фрагменты Манефона в FHG, II, 544 и 546). С давних пор египтяне чтили его как подлинного родоначальника искусства врачевания, всячески у них поощрявшегося и пользовавшегося немалым уважением. При этом же царе началось и строительство зданий из тесаного камня, которое Дионисий в своих «Римских древностях» возводит к Тарквиниям, отмечая его как важное новшество в истории римской цивилизации². О том же Сесострисе сообщают, что он заботился также и о развитии письменности — замечание, краткость которого несколько не соответствует его важности. К этому старшему Сесострису, несомненно, относятся те сведения, которые приводит Дикеарх ἐν δευτέρῳ Ἑλλάδος³ у схолиаста к Аполлонию Родосскому («Аргонавтика», IV, 272 и 276). «Сесонхосис издал также законы о том, чтобы никто не оставлял отцовского

¹ «Он считался у египтян Асклепием за свое искусство врачевания и изобрел строительство с помощью горячих камней; заботился он также и о письменности» (др.-греч.) — *Примеч.* Т. С. См. Фрагмент F46, 38–40 в: *Martin Wallraff* (ed.), *Iulius Africanus: Chronographiae. The Extant Fragments*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2007, p. 102. В оригинальном тексте Бахофена ссылка на цитируемый фрагмент отсутствует. — *Примеч. перев.*

² *Дионисий Галикарнасский*, Римские древности, III, 67, 4. — *Примеч. перев.*

³ Во второй книге об Элладе (др.-греч.). Имеется в виду сочинение Дикеарха из Мессины «Жизнь Эллады», которое представляет собой первую общую историю греческой культуры. — *Примеч.* Т. С.

ремесла, ибо в этом кроется причина всякого корыстолюбия. Говорят, будто он также первым изобрел объездку лошадей. Другие же приписывают это нововведение не Сесонхосису, а Гору (об этом см. *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 19). Что касается хронологии, то, по сообщению Дикеарха, Сесонхосис был фараоном после Гора, сына Исиды и Осириса. От Сесонхосиса до Нила прошло 2500 лет, от Нила до взятия Трои — семь, а от взятия Трои до первой олимпиады — 436, то есть, всего 2934 года» (*Мюллер* в FNG, II 235–236). Учитель Дикеарха, Аристотель, в своей «Политике» (VII, 9, 1) упоминает имя Сесостриса в качестве учредителя кастовой системы и замечает (§4) об эпохе последнего в целом, что она уходит в древность гораздо более глубокую, нежели царствование Миноса, которое греческие хронографы датируют приблизительно 400 годом до разрушения Трои. Итак, Сесонхосис также был известен грекам как Сесострис, причем под ним, очевидно, следует понимать первого и древнейшего из всех Сесострисов, отличного, в частности, от великого завоевателя XII династии — Рамзеса-Сесостриса. Сесонхосис-Сесострис представлен нам в облике древнейшего законодателя, впервые придавшего египетской жизни гражданское устройство. С таким пониманием согласуется и сообщение себеннитского¹ жреца Манефона, в котором Сесортосис-Сесострис, второй фараон III династии, изображается мудрым и миролюбивым правителем. Третья династия по Манефону — это первая династия мемфийских фараонов. Если же сопоставить последнее свидетельство с замечанием Дикеарха, что Сесонхосис-Сесострис правил непосредственно после Гора, обнаружится, что греческий автор следовал традиции мемфийского царского дома, которая, таким образом, изображала этого древнейшего законодателя в качестве первого из правителей, пришедших на смену богам (*Мюллер* о Дикеархе в FNG, II, 235–237). Но тогда возникает вопрос: не следует ли понимать под тем Сесострисом, которого Нимфодор считает учредителем женского права, все того же египетского законоположника? В том, что сам Нимфодор

¹ Себеннит (др.-греч. Σεβέννιτος, современный Самманут) — город в дельте Нила, родина Манефона. — *Примеч. перев.*

имел в виду не его, а великого завоевателя Рамзеса-Сесостриса, я нисколько не сомневаюсь: ведь грекам был известен только этот правитель. Однако это еще не исключает того предположения, что и античные авторы, и даже сами александрийцы, от которых греки получили все эти известия, связали многое из того, что традиция изначально приписывала первому Сесострису, с славным именем позднейшего. Весьма показательный пример подобного переноса дает нам все тот же автор Схолий к Аполлодору, которому мы обязаны известием мессенца Дикеарха. Ибо в его изложении завоеватель и законодатель неотличимы один от другого, а разделяющий их промежуток более чем в 2000 лет, нимало не препятствует автору превратить обоих правителей в одну личность. Необходимо добавить, что и в изображении Геродота материнское право в такой мере составляет основу всей общественной жизни Египта, что нам представляется более чем естественным и почти даже необходимым возводить его к законодательству первого царя и учредителя всех жизненных устоев этой страны. В этом случае кастовое устройство и материнское право оказываются тесно связанными друг с другом. Они не только возникли одновременно, но, очевидно, и внутренне взаимосвязаны. Материнское право дает абсолютную уверенность в происхождении всякого человека и именно в силу этого обстоятельства является неколебимой основой самой кастовой системы. Если я не ошибаюсь, отсюда можно объяснить различия между египетской и индийской кастовой системой. Египту были неизвестны парии. Браки могли заключаться между членами разных каст. Лишь низший разряд пастухов — пастухи свиней — составлял замкнутое сообщество, поскольку свинья враждебна Солнцу и Луне (*Элиан*, *Пестрые истории*, X, 16; FHG, II, 614). Хотя со времен Менеса фараоны происходили преимущественно из касты воинов, встречаются также примеры царей, вышедших из народа, причем в этом случае они непременно переходили в касту жрецов. В пределах собственной касты всякий пользовался обширной свободой, а на праздниках божества все египтяне чувствовали себя единой, наделенной равными привилегиями общиной, одним народом; всякое кастовое различие здесь

растворялось в осознании общности. Во всех этих чертах раскрывается своеобразие все того же основанного на господстве матери *ius naturale*, которое твердо держится за естественное равенство всех членов народа. Отсюда происходит присущая всей египетской жизни и повсеместно проявляющаяся здесь мягкость нравов. Ни один египтянин не был рабом, а убийство раба каралось законом. Свобода, пишет Бунзен, (*Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte*, Bd. V, 2, 570), была с древнейших времен засвидетельствована также и в Египте. Тот стереотипный империализм, в силу которого все население за исключением двух высших каст было предано в рабство фараону, не был здесь изначальным состоянием. Эпоха до XII династии — последней династии Древнего царства — являет нам картину прямо противоположных обычаев. Здесь та свобода, на которую притязают Данаиды, является все еще совершенно нормальным явлением. Во времена фараонов тирания сыновей Египта нисколько не противоречила бы общепринятым порядкам, однако в древнейшую эпоху она представлялась сугубым кошунством. Идея *impregium* связана с отцовским правом. Материнскому началу с его материальным равенством противостоит отцовское право с его *impregium* и кастовым превосходством одного из племен, чьи привилегии освящены высшим солярным божеством. Таковы перуанские инки, римские патриции или афинские эвпатриды. От них разительно отличаются египетские касты. В них отчетливо проявляется природа материнского права, в то время как перечисленные выше народы демонстрируют всю строгость отцовства.

Тот факт, что Диодор возводит правовые преимущества женщин к первому преемнику сына Исиды Гора, законоположителю египетского народа Сесострису, придает особое значение и его сообщению (*Диодор*, Историческая библиотека, III, 51–54) о государстве ливийских амазонок и об их завоевательных походах, а также о дружественном союзе их царицы Мираины с царем египтян Гором. В древности, как сообщает Диодор, в Африке проживало немало воинственных, отличавшихся доблестью женских племен, подобных тем, которые в более

поздние времена, а точнее, незадолго до троянской войны, достигли могущества и процветания на берегах Фермодонта. Описание их обычаев столь сходствует с тем, что мы читаем у Геродота, Софокла и Нимфодора о египтянках, что я процитирую здесь несколько фрагментов. «Женщины отправляли все начальственные и общественные должности. Мужчины же, подобно нашим замужним женщинам, занимались домашним хозяйством и жили в повиновении у своих супругов. Их не допускали ни к воинской службе, ни к управлению, ни к отправлению гражданских должностей, важность которых могла бы внушить им дерзкую мысль воспротивиться женщинам¹. Младенцев сразу же после рождения отдавали мужчинам, которые были обязаны вскармливать их молоком и иной приличной детскому возрасту пищей». Во время своих великих завоевательных походов ливийские амазонки в Азии доходили до Каика², а также достигали Египта. «Мирина, — продолжает Диодор, — покорила большую часть Африки и дошла до Египта, где заключила дружественный союз с Гором, сыном Исиды, который был в то время царем Египта». К подобного рода дальним экспедициям приложимы слова *Страбона* (География, I, 48), который замечает: οὐκ ἂν ὀκνήσαι τις εἰπεῖν ὥς οἱ παλαιοὶ μακροτέρως ὁδοὺς φανοῦνται καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν τελέσαντες τῶν ὕστερον³. И какого бы мнения ни были мы об историчности подобных странствий, не приходится сомневаться, по крайней мере, в

¹ Для сравнения напомним здесь об одном обстоятельстве, известном нам из истории чешской Девичьей войны. Победительница Власта приказывает впредь воспитывать одних лишь девочек, мальчикам же выкалывать правый глаз и отрубать на руках оба больших пальца, чтобы они неспособны были владеть оружием. Ср. *J. Schiffner, Galerie der interessanten und merkwürdigen Personen Böhmens. Prag 1802, T. 1. S. 47 f.*

² Каик (*др.-греч. Κάϊκος, лат. Caicus*) ныне Бакыр или Бакырчай (*тур. Bakırçay*) — река в Малой Азии на территории современной Турции. — *Примеч. перев.*

³ Можно сказать не задумываясь, что древние, по-видимому, совершали более далекие путешествия по суше и по морю, чем люди позднейшего времени (пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — *Примеч. перев.*

том, что без глубинного родства египетского жизненного уклада с амазонством дружественный союз Мирины с Гором не мог бы существовать даже в качестве поэтической фантазии. Напротив, сам этот вымысел уже предполагает существование амазонства в Египте.

LIV. Известия о завоевательных походах амазонок, особенно ливийских, и их значение для широкого распространения амазонского образа жизни

Сходные утверждения можно сделать и относительно всех прочих стран, где амазонки побывали во время своих воинских походов. Выше мы уже приводили известие Плутарха о памятниках, оставленных амазонками в Афинах, Мегаре, Херонее и Фессалии, а в ходе дальнейшего изложения мы обнаружим материнское право также в других местах и, в частности, в Беотии и в долине Пенея. Среди островов этот автор особо отмечает Лесбос с расположенным там городом амазонок Митиленой, упоминая, — впрочем, без особых уточнений — и о «множестве других островов». У Диодора о Лесбосе сказано, что на нем останавливались пеласги во время переселения из Аргонаса в Ликию под предводительством Ксанфа. А поскольку как Аргонас (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 19, 1), так и Ликия относятся к странам с амазонским укладом, их связь с Лесбосом является еще одним свидетельством того, что и здесь действовали аналогичные законы. Велькер (*F. G. Welcker*, Die Aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos, S. 588) связывал с этим обстоятельством то характерное преимущество в правах наследования, которое отдавалось дочерям именно здесь, на Лесбосе, а также на некоторых соседних островах. Однако я, со своей стороны, должен решительно оспорить эту взаимосвязь. Разумеется, такое преимущество дочерей перед сыновьями, засвидетельствованное на многих греческих островах, является неоспоримым фактом. Однако сама идея подобного установления была совершенно чужда древней гинекокрации, и более того, скорее вовсе противоположна ей.

У Г. Майера (*G. L. von Maurer*, *Das griechische Volk vor und nach dem Freiheitskampf* 1, 336), приводится следующее замечание Георгия Атанасиоса, бывшего председателем суда на островах при правительстве Каподистрии: «В целом на островах проявляют большую заботу о женском поле. Поэтому очень часто после смерти родителей дочери, чтобы выйти замуж, забирают себе все наследство в качестве приданого, — если только жених не проявит большей умеренности. И братья с готовностью идут на такую жертву ради своей сестры, чтобы не навлечь на нее позора. — Но и еще при жизни отца дочь, собираясь замуж, получает в приданое все материнское наследство». — Всю совокупность норм обычного права греческих островов, касающихся этого вопроса, господин фон Маурер резюмирует следующим образом: «Повсюду в Греции распространен примечательный и (как сообщает мне мой друг Леонид Сгута, свою “Фемидой”¹ стяжавший себе столь великие заслуги перед греческим правоведением), поныне еще повсеместно соблюдаемый обычай: братья, чей отец при жизни не успел выдать замуж своих дочерей, обязаны обеспечивать своих сестёр, а если оставшееся от него наследство окажется недостаточным, то и заработать им на приданое трудами собственных рук. Они не будут пользоваться уважением в своей земле, если откажутся исполнять этот священный долг, возложенный на них самой природой. Среди простого народа крайне редко отыщется молодой человек, который, имея сестру на выданье, женился бы сам, не собрав ей вначале приданое». Любой ценой, — как сказано в другом сочинении, посвященном тому же вопросу, — необходимо избавить девушку от прискорбной участи, уготованной старым девам. Я не сомневаюсь, что обсуждаемое нами обычное право Лесбоса носило аналогичный характер, однако и в этом случае оно едва ли было остатком древних, связанных с гинекократией принципов. Скорее наоборот, оно являлось

¹ Имеется в виду публиковавшийся выдающимся греческим юристом и исследователем византийского права Л. Сгутой в 1846–1861 гг. журнал *Θέμις, ἡ ἐπιθεώρησις τῆς Ἑλληνικῆς πολιτικῆς, ἐμπορικῆς καὶ διοικητικῆς νομοθεσίας*. — *Примеч. перев.*

следствием той — ставшей нравственным долгом и образом мысли — обязанности мужской половины семьи перед женской ее половиной, требовавшей обеспечить женщину подобающим и гарантирующим ей уважение приданым. Известно ведь, что и римляне были не очень высокого мнения о *mulier indotata*¹. Известно бескорыстие, проявленное великим Сципионом по отношению к собственным сёстрам, о чем рассказывают *Цицерон* (О дружбе, III, 11 и Об обязанностях, II, 56), *Полибий*, (История, XXXII, 11 и след.), *Исидор Севильский* (Этимологии, V, 24, 26: *ne ancilla videretur*²). Впрочем, я охотно допускаю — и это допущение позволяет связать обычное право нынешних греков с древней гинекократией, — что исключительное право наследования, принадлежавшее женщинам в эпоху их господства, немало способствовало формированию подобных представлений о необходимости *dos*³ (*Plantaria*, см. *Плиний*, Естественная история, XVI, 33). Ведь если во времена своего непререкаемого верховенства женщина не могла подобающим образом начальствовать над мужем, не имея за собою приданого, то сколь нужнее стало оно ей позднее, чтобы, храня достоинство, служить господствующему над ней мужчине не в качестве *ancilla*⁴, но в роли *mater familias*⁵ (*Libera servitus*: *Сервий*, Комментарии к «Энеиде» IV, 103 и к «Георгикам» I, 31). Все эти замечания были сделаны в связи с упоминанием острова Лесбос в числе посещенных амазонками земель. Кроме того, в сферу влияния амазонок включается также Самофракия. Там Электра носила имя *Στρατηγίς*⁶ (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», IX, 116), подобно тому как в карийских Миласах Афродита упоминается в качестве Стратии (*A. Boeckh*, *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 2693; *W. H. Engel*, *Cyprus*, Berlin, 1848, Bd. II, 445 f.). Выброшенная бурей на

¹ Жена, не имеющая приданого (лат.).

² Чтобы не сочли ее рабыней, служанкой (лат.).

³ Приданого (лат.).

⁴ Служанки, рабыни (лат.).

⁵ Матери семейства (лат.).

⁶ Водительница войск (др.-греч.).

пустынный остров, Мирина, как говорят, посвятила его Матери богов и дала ему имя Самофракия, что означает «священный остров». Это значит, что женское право амазонства связано с культом великой Матери-Земли. Эту взаимосвязь мы обнаружили уже на Лемносе, да и само слово Λῆμνος¹ является именем божества, которое Аристофан называет Βένδις². (*Гекатей* у Стефана Византийского, Λῆμνος; *Фотий*, Лексикон, 251, 7; *Исихий*, Лексикон, Μεγάλην θεόν; *A. Meinecke*, Fragmenta comicoorum graecorum, vol. II, 2. p. 1100). Точно так же женское право связано в Ликии с Афродитой, которую Прокл в своем первом гимне называет царицей ликийской земли (*W. H. Engel*, *Cyprus*, Berlin, 1848, Bd. II, 444), а в стране Нила — с почитанием Исида; само же имя Исида значит ничто иное, как египетскую землю, плодородную долину Нила, с которой недвусмысленно связывает это слово Плутарх (ср. также *Гелиодор*, *Эфиопика*, IX, 9). Не иначе обстоит дело и в Эфесе с его Дианой — Великой Матерью всякого теллурического плодородия. Ведь эфесское святилище Дианы хоть и не являлось амазонским учреждением, однако было теснейшим образом связано с лунным началом амазонской религии (*Павсаний*, Описание Эллады, VII, 2, 4). Не иначе, наконец, обстоит дело и в Италии с культом итальянской Земли-Матери Опы, от которой получил свое название и древнейший народ Италии — опики (к которому примыкают также триопы и дриопы), подобно тому как Αἰολεῖς³ и эвганейцы производят свое имя от αἶα, γαῖα. Ведь и *Сервий* (Комментарии к «Энеиде», XI, 532) и *Макробий* (Сатурналии, V, 22) самым недвусмысленным образом свидетельствуют о том, что богиня Опа-Терра есть итальянская Диана и что она идентична Диане Эфесской, а также о том, что Камилла Привернская, чьим именем еще и поныне очень часто называют детей, а рассказ о которой составляет один из прекраснейших эпизодов «Энеиды», есть подлинная амазонка, служащая

¹ Лемнос (др.-греч.).

² Бендида (др.-греч.) — фракийская богиня, отождеств. с Артемидой и чтившаяся также в Пирее.

³ Эолийцы (др.-греч.).

италийской Опе-Диане в сопровождении иных героинь, которые у Вергилия носят тот же характер. Таким образом, отношения Мирины с самофракийской Матерью богов основаны на внутренней связи амазонства с этим культом Земли. Благодаря этому обстоятельству становится все яснее, что все вымыслы, содержащиеся в сказаниях о великих завоевательных походах ливийских амазонок или о походе термодонтских амазонок в Италию, обязаны своим появлением на свет действительно существовавшему во многих областях древнего мира амазонскому образу жизни и культу. И в этом также заключается историческая реальность, составляющая, в конечном счете, внутреннее ядро всякого мифа.

LV. Сопоставление новейших сообщений о схожих явлениях, сохранившихся в современной Африке. Право наследования племянников со стороны сестры. Рассмотрение отдельных древних и новых известий. Отношение материнского права к развитию культуры, особенно у африканских народов

С вышеприведенными замечаниями о гинекократии и амазонской жизни в стране Нила и Ливии можно сопоставить и некоторые сообщения современных путешественников о схожих явлениях, наблюдаемых в нынешней Африке. «Ведь мы всегда испытываем изумление и недоверие, — замечает *Страбон* (География, I, 57), — когда какие-нибудь необычные явления предстают в совершенно разрозненном виде. Однако наше удивление тут же рассеивается, как только нам удастся сопоставить с ними несколько сходных примеров». Ἀθρόα γὰρ τὰ τοιαῦτα παραδείγματα πρὸ ὀφθαλμῶν τεθέντα παύσει τὴν ἐκπλήξιν. νυνὶ δὲ τὸ ἄηθες ταραττεῖ τὴν αἴσθησιν καὶ δείκνυσιν ἀπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων καὶ τοῦ βίου παντός¹. Первое место среди этих

¹ Представление о большом числе таких примеров устраняет «изумление». Так, непривычный факт смущает, запутывает восприятие и обнаруживает нашу неосведомленность в явлениях природы и жизни вообще (пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — *Примеч. перев.*

известий занимают данные *Ливингстона*, приведенные в его *Missionary travels and researches in Southern Africa*, London, 1857. О балонда — красивом и сильном негритянском земледельческом племени, обитающем у реки Замбези, этот великий путешественник, согласно извлечениям Крапфа, сообщает следующее: «К северу от Замбези они многочисленны, живут небольшими общинами и занимаются земледелием, поскольку муха це-це препятствует скотоводству. Повсеместно Ливингстон видел, как мужчины, женщины и дети возделывают свои сады, расположенные, в низменностях, ежегодно затопляемых Замбези, где они выращивают маис, кофе, злаки, просо, бобы, рис, тыкву и т. п. Что касается их социального устройства, то Ливингстон был весьма удивлен тем влиятельным положением, которое в этой стране утвердили за собой женщины — ведь повсюду в язычестве принят обычай унижения и порабощения женщины в человеческом обществе, что можно наблюдать у кафров и других аборигенов, с которыми Ливингстон успел познакомиться ранее¹. Оттого поначалу он не хотел верить сообщениям португальцев, пока на собственном опыте не убедился в их истинности. Что женщины заседают в народном совете, что молодой человек после заключения брака отправляется жить в деревню своей жены, что, заключая брачный контракт, он обязуется пожизненно обеспечивать престарелую мать своей жены дровами, что одна лишь жена имеет право развестись с мужем и что после развода дети остаются собственностью матери, что муж не может заключить даже самого обычного договора или оказать кому-либо самую простую услугу без разрешения стоящей выше него жены, — все это, несомненно, были признаки женского превосходства, которое Ливингстон не мог не найти странным в сравнении с другими народами Внутренней Африки. И, вероятно, этот факт остается уникальным в истории географических открытий. Впрочем, жена, со своей стороны, обязана обеспечивать мужа продовольствием; поэтому женщины никогда не испытывают

¹ Cp. *Wilson*, *Western Africa, its history, condition and prospects*, London 1856, p. 112, 126, 180, 182, 265, 896.

недостатка в мужчинах, а старой девы и вообще невозможно отыскать от Капского полуострова до самого экватора. Разумеется, в семейных взаимоотношениях порою случаются и неурядицы, однако Ливингстону не было известно ни одного случая мужских бунтов, в то время как возмущения со стороны женщин, как рассказывает он, не являются чем-либо необычным. Когда мужчине случается оскорбить женщин, те наносят ему ответный удар в самую чувствительную его часть, то есть в желудок. В привычный час он приходит к себе домой, заходит к первой жене и спрашивает еды. Та посылает его ко второй жене, которую он, дескать, любит больше, та же отправляет его к третьей и так ко всем по очереди — с одинаково плачевным результатом. Не имея возможности отомстить за причиненную ему несправедливость, усталый и голодный, он взбирается на дерево где-нибудь в оживленной части деревни и во всеуслышание жалуется оттуда: «Послушайте! Послушайте! Я-то думал, что женился на женщинах, а они у меня сущие ведьмы! Я холостяк! Нет у меня ни одной женщины! Неужто я заслужил такое?» Однако женщины не всегда довольствуются тем, чтобы выражать свое неудовольствие одним лишь отказом в пище — нередко они отваживаются проявлять свою власть над мужчиной оплеухами и даже побоями. Впрочем, это уже выходит за рамки приличий, и общественное мнение осуждает подобное поведение. В дело вмешиваются деревенские власти, и в наказание такая тираническая жена осуждается отнести своего мужа на плечах от забора, окружающего двор вождя, до собственного дома. В то время как она несет его домой, ее, с одной стороны, ругают и осмеивают мужчины, однако с другой стороны, ее, к сожалению, подбадривают женщины, выражая свое сочувствие возгласами: «Правильно, поделом ему! Задай-ка ему еще раз как следует!» Когда я впервые наблюдал эту сцену, — рассказывает Ливингстон, — в ней участвовали худой, иссохший старик и рослая, крепкая женщина. У той женщины хватало испорченности смеяться, и она не смогла удержаться от того, чтобы последовать их советам, к немалому возмущению молодых африканцев. — Эти негры — ревностные идолопоклонники, каких

Ливингстон не встречал ни у каких других племен Южной Африки. В лесах у них есть места, в которых они поклоняются духам. И поскольку все болезни и несчастья у них принято приписывать разгневанным теням усопших предков, они, желая задобрить их, нередко приносят им в жертву пищу и другие предметы. Впрочем, незримые существа являются не единственными объектами их идолослужения. Доктор Ливингстон замечал и другие предметы, дела их собственных рук. Он видел деревянные колоды, на которых была вырезана человеческая голова, а также глиняного льва с двумя плоскими вместо глаз; все эти идолы стояли в одной из хижин. Люди, которым случилось попасть в какую-либо беду, всю ночь колотили перед ними в барабаны. Эти негры были очень суеверны и в других отношениях. Они не желали есть ни вместе с нами, ни у нас на виду. Они относили нашу еду к себе домой и ели ее там». Так подтверждается то, что Г. Ф. Клемм пишет об африканских женщинах вообще (*G. F. Klemm, Die Frauen. Culturgeschichtliche Schilderungen des Zustandes und Einflusses der Frauen in den verschiedenen Zonen und Zeitaltern, Dresden, 1854. Bd. 1, S. 67*). С этими порядками связано право племянников со стороны сестры, которое и в других местах, как мы видели, бывает связано с материнским правом. Клемм (там же, 86) пишет: «В общественной жизни негритянки имеют совершенно особое значение как те лица, от которых ведется отсчет старшинства, ибо у них при передаче власти сын не наследует отцу, а вместо этого преемниками царя выступают сыновья его сестер». На с. 623 своего труда Ливингстон делает заслуживающее внимания замечание, что, по его мнению, от женского господства произошел широко распространенный у прочих племен Африки обычай выкупа жен и основанное на нем женское рабство. После выкупа, продолжает он, женщина переходит в собственность мужчины, чем разрушаются узы, связывающие ее с ее семьей и родной деревней. Здесь можно усмотреть своеобразное проявление противоположности между *ius naturale* и *ius civile*. Согласно *ius naturale* дети принадлежат матери; если же они должны быть переданы отцу, то для этого необходим уже гражданский по своей

природе правовой акт. Естественное право отдает *ius terrae*¹ преимущество перед *ius seminis*²; при покупке первое из них переносится на мужчину и теперь уже он сам приобретает *iure terrae* то, что рождает ему женщина, по тому же самому принципу, по которому *partus ancillae*³ считается собственностью ее господина. Аналогию этому *emtio*⁴ составляет римское *coemtio*⁵. Оно также является гражданским актом, также представляет собою куплю, однако не одностороннюю, а взаимную. При *coemtio* не только муж покупает себе жену, но равным образом и жена мужа. Тем самым исключается одностороннее право мужа и устанавливается взаимное право супругов (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде» IV, 103. 214; VII, 424 и «Георгикам», I, 31). — Чтобы предотвратить возможность злоупотреблений мужским господством, женщины некоторых племен ищут прибежища в определенном культе (*Wilson*, *Western Africa*, p. 397) и тем самым противопоставляют мужскому праву авторитет инициации — идея, которую мы ранее обнаруживали также и у народов классической Античности: в отношении римских матрон к Карменте, в инициации афинянок и вообще в идее о защите женщины Матерью-Землей. — Кроме этих сведений, расширяющих наши знания о покоящемся на сугубо естественных основаниях материнском праве, сообщения Уилсона содержат также два других указания, заслуживающих внимания. В условиях естественной семьи ребенок всю свою любовь обращает преимущественно к матери. Мы уже обращали внимание на этот факт, когда говорили о критском выражении «любезная материнская земля»⁶. Особую выраженность любви к матери Уилсон (там же, 116—117) рассматривает в качестве самой прекрасной черты в жизни столь малоразвитых в прочих

¹ Праву земли (*лат.*).

² Правом семени (*лат.*).

³ Дитя рабыни (*лат.*).

⁴ *Emtio* (чаще *emptio*) — купля (*лат.*). — *Примеч. перев.*

⁵ *Coemtio* (чаще *coemptio*) — коемпция, форма брака, сопровождавшаяся обрядом символической купли (*лат.*) — *Примеч. перев.*

⁶ См. главу XI в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

отношениях африканцев. Она образует подлинную сердцевину всего их нравственного бытия. Схожие сведения Клемм (Die Frauen, I, 151) сообщает и о черкесах, у которых неприкосновенность женщин нередко позволяет им разделять сражающихся воинов и вообще влечет за собой явления подобные тем, которые мы отмечали выше у сабинянок и у жительниц Балеарских островов (там же, I, 154). Отец, которого делят между собой несколько жен и матерей, мало заботится о своих отпрысках и тем самым вполне приобретает тот же самый характер, который Аристотель изображает в качестве неизбежного следствия общности женщин¹. Близкие отношения с отцом складываются редко, да и то не в первые годы жизни ребенка. Достойный внимания пример воинской доблести женщин предлагает женское войско африканского племени дехоми. Уилсон (Western Africa, 203—204) свидетельствует об их сметливости, отваге и немалых заслугах, которые они стяжали себе в столь частых боях за своего царя. Англичане Данкен и Форбс не раз имели возможность наблюдать пять тысяч этих воительниц. Они составляют избранные отряды всей армии. Если одной из них случается струсить, то сестры по оружию порицают ее криками «Ты мужчина!». О телохранительницах, рекрутируемых из числа воинственных женщин, Клемм (Die Frauen, I, 86 и 92) сообщает также в рассказе о тартарских племенах. В воинских предприятиях арабов также участвовали женщины. В войске Халеда имелось отделение всадниц, которые сыграли немаловажную роль в победе над византийской армией близ Дамаска в 663 г. Они принадлежали к племени хаинйар. Доблестью и красотой выделялась среди них Хавла, сестра Дерара. Наряду с ней с немалою похвалой упоминается также Офейра (Klemm, Die Frauen, I, 392). К этим рассказам новейших авторов об африканской гинекоκραтии я добавлю известие, которое приводит Лепсиус в своих «Письмах из Египта»² (с. 181): «С древних

¹ Аристотель, Политика, II, 4, 1242 b. — Примеч. перев.

² Карл Рихард Лепсиус (1810—1884) — немецкий археолог, один из отцов египтологии. Бахофен ссылается здесь на издание C. R. Lepsius, Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai. Berlin, 1852. — Примеч. перев.

времен решительное предпочтение, отдаваемое женскому полу в этих южных странах, было, как представляется, явлением почти повсеместным. Напомню о том, сколь часто мы встречаем упоминания о самостоятельно правящих царицах у эфиопов. Из истории похода Петрония нам известно имя Кандакии, которое, по сообщению Плиния, получали египетские царицы, а согласно другим авторам — матери царя. Также и на изображениях из Мероэ¹ мы порою видим фигуры весьма воинственных и, без сомнения, правящих цариц. Согласно Макризи², у бедша³, которых я считаю прямыми потомками мероитских эфиопов и предками нынешних бишарин, генеалогии рассчитывались не по мужской, а по женской линии, а наследство переходило не к собственному сыну, а к сыну сестры или дочери умершего. Точно так же, согласно Абу-Селаху⁴, у нубийцев при передаче трона сын сестры покойного имел преимущество перед его собственным сыном, а Ибн Баттута⁵ свидетельствует о том же обычае у мессофитов — западном негритянском народе». Как сообщил мне в частном письме сам автор, приведенные здесь сведения были почерпнуты им у следующих писателей. Катрмер⁶ в своих *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines*, Paris 1811 на с. 32 говорит следующее: «Chez les Nubiens, dit Abou-Selah (Парижская

¹ Мероэ — древний город на территории современного Судана, некоторое время бывший столицей кушитского царства. — *Примеч. перев.*

² Такиюддин аль-Макризи (1364–1442) — выдающийся средневековый арабский историк. — *Примеч. перев.*

³ Бедша (беджа, будша) — народ, проживающий на северо-востоке Судана и на западе Эритреи; неоднократно упоминается в сочинениях арабских историков и географов. — *Примеч. перев.*

⁴ Абу-Селах (правильнее: Абу-Салих аль-Армани) — под этим именем был долгое время известен арабоязычный коптский писатель XII–XIII вв. Абу-ль-Макарим, автор «Истории церквей и монастырей Востока». — *Примеч. перев.*

⁵ Ибн Баттута (1304–1377) — великий арабский путешественник. — *Примеч. перев.*

⁶ Этьенн-Марк Катрмер, фр. Étienne Marc Quatremère de Quincy (1782–1857) — французский ориенталист. — *Примеч. перев.*

библиотека, рукопись 138, лист 99), lorsqu'un roi vient à mourir et qu'il laisse un fils et un neveu du côté de sa soeur, celui-ci monte sur le trône de préférence à l'héritier naturel. Mais si aucune soeur du roi n'a d'enfant mâle, alors le fils rentre dans ses droits, et succède à son père»¹. На с. 136 все тот же Картмер указывает со ссылкой на фрагмент из Макризи², который тот, в свою очередь, заимствует из Истории Нубии Абдаллы бен-Ахмеда эль-Ассуани и приводит в своем, к сожалению, до сих пор не изданном описании Египта: «Ils comptent leurs généalogies du côté des femmes. Chez eux l'héritage passe au fils de la soeur, et à celui de la fille, au préjudice des fils du mort. Pour justifier cet usage, ils allèguent que la naissance des fils de la soeur et de la fille n'est point équivoque, et qu'ils appartiennent incontestablement à la famille, soit que leur mère les ait eus de son mari ou d'un autre»³. В своем примечании тот же писатель добавляет к вышесказанному: «un pareil usage a lieu chez d'autres nations et chez plusieurs peuples sauvages de l'Amérique du Nord»⁴, — и цитирует неопубликованный отчет за 1634 г. некоего миссионера из Новой Франции, в котором последний сообщает то же самое и о гурунах: «L'enfant d'un capitaine ne succède pas à son père, mais le fils de sa soeur»⁵. Схожие сведения сообщает Ибн Баттута о городе Абу-Латен в Судане.

¹ У нубийцев, говорит Абу-Селах (Ms. 138, fol. 99 Парижской библиотеки), когда умирает царь и оставляет после себя сына и племянника со стороны сестры, последний восходит на престол вместо естественного наследника. Однако если у сестры царя нет ребенка мужского пола, сын вступает в свои права и наследует отцу (фр.). — *Примеч. перев.*

² История и описание Египта, называемые Эль-Хитат.

³ Они считают свою генеалогию с женской стороны. Наследство у них переходит к сыну сестры или сыну дочери в ущерб сыновьям покойного. В оправдание этого обычая они утверждают, что происхождение сыновей сестры и дочери не может вызывать подозрений и что они, несомненно, принадлежат к той же семье, невзирая на то, от кого родила их мать: от мужа или другого лица (фр.). — *Примеч. перев.*

⁴ Подобный обычай имеет место у других народов и у многочисленных дикарских племен Северной Америки (фр.) — *Примеч. перев.*

⁵ Вождю наследует не собственный сын, а племянник со стороны сестры (фр.). — *Примеч. перев.*

И. Л. Буркхардт в третьем приложении к своим *Travels in Nubia* (London, John Murray, 1819. S. 536) приводит следующие выписки из наблюдений арабских путешественников: «Their women are beautiful, and are more honoured than the men, who are not jealous of them. They count the lineage from the uncle, and not from the father; the son of the sister inherits to the exclusion of the true son; a custom, says Batouta, which he saw nowhere else except among the Pagan Hindoos of Malebar. These negroes are Moslim¹». Буркхардт (с. 278) сообщает о собственных наблюдениях, сделанных в Шенди — городе, расположенном в восточном Судане: «The government is in the hands of the Mek. The name of the present chief is Nimr, i. e. Tiger. The reigning family is of the same tribe as that which now occupies the throne of Sennaar, namely the Wold Adjib, which, as far as I could understand, is a branch of the Fannye. The father of Nimr was an Arab of the tribe of Djaalein, but his mother was of the royal blood of Wold-Adjib; and thus it appears that women have a right to the succession. This agrees with the narrative of Bruce, who found at Shendy a woman upon the throne, whom he calls Sittina, an Arabic word, meaning our lady»³. — Шотландец Джеймс

¹ Их женщины красивы и пользуются большим уважением, чем мужчины, которые не завидуют им. Они считают родословие по дяде, а не по отцу; сын сестры наследует в обход родного сына — обычай, которого, говорит Баттута, он не видел нигде более, кроме как у малабарских язычников-индуистов. Эти же негры — мусульмане (англ.). — *Примеч. перев.*

² Ибн Баттута жил в первой половине VIII в. по могаметанскому исчислению. Он был величайшим из всех известных миру путешественников. Тридцать лет продолжались его странствия, простиравшиеся от Алжира в Африке до Китая в Азии. Его полное имя было Абу Абдуллах Мухаммад ибн Абдуллах ат-Танджи. Ибн Баттута — его прозвище, а родился он в Танжере в земле берберов.

³ Власть находится в руках мека. Имя нынешнего предводителя — Нимр, то есть «Тигр». Царствующая семья принадлежит к тому же племени, что сейчас занимает трон Сеннара, то есть, Волд Аджиб, которое, насколько мне удалось понять, является ответвлением племени Фаннье. Отец Нимра был арабом из племени Джаалийин, а мать была королевской крови Волд-Аджиб, и таким образом оказалось,

Брюс из Киннэрда посещал эти африканские земли в 1768–1773 гг. Его обширный труд, который Фолькман перевел на немецкий язык, а И. Ф. Блюменбах снабдил предисловием и примечаниями, может показаться некритичным и ненадежным в том, что касается содержащихся в нем исторических рассуждений, однако в передаче фактического материала его достоверность не подлежит никакому обоснованному сомнению. Заслуживают прочтения его описание визита к Ситтине (книга 8, глава 11 в т. 4, сс. 532–538), сражений и гибели царицы арабских пастухов Фатимы, резиденция которой располагалась в Мендере (т. 2, сс. 298 и след.), а также отмеченные у него параллели между обычаями современных абиссинских женщин и некоторыми из описаний Геродота (т. 3, сс. 290 и след.) и, наконец, описание положения царских жен в Сеннаре¹ (т. 4, с. 441 и след., с. 373). — Эти сообщения, оставленные столь многими надежными свидетелями, доказывают, что и с этой точки зрения африканское человечество сохраняет все тот же неизменный, недвижимый характер. Перед лицом этого вечного покоя проходят и исчезают столетия, а явления старого и нового мира оказываются непосредственно связанными между собой. Древние оставили нам некоторые, хотя и весьма скудные известия об Эфиопии. *Плиний* (Естественная история, VI, 29) пишет: *Aedificia oppidi — Meroë — pauca; regnare feminam Candacen, quod nomen multis iam annis ad reginas transiit. Delubrum Hammonis et ibi religiosum et toto tractu sacella.* Слова Плиния подтверждаются рассказом книги Деяний (8:27–28) о крещении внука эфиопской царицы Кандакии, а также сообщением *Страбона* (География, XVII, 820) о подавлении Петронием эфиопского мятежа: *τούτων δ' ἦσαν καὶ οἱ τῆς βασιλείας στρατηγοὶ τῆς Κανδάκης, ἣ καθ' ἡμᾶς ἦρξε τῶν Αἰθιοπῶν, ἀνδρική τις*

что женщины имеют право наследования. Это согласуется с рассказом Брюса, который обнаружил, что в Шенди трон занимает женщина, которую он называет Ситтина — арабское слово, которое значит „наша госпожа“. — *Примеч. перев.*

¹ Сеннар — государство, существовавшее в XVI–XIX вв. на территории современного Судана. — *Примеч. перев.*

γυνή πεπρωμένη τὸν ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν: τούτους τε δὴ ζωγρία λαμβάνει ἅπαντας κ. τ. λ.¹. О значении слова Канδάκη² мы находим в Схолиях к Деян 8:27, приводимых в *J. Alberti, Glossarium graecum in sacros Novi Foederis libros*, p. 213 и в *Cramer, Anecdota Graeca*, vol. 3, p. 415 (FHG, IV, 251) следующие замечания: Канδάκην Αἰθίορες πᾶσαν τὴν τοῦ βασιλέως μητέρα καλοῦσιν. Οὕτω Βίων ἐν πρώτῳ Αἰθιοπικῶν· «Αἰθίορες τοὺς βασιλέων πατέρας οὐκ ἐκφαίνουσιν, ἀλλὰ ὡς ὄντας υἱοὺς ἡλίου παραδιδόασιν· ἐκάστην δὲ τὴν μητέρα καλοῦσιν Канδάκην»³. Суда: Канδάκη, ἡ τῶν Αἰθιοπῶν βασίλισσα. καὶ ζῆται ἐν τῇ Ἀλεξάνδρου ἱστορίᾳ⁴. Исихий: Κάνδη, γυνή ἡ Канδ...⁵. Альберти предлагает: ἡ σκάνδικας πιπράσκουσα⁶ (подобно тому как, согласно Исихию, Аристофан называл Еврипида сыном зеленщицы). Скорее следует читать Канδάκη, γυνή ἡ Канδάκη⁷. Ср. *J. Selden, Uxor Hebraica*, III, 26. Канδ, как представляется, значило ничто иное, как «женщина». К слову γυνή примыкают *kona, quen, queen* и американское *cinhá*, речь о котором пойдет далее⁸. В слове Канδάκη, как в английском *queen*, значение «женщина» переходит в «повелительница». Аналогичный данному случай можно найти в следующем сообщении *Страбона* (География, XVII, 827): Βόγον δὲ τὸν βασιλέα τῶν Μαυρουσίων ἀναβάντα ἐπὶ τοὺς ἐσπερίους Αἰθίορας καταπέμψαι τῇ γυναικὶ δῶρα καλάμους τοῖς Ἰνδικοῖς ὁμοίους, ὧν ἕκαστον γόνυ

¹ Среди беглецов были и военачальники царицы Кандаки, которая в наше время управляла эфиопами, женщины мужского склада и слепой на один глаз. Всех их Петроний захватил в плен живыми и т.д. (пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — *Примеч. перев.*

² Кандакия (др.-греч.).

³ Кандакией эфиопы называют всякую мать царя. Так говорит Бион в первой книге «Эфиопик»: «Эфиопы не указывают отцов царей, но выдают их за сыновей Солнца, а каждую мать называют Кандакией» (др.-греч.).

⁴ Кандакия — царица эфиопов. И ищи в «Истории Александра» (др.-греч.).

⁵ Кандакия — жена Канд... (др.-греч.).

⁶ Продающая кувель (др.-греч.).

⁷ Кандакия — женщина Кандакия (др.-греч.).

⁸ См. ниже главу LXII. — *Примеч. перев.*

χοίνικας χωροῦν ὀκτώ: καὶ ἀσπαράγων δ' ἐμφερῇ μεγέθει¹. Под этой γυνή не может подразумеваться никто иной, кроме царицы Западной Эфиопии. Контекст этого фрагмента из Страбона не оставляет места для других интерпретаций. Туземное имя эфиопской царицы греческий автор умалчивает, заменяя его иным, равным по смыслу, причем, по своим собственным словам, он делает это преднамеренно (География, XVI, 777): οὐ λέγω δὲ τῶν ἐθνῶν τὰ ὀνόματα τὰ παλαιὰ (an legendum πλείω?) διὰ τὴν ἀδοξίαν καὶ ἄμα ἀτοπίαν τῆς ἐκφορᾶς αὐτῶν². Наименование Κανδάκη соответствует туземному Hendaque. Согласно Брюсу (*J. Bruce, Travels to Discover the Source of the Nile*, 4, 532), в Шенди сохранилось предание, что в древние времена этой страной правила женщина по имени Hendaque. С этим обстоятельством связано и само название Шенди. — Об африканских женщинах *Страбон* (География, XVII, 786) сообщает также следующее: ἄλλην δ' εἶναι νῆσον ὑπὲρ τῆς Μερόης, ἣν ἔχουσιν οἱ Αἰγυπτίων φυγάδες οἱ ἀποστάντες ἀπὸ Ψαμμίτιχου, καλοῦνται δὲ Σεμβρίται, ὥς ἂν ἐπῆλυδες· βασιλεύονται δὲ ὑπὸ γυναικός, ὑπακούουσι δὲ τῶν ἐν Μερόῃ³. (Там же, XVII, 790):

¹ О Боге, царе маврусиев, он рассказывает, что тот, отправившись вверх против западных эфиопов, послал в подарок своей супруге камышовые трости, подобные индийским, каждое колено которых вмещало 8 хеников, а также стебель спаржи одинаковой величины (пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — *Примеч. перев.*

² Большую часть названий этих племен я опускаю по незначительности и в то же время из-за их странных названий (*др.-греч.*). — Перевод Г. А. Стратановского уже учитывает конъектуру, приводимую автором в скобках и первоначально предложенную немецким издателем Страбона Густавом Крамером (1806–1888): «не следует ли читать πλείω?», (вместо παλαιά — т. е. «большую часть имен» вместо «древние имена»). — *Примеч. перев.*

³ Есть и другой остров выше Мерое, которым владеют египетские изгнанники, восставшие во время Псаммитиха; они называются сембритами, как бы «пришельцами». Управляет ими женщина — царица, но они подвластны царям Мерое (пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — *Примеч. перев.*

Καμβύσης τε τὴν Αἴγυπτον κατασχὼν προήλθε καὶ μέχρι τῆς Μερόης μετὰ τῶν Αἰγυπτίων· καὶ δὴ καὶ τοῦνομα τῇ τε νήσῳ καὶ τῇ πόλει τοῦτο παρ' ἐκείνου τεθῆναί φασιν, ἐκεῖ τῆς ἀδελφῆς ἀποθανούσης αὐτῷ Μερόης: οἱ δὲ γυναῖκά φασι¹. (Там же, XVII, 822): ὑπέρκειται δὲ τῆς Μερόης ἡ Ψεβὼ λίμνη μεγάλην Χρῶνται δὲ καὶ τόξοις Αἰθίοπες τετραπήχεσι ὀπλίζουσι δὲ καὶ τὰς γυναῖκας, ὧν αἱ πλείους κεκρίκωνται τὸ χεῖλος τοῦ στόματος χαλκῷ κρίκῳ². *Πлутарх* (Об Исиде и Осирисе, 13) пишет, что после смерти Осириса Тифон вступает в союз с эфиопской царицей по имени Асо: συνεργὸν ἔχοντα βασιλίσσαν ἐξ Αἰθιοπίας παροῦσαν, ἣν ὀνομάζουσιν Ἀσώ³. См. также фрагменты, приведенные выше в главе VII. Иосиф и Августин превратили в эфиопянку также царицу Савскую, которая, услышав о славе Соломона, пришла испытать его загадками. Другие, как, например, Иустин, Киприан и Кирилл, считают её аравитянкой. Наш Спаситель называет ее «царицей южной» (Мф 12:42; Лк 11:31; 3 Цар 10:1 и след.; 2 Пар 9:1 и след.). О стране, в которой обитает племя сабеев, εὐδαιμονεστάτη, παρ' οἷς καὶ σμύρνα καὶ λίβανος καὶ κιννάμωμον⁴, см. *Страбон*, География, XVI, 778.

О традиционном для этих племен владычестве женщин *Клавдиан* (Против Эвтропия, I, 320) пишет:

¹ Когда Камбис овладел Египтом, он достиг вместе с египтянами даже Мерое; и действительно, как говорят, он дал это имя острову и городу, потому что сестра его (иные говорят, что жена) умерла там (пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — *Примеч. перев.*

² Над Мерое лежит большое озеро Псебо, а на нем — довольно населенный большой остров... У эфиопов в употреблении также деревянные луки длиной в 4 фута... Они вооружают и женщин, большинство женщин продает через губу медное кольцо (пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — *Примеч. перев.*

³ Имея сообщницей эфиопскую царицу по имени Асо (пер. с др.-греч. Н. Н. Трухиной). Авторская неточность: согласно Плутарху, Тифон совместно с Асо составляет заговор против Осириса еще при жизни последнего. — *Примеч. перев.*

⁴ Очень плодородная, где произрастают смирна, ладан и корица (пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — *Примеч. перев.*

Sumeret illicitos etenim si foemina fasces,
Esset turpe minus. Medis levibusque Sabaeis
Imperat hic sexus, reginarumque sub armis
Barbariae magna pars iacet. Gens nulla probatur,
Eunuchi quae sceptrum ferat.¹

Ср. стих 439.

И хотя в том, что касается перечисляемых здесь народов, эти строки не отличаются определенностью и едва ли подлежат какому-либо уточнению, все же они представляются нам заслуживающими сугубого внимания как по причине самой той эпохи, в которую они были написаны поэтом, так и благодаря содержащейся в них аллюзии на немаловажную роль, которую евнухи приобрели в поздней римской империи. Что же касается того обстоятельства, что Брюс (*J. Bruce, Travels to Discover the Source of the Nile*, 1, 516) производит слово *barbaria* от названия нынешней страны берберов, не обращая внимания на многочисленные места, в которых древние употребляют его в том же смысле, что и *barbari*, то эту небрежность вполне можно простить странствующему шотландскому барону. Гораздо большего внимания заслуживает другое замечание, сделанное этим автором. В его рассуждении — в любом случае, весьма нетривиальном для ортодоксального джентльмена, — касающемся многоженства и неизменно долженствующих быть принятыми во внимание при рассмотрении подобного рода предметов природных условий страны (там же, 1, 328—337), я хотел бы особо отметить следующее наблюдение: «По тщательном изучении расположенных на юге стран и упомянутых в Священном Писании частей Месопотамии, Армении и Сирии от Мосула до Алеппо и Антиохии я обнаружил, что пропорция новорожденных младенцев женского пола по отношению к таковым

¹ Если бы фаски жена, недозволены ей, восприяла,
Мне б то было в зазор. Мидянам, послушным сабеем
Повелевает сей пол, и цариц под оружия бранны
Варварства вверглась великая часть: но не знаем народов,
Кои бы евнуха скиптр несли.
Перевод Р. Л. Шмаракова.

мужского пола составляет здесь в точности два к одному. От Ладиики вниз по сирийскому побережью до Сидона она составляет почти 3 или $2\frac{3}{4}$. В Святой Земле, в местности, называемой Хоран, на Суэцком перешейке и в обширных областях дельты Нила, куда не заходят чужеземцы, это отношение почти достигает трех. Однако надо полагать, что вниз от Суэцкого перешейка до Баб-эль-Мандебского пролива, что охватывает собою все три Аравии¹, на одного мужчину будет приходиться четыре женщины, и такое соотношение будет сохраняться — если только я правильно понимаю причину этого явления — вплоть до экватора и далее до 30° к югу от оногo. Имам Саны был нестарым человеком, когда я в 1768 г. побывал в Счастливой Аравии, и у него было в живых 88 детей, в том числе 14 сыновей. У жреца Нила было 79 детей, из которых, насколько я могу припомнить, было более 50 дочерей». И хотя эти сведения, точность которых, согласно Брюсу, основана на опросе более чем 300 семейств, расходятся с данными Нибура (*C. Niebuhr, Beschreibung von Arabien, S. 71 ff.*), необходимо отметить, что и *Павсаний* (Описание Эллады, VII, 21, 6—7) свидетельствует о той же пропорции: две женщины на одного мужчину — применительно к Патрам, претендовавшим на особо тесную связь с Египтом, а *Страбон* (География, XVII, 803), говоря о Египте, упоминает некий $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omega}\nu\ \pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ ² и $\nu\omicron\mu\acute{o}\varsigma\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\omicron\tau\omicron\lambda\iota\tau\eta\varsigma$ ³ — наименование, которое, может быть, имеет основание в схожем численном преимуществе и уж определенно — в особом значении женщин. Если этот факт верен, то окажется, что гинеократия взаимосвязана с превосходящим числом новорожденных женского пола, подобно тому как она решительным образом находится в глубокой связи с поощрением телесной красоты. В этом случае вещественный характер женского права был бы представлен в свете физического закона. А поскольку я

¹ Дж. Брюс следует традиции античных географов, разделявших Аравийский полуостров на три части: Аравийскую пустыню, Счастливую (или Плодородную) Аравию и Петрейскую Аравию. — *Примеч. перев.*

² Город женщин (*др.-греч.*).

³ Закон города женщин (*др.-греч.*).

с самого начала стремился к тому, чтобы обращать особое внимание на взаимосвязь гинекократии с законами человеческой природы, надеясь тем самым определить для нее надлежащее место в истории человеческого рода, то позволю себе и здесь присовокупить к своему изложению еще одно замечание, сделанное путешественниками и имеющее особое значение для африканского женского права. Речь идет о том, что женщины негритянских племен обнаруживают более развитый интеллект, чем мужчины. (*Histoire générale des voyages*, В. 7, р. 33). Впрочем, содержащееся здесь правило, несомненно, должно носить гораздо более всеобщий характер. «Достоверно известно, — замечает Я. Изелин в своей «Истории человечества» (*J. Ch. Iselin, Über die Geschichte der Menschheit*, III, 12. *Trägheit der Barbaren. Betrachtungen über einige Vorzüge des Frauenzimmers*), что у всех народов лица женского пола скорее созревают для занятий разумной деятельностью, нежели мужчины. Их телесное устройство неизменно отличается особой тонкостью, а души их — большей чувствительностью. Всякий предмет производит на них более яркое и живое впечатление. Потому они не только неизмеримо способнее к подражанию, но и гораздо легче и с большей любознательностью наблюдают свойства и отношения вещей, намного вернее удерживают их в памяти, значительно быстрее сравнивают их и с несравненно большим искусством выводят из своих наблюдений общие понятия и положения. Они гораздо ловчее переходят от одного занятия к другому, сменяют старый обычай на новый и принимают всякое усовершенствование — истинное или мнимое, — которое только откроется их разуму. Мужчины, в особенности среди грубых и нецивилизованных наций, наделены этими преимуществами в лучшем случае только в юности, и чем ближе стоит народ к варварству, тем ранее теряется у его отдельных членов способность к подражанию и счастливый дар, находить привлекательным всякое необычное благо». Во времена высочайшей утонченности, подобные нашим, кажется бесконечно трудным осмыслить порядки той ранней ступени развития культуры, которую мы характеризуем как варварскую.

Однако, сколь бы несовершенными ни были наши понятия о ней, уже простое сравнение природных задатков мужчины и женщины показывает нам, в ком из них должна была ранее пробудиться потребность в цивилизации и кому скорее и в большем объеме стали доступны средства, служащие к ее достижению и усовершенствованию. Уже много раз и небезосновательно утверждалось, что всякая перемена к худшему в условиях человеческой жизни исходит от женщин. Однако справедливость требует равным образом и в полном объеме признать и прямо противоположную истину: инициатива к выходу из губительных условий также находится в женских руках. И в первую очередь именно с женщиной связан первоначальный исход из первобытного варварства. Дело не только в том, что женщина созревает до разумного состояния и разумной деятельности ранее мужчины, — меньшая степень телесной крепости побуждает ее искать восполнение этого недостатка в использовании своих природных дарований и укреплять свое влияние с помощью полезных навыков. Потому женщине варварских племен совершенно чужда та *inertia*, которую Тацит отмечает, в частности, у германцев. Переход от тягот воинской жизни к совершенно праздному существованию несколько не затрагивает женщину. Лежащая на ней обязанность заботиться и служить позволяет ей раньше проявить и с большим постоянством упражнять свой интеллект, нежели это бывает у мужчины. В отношении к порождениям своего материнского чрева она учится простираť свою любовь за пределы собственной личности и подчинять удовлетворение, получаемое от чувственных наслаждений в половых отношениях, более чистым ощущениям. Под влиянием такого положения дел быстрее пробуждается профетическая сторона ее природы и живее становится ее врожденное чувство божественного, чем это бывает у мужчины, гибнущего в страданиях или сиюминутных наслаждениях, в обязанности которого входит лишь использование физической силы. Все обстоятельства соединяются для того, чтобы возложить задачу первоначального возвышения человеческого рода на женщину. С этой точки зрения учреждение гинекократии предстает первым

великим шагом в цивилизаторском преобразовании мира. Если дикому состоянию соответствует исключительно власть сильнейшего, то высшее право слабой женщины возвещает победу более кротких нравов. Воспитанный женщиной, человеческий род все более созревает, чтобы, наконец, вырасти из-под вещественной опеки материнства и вновь вернуть власть мужчине, а тот скипетр, который некогда употребила во зло грубая физическая сила, передать высшему духовному значению отцовства. Однако и поныне благодарный человеческий род в память о полученных им благодеяниях связывает земледелие, право, божественное откровение и все, что есть у него ценного, с именем и почитанием великих женских божеств.

LVI. Гинекократия в египетском царском доме. Преимущество Исиды перед Осирисом как основание этого обычая

Я возвращаюсь к Древнему Египту. В приведенном выше отрывке Диодор сравнивает египетскую царскую чету с соединенными узами брака божественными близнецами Исидой и Осирисом, чей прообраз воспроизводится в земных правителях, в их царском сане и в их отношениях друг ко другу. Эта идея находит свое воплощение также и в некоторых известиях египетских хроник, в которых царь порою недвусмысленно именуется «первым после Осириса». Особенно явственно она прозвучит еще один раз на исходе последней династии египетских правителей. Клеопатра примет имя и достоинство Исиды, Антоний — Осириса. *Дион Кассий* (Римская история, L, 5) пишет: «Антоний повелел изображать себя в скульптуре и живописи вместе с Клеопатрой: себя самого под именами Диониса и Осириса, а царицу — в качестве Селены и Исиды». Близнецы, которых та рождает Антонию, получают имена «Солнце» и «Луна» (*Дион Кассий*, Римская история, L, 25; *Веллей Патеркул*, Римская история, II, 82. *Афиней*, Пир мудрецов, VI, 148; *Плутарх*, Антоний, 36. 54. 60). Клеопатра появлялась на публике облаченной в священные одеяния богини Исиды. Таким образом, царская семья предстает земным воплощением божественного величия. Реализацию схожих

представлений можно обнаружить также и в перуанской империи инков. Если в Куско царь предстает в качестве воплощенного бога Солнца, то царица сопутствует ему в качестве Луны. После смерти оба они возвращаются к своим прообразам: посмертной резиденцией царя становится храм Солнца, домом умершей царицы — святилище Луны. Из этой религиозной идеи вытекают все установления, которым целиком подчинена жизнь царской четы. В согласии с ними, брак является для царя абсолютной необходимостью. Если природная сила достигает своей полноты лишь в соединении обеих половых потенций, то единство этих потенций должно быть явлено и на земном троне. Более того, внутреннее единство материальной силы приходит к своему наивысшему выражению лишь в телесном соединении детей одной матери. Внутри материнского чрева Реи происходит смешение Исиды и Осириса. В паре близнецов двоичность проявляет себя как единство. В согласии с той же идеей, женитьба на собственной сестре царю не только не возбраняется, но и вменяется в обязанность (*Диодор*, Историческая библиотека, II, 25); в этом отношении египтяне единомысленны с инками. И тем, и другим брак брата с сестрой представляется наиболее совершенным, а всякий иной — отклонением от небесного прообраза божественного величия. Однако в другом отношении обе эти системы, напротив, значительно отличаются друг от друга: мы имеем в виду отношения обоих полов между собой. В Египте женское начало занимает более почетное место, чем у солнцепоклонников инков. Царица, отмечает *Диодор* (Историческая библиотека, I, 27), пользуется у них большей властью и большим почитанием, нежели царь. И в этом случае на нее также распространяется тот статус, которым Исида наделена по отношению к своему брату и супругу Осирису. В народном почитании Исида занимает первое место. Женскому природному началу подобает большая честь, нежели мужскому: ведь женщина есть изначальное, первичное — мужчина по отношению к ней находится в положении сына. Исида наделена достоинством матери (Μοῦθ, μήτηρ-Methyer, πλῆρες, αἰτιον¹). Она

¹ Мать, мать-Мефьер, преисполненная, причина (*др.-греч.*).

превосходит Осириса, как мать превосходит сына. Само имя Осириса некоторыми истолковывается как Hysiris, «сын Исиды» (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 34). Все свои отличительные качества Осирис принял от матери, от нее происходят сама его жизнь и власть. В том же положении находится и царица по отношению к царю. Она превосходит его в силу присущего ей достоинства божественной матери, от которой происходит все, в том числе, и сам царь, и весь его народ. Религиозное почитание обращено по преимуществу к ней, и ее божественному авторитету обязан повиноваться во всех отношениях даже царь. Однако она не правит сама: власть, источник которой покоится в ней самой, она осуществляет через своего сына. Эта концепция объясняет мнимое противоречие между высшей властью и почитанием царицы и тем фактом, что страной управляет не она, а царь, который в первую очередь и выступает в качестве правителя. В ней содержится также и ключ к верному пониманию прав женщины на египетский трон. Хотя основное правило здесь состоит в том, что бразды правления вручены мужчине, однако наряду с этим в Египте признается и женское царство. При скудости фрагментов жреческих летописей, дошедших до нас благодаря эксцерпторам Манефона, нужно считать особо счастливым то совпадение, что в них сохранилось следующее замечание, связанное с именем третьего царя II династии: Βίωθρις, ἐφ' οὗ ἐκρίθη τὰς γυναικάς βασιλείας γέρας ἔχειν¹. Так, по словам *Георгия Синкелла* (*Хронография*, 54 d), пишет Юлий Африкан, в то время как Евсевий, согласно тому же источнику (55 d), вместо Βίωθρις приводит чтение Βίοφις. Последний вариант поддерживает и армянская версия Евсевия (там же, р. 96): *Deinde Biophis, sub quo lege statutum est, ut foeminae quoque regiam dignitatem obtinerent*². См. также фрагменты из Манефона в FHG, II, 543. Диодор, посетивший Египет по случаю 180-й Олимпиады (57 г. до Р. Х.) при правлении Птолемея, именуемого Новым Дионисом, приводит следующее сообщение

¹ Бинотрис, при котором было решено, что женщины имеют преимущественное право царствования (*др.-греч.*).

² А также Биофис, по закону которого женщины также обретали царское достоинство (*лат.*).

(Историческая библиотека, I, 44): «В остальное время (т. е. за исключением периодов правления эфиопских, персидских и македонских царей) Египтом правили выходцы из этой земли, а было их четыреста семьдесят царей и пять цариц, и о всех них жрецы вели хроники в своих священных книгах, которые с древнейших пор непрестанно передавали своим преемникам». — Согласно с реконструкцией Canon Manethonianus¹, предпринятой А. Беком, начало правления Бинотрис приходится на 5372 г. до Р. Х. ex Comp. Juliano². Формулировка распоряжения, приписываемого Бинотрис, столь коротка, что с уверенностью определить его точный смысл на основании одного лишь этого текста не представляется возможным. Более определенные выводы мы можем получить, сопоставив его с сообщениями о других случаях царствования женщин, упомянутых в списках Манефона. Приведем важнейшие из них. Ряд открывается именем Нитокрис — той могучей царицы, чье правление, отмеченное также *Геродотом* (История, II, 100) замыкает собой VI династию Древнего Царства. Она мстит убийцам за гибель своего брата (чьей сестрой и, одновременно, супругой нам и надлежит ее себе представлять), однако в конце концов и сама принимает смерть от руки врагов. После ее двенадцатилетнего правления царство, пришедшее в состояние анархии, переходит к новой династии мемфийских царей. Как сообщает *Георгий Синкелл* (Хронография, 204 с), Эратосфен в своем списке употребляет по отношению к ней выражение ἐβασιλευσε γυνὴ ἀντὶ τοῦ ἀνδρός³. Под этим ἀνὴρ⁴ может подразумеваться лишь ее брат-супруг. Вместо него страной правит сестра, первейшая задача которой заключается в том, чтобы отомстить за убийство царя. Таким образом, Нитокрис оказывается полным подобием Исиды, которую миф прославляет за то же деяние. Отсюда же происходит и ее имя, которое все тот же Эратосфен

¹ Канона Манефона (лат.).

² По юлианскому исчислению (лат.).

³ Воцарилась жена вместо мужа (или: женщина вместо мужчины) (др.-греч.).

⁴ Мужчина; муж (др.-греч.).

истолковывает как Нейт-Окрис, 'Αθηνῶ νικαφόρος'. Имя Афина нередко прилагается к Исиде. Манефон у *Плутарха* (Об Исиде и Осирисе, 62). — Другие, также весьма примечательные примеры предлагает нам XVIII династия. Известия о них дошли до нас в собственном изложении Манефона. Изгнание гиксосов из Египта, приходящееся на эту эпоху, а также значение, приписанное ей в истории возникновения еврейского народа, послужили Иосифу Флавию поводом дословно процитировать отрывок из Манефона в сочинении «Против Апиона» (I, 15). Он гласит: «После того как пастушеский народ ушел в Иерусалим, изгнавший их из Египта Тетмос царствовал двадцать пять лет и четыре месяца, после чего умер. Ему наследовал его сын Хеврон, царствовавший тринадцать лет. После него правил Аменофис двадцать лет и семь месяцев. Его сестра Амесса — двадцать один год и девять месяцев. Затем ее сын Мефрес — двенадцать лет и девять месяцев. Затем его сын Мифрамутос — двадцать пять лет и десять месяцев. Затем его сын Тмосис — девять лет и восемь месяцев. Затем Аменофис — тридцать лет и десять месяцев, затем Орос — тридцать шесть лет и пять месяцев, затем его дочь Акенхер — двенадцать лет и один месяц. Затем ее брат Ратотис — девять лет. Затем его сын Акенхер — двенадцать лет и три месяца» и т. д. Правление обеих этих цариц подтверждается *Феофилом Антиохийским* (К Автолику, III, 19), который также черпает свои сведения у Манефона, хотя и не из первых рук. Африкан называет сестру Аменофиса Аменсией, а дочь Ороса — Ахеррес, а Евсевий именует последнюю Ахенхерес. В настоящее время благодаря находкам археологии этот список был исправлен следующим образом. Упомянутая Манефоном Амесса, сестра Аменофиса I отождествляется теперь с упоминаемой в памятниках Амес, супругой Тутмоса I, вместо которого она правила. Ее собственное

¹ Афина Победоносная (*др.-греч.*). Аналогию к имени Νικαφόρος как прозвищу Афины образует упомянутое выше по поводу связанного с Афиной числа семь наименование Νίκη (Победа), которое мы обнаружили у *Филона* (О сотворении мира, см. комментарии Мюллера к Филону, р. 805). Афина нередко именуется Никой (*Павсаний*, Описание Эллады, I, 42, 4).

происхождение возводится к Нефруари или Нофреари — дочери эфиопского царя, которая на росписях изображается чернокожей. Эта Нефруари («благая»: Нефру означает $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma^1$, — *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 42), по всей видимости, почитается более всех прочих египетских правительниц. На одной из надписей, найденных в каменоломнях близ Каира, картуш с именем фараона, которому она передала царство, с обеих сторон окружен картушами с именем его супруги. Сам царь носит имя «Молодой Месяц» — наименование, ставящее его как Lunus в одном ряду с Исидой-Луной. Ее титулы гласят: «царская супруга, мать, дочь, сестра» — четыре эпитета, которые равным образом приложимы и к Исиде (*Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte*, I, 489–494). Одно и то же женское природное начало занимает по отношению к мужчине все эти позиции, так что брак с собственной сестрой по своей идее соответствует браку с матерью или дочерью, который считается необходимым у персов (*Евсевий Кесарийский*, Евангельское приготовление, VI, 10). — Нефруари именуется также «божественной супругой Амона» (что характеризует ее в качестве Паллады), ее изображают восседающей в божественной ладье рядом со своим царствующим сыном Аменофисом I как наделенной равной с ним честью (*Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte*, III 3, 80; IV, 123–125; *R. Lepsius, Königsbuch der alten Ägypten*, 64–65.). — В Манефоновом Мефре-се можно опознать Мефре — дочь Тутмоса I. Она правит вместо Тутмоса II, своего старшего брата. — Имя Мефрамутмосис (согласно Евсевию, Мефрат-Мутосис) можно разделить на Мефра-Тутмос. Под ним следует понимать все ту же Мефре. — Она носит составное имя, поскольку на протяжении некоторого времени правила также вместо Тутмоса III, с чем, возможно связано и то обстоятельство, что на археологических памятниках она изображается с бородой и в мужском одеянии. — Что касается XIX династии, то Акенхеррес (Ахеррес, Кенхерес) правит после смерти своего супруга Аменофиса IV, а Атотис (Тети), мать Рамзеса I, — после кончины своего мужа Ороса.

¹ Благотель/благотельница (*др.-греч.*).

Наконец, заслуживает упоминания также рассказ Манефона о братьях Сетосе-Рамессе и Армаисе. *Иосиф Флавий* («Против Апиона», I, 15) излагает ее следующим образом: «У Сетоса были сильные конница и флот. Он назначил своего брата Армаиса наместником над Египтом и наделил его всеми царскими полномочиями, повелев лишь не надевать царский венец и не посягать на царицу, мать его детей, и на остальных царских наложниц. Сделав эти распоряжения, он пошел войной против Кипра, Финикии и далее на ассирийцев и мидян и покорил их всех: одних — силой оружия, других — одним только ужасом, который наводила на всех его несокрушимая сила. Воодушевленный такими успехами, он все решительнее продвигался на восток, завоевывая города и области. Тогда Армаис счел, что наступил удобный момент и нимало не смущаясь принялся творить все то, что запрещал ему брат. Он учинил насилие над царицей и безо всякого стыда жил с царскими наложницами. По совету друзей он возложил на себя царский венец и восстал против брата. Но верховный жрец послал Сетосу письмо обо всем случившемся и о том, что Армаис поднял против него смуту. Царь, незамедлительно возвратившись в Пелузий, восстановил свою власть. Сама же страна получила название Египет по его имени, поскольку Сетоса звали Египтом, а Армаиса — Данаем». В дальнейшем Иосиф еще один раз возвращается к этим событиям («Против Апиона», I, 45). Он пишет: «Об одном из братьев, Сетосе, Манефон утверждает, что он также носил имя Египет, а другой получил прозвание Данай. После изгнания последнего Сетос царствовал еще 59 лет. Вслед за ним правил старший из его двух сыновей, Рамзес — 66 лет». *Евсевий* (Хроника, 99) отводит этим братьям место в XVIII династии и точно так же отождествляет Армаиса с Данаем и Рамзеса с Египтом. Я привожу здесь эти сообщения не для того, чтобы разрешить запутанные хронологические вопросы о продолжительности правления великого Рамзеса и его брата Армаиса, и не затем, чтобы исследовать трудные места различных списков, касающиеся столь важных для нас XVIII и XIX династий или подвергнуть критическому разбору сопоставление братьев Даная и Египта с обоими сыновьями Атотиса. Для меня

будет достаточно отметить значение, придаваемое здесь обладанию царицей и царскими наложницами со стороны узурпатора. В половых отношениях с царицей содержится доказательство власти, внешним знаком которой является царский венец. Тот, кто живет с царицей — матерью царских детей, — самим этим фактом возводится в царское достоинство. Таким образом, царица, хотя и не правит сама, является, тем не менее, источником власти. Именно в силу этого обстоятельства она стоит выше царя и пользуется большей честью, чем тот. Такое представление во всем согласуется с основной идеей религии Исида. Отсюда становится ясно, почему насилие над царицей являлось попранием всякого божественного права. И именно в этом мы усматриваем достойную величайшего внимания точку соприкосновения этого повествования со сказанием о Данае. В нем наделение властью связано с обладанием дочерьми Данаея. Они представлены в качестве наследных дочерей. Кроме того, они вправе отдать свою руку по собственному усмотрению. Насилие над ними кощунственно и греховно. Невзирая на это, они трепещут от страха не только за свою власть, но и за физическую неприкосновенность. Страх перед возможной телесной близостью является столь важным мотивом их поведения, что даже греческая трагедия не могла обойти молчанием брачный чертог и физическое свершение брака. Никакие празднества, брачные дары, никакие внешние формальности не позволяют мужчине приобрести прав, вытекающих из обладания женщиной — лишь посредством плотского смешения они могут быть переданы от нее мужчине. Именно потому в египетском понимании брак считался совершенным лишь после физической близости, как это доказывает приведенное выше место из Кодекса Юстиниана¹. Кровавый брачный чертог Данаид, связь Армаиса с супругой Сетоса и прочими царскими женами, гетеризм солярной девы — супруги фиванского бога Солнца, и, наконец, *seminis immissio*² как условие египетского брака суть проявления одной и той же идеи, которая находится в самой тесной связи с сугубо физической основой материнского

¹ См. выше главу XLIX. — *Примеч. перев.*

² *Приятие женщиной семени (лат.).*

права. Духовная природа отцовского права отвергает необходимость телесной близости для совершения брака, подобно тому как и бесплодие женщины в соответствии с ней не может считаться достаточным основанием для его расторжения, в то время как вещественная природа материнства придает этому обстоятельству решающее значение. Женщина господствует в силу своего материнства, а оно, в свою очередь, предполагает смешение полов. Мать — источник всякой жизни и власти для мужчины: акт овладения женщиной заключается в телесной близости. Поэтому Авессалом совокупляется с женами царя на кровле своего дома, чтобы продемонстрировать всему народу свое вступление в царское достоинство. В том же духе действует и Феникс, вступая в связь с возлюбленной своего отца¹. Во всем этом как нельзя более ясно прослеживается та же идея, что господствует и в мифе о Данаидах: всякое право связано с личностью женщины и лишь от нее переходит к мужчине.

LVII. Закон Бинотриса и его рассмотрение применительно к случаям женского регентства

Если теперь обобщить все упомянутые у Манефона случаи наследования египетского трона женщинами, то окажется, что древний закон Бинотриса, позволявший женщинам достигать царского сана, приобретает более определенный смысл. В каждом из приведенных примеров царица управляет государством вместо того или иного мужчины. В целом, все эти случаи носят характер женского регентства. Другими словами, закон не заходит столь далеко, чтобы наделить дочерей тем же правом престолонаследия, какое прежде него имели одни сыновья. Значение его было иным: отчасти более широким, а отчасти гораздо более узким. Более узким в том смысле, что и теперь женская линия все еще не получает самостоятельного права наследования и, как свидетельствуют династические списки, царская власть по-прежнему передается по отцовской линии, от мужчины к мужчине. Более широким же в том отношении,

¹ Илиада, IX, 451 и след. — *Примеч. перев.*

что вступление женщины в действительное управление государством всегда происходит в силу права, которое по своей природе стоит выше соответствующего права мужчины. Право женщины есть право праматери Исиды, которая уступает первенство своему сыну¹ Осирису, пока тот пребывает среди живых, однако после его смерти выходит на передний план и начинает действовать самостоятельно. В женских руках царская власть вновь возвращается к своему первоисточнику. Убийство сына-супруга нарушает право матери, ибо все, что имеется у него: и жизнь, и власть, — он получил от нее. И потому теперь она восстает на месть — она, женское природное начало, к которому с исчезновением мужчины возвращается все, чем он был наделен. С этой точки зрения женщина-регент занимает место мужчины, ее месть — это месть Матери-Земли за нанесенное ей бесчестье. Она сберегает царство для нового мужчины-правителя и хочет передать ему его в полной сохранности — таким, каким прежде обладал ее супруг. Это значит, что власть ее имеет характер не регулярного наследования, а, скорее, чрезвычайного междущарствия, сама же она наделена природой Исиды — хранительницы царства до прихода законного мужчины-наследника, мстительницы, покровительницы и защитницы. В мифе о Нитокрис такое понимание проявляется самым недвусмысленным образом. Первейшая забота этой правительницы — это месть убийцам ее брата-супруга, ибо в этом убийстве она усматривает преступление против своего материнства. Подобно тому как Исида восстает против убийц Осириса, Нитокрис мстит убийцам своего мужа. Согласно египетскому преданию, она топит врагов в подземном лабиринте, после чего сама запирается в покоях, наполненных пеплом (*Геродот*, История, II, 100). В этом рассказе она проявляет себя как Эриния или Пэна, как Земля, преследующая злодея и поднимающаяся на месть за поруганное материнство. Она воздаст за преступление, совершенное над мужчиной, оставаясь и после его смерти неусыпной защитницей и хранительницей его

¹ Sic! — *Примеч. перев.*

прав. Потому падение VI династии датируется не гибелью ее брата-царя, а лишь ее собственной смертью. Брат продолжает жить в своей сестре, потому что в ней, как в Исиде, усматривается источник власти, универсальное женское первоначало. В этом регентстве — коль скоро мы готовы обозначить такое положение дел этим в высшей степени несовершенным термином — становятся видимыми та высшая власть и тот авторитет царицы, о которых Диодор говорит: правление возвращается к женскому прообразу власти. Пока он жив, царь осуществляет власть, которую — как и саму жизнь — принял от женщины. Однако после его смерти становится явным все превосходство власти царицы: теперь она принимает бразды правления, выпавшие из рук ее мужа. В силу власти, изначально присущей ее полу, во всем величии достоинства, подобающего матроне, в этот решающий момент она как царская мать вновь выступает на передний план в качестве самостоятельной правительницы. Схожий характер обнаруживают и царицы XVIII и XIX династии, с которыми мы познакомились выше. Амесса правит за Тутмоса I, Мефре последовательно правит за своего старшего брата Тутмоса II и за юного Тутмоса III. Весьма примечательным является принятие ею имени мужа в качестве Мефра-Тутмоса. Эта правительница выступает здесь в качестве «царицы Тутмоса», подобно тому как в Венгрии после бракосочетания Сигизмунда Австрийского с Марией Венгерской было принято говорить о *Rex Maria*. Амесса и Мефре являются царицами-регентами. Как в лице Нитокрис, так и в их лице женское начало выступает как сила, стоящая над мужским началом, покровительствующая, защищающая и хранящая его, и такое положение дел будет неизменно воспроизводиться всякий раз, когда смерть, преклонный возраст или немощи, постигшие правителя-мужчину, будут вынуждать женщину самостоятельно отправлять происходящую от Исиды власть. Так, Акенхер выступает в качестве самостоятельной правительницы после кончины Аменофиса IV, Атофис — после умершего бездетным Ороса. Исторические факты, известные нам о царском доме Птолемеев, свидетельствуют о том, сколь долго сохранялись

здесь взгляды на отношение женщины к египетскому трону, укорененные в религии Исиды.

Сведения на сей счет, сохраненные для нас Порфирием и приведенные в выдержках у *Евсевия* (FHG, III, 719 и след.), носят тот же самый характер, который, как мы видели, был свойствен женскому праву более раннего времени. Птолемей Сотэр был возведен на трон, а затем и свергнут с него собственной матерью. Сообща с матерью властвует и его младший сын Александр (там же, fr. 3 p. 721). — Клеопатра, дочь Птолемея VIII, выходит замуж за младшего брата своего отца, а после отцовской кончины на протяжении шести месяцев самостоятельно правит страной, после чего сочетается браком со своим пасынком, которой против ее воли захватывает власть (там же, fr. 4, p. 722). Вскоре после того перед нами предстают Клеопатра-Трифена и ее сестра Береника, которые в отсутствие своего отца Птолемея XI узурпируют трон (там же, fr. 6, p. 723). И, наконец, на сцене появляются потомки Диониса Авлета. Из четырех его детей первым наследует царство его старший сын Птолемей вместе со своей старшей сестрой, знаменитой Клеопатрой. После смерти старшего Птолемея по воле Цезаря супругом Клеопатры становится ее младший брат Птолемей, который вместе с нею восходит на трон. После убийства своего брата-супруга она правит самостоятельно (там же, fr. 7—9, p. 724). О том, какое положение занимала по отношению к Антонию все та же Клеопатра, сообщает Дион. Она показывалась перед народом в одеянии Исиды. Антоний следовал за ее паланкином пешком. На щитах римских воинов было начертано имя Клеопатры. В качестве госпожи она доминировала над своим супругом-Осирисом. По-видимому, Антоний, следуя древневосточным представлениям, выводил свои права лишь из своей связи с царицей. Цель Клеопатры заключалась в том, чтобы, подобно новой Исиде, с высоты римского Капитолия властвовать над миром и, вместе с тем, над своим супругом. В лице этой последней правительницы древнеегипетское право предстает в своей самой последовательной реализации. Исконное женское право являет себя здесь во всей полноте своего

значения и во всей своей откровенности. Во всем господствует одна и та же идея. Мать, в которой заключен источник всякой власти, в случае необходимости должна сохранять и поддерживать ее собственными усилиями. Перед мужчиной — своим сыном — она с готовностью отступает на задний план. Более того, все ее помыслы и заботы обращены лишь к нему, его благополучное правление составляет ее цель. Однако отсюда же вытекает и ее обязанность везде, где только возникает такая необходимость, вмешиваться в ход событий: мстя, предостерегая, преумножая. Лишь тогда царица предстает подлинной Исидой, которая в отсутствие супруга правит царством, а после его смерти карает убийц и, наконец, передает Гору соблюденную в неприкосновенности власть.

Таким образом, нам удалось дать закону Бинотриса более точное определение. Полностью устранены мнимые противоречия между сообщением Диодора и содержанием царских списков. Мы показали, что высшее право и преимущество чести цариц не вступает в противоречие с исключительным характером их самостоятельного правления и что, напротив, именно эта высшая власть связанного с Исидой начала находит свое выражение в природе и характере такого женского регентства. Принцип, согласно которому в матери заключен источник не только жизни и семейных благ, но и государственной власти, проявляет свой всеобъемлющий характер в отношениях Нефруари к ее супругу и сыну, в совокуплении Армаиса с матерью царя, в регентстве женщины, а также в поведении сыновей Египта по отношению к дочерям Даная. Если же добавить ко всему перечисленному братско-сестринские отношения царской четы, которые предполагаются хотя бы в качестве фикции даже в тех случаях, когда отсутствуют физически, то окажется, что этот основополагающий принцип реализуется также и в порядке престолонаследия, которое возможно лишь при посредстве матери. Так, Гор принимает царский венец от Исиды, как Аменофис — от своей матери Нефруари. С этим женским правом согласуется и высокое значение сестры. Рядом с Тутмосом мы видим его сестру Мефру.

В качестве сестры Исиды особо выделяется Нефтида. Она именуется «великая богиня-помощница», «помощница, спасительница-сестра», порою просто «сестра» (*Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte*, I, 488). Все это звание увенчивается обычаем упоминать царя вместе с супругой. Археологические памятники дают нам множество подобных примеров. Приведу лишь некоторые из них. На одном скарабее, хранящемся в Ватикане, написано: «В одиннадцатый год и третий месяц своего правления царь Аменатеп отпраздновал свое бракосочетание, установил мир в Египте, разбил ливийских пастухов — он, царь, и его супруга Тая, Великая» (там же, IV, 157). Рядом с изображением Моериса было установлено также изображение его супруги. Когда воды разлившегося Нила покрывали находившуюся вокруг них низменность, они вместе взирали на бескрайнее зеркало вод. Египтяне, обязанные их трудам процветанием своей страны, склонны были усматривать в добродетельной царской чете благих богов Исиду и Осириса. *Диодор* (Историческая библиотека, I, 64) сообщает о погребальных пирамидах, которые приписывались царицам. Третью из них, наименьшую по размерам, однако наиболее искусную из всех, Нитокрис воздвигла вокруг изначального ядра — пирамиды Микерина. Картушем с именем Нефруари окружен с обеих сторон картуш ее супруга. В этом сопоставлении супруга и супруги заключена та же идея, которая воспроизводится и в сочетании отцовского и материнского имени в генеалогических списках. Л. А. Ланци, который обращает внимание на эту особенность применительно к Египту (*L. A. Lanzi, Saggi di lingua etrusca e di altre antiche d'Italia*, II, 248), ссылается на папирус из Музея Борджиа, дальнейшая судьба которого мне неизвестна. В греческой надписи неизвестного времени, приведенной у Муратори (*L. A. Muratori, Novus Thesaurus veterum inscriptionum*, p. 2027) имя матери приводится даже перед именем отца: αἰμίλιωι. Ρηγείνωι. Τωι. Εξ. Ουλπιασ. Καί. Αἰμίλιου. Πτολεμαίου¹... Точно так же и у *Пор-*

¹ Эмилию Ригину от Ульпии и Эмилия Птолемея (*др.-греч.*).

фирия (FHG, III, 719) сказано: Πτολεμαῖος ὁ Ἀρσινόης καὶ Λάγου υἱός¹. В соответствии с этим Гор нередко называется сыном Исиды и Осириса. На бесчисленных изображениях он появляется исключительно рядом с Исидой. Его отец занимает при этом лишь второе место. Осоркон II именует себя сыном богини Баст (Бубастис), а также сыном Исиды (C. R. Lepsius, *Über die 22. Königliche Dynastie. Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1856. S. 272). В генеалогических указаниях древних монументов хотя и нерегулярно, однако все же достаточно часто имя матери упоминается наряду с именем отца. Примеры этого можно отыскать среди весьма достопримечательных открытий, сделанных О. Мариетом² в гробницах Аписа, семь из которых приходятся на XXII династию. На одной из стел, происходящих из этих гробниц, описанной Лепсиусом (там же, S. 264), автор посвящения приводит пятнадцать поколений своих предков: вплоть до одиннадцатого с указанием отца и матери, а далее — лишь отца.

LVIII. Нитокрис, царица VI мемфийской династии Древнего царства. Пути дальнейшего развития связанного с нею мифа

После этих общих наблюдений над природой власти цариц в Египте я обращаюсь к более обстоятельному рассмотрению истории и мифа об уже упомянутой Нитокрис. Выгоды, протекающие отсюда для правильного осмысления женского господства и понимания процесса формирования мифов на основе исторических событий, оправдывают то особое внимание, какое мы уделяем этой части египетского предания. Нитокрис относится к шестой мемфийской династии Древнего царства. Ею завершается 203-летний период правления, отводимый исторической наукой этому царскому дому. Из краткого рассказа *Геродота* (История, II, 100) видно, что годы ее власти

¹ Птолемей, сын Арсиной и Лага (*др.-греч.*).

² Огюст Мариет (1821–1881) — французский египтолог, основатель Египетского музея в Каире. — *Примеч. перев.*

сопровождались необычайными потрясениями. Отомстив за убийство своего брата и супруга, сама Нитокрис также умирает насильственной смертью. Из периода анархии, продолжавшегося некоторое время после этого, рождается новая царская династия. На древнеегипетских памятниках картуши с именем Нитокрис до сих пор найдены не были. Ибо те надписи, на которых сохранилось это имя, относятся к XXVI династии и относятся частично к супруге Псамметиха I, а отчасти — к дочери Псамметиха II, как вслед за Розеллини и Беком предполагает Мюллер (FHG, II, 55). Напротив, у нас более не остается сомнений в идентичности приписываемой ей пирамиды. Хроники однозначно указывают на нее как на строительницу третьей пирамиды¹. Соответствующее место приводится у Мюллера (FHG, II, 554). Пусть и не по величине, но по искусству и роскоши исполнения это сооружение превосходило все остальные. Эта пирамида Нитокрис приписывалась также Микерину. Это двойное имя объясняется тем, что царица повелела воздвигнуть свое сооружение поверх древнего ядра: пирамиды Микерина — способ, который был обнаружен также при исследовании этрусских курганов. И если тем самым историчность Нитокрис можно считать доказанный, а сведения, сообщаемые как Манефоном, так и Геродотом, решительным образом подтвержденными, то будет в высшей степени поучительным внимательнее рассмотреть тот образ, который эта великая царица VI династии приняла в мифе. Она предстает во всецело божественном облике, свойственном афродитически мыслимой Природе-Матери. Египтяне прославляли ее как величайшую красавицу и самую выдающуюся героиню своего времени. Она выделялась светлыми волосами и розовыми щеками (γεννικωτάτη καὶ εὐμορφοτάτη, ξανθή τε τὴν χροῖαν ὑπάρξασα² — flava, rubris

¹ Автор имеет в виду «третью пирамиду» в Гизе, приписываемую Манефоном царице Нитокрис. Современная археология признает атрибуцию этой пирамиды фараону Микерину (Менкаура), оспариваемую ниже Бахофоном. — *Примеч. перев.*

² Благороднейшая и прекраснейшая, обладавшая золотистой кожей (*др.-греч.*).

genis¹). Однажды во время купания, как повествуют *Страбон* (География, XVII, 808) и *Элиан* (Пестрые рассказы, XIII, 33), орел похитил одну из ее сандалий, отнес ее в Мемфис и бросил на колени царю, как раз в это время вершившему суд под открытым небом. Тот, изумившись изяществу обуви и необычности происшествия, повелел искать владелицу сандалии по всей стране, и, найдя, взял ее себе в супруги, а после ее смерти воздвиг ей уже упомянутую третью, самую изысканную и драгоценную пирамиду, которую впоследствии нарекли «гробницей гетеры». *Страбон* (География, XVII, 808) всецело следует мифологическому духу этого повествования, не задаваясь целью разузнать имя этого необычайно рассудительного царя. *Элиан* же, напротив, дает ему имя Псамметиха — решение, причины которого мы можем теперь без труда объяснить. Поводом к нему могло послужить то обстоятельство, что имя Нитокрис нередко упоминается вместе с Псамметихами из XXVI династии. И поскольку эти связанные с Псамметихами Нитокрис нередко носят титул «божественная госпожа» (*Lepsius*, Die 22. Dynastie, S. 303, 304), в них можно распознать все тех же Паллад, а *Элианов* рассказ будет безукоризненно согласовываться с этой интерпретацией. Он выдержан во всецело афродитическом духе. Совершенством своего башмачка сама Нитокрис свидетельствует о себе как о божественной гетере, как об Афродите (каковой ее видят греки), как о Нейт—Афине—Неманус (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 15), наделенной той гетерической болотной природой, которую Египет и Эфиопия приписывают этому воплощению Природы-Матери не в меньшей мере, чем Афири² — «жилищу бога», Платонову $\chi\acute{o}\rho\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\acute{\xi}\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ³ (*Bunsen*, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte, I, 454. 471). В качестве символа материального плодородия и, тем самым, осуществленного в рождении материнства башмачок известен уже ассирийско-лидийской мифологии. Отсюда этот образ

¹ Белокурая розовошекая женщина (лат.).

² Афири — одно из имен Исиды, упоминаемое Плутархом (Об Исиде и Осирисе, 56). — *Примеч. перев.*

³ Области и восприемнице рождения (др.-греч.).

переходит к этрускам, у которых он становится атрибутом Танаквиль¹. Однако с женщины-роженицы он может быть перенесен также на оплодотворителя-мужчину. Когда Ясон, ὁ μονοσάνδαλος², μονοσπερίς³ (Лигин, Мифы, 12), теряет одну из своих сандалий, увязшую в болоте, это служит указанием на связь оплодотворяющей солнечной силы с влажной, принимающей семя земной материей, однако вместе с тем также и на логически сопряженную с ней идею смерти, господствующей над всякой материальной жизнью. На том же представлении основано сказание об отпечатке, оставленном ступней скифского Геракла на берегу Борисфена у тиритов или об оплодотворяющих шагах столь грозного своей ночной стороной божества смерти Mars gravidus⁴; то же воззрение проявляется и в бычьих ногах выходящего из моря Диониса и в иных сходных образах, которых мы коснемся позднее. С этой точки зрения становится ясным также подлинное значение второстепенных деталей мифа, непонятых и искаженных в пересказе Бунзена (*Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte*, II, 237). Здесь, как и в мифе об Ифимедее⁵, грудь наделена присущими ей физически-эротическими чертами (Ср. *Bachofen, Die drei Mysterieneier, in Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, Basel, 1859, S. 135). И если орел уносит лишь один из башмачков Никотрис, то это обстоятельство находит аналогию также в истории Ясона, ибо и этот герой теряет в болоте лишь одну из своих сандалий. Орел же, несомненно, имеет отношение к силе света, к которой относится Персей, а также Марс и Геракл на высшей стадии своего развития. Так во всех чертах египетского рассказа

¹ Танаквиль — римская царица, супруга Луция Тарквиний. — *Примеч. перев.*

² Буквально: «односандальный», т. е. носящий одну сандалию (др.-греч.).

³ В одной сандалиии (лат.).

⁴ Марс Грядущий; Марс Шествующий [в бой] (лат.).

⁵ Ифимедея, дочь Триопа, влюбившись в Посейдона, стала зачерпывать руками морскую воду и лить ее себе на грудь. Так она зачала от бога морей двух сыновей: Ота и Эфиальта. — *Примеч. перев.*

сохраняется физически-материальная афродитическая природа царственной Нитокрис. Более того, теперь она предстает как источник власти царя, которому от женщины достается сандалия — знак изобилия и силы, подобно тому, как всякий сын получает дар жизни от матери. Заметим, сколь точно соответствует распределение пары сандалий между царем и царицей описанному выше соотношению обоих полов. Сандалия царя не только принадлежала изначально царице, но и лишена всякой силы в отсутствие своей пары. Тем самым в действительности царица обладает большей властью и честью. Она есть Мефийер, то есть αἴτιον¹ (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 56), в том числе, и по отношению к солярной силе Осириса. Миф не уточняет, какая из сандалий: правая или левая — осталась у царицы, в то время как именно египетская символика обыкновенно придает большое значение такого рода подробностям. Следовательно, неразличение правой и левой стороны является здесь преднамеренным. Причина этого в том, что каждая из обеих природных потенций, в свою очередь, мыслится как объемлющая и себя самое, и другую. В своей афродитически-материальной природе Нитокрис превосходит царя, как Танаквиль превосходит Тарквиния и сына Окрисии Сервия Туллия, как Афродита-Тудо превосходит уроженца Лидии Гига, как Астарта на рельефе из Язылыкая доминирует над царем, получающим от нее инсигнии власти, или как в Библие та же богиня первенствует над Малькандом или как, наконец, Ларенция главенствует над Тарутием (миф о котором явственно хранит представление о женщине, наделенной всей полнотой власти над домом). Такое господство женского начала ясно заявляет о себе уже в самом имени Нитокрис. Эратосфен у *Георгия Синкелла* (*Хронография*, 104 с) приводит следующее объяснение: Θηβαίων κβ' ἐβασίλευσε Νίτωκρις, γυνὴ ἀντὶ τοῦ ἀνδρὸς, ὃ ἐστὶν Αθηνᾶ νικηφόρος². Афина — это то ливийское божество, в честь которого девушки, живущие близ Тритониды, совершают празднества

¹ Причина (*др.-греч.*).

² Над фиванцами 22 года царствовала Нитокрис, женщина вместо мужчины, то есть Афина Победоносная (*др.-греч.*).

с воинскими состязаниями и которое в Кирене олицетворяет собой высокое положение местных женщин. Таким образом, Нитокрис предстает в качестве Береники или, что то же самое, Ференики (как равнозначны имена Бурр и Пирр или наименования бриги и фригийцы), причем мне хотелось бы уже сейчас обратить внимание читателя на соответствие между второй частью ее имени «Окрис» и именем Окисия «возвышенная» — совпадение, которое позднее будет рассмотрено более обстоятельно. Это же имя повторяется и в ассирийско-вавилонской истории. Нитокрис зовут ту царицу, на сына которой, Лабинета, выступает войной Кир, чью гробницу вскрывает Дарий и чьи исполинские сооружения подробно описывает *Геродот* (История, I, 185—187). Эта вавилонская правительница, равно как и ее египетская тезка, несомненно является исторической личностью. Однако невзирая на всю свою историчность, она становится также и элементом мифа, в котором последовательно изображается в качестве афродитической правительницы умерших, как *Venus Libitina*. В этом смысле она ничем не отличается от гетерической дочери Рампсинита, миф о которой — в высшей степени поучительный — приводит *Геродот* (История, II, 185—187), излагающий его в согласии с египетской интерпретацией. (Ср. *J. J. Bachofen*, *Über die Bedeutung der Würfel in den Gräbern der Alten*, *Annali dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 30, Roma, 1858, pp. 141 ff.). В силу этой своей генетически-афродитической природы Нитокрис может быть сопоставлена с Нефтидой. Последняя, в сущности, также является олицетворением женского природного принципа, источника жизни и силы; она во всем подобна Исиде и отличается от нее лишь ступенью культурного развития. Она являет нам теллурическую жизнь в ее болотной фазе, в то время как Исида связана с упорядоченным земледелием. От связи с Нефтидой рождается болотный лотос, от связи с Исидой — питательные злаки. Перед этой, высшей ступенью теллурической жизни прежняя, более низкая, отступает на задний план. Теперь Нефтида, в отличие от Исиды, становится не супругой, а гетерической Ларенцией; из возделанной, плодородной земли она

выселяется на неводеланную землю и, подобно эфиоплянке Асо, подобно Туэрис, как ночная сторона материи оказывается теснейшим образом связанной с несущим погибель Тифоном. Однако по своему происхождению она не в меньшей степени, чем Исида, является образом живодательной Природы-Матери, распутной Ларенцией, жаждущей зачатия Афродитой, причем эта ее натура легко угадывается и на изображениях, некоторые из которых были особо отмечены у Бунзена (*Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte*, I, 492). Идея гинекократической власти выражена также в самом ее имени. Нефтида значит «хозяйка дома» — объяснение, в котором, по меньшей мере, первая часть: *Nebt-Domina* — является абсолютно достоверной. Вполне схожую природу обнаруживает и Хатхор. И ее также называли кормилицей и супругой, и ее, подобно Нефтиде, согласно одному из папирусов Шампольона (*Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte*, I, 471) связывали с лотосом и водой, а в подписи к одному из ее изображений она именуется «госпожой всех богов». То же самое утверждалось и о Нейт, и об Исиде, ибо и в некоторых подробностях мифа об Исиде, как-то, в рассказе о ее странствиях по болотам Бута на ладье из папируса, еще вполне может быть распознана низшая ступень гетерической болотной природы. Интерпретация Нитокрис как образа афродитической Природы-Матери заставила предполагать в третьей, столь богато украшенной пирамиде *ἑταῖρος τάφος*¹. Совершенно в том же смысле в Лидии имелась своя *ἑταῖρος μνήμα*². Согласно Афинею, Алиатт воздвиг ее в память об особенно любимой им наложнице. Как здесь, как и там, в основании этих представлений лежит вера в женско-гетерическое природные начало, являющееся источником всякой жизни и власти на земле. Пирамида Нитокрис становится монументом афродитической Природе-Матери, чью святость, как мы видим, народная традиция распространила и на эту великую царицу VI династии. Поразительно сходство этой манифестации Нитокрис с соответствующим образом великой Семирамиды. Кто же

¹ Гробница гетеры (др.-греч.).

² [Надгробный] памятник (или: могила) гетеры (др.-греч.).

позволит себе усомниться в существовании Семирамиды как исторической личности лишь потому, что она представлена нам также в обожествленном образе! Эта великая правительница в мифе сама облачается в божественное достоинство афродитической Природы-Матери, чьим смертным образом она была для людей при своей жизни. Любимое чадо Афродиты, она, наконец, и сама становится Афродитой. В ней, как и в Нитокрис, незнатное происхождение сочетается с восхождением к высшей власти. Обе эти фигуры согласуются между собой также и в том отношении, что гетерический характер соединяется в них с амазонской натурой: два качества, которые, согласно *Плутарху* (Тесей, 16) нисколько не исключают друг друга. Нитокрис была отмечена современниками не только за красоту, но и, подобно Семирамиде, также за величайшую доблесть, отчего и в этом смысле она также являлась подлинно *νικηφόρος*¹. — Теперь уже ничто не препятствует объяснению греческой версии египетского мифа о Нитокрис. В устах греков гетерическая Нитокрис превращается в куртизанку Родопис. *Flava, rubris genis*² называют ее египетские хроники. В самом буквальном смысле здесь перед нами Родопис — девушка с румяными щеками³. Хотя первоначально она представляла собою не более чем абстрактное изображение афродитической природы, взятой со стороны своего внешнего облика, отсюда, тем не менее, оставался всего лишь один шаг до личной фиксации индивидуально-конкретной Родопис. Навкратида со свойственным этому торговому городу гетеризмом, насчитывала, должно быть, далеко не одну женщину по имени Родопис в числе своих знаменитых куртизанок. Ведь это имя как нельзя лучше соответствовало ремеслу гетеры. Однако из множества безвестных Румянок особо выделилась одна, связанная с одним из наиболее прославленных имен среди поэтов эллинского народа. Это Родопис, находившаяся вместе с Эзопом в рабстве у самийца

¹ Победоносная (*др.-греч.*).

² Белокурой розовошкой женщиной (*лат.*).

³ Автор приводит дословный перевод имени Родопис (*Ῥοδῶπις*) с древнегреческого. — *Примеч. перев.*

Иадмона, знаменитая своей красотой фракийская гетера, которая занималась в Навкратиде своим ремеслом и была выкуплена на свободу богатым торговцем Хараксом, братом Сапфо, за которого и вышла замуж, однако нередко волновала и чувствительную душу самой прославленной поэтессы. Кроме того, она и после своей смерти надолго осталась в памяти греков благодаря своему вотивному дару: железным вертелам, которые можно было видеть в Дельфах, в сокровищнице аканфян (*Плутарх*, О том, что пифия более не прорицает стихами, 14). И таким образом, эта Родопис у всех эллинов, а в первую очередь, должно быть, у жителей Навкратиды, заменила собой египетскую царицу Нитокрис; фракийская гетера времен Амасиса затмила собой героическую царицу VI династии Древнего Царства, почитаемую в качестве афродитического божества. Теперь уже ей было приписано сооружение третьей пирамиды, даже само выдающееся художественное совершенство которой казалось как нельзя более соответствующим славному имени удачливой куртизанки. Здание, заложенное Менкаура-Микерином и все еще несущее на своей северной стороне надпись с его именем, а затем избранное Нитокрис в качестве основания для своего собственного монумента, еще долго считалось сооружением Родопис, возведенным на средства, собранные ее священным ремеслом. Пирамида Родопис упоминается более чем у одного автора, к примеру, у *Диодора* (Историческая библиотека, I, 64), *Элиана* (Пестрые рассказы, XIII, 33), *Плиния* (Естественная история, XXXVI, 12). Лишь *Геродот* (История II, 135) понял безосновательность этой связи и указал на неправдоподобность поведенного также и ему сказания о Родопис в силу его хронологических несоответствий, так что упрек, адресованный ему *Афинеем* (Пир мудрецов, XIII, 396), именно в этой связи, представляется нам весьма необоснованным. История пирамиды Нитокрис поучительна во всех отношениях. Она показывает, сколь многообразны бывают метаморфозы, которые претерпевает неопровержимо исторический факт на протяжении столетий и сколь ошибочно было бы выводить из хронологических или иных несообразностей дошедшего до нас предания

причины отвергать его целиком. Более того, даже рассказ о Псамметихе и Родопис — каким передает его Элиан — несомненно, позволяет нам сделать выводы об истинном ходе событий. Восхождение гетеры на трон в эпоху XXVI династии, когда Паллады играли столь выдающуюся роль, решительно не может показаться делом невозможным. См. *Lepsius*, Über die 22. Königliche Dynastie, S. 306; *его же*, Die Chronologie der Ägypter, Berlin, 1849, I, Ss. 303, 308. В наше время в Германии, может быть, отыщутся еще кое-какие ученые, которые будут усматривать в афродитическом облике Нитокрис и в ее связях с Родопис самое убедительное доказательство баснословного характера преданий об этой великой правительнице Древнего Царства. Результатом их так называемой «высшей критики» будут рассуждения о «вымышленной постфактум истории» или даже попытки свести содержание последней к «выдумкам жрецов», «нигилизму этиологических мифов» или даже «искусно сплетенной аллегории». На примере таких исторических фигур, какой предстает нам великая Нитокрис, подобного рода исследователь может поразмыслить, где именно скрывается нигилизм: уж не скорее ли в его собственном методе наблюдения, чем в предании, которое — подобно окружающей ядро скорлупе — всегда заключает в себе историческую сердцевину. В настоящее время уже невозможно отрицать ни надежно и достоверно установленной историчности Нитокрис, ни подлинности сохранившихся (особенно у Манефона и Эратосфена) фрагментов древнеегипетских хроник, полностью подтвержденной здравомыслящими учеными. И сколь бы много ни оставалось еще темных мест в династических списках Древнего Царства, мы не можем более сомневаться в исторической достоверности и абсолютной надежности тех кратких сведений, которые авторы извлечений из Манефона связывали с отдельными именами: Бинотриса, законодателя Сесостриса или Нитокрис — дошедшими до нас благодаря усердию иудео-христианских книжников. Глубокая древность и невероятные числа исторических дат, к которым столь настоятельно приучает нас египтология, никак не исключают

достоверности ее свидетельств. Напротив, мы можем почти быть уверены, что сообщения о правителях Древнего Царства в целом являются более достоверными, нежели те, что касаются династий Нового Царства и последующих времен, ибо лишь в позднейшую эпоху здесь обнаруживаются первые следы сознательной манипуляции. Таким образом, надежность исторических сведений и достоверность царских списков находятся между собой в отношении обратной зависимости. Тем самым, сопоставление Данаид и сыновей Египта с обоими сыновьями Тутмоса должно быть все же подвергнуто величайшему сомнению. Однако и из него с величайшей уверенностью можно сделать вывод, что и здесь отправным пунктом служит совершенно конкретный исторический факт, исходя из которого, миф в своем развитии приобретает ту форму, в которой он был передан нам греками. Подтверждение достоверности и определение хронологии этих фактов мы оставляем исследователям египетских памятников.

ЛIX. Лунарная ступень египетского брачного права. Его отличие как от чистого теллуризма, так и от высшего солярного права. Объяснение слов «Этеокл» и «этеокритяне»

Обобщая все вышесказанное, мы можем охарактеризовать ступень, достигнутую египетским брачным правом, как лунарную. Чтобы подчеркнуть всю значимость этого высказывания, я еще раз напомним, что говорилось выше о трех ступенях в развитии культуры: теллурической, лунарной и солярной — и об их отношении к брачному праву. Низшим уровнем здесь является стадия чисто теллурическая, высшим — солярная. Первой из них соответствует естественная прокреация, какую мы наблюдаем в жизни болот, то есть беспорядочное внебрачное смешение полов, при котором во внимание принимается исключительно вещественное материнство. Напротив, высшим состоянием является безраздельное господство солярного начала. Последнему соответствует отцовское право, то есть, брачное соединение полов с решительно подчиненным положением матери, чья роль

всецело отступает на задний план. Эта ступень находит свое наиболее полное выражение в аполлоническом культе, связанном с чистыми, сияющими и неизменными высшими регионами, и в одухотворенной, безматерней Афине. Там перед нами предстает всего лишь естественный, материальный мир во всей своей бренности, здесь — бесплотная солярная сфера, возвышающаяся над смертью и непостоянством. Между двумя этими полюсами находится промежуточная ступень, на которой сочетаются оба состояния. Это лунная область, лежащая между Землей и Солнцем, область $\psi\chi\eta^1$, опосредующая между $\sigma\beta\mu\alpha^2$ и $\nu\omicron\delta\varsigma^3$. На этой промежуточной ступени мы обнаруживаем египетское семейное право. Здесь мы имеем дело уже не с сугубо теллурическим, однако еще и не со всецело солярным принципом. Первый уже возвысился до лунной ступени, последний — снизошел до нее. Хтоническая Земля поднимается к $\alpha\iota\theta\epsilon\rho\iota\eta\ \gamma\eta^4$, к Луне, Осирис же, напротив, нисходит с высоты и вселяется в Луну. Как Исида, образ Земли-Матери, превращается в Луну (Luna), так Осирис становится Лунусом (Lunus), мужским лунным божеством. Эта религиозная ступень уже знает брачный союз, который составляет ее основу. В отношениях Солнца и Луны воспроизводится исключительность взаимоотношений между супругом и супругой, воспринимаемая в качестве образца для людей. На этой ступени женщина превосходит мужчину, а материальное начало — пробуждающую причину. Здесь дети мыслятся уже не как *unilateres*⁵, не как чада одной только матери, подобные болотным растениям, но как $\delta\iota\phi\upsilon\epsilon\iota\varsigma^6$, *bilateres, tam patris, quam matris*⁷. Лишь на этой стадии впервые появляется понятие *законного рождения*, по сравнению с которым дети чисто теллурического материнства представляются незаконными. Эта противоположность отчетливо подчеркнута

¹ Душа (др.-греч).

² Тело (др.-греч).

³ Ум (др.-греч).

⁴ Воздушная (или: небесная) земля (др.-греч).

⁵ От одной линии (лат.).

⁶ Имеющие двойную природу, составленные из двух существ (др.-греч); здесь: произведенные, рожденные от двоих родителей.

⁷ От двух линий, как отца, так и матери (лат.).

в мифе об Исиде. После смерти Осириса Тифон оспаривает законность рождения Гора, в которой затем при содействии Гермеса удостоверяются небесные боги. С теллурической точки зрения, представленной Тифоном, не существует самого понятия законнорожденности. Напротив, с более возвышенной точки зрения небесно-космического порядка, Гор предстает законным отпрыском своих обоих родителей. Ведь Исида родила его не как болотная мать, но как Луна от своего небесного супруга Осириса. В силу лунарной природы матери ее сын становится διφυής¹, и, тем самым, законным, рожденным в браке отпрыском. Благодаря *matrimonium* матери у сына также появляется определенный отец. Однако этот отец становится для него таковым лишь через посредство матери. Гор, прежде всего, — сын Исиды, и только в качестве сына Исиды он является также и отпрыском Осириса. Перед лицом матери отец отступает на задний план, являясь хотя и высшей, однако более отдаленной причиной. Итак, хотя лунная ступень и возвышается над теллурической в том смысле, что приносит с собой *matrimonium* и законно-брачное рождение сына, то сама она, в свою очередь, находится ниже ступени солярной, являя нам мать как господствующее начало, а отца — как вторичное. Осирис вселяется в Луну; именно он благодаря Луне (Luna) становится Лунусом (Lunus), а не наоборот. Аполлон и Афина являют нам безматернее отцовство, а Исида и Осирис — отцовский принцип, который лишь скрытно содержится в материнстве. Итак, в согласии со всем вышесказанным, три названных ступени представляются нам следующим образом: теллурическая соответствует внебрачному, а лунарная — брачному материнству, признающему законное рождение в браке; солярная же ступень соответствует отцовскому праву брачного союза. Эта точка зрения дает нам ключ к верному пониманию отдельных имен и мифов, в коих с очевидностью выступает понятие законного рождения. Особое внимание я хотел бы обратить на Этеокла. Сведения об этеокритянах, приводимые древними авторами и, в частности,

¹ Рожденный от двоих родителей (см. предыдущее примеч.).

Исихием (Лексикон, включая замечание Альберти), не оставляют сомнений в том, что основу мифа об Этеокле составляет идея законного, брачного рождения. Гор, подлинный сын Осириса, есть истинный Этеокл, ἰθαγενής, γνήσιος¹, иными словами, διφυής, tam matris quam patris² — точно так же, как и афиняне со времен цивилизационного акта египтянина Керкопа-Кекропа (*Афиней*, Пир мудрецов, XIII, 555 и VII, 285; *Юстин*, Филиппова история, II, 6). Однако с этим законным рождением связано господство материнства. Этеокл принадлежит к лунарной, а не солярной ступени брачного права. Мифология предлагает нам двух разных Этеоклов, в сказании о которых отчетливо проступает изложенный выше смысл. Орхоменский Этеокл — это законный отпрыск Евиппы, дочери Левкона, рожденный ею от Андрея, сына Пеней. В своем дочернем отношении к Левкону Евиппа предстает сияющей богиней ночи, чей свет заимствован у Солнца. В лунной природе матери заключено свидетельство законного рождения Этеокла. Его отец выступает под именем, которое лишь в самых общих чертах выражает идею оплодотворяющей мужской силы: ведь «Андрей» восходит к ἀνήρ³, как Пеней — к πέος⁴, penis⁵. Точно таким же образом, как мы увидим в дальнейшем, оба сына Молионы — лунной женщины и супруги Актора — невзирая на свое совершенно законное происхождение будут называться по матери, т. е. Молионидами. При этом миф не содержит каких-либо указаний на то, на какой ступени мыслится в нем мужская сила. Между тем, сыновнее отношение к Пенею, а также именование Этеокла Кефисиадом свидетельствует о господствующей здесь в целом теллурической точке зрения, при которой вместилищем силы является вода. Тем яснее становится отсюда, что в данном случае высшая природа находится на материнской стороне и что законность рождения основывается на лунной природе матери.

¹ Происходящий по прямой линии; законный (*др.-греч.*).

² Как матери, так и отца (*лат.*).

³ Мужчина; человек; муж (*др.-греч.*).

⁴ Пенис (*др.-греч.*).

⁵ Пенис (*лат.*).

Еще более поучителен миф о другом Этеокле — сыне Эдипа. В нем четко прослеживается возвышение материнского начала от земли к лунной природе, от теллурической распушенности к лунарной брачности. Первая, более низкая ступень находит свое выражение в Иокасте, вторая, более высокая — в Эвриганее, дочери Гиперфанта. Не от Иокасты, а от Эвриганеи рождается у Эдипа двоица враждующих между собой сыновей. Так описывает их происхождение автор «Эдиподии», а на картине Онасия Эвриганея была изображена скорбящей о раздоре своих детей (*Павсаний*, Описание Эллады, IX, 5, 5). В связи Иокасты с отцом и сыном материнство еще всецело проявляет себя в теллурической распушенности, а застежки материнского хитона, которыми ее сын и супруг лишает себя зрения (*Гигин*, Мифы, 67) упоминаются здесь во все том же эротическом значении, какое, как мы уже видели, они имели в Афинах. В отличие от нее, Эвриганея — дочь Гиперфанта, небесного бога света, и, тем самым, подобно Евиппе и Молионе, лунная женщина и целомудренная супруга Солнца. Ее сыновья — законные, рожденные в браке дети, оба они — истинные Этеоклы и мыслятся как двоица лишь потому, что материальная жизнь состоит из двух связанных воедино полюсов: становления и гибели, жизни и смерти. Соединенные нерасторжимой связью, они неразлучно сопутствуют друг другу, подобно Молионидам, Диоскурам и обоим Аттинам. Мрачная, связанная со смертью сторона природы, перенесена на Полиника, всеистребляющего Тифона, и потому недаром в Элиде бок о бок с ним изображается наводящая ужас, смертоносная Кера. Взаимосвязь жизни и смерти, порождающей и уничтожающей силы нашла подобающее выражение в их взаимном убийстве, их вечное противоборство — в образе неизменно расходящегося в разные стороны дыма посвященных им жертвенных костров (*Гигин*, Мифы, 68), их постоянная смена и взаимопереход — в ежегодном чередовании их власти (*Гигин*, Мифы, 67). Если эти представления уже хорошо известны нам из разобранных ранее мифов, а точнее говоря, из коринфско-ликийского мифа о Беллерофонте, то в мифе об Этеокле и Полинике проявляется еще одно, менее

известное противопоставление. *Павсаний* (Описание Эллады, V, 91, 1) замечает, что Полиник подчинен вечному закону природы ($\psi\pi\omicron\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\pi\tau\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ ¹), Этеокл же, кроме того, еще и праву ($\kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\acute{\omega}$ ²). Здесь гибельная или ночная сторона земного творения представлена двояким образом. В лице Полиника она изображается как обыкновенное проявление закона природы, равно ведущего к смерти и человека, и всякое неодушевленное творение. В лице Этеокла, напротив, она представлена как выражение справедливости. Полиник просто гибнет, Этеокл же несет заслуженное наказание; того постигает всеобщая участь — этого кара. За что? За то, что, когда пришел его черед, отказался уступить царство брату — иными словами, за то, что отказался признать, что смерть обладает равным правом с жизнью, с тем чтобы творение, непрестанно обновляясь, сохраняло бессмертие. В другой форме та же идея воспроизводится и в мифе о сандалии Нитокрис. Ибо орел роняет ее на колени царю, поскольку тот в это время отправлял правосудие, находясь под открытым небом. Что и он, оплодотворяющее мужское начало, также подвластен смерти; что и он, тем самым, носит в себе лишь половину природной силы, лишь одну сторону жизни, — все это он должен осознать именно в тот момент, когда осуществляет всю полноту своей власти. Как и все, он рожден от женщины, как и все, он обречен на погибель. Непреходящая жизнь возможна лишь в области Солнца — под Луною царствует вечная смерть; здесь разрушительная сила делит власть над миром с силой животворящей. Противоположность, которая в мифе об Эдипе изображается в виде двух враждующих братьев, в египетском мифе представлена в отношениях обоих полов. Там ночная сторона природы была представлена в лице Полиника, здесь в лице Нитокрис, а также в символическом — и также египетском — мифе об Окне в образе пожирающей канат ослицы. Это различие уравнивается тем обстоятельством, что и Полиник оказывается преимущественно связан с женским природным началом. В качестве женской фигуры

¹ Согласно тому, что суждено (*др.-греч.*).

² И по справедливости (*др.-греч.*).

изображается смертоносная Кера, стоящая позади него; войско, которое он ведет против Фив, — это аргивская дружина его супруги; наконец, женского пола и тот тифонский сфинкс, чьи загадки разрешает Эдип (*Лигин*, Мифы, 67). Женственна и сама материя, которая, оставаясь верной своему материнскому призванию, вновь поглощает все, что стало добычей смерти, хотя сама по себе разрушительная сила в своей идентичности с силой животворящей мыслится как мужская. Теперь миф об Эдипе открывается перед нами во всей своей взаимосвязи. Лунарная ступень религии природы знает лишь преходящее. Она еще не возвысилась от смертности творения до бессмертия силы. Сам Осирис все еще смертен, равно как и критский Зевс. Потому центр тяжести жизни, ее преобладающая масса здесь все еще сосредоточены на стороне матери. Соляренный принцип скрыт позади нее. Евиппа — дочь Левкона, Эвриганея — дочь Гиперфанта. Но как Луна в своем целомудренном браке соединена с Солнцем и не приемлет семени ни от кого иного, так и смертная женщина в браке всецело предана мужу; поэтому рожденный ею ребенок является законным, рожденным в браке, Этеоклом. Материнское право связано с уверенностью в отцовстве. Гор, законный отпрыск Осириса, прежде всего является сыном своей матери Исиды. Брак и материнское право сопутствуют друг другу; их союз является выражением лунарной стадии религиозного развития, которая воспринимает жизнь лишь в ее преходящем облике, а не в ее непреложности, связанной с мужской солярной силой. Египет демонстрирует эту ступень религиозного развития в рассказе о признании богами законного рождения Гора; применительно к Беотии мы можем назвать ее Этеокловой. Символами ее триумфального возвышения на руинах чистого теллуризма являются превращение Иокасты в Эвриганею, самоослепление Эдипа (которое тот совершает с помощью заколок своей матери), его отношения с дочерьми, которых Софокл в полном согласии с представлениями древнего права сравнивает с египтянками, его победа над Сфинксом, гибель Амфиарая, поглощенного землей и, наконец, самоубийство Менекея, бросившегося вниз

с городской стены. Напротив, в гибели Капеня от Зевсовой молнии, как и в падении Фаэтона и Беллерофонта, содержится указание на пропасть, отделяющую лунарную ступень от солярной, мир становления и гибели от мира бытийствующего — иными словами, брачное материнское право от солярного принципа отцовства. Человечество достигло здесь лишь промежуточной, а не высшей аполлонической ступени. Что же до того, как это последнее возвышение выразит себя во включении мифа об Эдипе в круг представлений пифийской религии, то об этом позднее будет сказано более подробно.

Теперь нам становится ясным подлинное значение *этеокритян* и их тесное отношение к критскому материнскому праву. Они суть законные сыновья своей Матери-Криты¹, зачатые от Зевса — ее супруга и также критянина. Его критская гробница служит доказательством того, что мужская оплодотворяющая потенция здесь все еще понималась как составная часть преходящего теллурического творения, а не как изначальная и непреходящая солярная сила. В соответствии с этим этеокритян можно было бы по праву назвать также автохтонами (*Исихий*, Лексикон, Ἐτεόκριτες; *Страбон*, География, X, 475; *Диодор*, Историческая библиотека, V, 64; *Скимн Хиосский*, Перизегесис, 541; *Евстафий*, Комментарии к «Одиссее», XIX, 174). И все же оба эти выражения являются не вполне равнозначными. Ведь и кидонцы также именуются автохтонами, но, тем не менее, отличаются от этеокритян (Одиссея, XIX, 17; *Страбон*, География, X, 475). И действительно, понятие Ἐτεόκριτες² не вполне адекватно передается выражением Κρήτες αὐτόχθονες³. В последнем учитывается лишь материнство, однако нисколько не принимается во внимание законность или незаконность рождения, определяемая отношением к отцовской силе. Этеокритяне, напротив, отсчитывают происхождение по обеим линиям. К матери они добавляют отца, а связь между обоими родителями

¹ На греческом языке имя острова Крит женского рода — ἡ Κρήτη (дор.: ἡ Κρήτη) — *Прим. ред.*

² Коренные критяне (*др.-греч.*).

³ Критяне-туземцы (*др.-греч.*).

представляют себе как брак. Потому все этеокритяне являются автохтонами, однако не все автохтоны являются этеокритянами. Поэтому чистое автохтонство относится к более низкой религиозной ступени, чем автохтонство этеокритян. Оно соответствует чистому теллуризму докекроповой эпохи, признающему одну лишь мать; автохтонство этеокритян соответствует лунарному пониманию, которое прибавляет к матери отца, а детей рассматривает как διφυεῖς или bilateres¹ и определяет законность их рождения брачным и исключительным характером связи родителей. В этом смысле автохтоны суть сыновья матери Криты, этеокритяне — истинные дети Зевса, рожденные от матери Криты, зачавшей от туземного идейского бога. Потому и этноним «этеокритяне» по преимуществу связан с горами Ида и Дикти, у схождения которых находится главный город этеокритян Прас (*Аристофан*, *Лягушки*, 1398 со схолией). С подобным пониманием этеокритизма необходимым образом связано материнское право и лунарное восприятие женского природного начала — две особенности, которые мы продемонстрировали применительно к Криту².

¹ От двух линий (*лат.*).

² Я хотел бы еще раз обратить внимание на 35-й «Греческий вопрос» Плутарха. Если в нем сказано, что потомки молодых людей, присланных из Афин на Крит, стали здесь считаться критянами, то и в этом случае в основе подобного решения единственным определяющим фактором оказывается материнство. Не будет лишним отметить, сколь много должно было вещественное материнское начало способствовать быстрому смешению пришлого и туземного населения. Образ жизни египтян свидетельствует нам, насколько легкой была в этих условиях натурализация чужеземцев. Чем более материальный характер носят принятые в народе взгляды, тем менее склонен он к исключительности. Более поздние политические меры самоизоляции здесь даже не рассматриваются. Согласно *Геродоту* (История, II, 18), египтянином считался тот, кто пил воду из Нила. Иосиф и Моисей также признавались полноправными египтянами. Первый из них вступил в брак с дочерью гелиопольского жреца. О многочисленных чужеземных именах в египетских династических списках см. *Lepsius*, Die 22. Dynastie, S. 287.

С Крита они перешли к ликийцам, у которых, согласно свидетельствам, материнское право сохранялось и далее. В этеокритизме оплодотворяющее мужское начало мыслится как теллурическая сила. Ее физическую основу составляет объединенная огненная и водная сила Земли. Минос, изображающий себя заместителем идейского Зевса, требует от Тесея, объявившего себя законным сыном Посейдона, в подтверждение этих слов пройти испытание перстнем. С водной силой соединяется сила огня, проявляющая себя в ударах оружия пляшущих корибантов, в бронзовом Талосе, каждую ночь выходящем купаться в море, в идейских дактилях, к числу которых принадлежит и водный герой Ахилл, и, наконец, в самом названии города Πράσος¹ (от πίπρημι²). — Согласно Страбону (География, X, 475), Андрон противопоставляет этеокритянам и автохтонам ἐπ'ἡλυδες³ — выходцев из фессалийской Гестиеотиды. Эти пришельцы не являются законными детьми Крита, происходящими от критской матери и критского отца — они рождены чужеземной матерью и чужеземным отцом. И хотя, возможно, они находились на той же самой ступени религиозного развития, что и этеокритяне, и вместе с ними признавали лунарное брачное право и материнскую власть, их происхождение — пусть и законное — не было подлинно критским: их матерью не была Крита, их отцом не был критский идейский Зевс. — Таким образом, в названии племени этеокритян содержится двоякий смысл: во-первых, исторический, связанный с их автохтонным происхождением в противоположность эллинским пришельцам (именно это значение особо подчеркивают древние, такие как Страбон, Скимн, Диодор и Евстафий), — и, во-вторых, религиозно-правовой, связанный с законностью рождения. Это значение подчеркивает культурный статус брачного материнства в противоположность, с одной стороны, более низкой ступени чистого теллуризма, а с другой стороны, — вышей

¹ Прасос или Преисос (Πράσος; др.-греч) — античный город на Крите; находился к северу от современного селения Неа Прэсос.

² Жечь, воспламенять, сжигать (др.-греч).

³ Пришельцы, иноземцы (др.-греч).

ступени солярного отцовского права. В этом отношении критяне, ликийцы, египтяне, афиняне, орхоменцы находятся на одной ступени культурного развития. Все они признают брачную связь в сочетании с материнским правом и представлением о законности рождения.

LX. Материнское право в его отношении к солярному отцовскому принципу согласно с эфиопскими и египетскими представлениями. Кандакия. Хариклея Гелиодора. Паллады — невесты Солнца

Теперь нам предстоит дополнить предшествующий разбор некоторым количеством разрозненных, однако важных свидетельств. Их критическое рассмотрение и анализ даст нам возможность еще более прояснить своеобразное положение солярного принципа во всей системе в целом. Я начну с приведенной выше схолии к Деян. 8: 27, которая приводит следующее сообщение из первой книги Бионовых Αἰθιοπικῶν¹: Αἰθίοπες τοὺς βασιλέων πατέρας οὐκ ἐκφαίνουσιν, ἀλλ' ὡς ὄντας υἱοὺς Ἠλίου παραδίδοασι· ἐκάστου δὲ τὴν μητέρα καλοῦσι Κανδάκην². Весьма примечательно здесь кажущееся противоречие между идентификацией отца с Солнцем, благодаря которой он возвышается над матерью, и тем обстоятельством, что он не наделен каким-либо особым почетным титулом, что, напротив, по видимости ставит его ниже матери. Однако после всего вышесказанного у нас не может быть сомнений относительно того, какая концепция связывает между собой обе эти идеи. Ведь именно в качестве солярной силы отец соотносится с ребенком как отдаленная причинность. Более непосредственное отношение к рождению имеет мать, взятая в своей вещественной

¹ «Эфиопик» (др.-греч.). О Бионе из Сол упоминают *Диоген Лаэртский* (О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IV, 58) и *Плиний* (Естественная история, VI, 35). Его сохранившиеся фрагменты собраны у *Мюллера* в FHG, IV, 351.

² Эфиопы не указывают отцов царей, но выдают их на сыновей Солнца, а каждую мать называют Кандакией (др.-греч.).

лунной природе. Как Луна (Luna) теснее связана с Землею, нежели Солнце (Sol), отчего Цицерон называет ее *familiarissimum terrae sidus*¹, так и мать находится в более тесной связи с ребенком, появившимся на свет из ее чрева. Лишь эта непосредственная материальная взаимосвязь и принимается во внимание, в то время как высшая, однако более отдаленная причинность никак не отмечается. Следовательно, подобно тому, как царица, в силу своей лунарной природы стоящая ниже наделенного солярной силой царя, тем не менее, превосходит его своим достоинством, подобно тому, как Исида пользуется у египтян большим почитанием, нежели Осирис, так и царица-мать наделена большей честью по сравнению с отцом правящего царя. Хотя последний и отождествляется с Солнцем, ему не усваивается никакого почетного титула, в то время как царственная мать именуется Кандакией. С этим согласуется и сообщение *Страбона* (География, XVII, 807), что в Мемфисе почитается Апис, однако двор перед его святилищем называется *σηκὸς τῆς μητρὸς τοῦ βοός*²; в этом месте, пишет он, божество демонстрируют посетителям (ср. *Страбон*, География, XVII, 803). Об отце и здесь не упоминается ни словом; Солнце, от чьего луча происходит зачатие Аписа, хоть и считается высшей причинностью, однако во внимание принимается лишь мать, стоящая ближе к зачатому в материальном отношении. Также и здесь эта мать вновь оказывается Луной, отчего и у Кадмовой коровы на боку имелась отметина в форме Луны (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 42–43; Схолии к «Фениксу» Еврипида, 638; *Павсаний*, Описание Эллады, IX, 12, 1; *Лигин*, Мифы, 178). О гробнице Осимандия, расположенной в долине, где были также погребены паллады Зевса, *Диодор* сообщает (Историческая библиотека, I, 47), что подле ног скульптуры восседающего царя

¹ Самое знакомое земле небесное тело (*лат.*). — Автор приводит в вольном пересказе цитату, взятую не из Цицерона, а из «Естественной истории» Плиния Старшего (II, 9). Эти слова Плиния уже цитировались в главе XX (см. первый том настоящего издания), причем со ссылкой на верный источник. — *Примеч. перев.*

² Жилище / ограда матери быка (*др.-греч.*). .

были установлены два других изваяния, представлявших его мать и дочь. И здесь мы вновь не обнаруживаем даже и следа отца. Мать же запечатлена еще на одном скульптурном изображении высотой в двадцать локтей. Голова ее увенчана тремя царскими коронами. Последние должны были свидетельствовать о том, что она была дочерью, супругой и матерью царя. Это высказывание я понимаю не как буквально-историческое, а как выражение троякого отношения женственности к солярной силе. — Из намеченных здесь взаимоотношений царской четы вытекает, что царь не наделяется даже какой бы то ни было индивидуальной личностью. Всякий царь есть Солнце (Sol). Сколько бы поколений ни сменяло друг друга, страной неизменно правит все тот же Sol. Индивидуальностью обладают лишь женщины: матери и супруги царя, — ибо вещественность не исключает идеи непрерывности и преемства. Именно в представлениях такого рода должен иметь особое обоснование тот факт, что египетские жрецы говорят о многих тысячелетиях господства Гелиоса (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, I, 26; *Евсевий*, Хроника, 93 по изд. A. Mai, *Георгий Синкелл*, Хронография 18 с и 51 b по изд. Paris). Отсюда можно сделать вывод, что на протяжении всего этого времени женщина, наряду с Солнцем, была наделена подобающим ей высшим значением. То же умозаключение можно приложить и к родосским Гелиадам: в некоторых деталях сказания о них все еще отчетливо проступают следы женского господства. Поэтому распространенный на этом острове культ Афродиты и миф о высадке на него спасающихся бегством Данаид приобретает особо глубокий смысл (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, XV, 55—57; *Дикеарх* в FHG, II, 256). Замечательное приложение эта идея находит себе в любовном романе Гелиодора Αἰθιοπικά (Эфиопика, XXXX). Хариклея, дочь царицы Персинны, хотя и зачатая от Гидаспа, является в действительности дочерью Солнца. Об этом царь узнает по белому цвету ее кожи, нарушаемому лишь черной полосой, опоясывавшей ее руку. Таким образом, сам Гидасп предстаёт здесь в качестве Sol, Персинна — супругой Солнца, сопоставляемой с Андромедой и потому названной

в честь Персея Персинной. Кроме того, изображение Андромеды находилось перед ее взором при рождении дочери¹. Последняя возводит свой род к Солнцу, однако связана с ним лишь через мать. Знатность ее рода происходит от Персинны, а через нее — от Андромеды. Итак, даже если царь как Солнце стоит выше Луны и приравняваемой к Луне царицы, то преемство власти имеет своим основанием царицу как ближайшую к дочери материальную сторону брака. Получив руку царской дочери, Теаген становится жрецом Солнца и украшает свое чело царской диадемой. Этому предшествует весьма примечательное состязание солнечного коня с лунным быком, в котором Теаген являет народу свою высшую аполлоническую силу, поместив между рогами быка свою голову — образ солнечного диска. Предлагаю читателю особо внимательно ознакомиться со всей десятой книгой романа, привлекая для сравнения «Пир мудрецов» *Афиней* (XIII, 566). О красоте как отличительном признаке эфиопского царя см. *Геродот*, История, III, 20; *Аристотель*, Политика, IV, 3, 7; *Николай Дамасский*, фр. 132 и *Страбон*, География, XVII, 822 in fine (об отношении мероитских жрецов к царству). Роман Гелиодора всецело следует идеям азиатско-эфиопского солнечного культа и полностью соответствует тому, что пишет Бион о статусе эфиопской царицы и о почетном титуле Кандакии. Все это произведение может рассматриваться как восхваление солярного культа и всей мероитско-эфиопской религии. Сам Гелиодор называет себя ἀνὴρ Φοῖνιξ 'Εμεσηνός, τῶν ἁφ' Ἡλίου γένος², в то время как замечание *Фотия* (Библиотека, 73), изменившего 'Εμεσηνός на Ἀμινδηνός³ и целиком опустившего τῶν ἁφ' Ἡλίου, не может быть принято во

¹ Так у Бахофена. В романе Гелиодора изображение Андромеды находилось в брачном покое Гидаспа и Персинны при зачатии дочери. — *Примеч. перев.*

² Муж финикиец, эмесец (т. е. уроженец города Эмесы; ныне Хомс в Сирии), родом из потомков Гелиоса (*др.-греч.*).

³ Уроженец Аминды (*др.-греч.*) — по-видимому, имеется в виду Амида, древний город, располагавшийся на территории современного турецкого города Диярбакыр.

внимание. Такая генеалогия дает естественное объяснение всему замыслу и концепции этого произведения, и тем более знаменательным становится для нас то обстоятельство, что тот же самый человек, который юношей сочинил историю о любовных приключениях дочери эфиопских царей, всецело следуя духу древней религии, впоследствии, как говорят, украсил собою епископскую кафедру фессалийской Трикки (*Сократ Схоластик*, Церковная история, V, 22, с. 287. *Никифор Каллист*, Церковная история, 12, 34). И хотя этот факт многие подвергают сомнению, мы, тем не менее, можем сослаться на пример Нонна Панополийского, демонстрирующий все затруднения, вытекающие из несовместимости исповедания христианского учения с возвеличением щекотливых подробностей, взятых из древних культов: ведь из-под пера одного и того же автора вышли и *Dionysiaca*, и парафраз Евангелия от Иоанна. Происхождение царской пары от Солнца и Луны неоднократно подчеркивается Гелиодором (см, например, *Эфиопика*, X, 2. 4. 6. 7. 21). Так, он пишет, что в великом празднике, совершаемом в честь Солнца и Луны, женщины не принимают участия. В этот день им воспрещается покидать свои жилища (там же, X, 4): *Κήρυκες οὖν αὐτίκα διηγέλλον τὴν γραφὴν, μόνῳ τῷ ἄρρενι γένει τὴν ὑπάντησιν ἐπιτρέποντες γυναιξὶ δὲ ἀπαγορεύοντες. Ἄτε γὰρ τοῖς καθαρωτάτοις καὶ φανοτάτοις θεῶν Ἡλίῳ τε καὶ Σελήνῃ τῆς θυσίας τελουμένης ἐπιμίγνυσθαι τὸ θῆλυ γένος οὐ νενόμιστο, τοῦ μὴ τίνα καὶ ἀκούσιόν ποτε γενέσθαι μολυσμὸν τοῖς ἱερείοις· μόνῃ δὲ παρεῖναι γυναικῶν τῇ ἱερείᾳ τῆς Σεληναίας ἐπιτέτραπτο, καὶ ἦν ἡ Περσίinna, τῷ μὲν Ἡλίῳ τοῦ βασιλέως τῇ Σεληναίᾳ δὲ τῆς βασιλίδος ἐκ νόμου καὶ ἔθους ἱερουμένων¹. — Далее говорится (там же, X, 21): *μόνοις γὰρ**

¹ Глашатаи немедленно оповестили всех об этом письме, причем лишь мужскому полу разрешалось участвовать во встрече, а женщинам запрещалось. Самым чистым и светлым богам, Гелиосу и Селене, должны быть принесены жертвы, и поэтому не позволено было женщинам мешаться в толпу, чтобы не произошло хотя бы и невольного осквернения жертв. Одной только из всех женщин — жрице Селены — разрешалось присутствовать. Ею была Персинна, так как, по закону и обычаю, жречество Гелиоса принадлежало царю, а жречество Селены — царице (Пер. с др.-греч. *А. Болдырева*).

τοῖς ἱερωμένοις τῷ τε Ἥλίῳ καὶ τῇ Σεληναίᾳ πρὸς τῶν πατρίων ἀποκεκλήρωται ἤδε ἡ πράξις (то есть, принесение девушки в жертву Солнцу), καὶ τούτοις οὐ τοῖς τυχοῦσιν ἀλλὰ τοῦ μὲν γυναικὶ τῆς δὲ ἀνδρὶ συνοικουσίης¹. Необходимость женатого или замужнего состояния для участия в жертвоприношении и исключение из него овдовевших или не состоявших в браке мужчин и женщин основываются на образце взаимоотношений между Луной и Солнцем. Как эти два светила навеки и неразрывно связаны между собой, так соединены друг с другом царь и царица. В определениях римского *ius pontificium*² о *flamen Dialis*³ воспроизводится та же концепция. Атей Капитон, юрист эпохи Августа, которому назначение нового *flamen Dialis*, впервые состоявшееся в это время после долгого перерыва, должно быть, послужило поводом высказаться об этой жреческой должности, сообщает, что жреческое право требовало, чтобы после смерти супруги *flamen Dialis* слагал с себя свои полномочия. *Плутарх* (Римские вопросы, 50), от которого мы узнаем об этом, добавляет также: «Дом женатого совершенен, напротив, дом бывшего женатым, а затем овдовевшего, не только несовершенен, но и увечен». Солярное право реализовано здесь во всей своей строгости. И поскольку в согласии с ним в Египте и Эфиопии овдовевшие правители казались чем-то невозможным, то, быть может, именно в этом и заключается одна из причин, по которым они имели столь много младших жен. — Гелиодор изображает нам также упряжку из четырех белых коней близ алтаря Солнца и упряжку из двух быков у алтаря Луны (Эфиопка, X, 6): Ἥλιῳ μὲν τέθριππον λευκὸν ἐπήγον, τῷ ταχυτάτῳ θεῶν, ὡς ἔοικε, τὸ τάχιστον καθοσιοῦντες, τῇ Σεληναίᾳ δὲ ξυνωρίδα βοῶν, διὰ τὸ περίγειον, ὡς εἰκόσ, τῆς θεοῦ τοὺς γηπονίας συνεργούσ

¹ Ведь одним лишь посвященным Гелиосу и Селене поручается отеческими законами такое дело, да и то не всяким. Если это мужчина, он должен иметь жену, если женщина — сожительство с мужем (Пер. с др.-греч. А. Болдырева).

² Священное право, знание и исполнение которого вменялось в обязанность жрецам (лат.).

³ Жрице Юпитера (лат.).

καθιεροῦντες¹. В этом отрывке вновь подчеркивается родство Луны с Землей и ее теснейшая связь с последней. Отсюда рождается образ упряжки, состоящей из коня и быка и представляющей брак царя и царицы. Тем самым нам становится ясен и символический смысл того состязания, в котором Теаген через соединение equus и bos являет пред всем народом образ своего брака с Хариклеей (там же, X, 29: ξένην τινὰ ταύτην ἱπποτάουρου ξυνωρίδα ζευξάμενον²). Образ мужской силы усматривает в коне также Эней (*Вергилий*, *Энеида*, III, 537), применительно к Италии конь у Вергилия упоминается на втором месте после коровы; напротив, конь особо отмечается в истории основания Карфагена (там же, I, 447); этому животному выделяет предпочтение также и Гор, законный сын Осириса. В образе коровы неизменно содержится указание на теллурическое право земли, на преимущество женского теллурического начала.

Вышеизложенные замечания позволяют нам понять роль, характер и положение египетских невест Солнца. Дочери знатнейших родов с той же серьезностью предлагаются фиванскому Зевсу в качестве невест, с какой ланувийскому пещерному дракону приносятся в жертву невинные девушки. *Страбон* (География, XVII, 816) пишет: τῇ δὲ Διὶ ὃν μάλιστα τιμῶσιν, εὐεидεστάτη καὶ γένους λαμπροτάτου παρθένος ἱερᾶται, ἃς καλοῦσιν οἱ Ἕλληνες παλλάδας: αὕτη δὲ καὶ παλλακεύει καὶ σύνεστιν οἷς βούλεται μέχρι ἂν ἡ φυσικὴ γένηται κάθαρσις τοῦ σώματος: μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δίδεται πρὸς ἄνδρα, πρὶν δὲ δοθῆναι πένθος αὐτῆς ἄγεται μετὰ τὸν τῆς παλλακείας καιρόν³. О значении слова παλλάδες см. у *Евста-*

¹ Привели для Гелиоса — четверку белых коней, посвящая, как оно и естественно, быстрейшему из богов то, что всего быстрее, а для Селены — двойную упряжку быков, отдавая богине, как оно и естественно, из-за ее близости к земле, тех животных, что помогают при обработке поля (Пер. с др.-греч. *А. Болдырева*).

² Создавший такую невиданную конно-бычью упряжку (Пер. с др.-греч. *А. Болдырева*).

³ Зевсу же, которого они особенно почитают, они посвящают самую красивую и знатнейшую родом девушку (таких девушек греки называют «палладами»); она предается разврату, отдаваясь любому, кому

φια Комментарий к «Одиссее» XIII, 300 (с. 742): λέγουσι γὰρ οἱ παλαιοὶ τὰς εὐειδεστάτας καὶ εὐγενεῖς παρθένους ἱερῶσθαι καὶ καλεῖσθαι παρ' Ἑλλήσι παλλάδας, οἱ καὶ τὸν νέον οὐ μόνον πάλλαντα καλοῦσιν ἀλλὰ καὶ πάλλακα. καὶ τὴν παλλακὴν δὲ, ὡς προεῖρήθη, ἐντεῦθεν παράγουσιν¹. Схожим образом высказывается Евстафий и в Комментарий к «Илиаде», I, 200 (с. 84). В силу сопряженной с посвящением на храмовое служение παλλακεία² эти παλλάδες³ становятся παλλακίδες⁴ — именно этим словом и называет их Диодор (Историческая библиотека, I, 47). В той же самой долине, сообщает он, где находилась гробница Осимандия, пребывали и παλλακίδες Διός⁵. Лепсиус в «Трудах Берлинской академии» (Abhandlungen der Berliner Akademie, 301) высказывает следующее суждение относительно этих свидетельств: «Я обращаю внимание читателя на особую семейную династию паллад Аммона, которые на табл. 2 связывают между собой обе саисских линии. Должно быть, все они (ибо лишь для одной из них у нас нет соответствующих доказательств) были одновременно дочерьми, сводными сестрами и младшими женами царей и, по всей видимости, помимо обладания жреческим саном, занимали также своеобразное и весьма почетное место рядом с царем, пользуясь даже большим уважением, нежели сами царицы, хотя и не носили этого титула. Титул „божественная супруга“ носила уже сама родоначальница Нового Царства Яхмос-Нефертари; еще один титул указывал, по-видимому, на

хочет, пока не наступает естественное очищение ее тела; после очищения ее выдают замуж, но до замужества, после окончания периода ее внебрачного сожителства, объявляют траур по ней (Пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — *Примеч. перев.*

¹ Ведь древние говорят, что прекраснейшие и благороднейшие девушки посвящались богам и назывались παλλάδας у эллинов, которые и юношу называют не только πάλλας, но и πάλλαξ. И отсюда же, как прежде сказано, они производили слово παλλακή (др.-греч.).

² Внебрачное сожителство, конкубинат (др.-греч.).

³ Паллады (др.-греч.).

⁴ Наложницы (др.-греч.).

⁵ Наложницы Зевса (др.-греч.).

иной, высокий жреческий сан (?¹); он встречается мне — на первых порах лишь спорадически — лишь начиная с конца XX династии. Чтение Страбона *παλλάδεϛ* следует считать надежным и предпочитать чтению Диодора, тем более, что последний тут же и сам говорит о *παλλακεύειν*. Диодор упоминает о гробницах этих супруг Аммона, расположенных в особой скалистой долине неподалеку от Фив, следы которых можно обнаружить еще и поныне. На стенах этих гробниц сохранились списки царских жен и дочерей, принадлежавших, как представляется нам, к XIX и XX династиям. Некоторые из них также носят титул “божественная супруга”, то есть, супруга Амона, причем сочетая его с титулом “царская супруга”: одно, как мы видим, в то время не исключало другого. Поскольку первую из этих форм обнаруживаем у одних лишь принцесс, должно быть ясно, что сделанное Страбоном примечание (относительно *παλλακεύειν*) не может относиться к более ранним временам. Напротив, если только это замечание не является произвольно расширенной интерпретацией того обстоятельства, что эти жрицы Амона обыкновенно становились младшими женами царя, в нем следует усматривать свидетельство позднейшего вырождения этого обычая: может быть, в персидскую эпоху, начиная с которой эти титулы мне уже ни разу не встретились, а может быть даже и в еще более позднее время. В таком случае можно предположить, что старинное наименование *παλλάδεϛ*, которое изначально могло относиться лишь к посвященным богу девственным жрицам, превратилось в *παλλακίδεϛ*. Ср. работу того же автора «*Königsbuch der alten Ägypter*», S. 64. Подобное недоверие к согласующимся между собою свидетельствам Страбона и Диодора представляется мне неоправданным. Обычай *παλλακεύειν*² в культе фиванского Зевса, несомненно, является столь же древним, сколь и сам этот культ. Он не только смыкается с целым рядом однородных ему примеров культового гетеризма, которые мы приведем позднее, но и ни в чем не противоречит воззрениям страны, в достаточной мере засвидетельствовавшей сугубо материальное

¹ Вопросительный знак принадлежит автору. — *Примеч. перев.*

² Быть наложницей (*др.-греч.*).

понимание религии как в обычае женщин зарабатывать приданое собственным телом, так и во множестве разнообразных иных проявлений. Фиванскому Зевсу, носителю высшей производительной силы природы, предлагается в невесты выдающаяся знатностью рода и красотой паллада, подобно тому как обитающему в пещере дракону приносят в жертву чистую ланувийскую деву. В образе смертного мужчины с нею сходится сам бог. Так в римской мифе Ларенцию вводит в свой дом Таруций, однако при этом смертный супруг замещает собою Геракла, которому принадлежала невеста. Начало естественного женского цикла рассматривается как признак того, что Зевс пренебрег девушкой, после чего, в сопровождении траурных церемоний она вступает в брак со смертным. Ее высшая связь с Зевсом с этой поры считается расторгнутой. Отвергнутая богом, паллада вступает в более низкий союз со смертным мужчиной. Таким пониманием роли Амоновой девы объясняется и высшая степень воздаваемых ей почестей. Как супруга бога она далеко превосходит всякую жену смертного мужа. В силу этого она как нельзя более достойна избрания младшей женой царя. О том, что такое нередко случалось, свидетельствуют памятники. Часто египетский трон окружало немалое число подобного рода младших жен. По отношению к самой царице они предстают в более возвышенном свете, отличаясь от нее как «жены и матери бога». Потому их отпрыски находятся ближе к трону, чем сыновья царицы, а некоторые из них и действительно принимали на себя бразды правления. Священный, сакральный характер невесты Аммона дает основания для такого отличия. Все это вновь являет нам все своеобразие взаимоотношений мужского и женского принципов. Сын божественной жены не имеет смертного отца — у него есть одна лишь мать. Он зачат ею от самого Солнца. Он ведет род от самого Гелиоса, и на этом родословии основана вся его исключительность. Однако на земле у него есть одна лишь мать. И лишь через нее он становится причастен этому солярному началу. С матерью как непосредственным и связующим принципом связано всякое право и всякая честь, подобающая сыну божественной жены. И хотя само по себе солярное начало

стоит выше начала вещественного, материнского принципа, но в земной жизни свое значение реализует лишь последний из них, в то время как первый в качестве высшей последней, однако незримой причинности оставляется без внимания. Отсюда целиком объясняется то благоговейное отношение, которым окружены в древних памятниках эти божественные жены и в особенности их прототип: Яхмос-Нефертари. Этим же объясняется и положение уже известной нам Хариклеи, которая, родившись белокожей у эфиопского царя, заявляет о своем рождении от Солнца, именует отцом самого Гелиоса и, тем самым, имеет среди людей лишь мать — но не смертного отца. Итак, наша вышеизложенная точка зрения находит себе всестороннее подтверждение. Возвышаясь до Солнца, отец восхищается из среды человечества и перемещается в высшую сферу, в которой теряет всякое теллурическое значение и индивидуальность. На Земле остается одна лишь мать. Для ребенка она является источником всяческой власти и знатности рода, в том числе, и отцовского, которая передается через нее, подобно тому как луч света, от которого рождается Апис, приходит на Землю не прямо от Солнца, а отразившись от принявшей его Луны.

LXI. Сопоставление некоторых явлений в Египте и Америке, особенно касающихся перуанских инков, амазонок и гетеризма

Здесь для нас будет важно обратиться к рассмотрению сходных явлений в религии перуанских инков. Их жреческое сословие также распадается на две группы: жрецов мужского и женского пола. Однако жрецами в собственном смысле слова являются лишь мужчины, женщина же по отношению к боже-ству выступает в роли невесты. Естественной видится параллель между египетскими городами Солнца Фивами или Диосполисом и перуанским Куско. И тут, и там мужское жречество выступает в сопровождении института солярных дев. И хотя в случае с Фивами Страбон упоминает лишь об одной такой деве, в то время как в Куско число подобных ей перуанских дев превышало полторы

тысячи, это частное обстоятельство не имеет значения для понимания самой идеи. Солярная дева в Фивах отличается красотой и выдающейся знатностью рода. Точно так же и перуанскую деву избирают из рода инков, который сам ведет происхождение от Солнца и Луны. Фиванская дева является истинной невестой Солнца; в качестве таковой в обязанность ей вменяется гетеризм. Однако в лице смертного мужчины ее оплодотворяет бог Солнца, подобно тому как Геракл отдает в жены Таруцию предназначенную для него самого гетеру Ларенцию. Траур по поводу начала «телесных очищений», основан на представлении, что божество отвергло принесенную ему в дар невесту. Точно так же солярные девы, которые совместно вели целомудренную жизнь в великом храме Солнца в посвященном этому светилу городе Куско, были истинными супругами своего божества. Прекраснейшую из них Инка — сын Солнца и его жреческо-царственный представитель на Земле — избирал себе в невесты. Эта отдача себя царю занимает в солярном царстве перуанских инков то же место, что и гетеризм фиванской солярной девы, которая, впрочем, также нередко вступает в аналогичные отношения с троном. Таким образом, сколь бы ни отличалась свободная отдача своего тела в Фивах от заповеди целомудрия, возлагаемой на своих солярных невест перуанцами, все же родственной представляется в обоих случаях стоящая за ними культовая идея. Более того, в Куско девушкам предоставлялась возможность клятвенно заявить о том, что они забеременели от бога Солнца; в этом случае они считались полностью оправданными от подозрений в нецеломудрии. Итак, и в фиванском, и в перуанском культе Солнца жрецы обоих полов имеют соответственно сходный статус. Различие между этими двумя народами заключается лишь в степени материальности, приписываемой невесте Солнца. Египетская паллада стоит в этом отношении ниже, чем невеста Солнца из племени инков. В гетеризме женщина проявляет себя более материальным образом, нежели в связи с сыном Солнца, чье право обеспечивается заповедью строжайшего целомудрия. Здесь, как и во всем религиозном и государственном устройстве инков, культ Солнца реализован наиболее последовательно, наиболее

отчетливо возвышается над почитанием низших уровней природной силы и достигает всей полноты могущества. И нигде более идея связанного с культом Солнца и дарованного сыновьями Солнца восхождения человечества к культуре и высшим формам общественного бытия не была выражена с большей определенностью и последовательностью, чем в перуанской религии с ее мифом о детях Солнца Манко Капаке и его супруге-сестре Маме Окльо. Сжалившись над людьми и их бедственным положением, они вышли на землю из озера Титикака, и, повинувшись знамению золотого солнечного жезла (с которым можно сравнить *virga* римского *flamen Dialis*, см. *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VIII, 664), основали город Солнца Куско. От их брачного союза ведет свое начало и род солнечных царей, и все солнечное племя инков. В этом солярном культе отцовский принцип достигает своей наибольшей высоты. В его формировании государство инков обнаруживает ту же последовательность, что отличает и все прочие стороны перуанской жизни. В роде правителей инков сын наследует отцу, а в общественной жизни жена также целиком оказывается в тени мужчины. Воссоединенные после смерти с первоисточником своего рода, сыновья Солнца восседают на золотых тронах, установленных в храме Солнца. Цариц же, напротив, предают погребению в храме Луны. Тот же космический закон, что отводит Луне место под Солнцем (ибо ее серебристый блеск заимствован от золотого сияния Солнца), находит свое выражение и в отношении царя инков к его сестре-супруге. Вообще все государство являет собою лишь отблеск солярного космического порядка, проникнутый и организованный одной идеей: идеей высшей власти Солнца, которой подчинено все на небе и по примеру которой на земле все бразды правления сосредоточены в руке одного царя. Образ этого миропорядка воспроизводится и в устройстве самого города. Весь Куско был разделен на две части: верхний и нижний город. В нижнем городе жила царица. Жители верхнего города мыслились как правая, а нижнего — как левая рука одного человека. По этому же образцу были выстроены и все прочие города империи. Таким образом, как на небе, так и на земле женский или

лунный принцип подчинен мужскому также и в пространственном отношении. Он отождествляется с левой рукой; так, например, Пелопиды и Хариклея носят знак своего происхождения по отцовской линии на правой руке, а по материнской — на левой. Римские же патриции, обособленные от материального плебейства в силу аналогичной сакральной связи с Солнцем, носят знак Луны на своих ступнях¹. В этом отношении религия инков вновь являет более последовательную реализацию солярного принципа, нежели египетская, где Мать Исида сохраняет более высокое место в сравнении с Осирисом, а, соответственно, царица и, в первую очередь, супруга Амона — по отношению к солярному царю. В религии Египта вещественное материнство не было до такой степени вытеснено на задний план, как это имело место в совершенной солнечной империи инков — в этом одном из самых примечательных явлений в истории человеческой культуры. Обо всем сказанном см. также *Prescott, history of the conquest of Peru*, p. 4–11. *Müller, Amerikanische Urreligionen*, § 60–84, и особенно сс. 362–365; 385–388; 304–306. *Klemm, Die Frauen*, 1, 196–204. Среди авторов, использованных нами в качестве источников, см. особенно *Garcilasso de la Vega, Ein Sprössling der Inka, Commentarios reales Lisboa 1609*. I, 2, с. 9–11; 4, 1–7.

LXII

В сопоставлении с отцовским правом, отраженным в перуанском солярном культе, новое значение приобретает сказание об амазонках Южной Америки. Река Амазонка, получившая

¹ К уже приведенному месту из Римских вопросов Плутарха можно добавить и некоторые другие. *Ювенал*, Сатиры, VII, 192: *adpositam nigrae lunam subtextit alutae* [обут в сапоги с застежками лункой — пер. с лат. Д. С. Недовича]. — *Стаций*, Сильвы, V, 2, 28: [*Curia... primaque*] *patricia clausit vestigia luna* — ([Сенат] оградил твои [первые] шаги патрицианским полумесяцем (лат.)). — *Исидор Севильский*, Этимологии, XIX, 31: *Lunulae sunt ornamenta mulierum, quae habebant bullas in similitudinem lunae dependentes* [Лунулы — это женские украшения с подвесками, по виду напоминающими луну (лат.)].

свое название от этих воительниц, берет начало все на том же перуанском высокогорье. Об американских амазонках пишут Ш. Кондамин (*Ch. M. De la Condamine, Journal du voyage fait par ordre du roi à l'Equateur, Paris 1751, p. 101*), Дж. Франклин (*J. Franklin, Zweite Reise an die Küsten des Polarmeeres, Weimar, 1826, S. 322*), Н. Фрепе (*N. Fréret, in Mémoires de littérature etc. de la Académie des inscriptions, 21, p. 113*), И. Спикс и К. Ф. Ф. Марциус (*J. Spix, C. F. Ph. Martius, Reise in Brasilien, München 1831, Bd. 3, S. 1092*). «Если и существует какое-нибудь обстоятельство, которое, как может показаться, свидетельствует о том, — пишет Марциус, — что в Южной Америке были или все еще есть амазонки, подобные азиатским, то им может считаться то необычайно широкое распространение, которого достигли на этом континенте сказания о них. 1. Некий касик предупреждает Орельяну о воинственном племени женщин, которое он называет *cunhá payára*, «женская рать» (*cunhá, γυνή¹*, древнегерманское *kona, quen, queen*), а в 1542 г. тот и сам воочию видит здесь женщин, сражающихся в одних рядах и наравне с мужчинами. Неприятельный рассказ о своих наблюдениях Акунья (глава 71) сопровождает изложением местных преданий, сделавшихся с тех пор предметом многочисленных дискуссий. 2. Воевавший в Парагвае Фернандо де Рибейра в 1545 г. клятвенно заверяет, что во время своей экспедиции на запад этой страны слышал о целом государстве амазонок, расположенном под 12° южной широты. В той же местности помещает народ амазонок и сказание, записанное около 1700 г. миссионером С. Барасой (*C. Baraza, Lettres édifiantes, vol. VIII, p. 101*). 3. Уолтер Рэли (1595) называет страной амазонок места, лежащие вдоль берегов Тапажос. 4. Де ла Кондамин слышал, что амазонки, пришедшие с реки Кайаме, были замечены близ Кушинары, при впадении Пуру в Амазонку. Отсюда они повернули в сторону Риу Негру. Согласно другим сообщениям, полученным тем же путешественником, амазонки обитали 5. на Риу Ирижу, одном из притоков Амазонки, к югу от Кабу ду Норте, и 6. к западу от

¹ Женщина (*др.-греч.*).

водопадов Ояпоки¹. 7. Ф. С. Джилии помещает их на Кучиберо, притоке реки Ориноко». После открытий, сделанных в Африке Ливингстоном, Бартом и другими исследователями, мы вправе усомниться в обоснованности того пренебрежения, с которым Марциус отозвался о недвусмысленно засвидетельствованном местном предании. Усматривая в порабощенном состоянии женщины возможную причину возникновения женских республик и, таким образом, видя в последнем реакцию на первое, де ла Кондамин самым удивительным образом вторит Афине-еву Клеарху. Тот возводит всякую гинекократию к стихийному восстанию женщин против злоупотреблений мужской власти, и нельзя не согласиться, что многие из затронутых нами явлений подтверждают такой взгляд. В противоположность подобным эксцессам докультурной эпохи, солярный культ инков с его браком, основанным на господстве отцовского права, должно быть, еще в большей степени заслуживает той славы, которую приписывают ему местные легенды: учредив новую, более высокую культуру, он положил конец тем бедствиям и страданиям, которые несла с собой предшествующая религиозная ступень. И если это так, то и в Новом Свете мы наблюдаем тот же ход развития, что уже известен нам по самым удаленным частям Света Старого. Поступательное движение, ведущее от материнского лунного начала и женских государств к мужскому солярному праву и *imperiū* в семье и государстве, будет все более и более приобретать черты явления, не связанного с той или иной конкретной народностью, но основанного на всеобщих законах человеческого развития. Эта часть света предлагает нам и другие аналогии. Так, у бразильских тупинамба отмечается тот же гетеризм незамужних девушек, который мы отмечали ранее у племен Южной Европы и который еще будем особо рассматривать применительно к Азии. Об этом у нас имеется свидетельство француза Лери, оставленное в XVI в. (см. *Klemm*,

¹ Переводчик выражает благодарность А. А. Сильвестре и М. Носову за неоценимую помощь в идентификации географических реалий Бразилии и транскрипцию соответствующих португальских топонимов. — *Примеч. перев.*

Die Frauen... I, 30). Величайшая святость брака сопровождается здесь обычаем предлагать своих девушек приходящим в гости иноплеменникам. То же самое явление воспроизводится и у североамериканских индейцев. Пришедшим гостям здесь уступают жен и дочерей, а во время определенных праздников обычай требует, чтобы каждому из присутствующих воинов была предоставлена конкубина. В связи с этим упоминаются причудливой формы посохи, что заставляет вспомнить арабский миф, изложенный у Страбона¹. На них мужчина специальными знаками отмечает число покоренных им красавиц. (Сопоставление схожих обычаев см. в сочинении *Iselin, Geschichte der Menschheit* Bd. 4, 5: *Langsame Fortgänge der Sittlichkeit im Umgange der beiden Geschlechter*). Итак, повсюду нашему взору предстают одни и те же явления. И, как во многих отраслях мифологии, так и в нашем предмете, Америка вносит столь серьезный вклад в его истинное понимание, что вкладом этим отнюдь нельзя пренебречь.

LXIII. Гинекократическое воззрение, проявляющееся в связи права с женским природным началом и, в особенности, с Исидой

Картина египетской гинекократии может быть дополнена еще одной чертой, обращающей наше внимание на связь между правом и женским природным началом. Исида именуется учредительницей права и всякого законодательства. Согласно *Диодору* (Историческая библиотека, I, 27), надпись на статуе Исиды гласила: Ἰσίς ἐῖμι ἡ βασιλίσσα πάσης χώρας, ἡ παιδευθεῖσα ὑπὸ Ἑρμοῦ, καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα, οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λύσαι². С этим известием следует сопоставить фрагмент из *Платона* (Законы, II, р. 657): Здесь Афинянин (т. е. сам Платон) высказывается следующим образом: «То положение, которое мы только что высказали, а именно, что в государствах молодых людей следует обучать

¹ *Страбон*, География, XVI, 783. См. главу VII в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

² Я Исида, царица всей страны, воспитанная Гермесом, и всё, что я узаконила, никто не в силах отменить (*др.-греч.*).

навыкам красивых танцевальных движений и прекрасного пения, — по всей видимости, уже с давних пор было взято за правило в Египте. Установив, что прекрасно во всех этих занятиях и что должно считаться образцами такой красоты, египтяне изобразили это в своих храмах, и с тех пор живописцам, равно как и прочим художникам, создающим всевозможные изображения, никогда не позволялось — как не позволено и до сих пор — ни вводить какие бы то ни было новшества, ни измышлять перемены, несогласные с отечественными законами, будь то в своем ремесле или в иной части мусических искусств. Всякий, кому довелось видеть это своим глазами, скажет, что творения живописцев и скульпторов, созданные там десять тысяч лет назад (я говорю так не для красоты слога, но действительно имею в виду десять тысяч лет), ничем не лучше и не хуже нынешних, но что те и другие выполнены с равным искусством. Клиний: Это удивительно! Афинянин: Скорее это свидетельство превосходного законодательства и искусства управления государством. В других отношениях египетские законы, пожалуй, не лишены недостатков, однако это постановление, касающееся музыки, весьма глубоко и является замечательным примером того, что и по такому поводу было возможно издавать законы и смело вводить в употребление такие песни, которые естественным образом изображают дела истинные и правые. Однако это, наверное, было деянием какого-нибудь бога или боговдохновенного мужа. Ведь и у египтян говорят, что песни эти, сохраняющиеся на протяжении стольких веков, сочинила сама Исида (καθάπερ ἐκεῖ φασι τὰ τὸν πόλιν τοῦτον σεσωσμένα χρόνον μέλη τῆς Ἰσιδος ποιήματα γεγονέναι)». Эти слова Платона подтверждают все сказанное Диодором о неизменности законов Исиды. То, что имеет божественное происхождение, не может подвергаться произвольным изменениям со стороны человека: положение, на которое как на божественное основание государственного права неизменно ссылается римский патрициат в ответ на учения, выдвигаемые плебейством (*Ливий*, История Рима от основания города, XXXVIII, 48; *Цицерон*, Тускуланские беседы, IV, 1; *его же*, О природе богов, III, 5; *J. J. Bachofen*, Die Grundlagen des römischen Staatsrechts, in:

Die Geschichte der Römer, Basel, 1851, Bd. 1, 2, S. 234), и которое в книге пророка Даниила выдвигается в качестве основоположного закона государственного права мидийцев и персов. (Дан. 6:12: Царь отвечал и сказал: это слово твердо, как закон мидян и персов, не допускающий изменения. Дан. 6:15: Знай, царь, что по закону Мидян и Персов никакое определение или постановление, утвержденное царем, не может быть изменено). Сопоставление песен с законами оправдано воззрениями, присущими древности. Законы предстают как выражение высшей гармонии, которая пронизывает вселенную и объединяет все ее части в один великий *consensus*¹. Вот почему толкователей закона называют певцами, а предводителей государства — «плясоводами». О первом мы читаем у Страбона, о последнем — у Лукиана. *Страбон* (География, XII, 539) пишет: *χρῶνται δὲ οἱ Μαζακηνοὶ τοῖς Χαρώνδα νόμοις, αἰρούμενοι καὶ νομφδόν, ὃς ἐστὶν αὐτοῖς ἐξηγητὴς τῶν νόμων, καθάπερ οἱ παρὰ Ῥωμαίοις νομικοί*². О сравнении с римскими *jurisconsulti*³ см. Институции Юстиниана, 1.2.8: *Nam antiquitus institutum erat, ut essent, qui jura publice interpretarentur, quibus a Caesare ius respondendi datum est, qui jurisconsulti appellantur*⁴. (Об этом учреждении см. *G. Hugo, Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*, V, 814, одиннадцатое издание; названный автор, как и все прочие правоведы, ничего не знает о вышеприведенном месте из Страбона). — *Лукиан* (О пляске, 14) пишет: *Ἐν μὲν γὰρ Θεσσαλίᾳ τοσοῦτον ἐπέδωκεν τῆς ὀρχηστικῆς ἢ ἄσκησις, ὥστε τοὺς προστάτας καὶ προαγωνιστὰς αὐτῶν προορχηστήρας ἐκάλουν καὶ δηλοῦσι τοῦτο αἱ τῶν ἀνδριάντων ἐπιγραφαὶ οὕς τοῖς ἀριστεύουσιν*

¹ Созвучие (лат.). — *Примеч. перев.*

² У мазакенов в ходу законы Харонда; они выбирают также номода (буквально «певца законов»), который у них является толкователем законов, как у римлян юрисконсульты (перев. с др.-греч. Г. А. Страбановского). — *Примеч. перев.*

³ Юрисконсультами (лат.).

⁴ В старину было постановлено, чтобы были лица, которые могли бы публично толковать право; цезарь дал им право давать ответы на спорные юридические вопросы; лица эти назывались юрисконсультами (пер с лат. Д. Расснера). — *Примеч. перев.*

ἀνίστασαν. Προῦκρινεν γάρ, φασίν προορχηστήρα ἅ πόλις, καὶ αὖθις, Εἰλατίωνι τὰν εἰκόνα ὁ δᾶμος εὖ ὀρχησαμένῳ τὰν μάχαν¹. О связи музыки с ὀρχησις² и отношении обоих к космической гармонии см. в особенности у *Страбона* (География, X, 467): ἢ τε μουσικὴ περὶ τε ὀρχησιν οὕσα καὶ ῥυθμὸν καὶ μέλος³ и т. д⁴. В качестве первой законодательницы и источника всякого права Исида упоминается также в гимне, найденном Россом в 1841 г. на острове Андрос и опубликованном и объясненном Г. Зауппе в Цюрихе в 1842 г. В этом тексте нельзя не обнаружить удивительное сходство с надписью на статуе Исиды, упомянутой Диодором. К законодательству имеют отношение следующие фрагменты. Строка 19: αἰπυνόῳ βασιλῆϊ δ' ὅσον μένος ἐν φρεσὶ [ν ἔγνων], θεσμοθέτις μερόπων... οὐδ' ἀπαμαθρώσει... Это значит: «То, что познаёт в духе возвышенный разум царя, произошло от меня, законодательницы смертных и не померкнет в веках». Строка 34: ἀδὲ θαλάσσας πρᾶτον ἐν ἀνθρώποισι περάσιμον ἦνεσα μόχθον, ἀδὲ δικασπολίᾳ ῥώμαν πόρον, ἀδὲ ὁ γενέθλας ἀρχάν, ὁ ἀνδρὶ γυναῖκα συνάγαγον κ. т. λ. Я первой внушила людям отвагу отправиться в море, я даровала силу правосудию и для продолжения рода дала мужчине в спутники женщину». Строка 68: Ἴσις ἐγὼ πολέμς κρυερὸν νέφος ἔρκεσι μόχθων ἀμφέβαλον, κλῆζοισα πολυκτέαντον βασιλείαν θεσμοφόρον. «Я изгнала страдания и нужды войны и возвела к славе царскую власть,

¹ В Фессалии искусство пляски развивалось настолько успешно, что даже о своих вождях и передовых бойцах жители говорили будто о предводителях хоровода, так и называя их «плясоводами». Это ясно видно из надписей на воздвигнутых отличившимся статуях. «Град избрал его, — гласит одна надпись, — своим плясоводом». Другая: «Илатиону, хорошо сплывавшему битву, — народ поставил его изображение» (перев. с др.-греч. Н. П. Баранова). — *Примеч. перев.*

² Танец (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

³ Музыка, сопровождающая пляску, ритм и мелодия [приводит нас в соприкосновение с божеством] (Перев. с др.-греч. Г. А. Стратановского). — *Примеч. перев.*

⁴ Ср. с этим замечание, сделанное Россом (*L. Ross, Italiker und Graeken, Halle, 1858, S. 9*) о связи слов χορός (хор, хоровод, хóры — место для хоровода) и forum (городской рынок, центральная площадь).

утверждающую закон и несущую богатство». Эти отрывки полностью подтверждают вышеприведенное рассуждение о взаимоотношении царя и царицы. Хотя отправление правосудия и находится в руках мужчины, однако источником права, из которого он черпает, является мать. Однако следует также обратить внимание и на связь между принципом правопорядка и тем началом, которое дарует материнское плодородие и учреждает мореплавание, как это подчеркнуто в строке 34. Та же самая Мать, что приводит мужчину к женщине, а к десятому месяцу дарует зрелость плоду ее тела, является и учредительницей права. Плодородие и право заключены в самом материнском веществе, они являются имманентным принципом материи. Мать (поскольку Осирис считается также ее сыном, *Лактанций*, Божественные установления, I, 21) становится выражением высшей *Justitia*¹, которая с любовью и беспристрастностью разделяет свои дары всем между всеми рожденными ею детьми. Праматерь предстает здесь пред нами такой же, какой мы ее уже видели ранее в других ее проявлениях: как носительницу мира, примирения, справедливости. Исида полагает конец войне — занятию мужчины, — даруя вместо нее мирный источник средств к существованию: мореплавание и торговлю. Она подает людям жизненные блага: так, у *Плутарха* (Греческие вопросы, 54) житель Самоса Дексикреонт объясняет свою прибыль вмешательством Афродиты, госпожи и покровительницы всякого судоходства. Она же является и учредительницей права, которое упорядочивает торговлю и позволяет всякому спокойно наслаждаться своими богатствами. — На этом список свидетельств законодательной власти Исиды еще не завершен. *Диодор* (Историческая библиотека, I, 14) говорит: *Θεῖναι δὲ φασι καὶ νόμους τὴν Ἰσιν, καθ' οὓς ἀλλήλοις διδόναι τοὺς ἀνθρώπους τὸ δίκαιον καὶ τῆς ἀθέσμου βίας καὶ ὕβρεως παύσασθαι διὰ τὸν ἀπὸ τῆς τιμωρίας φόβον. διὸ καὶ τοὺς παλαιοὺς Ἑλλήνας τὴν Δήμητραν θεσμοφόρον ὀνομάζειν, ὥς τῶν νόμων πρῶτον ὑπ' αὐτῆς τεθειμένων*². Этим объясняется тот

¹ Справедливости (*лат.*).

² Они говорят, что Исида также установила законы, в соответствии с которыми люди поступают правосудно друг с другом и под страхом

культовый обычай, о котором упоминает *Апулей* (*Метаморфозы*, XI, 10; Vol. 1, p. 262. по изд. Ed. Bipont). Во время процессий в честь Иисиды четвертый жрец несет искаженное изображение левой руки, именуемый *iustitiae manus*: *Quartus aequitatis ostendebat indicium deformatam manum sinistram porrecta palmula, quae genuina pigritia, nulla calliditate nulla sollertia praedita, videbatur aequitati magis aptior quam dextera; idem gerebat et aureum vasculum in modum papillae rutundatum, de quo lacte libabat*¹. Здесь также наглядно прослеживается отмеченная выше связь между правом и питающей материнской природой. Тот же самый жрец несет и *manus aequitatis*², и наполненный молоком золотой сосуд в форме женской груди. Материнство проявляет себя здесь двояким образом: оно вскармливает своих детей молоком и с величайшей справедливостью распределяет между ними земные блага. Как *mater*³ она есть также и *aequitas*⁴: одно понятие здесь переходит в другое; в выборе левой руки *Апулей* видит выражение умонастроения, чуждого всякой *calliditas*⁵, всякой *sollertia*⁶. В этом образе он, несомненно, раскрывает перед нами господствовавшее тогда понимание этой символики, а не выражает свое частное мнение. Однако изначально выбор левой руки имел более общее значение. Левая сторона есть сторона женская, правая — мужская. (*Плиний*, *Естественная история*, VII, 7;

наказания удерживаются от противозаконного насилия и бесчинства. По этой же причине древние эллины называли *Деметру* Законодательницей, поскольку законы впервые были установлены ею (*др.-греч.*).

¹ Четвертый показывал символ справедливости в виде левой руки с протянутой ладонью, — она слаба от природы, ни хитростью, ни ловкостью не одарена и потому скорее, чем правая, может олицетворять справедливость: он же нес и закруглявшийся, наподобие сосца, золотой сосудик, из которого совершал возлияние молоком (перев. с лат. М. Кузмина). — *Примеч. перев.*

² «Руку справедливости» (*лат.*).

³ Мать (*лат.*).

⁴ Справедливость (*лат.*).

⁵ Лукавство, хитрость (*лат.*).

⁶ Изобретательности, ловкости (*лат.*).

Схолии к Пиндару, «Олимпийские песни», I, 37 в изд. Воескh, р. 30). Активное производящее начало, носителем которого является мужчина, символизируется деятельной, правой рукой, а пассивное, страдательное начало, бывшее уделом женщины, изображается в виде левой руки, более приспособленной к удерживанию, нежели к созиданию. В этом всеобщем смысле левая рука является символом вещественного материнства как такового, обозначением порождающей, питающей, умножающей женской материи во всех проявлениях ее деятельности. Таким образом, связь *aequitas* с сугубо физическим материнством воплощается не только в сочетании руки с имеющей форму груди чашей с молоком, но и в самой этой руке, которая изображает материнство сначала в качестве питающего начала, а затем уже и как вместилище высшей материнской справедливости. Поскольку символ руки и отношение левой стороны к женскому природному началу уже были предметом обстоятельного обсуждения в шестнадцатом разделе моего трактата о трех мистериальных яйцах, я ограничусь лишь тем, что подчеркну только несколько моментов, более тесно связанных с Египтом и религией Исида. У *Макробия* (Сатруналии, VII, 13, 7–10) египтянин Хор обращается к врачу Дисарию следующим образом: «*Et dic, Disari (orani enim situs corporis pertinet ad medici notionem, tu vero doctrinam et ultra quam medicina postulat consecutus es), dic, inquam, cur sibi communis assensus annulum in digito, qui minimo vicinus est, quem etiam medicinalem vocant, et manu praecipue sinistra gestandum esse persuasit? Et Disarius: de hac ipsa quaestione sermo quidam ad nos ab Aegypto venerat, de quo dubitabam, fabulamne an veram rationem vocarem: sed libris anatomicorum postea consultis, verum reperi, nervum quendam de corde natum priusum pergere usque ad digitum sinistrae minimo proximum, et illic desinere implicatum caeteris eiusdem digiti nervis: et ideo Visum veteribus, ut ille digitus annulo tamquam corona circumdaretur. Et Horus; Adeo, inquit, Disari, verum est, ita ut dicis, Aegyptios opinari, ut ego sacerdotes eorum, quos prophetas vocant, cum in templo vidissem circa Deorum simulacra, hunc in singulis digitum confictis odoribus*

illinire, et euis rei causas requisissem: et de nervo quod jam dictum est, principe eorum narante didicerim, et insuper de numero qui per ipsum significatur. Complicatus enim senarium numerum digitus iste demonstrat, qui omnifariam plenus, perfectus atque divinus est»¹. Здесь вновь отдается предпочтение левой руке перед правой. Медицинско-анатомическое истолкование, которое предлагает Дисарий, не дает объяснения этому обстоятельству, да и вообще представляется всего лишь беспомощной потугой эпохи, пытавшейся осмыслить символическое значение религиозных проявлений первобытной древности, исходя из физических причин. Предпочтение левой руки основывается на ее связи с женским природным началом и объясняется признанием ее первенства. Таким образом, оно является выражением гинекократического взгляда на жизнь природы и соответствует

¹ «Скажи, Дисарий, — ибо любое состояние тела доступно для понимания врача, а ты изучил всю эту науку даже более того, чем требует врачевание, — скажи, я говорю, почему, согласно общему убеждению, кольцо нужно надевать на палец, соседний с маленьким — его еще называют безымянным, — и преимущественно на левую руку?» И Дисарий ответил: «По этому самому вопросу дошло до нас из Египта некое мнение, в отношении которого я колебался, называть ли его вымыслом или истинным суждением. Но потом, посоветовавшись с книгами анатомов, я открыл истину, что некая жила, исходящая из сердца, идет дальше вплоть до пальца левой руки, ближайшего к маленькому, и там заканчивается, сплетаясь с другими жилами этого же пальца. И потому древние решили, чтобы кольцо словно венец охватывало палец». И на это Хор говорит: «Это истинно, Дисарий, именно таким образом, как ты говоришь, думают египтяне, я и причины этого отыскал, когда увидел в храме, что их жрецы, которых называют прорицателями, вблизи изваяний богов намазывают этот палец в отдельности от других приготовленными благовониями, и о жиле, о которой уже было сказано, разузнал — мне рассказал о ней главный из них, — и вдобавок узнал о числе, которое обозначается с помощью этого самого пальца. Ведь этот палец, будучи согнутым, показывает число из шести единиц, которое во всем является полным, совершенным и божественным. (Перев. с др.-греч. В. Т. Звиревича). — *Примеч. перев.*

преимуществу принципа Исида перед принципом Осириса, как и βασιλῆς τιμή¹, отводившаяся ночи перед днем и матери перед сыном. Причина, по которой палец, примыкающий к мизинцу, был отличен перед остальными четырьмя, не может быть определена с точностью. Однако все отмеченные его характеристики: нервный узел, число шесть, название *medicinalis*², умащение благовонными мазями — все это свидетельствует о приписываемой ему особой связи с природной силой. Поэтому всякий раз, когда речь заходит просто о «пальце» без какого-либо уточняющего определения, под ним всегда следует понимать именно безымянный палец: например, когда говорится, что Орест откусил ἓνα τῆς ἐτέρας τῶν χειρῶν δάκτυλον³ (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 34, 2). Или когда Исида вскармливает сына Мальканда пальцем вместо груди (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 16): Τρέφειν δὲ τὴν Ἰσιν ἀντὶ μαστοῦ τὸν δάκτυλον εἰς τὸ στόμα τοῦ παιδίου δίδουσαν⁴. Источать молоко может лишь тот *medicinalis* палец левой руки, который жрецы почитали, воскуряя перед ним свои благовония. Тем самым женский характер левой руки и взаимосвязь левой *palmula*⁵ с наполненной молоком чашей в форме женской груди получают новое подтверждение и объяснение. В связи с этим особое значение приобретает само слово δάκτυλος⁶. Это не просто уменьшительная форма для *digitus*⁷, как утверждает Росс — это слово состоит из двух частей: *dac* и *tylos*. Что касается *τύλος*⁸, то в одном из последующих разделов нашей работы мы покажем, что это слово обозначает связанную с воспроизводством и размножением силу природы, проявляющую себя в набухших, налитых соками растениях. *Dac* же восходит к *lac*, что

¹ Царская почесть (*др.-греч.*).

² Врачебный, лечебный (*лат.*).

³ Один палец на левой руке (*др.-греч.*).

⁴ Исида же кормила, давая ребенку в рот палец вместо груди (*др.-греч.*).

⁵ Кисть руки (*лат.*).

⁶ Палец (*др.-греч.*).

⁷ Палец (*лат.*).

⁸ Мозоль; шип; шишка (*др.-греч.*).

подтверждается такими чередованиями как *dautia—lautia*¹, *dacrimae—lacrimae*²—*δάκρυα*³; *odor—olor*⁴; *λάφνη—δάφνη*⁵; *Ὀδυσσεύς*⁶—*Ulixes*⁷; *φειδίτια—φιλίτια*⁸ и многими другими примерами. Таким образом, в сложносоставном слове *δάκτυλος* содержится указание на связь обеих природных потенций: мужской и женской, — а обычай устанавливать изображение пальца над могилами (*Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 34, 2), а также известие о том, что Геракл убил одним пальцем мальчика-виночерпия (*там же*, II, 13, 8: *τὼν δακτύλων ἐνί*⁹), свидетельствуют о том, что сила природы в ее творческом и разрушительном аспекте и составляет значение символа пальца. Та же двойственность этой силы проявляется и в образе руки. Если в появлении на свет из пальцев Паликов и Дактилей, в Персефоне Хейрогонии (*Χειρογονία*)¹⁰, в Гере Гиперхейрии (*Ὑπερχειρία*)¹¹ (*там же*, III, 13, 6)¹² она действует как сила творческая¹³, то в Мане Гените, Мании, манах, а также на надгробных стелах (*R. Rochette*, *Monuments inédits*, pl. 47.2) и в изображениях руки из Пренесте она выступает как

¹ Развлечение и содержание иностранных послов (*лат.*).

² Слезы, стенания (*лат.*).

³ Слезы (*др.-греч.*).

⁴ Запах (*лат.*).

⁵ Лавр (*др.-греч.*).

⁶ Одиссей (*др.-греч.*).

⁷ Улисс, Одиссей (*лат.*).

⁸ Общая трапеза, в которой принимали участие все совершеннолетние мужчины (*др.-греч.*).

⁹ Одним из пальцев (*др.-греч.*).

¹⁰ Персефоне Роковой (вар.: Персефоне Сильной).

¹¹ Гере Покровительнице.

¹² В этом тексте упоминается только Гера Гиперхейрия. — *Прим. ред.*

¹³ Согласно некоторым версиям мифа, первые Дактили появились на свет при рождении Зевса, когда его мать Рея, мучившаяся предродовыми схватками, вдавила пальцы в землю. Палики — почитавшиеся в Сицилии хтонические божества — также появляются на свет из-под земли, где мать (Талия или Этна) укрывала их от гнева ревнивой Геры. Однако, вопреки утверждению автора, мотив рождения Паликов из пальца в источниках не засвидетельствован. — *Примеч. перев.*

воплощение темной стороны природы: того материнства, которое вновь принимает в свое чрево все порожденное им. Поэтому в целом она является выражением материнской любви и доброты, которая равно объемлет живое и мертвое, подобно тому как слово *manus* по смыслу соотносится с *bonus* (Павел Диакон, Эпитома Феста, *matrem matutam*), а Мана Генита — с Бона Деа, ἑλεήμων, χρηστός¹ (Плутарх, Римские вопросы, 52). Египетское понимание этого вопроса отражает Этруское учение (*Etrusca doctrina*), которому следует римское *pontificium ius*². По словам Атея Капитона, приведенным у *Макробия* (Сатурналии, VII, 13), римляне носят кольцо на том же *digitus medicinalis* руки левой, (*otiosior quam dextra, quae multum negotiorum gerit* — Макробий, Сатурналии, VII, 13)³, поскольку этот палец *minus negotii gerit*⁴, чем оба соседних. Наконец, в качестве руки смерти *manus* появляется у *Геродота* (История, II, 121) в мифе о Рампсините, в столь многих чертах которого как нельзя более отчетливо проявляется его цереальная основа. Этих немногих замечаний будет, пожалуй, достаточно, чтобы приблизиться к пониманию физической основы символа руки, женского характера левой стороны и связи *aequitas* с идеей материнства.

LXIV. Универсальный характер самой идеи и его числовое выражение в женской диаде. Объяснение принципа этого древнейшего физически-материнского права

Женский принцип природы как выражение и источник права не является исключительно египетской идеей. Кроме Исиды, мы видим и другие воплощения Матери-Природы с тем же значением. Принцип, стоящий во главе всего материального творения, должен являть собой также источник и основу права, которое по сути своей принадлежит исключительно материальной

¹ Милосердный, благожелательный (др.-греч.).

² Понтификальное право (лат.).

³ Более свободной, нежели правая, которая выполняет множество дел (лат.).

⁴ Меньше выполняет дел (лат.).

жизни человека. Этот взгляд находит свое выражение в пифагорейской числовой символике. Так, базовым числом *iustitia*, как отмечает *Фавоний* (Диспут о «Сне Сципиона», V, 1), является женское число два. *Duas vero, ut theologi asserunt, secundus est motus.*¹ — *Ab hoc (numero) iustitia, naturalis virtus, librata partium aequalitate diluxit*². Здесь число «два» как обозначение справедливости возводится к *librata aequalitas partium*³, то есть, к делимости на равные половины. Та же мысль повторяется и у *Макробия*, Комментарий к «Сну Сципиона», I, 5: *Pythagorici vero hunc numerum (octo) iustitiam vocaverunt: quia primus omnium ita solvitur in numeros pariter pares, hoc est, in bis quaterna, ut nihilominus in numeros aequae pariter pares divisio quoque ipsa solvatur, id est, in bis bina. Eadem quoque qualitate contextitur, id est, bis bina bis. Cum ergo et contextio ipsius pari aequalitate procedat et resolutio aequaliter redeat usque ad monadem, quae divisionem arithmetica ratione non recipit, merito propter aequalem divisionem iustitiae nomen accepit*⁴. Таким образом, число восемь, благодаря непрерывной делимости самого себя и всех своих частей вплоть до двойки, словно бы рождено быть выражением справедливости. Как *numerus pariter par*⁵ (*Исидор Севильский*, Этимологии, III, 5, 3), *ισάκις ἰσος*⁶

¹ Диада воистину, как утверждают богословы, является вторым движением (*лат.*).

² От этого (числа) — справедливость, природная добродетель, равновесие частей (*лат.*).

³ Равновесие частей (*лат.*).

⁴ Пифагорейцы почитают восемь символом справедливости, потому что это число — первое из всех, которое делится на две такие равные части, то есть четыре и четыре — которые, в свою очередь, можно разделить на две одинаково равные части. Получение его происходит тем же способом, то есть, умножением дважды двух на два. Такое число, — которое может быть составлено и разложено на множители и делители, равные вплоть до монады, которая уже не может быть арифметически поделена, — в силу этого равенства при делении по праву считается символом справедливости (*лат.*).

⁵ Число, делимое на равные части (*лат.*).

⁶ Помноженный на самого себя (*др.-греч.*).

([Псевдо-]Аристотель, Большая этика, I, 1, 6) восьмерница есть *aequitas*¹ и *iustitia*², а *δικαιοσύνη*³ по Аристотелю (Метафизика, I, 5, 2) есть *πάθος τῶν ἀριθμῶν*⁴. Само слово *δίκαιος*⁵ Аристотель (Никомахова этика, V, 4, 9) производит от *δίχα*, *διχάζω*⁶, понимая его, в первую очередь, как делимость на две равные части. Именно благодаря этой разделяющей силе число два становится выражением женской стороны природы, так что из связи обоих значений диады вытекает вещественно-материнское понимание права. Древние авторы нередко подчеркивают женский характер четных и мужской нечетных чисел, причем такие представления в особенности приписываются пифагорейцам. Так, у нас имеется два свидетельства *Плутарха* (Римские вопросы, 102 и О «Е» в Дельфах, 7–8), где указывается на римский обычай нарекать имена девочкам на восьмой, а мальчикам — на девятый день от рождения и называть женщин двумя, а мужчин — тремя именами, а также отмечается супружеский характер числа пять (2+3). Это подтверждается у него и в другом месте, где о диаде говорится как о *παθητικόν τε καὶ ὑλικόν*, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος⁷ (*Плутарх*, Мнения философов, I, 3). Ибо страдательный материальный принцип как раз и есть женщина. О том, почему женское начало в природе представлено двоицей, *Плутарх* (Римские вопросы, 102; О «Е» в Дельфах, 8) высказывается следующим образом: «При делении чисел пополам части четного расходятся друг от друга: оно словно бы таит в себе некий принцип и пространство для возможного зачатия. В то же время, в нечетном числе при делении надвое посередине всегда остается излишек (*γόνιμον*). Следовательно, подобает говорить скорее о рождающей силе нечетного числа, нежели четного». Такую попытку объяснения

¹ Бесстрастие, равномерность (лат.).

² Справедливость (лат.).

³ Справедливость (др.-греч.).

⁴ Свойство чисел (др.-греч.).

⁵ Справедливый (др.-греч.).

⁶ Надвое, пополам; делить надвое, разделять (др.-греч.).

⁷ [Числе] претерпевающим и материальным, которое есть этот видимый мир (др.-греч.).

можно рассматривать серьезно лишь поскольку оно представляет женственность как δεκτικὴ ἀρχὴ καὶ χώρα¹, в чем совпадает с Платоновым ἔδρα γενέσεως, χώρα καὶ δεξαμένη, ἐν ᾧ γίγνεται² (Платон, Тимей 50с—53а; Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 55). Подлинная же причина заключается здесь в том, что двоица точно так же возникает при разделении монады, как женственность — при разделении единой природной силы, в которой все ее потенции содержатся в еще не обособленном виде. Как двойка открывает собой числовой ряд, так и женщина становится во главе материального мира, ὁρατὸς κόσμος³. Единица еще не допускает деления на четные и нечетные числа, ибо в ней представлено единство природной силы. С двойки же начинается различие двух нумерологических природ: четной и нечетной; таким образом, она несет в себе поступательное движение от единства силы к двоичности полов, явленной в материальном творении. Поэтому двойка есть сама материя, и как таковая она есть женщина, ὑλικόν, παθητικόν⁴, она есть χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως⁵ и, в то же время, справедливость, присущая материи и выражающаяся в ее равном распределении. Итак, мы видим в числе два объединение тех же свойств, которые вообще связаны между собой в Исиде и других воплощениях Природы-Матери. Идеи материи, принимающего начала, с одной стороны, а с другой — справедливости и безукоризненно равного деления, являются лишь различными аспектами одного и того же материнства, так что iustitia и aequitas⁶ предстают как врожденные свойства женского природного принципа. Отсюда для числа два вытекает то же самое значение, которое мы ранее нашли для левой стороны. Ибо левая сторона есть сторона женская и, одновременно, сторона

¹ Воспринимающее начало и область (др.-греч.).

² Обитель рождения, область и восприимница, в которой [всё] возникает (др.-греч.).

³ Видимого космоса (др.-греч.).

⁴ Материальное, подвергающееся воздействию, претерпевающее, страдательное (др.-греч.).

⁵ Область и восприимница рождения (др.-греч.).

⁶ Справедливость и беспристрастие (лат.).

справедливости. И в самом деле, древние уподобляют четные числа левой стороне, тогда как нечетные, напротив, отождествляются с правой. Первые соотносятся с женщиной — вторые с мужчиной, с чем согласен и Платон, приписывающий правое и нечетное олимпийским богам, а противоположные свойства — демонам, то есть, существам земной и смертной природы (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 23). Земным божествам подобает приносить в жертву четное число животных второго разряда и части, взятые с левой стороны, а олимпийским богам — в нечетном количестве, первого разряда и части, взятые с правой стороны (*Платон*, Законы, IV, 717a). Здесь, как мы видим, четное число и левая сторона не только оказываются связаны между собой, но и соотносены с теллуризмом и, тем самым, с женско-материальным природным началом. И коль скоро все эти свидетельства утверждают связь *iustitia* с женско-материальной стороной природы также в атрибуции четных чисел и левой стороны, то одновременно становится ясно и то, каким образом понималось это право, мыслимое в качестве диады и левой стороны. Диада есть число совершенно равных частей, не оставляющее ни малейшего остатка. Отсюда следует, что право, основанное на двоице, необходимым образом должно быть правом талиона. Любому злодейству в нем соответствует кара, и весы правосудия не успокаиваются до тех пор, пока обе их чаши полностью не уравновесят друг друга. Все содержание такой дуальной юстиции есть возмездие и расплата. Это игра двух противодействующих сил, где одна обида возмещается другой, и отсюда — τὸ ἀντιτερονθὸς ἄλλω¹ Пифагора, τῶν ἀριθμῶν πάθος² Аристотеля, ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι³ *Плутарха* (Об Исиде и Осирисе, 75), — то следующее за преступным деянием возмездие, превращающее одно в два, — тот *secundus motus*⁴, что идет навстречу *primus*

¹ Претерпевание в свою очередь того же, что претерпел другой (*др.-греч.*).

² Претерпевание чисел (*др.-греч.*).

³ Совершать несправедливость и претрепевать несправедливость (*др.-греч.*).

⁴ Второе движение (*лат.*).

motus¹. Так справедливость, представленная числом два, выливается в кровавый закон, суд коего (мы уже встречались с ним раньше, рассматривая хтоническое право Эриний (*Еврипид*, Орестея, 500–504))² всякий раз означает принесение двух жертв подземным божествам. Потому изречение: *Inferi Dii pari numero gaudent*³ (*Сервий*, Комментарии к Буколикам, V, 66 и VIII, 75) весьма знаменательно еще и с этой точки зрения. Отсюда же становится ясна связь между убийством Ромула и *omnia duplicia*⁴ (*Вергилий*, Энеида, VI, 780; ср. также *Плутарх*, Римские вопросы, 22; *Варрон*, О латинском языке, V, с. 22 в изд. *L. Spengel*, *M. Terentii Varonis de Lingua latina libri qui supersunt*, Berlin, 1826). Двоичная справедливость есть раздор и дерзость, как пифагорейцы, согласно *Плутарху* (Об Исиде и Осирисе, 75) определяют диаду (ср. [Псевдо-]*Плутарх*, Мнения философов, I, 3 и 7). Справедливость и раздор сливаются воедино: первая поглощается последним. Образом и выражением этой полной раздоров *δικαιοσύνη*⁵, для которой древние использовали выражение *Νεοπτολέμειος τίσις*⁶ (*Павсаний*, Описание Эллады, IV, 17, 3: *τὸ παθεῖν, ὁποῖόν τις καὶ ἔδρασε*⁷), является убийство двух фиванских братьев. Ежегодно сменяя друг друга, должны были они править Фивами, как завещал их отец Эдип. Однако Этеокл не согласился уступить власть Полинику. Наконец, оба брата пали в поединке: Полиник *ὅτῳ τοῦ πεπρωμένου*⁸, Этеокл *γενομένης καὶ σὺν τῷ δικάῳ τῆς τελετῆς*⁹ (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 19, 1; *Лигин*, Мифы, 67, 68). Здесь *δίκαιον*¹⁰ всецело проявляет себя как

¹ Первому движению (лат.).

² См. главы XXVII–XXIX в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

³ Подземные боги радуются четным числам (лат.).

⁴ Все двоякое (лат.).

⁵ Справедливости (др.-греч.).

⁶ Неоптолемово возмездие (др.-греч.).

⁷ Претерпевание того, что совершил (др.-греч.).

⁸ По причине предопределенного судьбой (др.-греч.).

⁹ Принял кончину по справедливости (др.-греч.).

¹⁰ Справедливость, право (др.-греч.).

диада: сперва в чередовании правителей, затем в их взаимном убийстве, ибо Этеокл должен искупить смерть Полиника собственной гибелью и тем, в соответствии с принципом талиона, исполнить закон δικαιοσύνη. Но такое правосудие не может вести к примирению. Даже после смерти обоих братьев дым от приносимых им жертв всегда разносится в противоположные стороны (Гигин, Мифы, 68). Диада проявляет себя здесь как discordia¹. Такая дуально понимаемая δικαιοσύνη есть вечный, нескончаемый раздор. Убийство порождает убийство, и демон рода свирепствует в нем из поколения в поколение вплоть до его окончательной гибели. Таким образом, и в отношении к правосудию диада также проявляют себя как ἀριθμὸς ὁρίστος², — как нередко называют ее древние. Неопределенность и бесконечность суть свойства этой диады. Она никогда не приводит к завершению — вечный распад оказывается ее высшим законом (Плутарх, Об упадке оракулов, 35). Поэтому два есть число смерти и уничтожения, mortalitas numerus³ (Сервий, Комментарии к Буколикам, VIII, 75: par numerus mortalitas, quia dividi potest⁴). Мыслимая в качестве диады, сама δικαιοσύνη есть закон гибели. В качестве двойцы δίκαiov предстает как воспроизведение господствующей над ὁράτος κόσμος⁵ борьбы двух вечно противоборствующих сил: созидательной и разрушительной. Сам закон — всего лишь отображение жизни природы, вечно колеблющейся меж двумя полюсами, двойной motus⁶, нескончаемое наступление и контрнаступление. Закон материальной жизни становится правовым понятием. Здесь кроется причина того, что смерть воспринимается и изображается как debitum naturae⁷ (Плутарх, Утешение к

¹ Раздор, несогласие (лат.).

² Неопределенное число (др.-греч.).

³ Смертное число (лат.).

⁴ Четное — число смерти, так как может делиться (лат.).

⁵ Видимым космосом (др.-греч.).

⁶ Движение (лат.).

⁷ Долг природе (лат.) — употребительный латинский эвфемизм слова «смерть». — Примеч. перев.

Аполлонию, 23, в изд. Hutten, VII, 328). И это не просто образное выражение — в нем жизнь природы показана как право, φύσις и δίκαιον¹ здесь идентичны. Эту же взаимосвязь мы видим и в случае с Диоскурами. Их ἐτερημερία² — это не только образ правящего феноменальным миром чередования жизни и смерти, дня и ночи, но и высшего δίκαιον, признавая которое тот из братьев, что остается в живых, добровольно делится своим бессмертием с умершим. Та же идея повторяется и в египетской мифе о Горе (см. *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 19): «Осирис (павший жертвой заговора своих врагов), явился из царства мертвых и некоторое время оставался у Гора, чтобы научить его *искусству войны*. Однажды он спросил его, в чем тот полагает наивысшую славу? Гор отвечал: отомстить за зло, причиненное родителям. Осирис снова спросил его, какое животное он считает самым полезным? Гор ответил: коня. — Услышав это, Осирис удивился и начал допытываться, почему он назвал коня, а не льва? Лев, — возразил ему Гор, — конечно, очень полезен тому, кто нуждается в помощи, конь же нужен, чтобы рассеять бегущего врага и окончательно уничтожить его. Осирис был весьма удовлетворен таким ответом и решил, что после него Гор в наставлениях уже не нуждается». Здесь разрушительное начало выступает также как принцип мести и, тем самым, δίκαιον (Надпись на Розеттском камне, стр. 10; см. также *W. Drumann*, Historisch-antiquarische Untersuchung über Ägypten oder die Inschrift von Rosette. Königsberg, 1823, S. 136). И символом такого права является конь, а не лев, как об этом говорит Гор. Конь более приспособлен к передвижению и к преследованию врагов, нежели лев, приходящий на помощь нуждающемуся в защите. Таким образом, в коне объединены оба значения: закона природы и права. И потому, если конь столь часто встречается на погребальных изображениях (как об этом можно прочесть у *R. Rochette*, Monuments inédits. p. 96. n. 1; p. 125. n. 5), то смерть в этом образе представлена как возмездие, как господствующее над жизнью природы δίκαιον, избежать которого не дано никому, как упомянутая Аристотелем кобылица

¹ Природа и право (др.-греч.).

² Чередование (др.-греч.).

Δίκαια¹. Мы узнаем здесь то высшее воззрение, в котором смерть творений понимается как возмездие за совершенные ими преступления, а гибель всего феноменального мира объясняется первым грехом — убийством Осириса. Смертный удел творений есть акт непрекращающегося правосудия, смерть и δίκαιον тождественны: вечное уничтожение есть вечное наказание. — Правосудие как составленный из двух motus акт повторяется и в том воззрении, которое Платон (Законы, IX, 872) представляет как учение мистерий. В дополнение к сказанному можно еще привести учение, коему многие из наставляемых в священных мистериях не только внимают, но и твердо веруют, а именно, что такие преступления наказываются в Аиде и что каждый преступник будет осужден вернуться на землю и принять наказание по закону природы (τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτίσαι), претерпев то же, что сделал сам (Аристотель, Большая этика, I, 34, 13; *ego же*, Метафизика, XII, 4), так чтобы в той жизни он принял смерть от чужой руки так же, как сам ранее лишил жизни другого человека». (Неопτολέμειος τίσις²). Природная жизнь и право вновь оказываются здесь тождественными. Первая служит для осуществления последнего. Двойной motus составляет движение как жизни так и закона, и это взаимодействие двух сил никогда не прекращается, как не прекращается и смена жизни и смерти в видимом творении; всякое ἀδικεῖν влечет за собой ἀδικεῖσθαι³, которое вновь порождает то же беззаконие. Само деяние, должествующее восстановить равновесие, ἴσον καὶ δίκαιον⁴, становится причиной нового нарушения в partium aequa libratio⁵. Summum ius⁶ одновременно является и summa iniuria⁷, Орест, мститель за убийство

¹ Справедливая (др.-греч.).

² Неоптолемово возмездие (др.-греч.).

³ Совершение несправедливости ... претрепование несправедливости (др.-греч.).

⁴ Равенство и справедливость (др.-греч.).

⁵ Равновесии частей (лат.).

⁶ Высшее право (лат.).

⁷ Высшей несправедливостью (лат.).

отца, *facto pius et sceleratus eodem*¹. — Из всего этого следует, что возведение права к диаде подразумевает его отождествление с основным законом материального мира и двумя вечно противоборствующими в нем силами. Движение, причем движение двустороннее, исходящее из противоположных направлений, в том числе и движение права, есть принцип всего феноменального творения. Он обнаруживает себя как диада в смене двух крайних полюсов, вечно переходящих один в другой. Тем самым, он не есть нечто постоянное, вечно тождественное самому себе, как сама материальная жизнь. Он по своей природе есть движение, раздор и борьба. — Однако наряду с диадой упоминается триада Дике (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 75: οἱ Πυθαγόρειοι... ἐκάλουν... δίκην δὲ τὴν τριάδα, τοῦ γὰρ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι κατ' ἑλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν ὄντος, ἰσότητι δίκαιον ἐν μέσῳ γέγονεν²). Итак, те же пифагорейцы связывали идею справедливости с диадой и триадой — первым четным и первым нечетным числом. Однако такое двойное понимание никак не несет в себе противоречия. Напротив, в числе три должно воспроизводиться то же основное значение, которое мы обнаружили в двойке. Отношение двух и трех — это отношение манифестации изменчивой жизни к незримой силе, ее порождающей. Двоица есть манифестация жизни, являющаяся в чередовании становления и гибели, троица же — сама сила, выражением которой является вышеозначенное двойное движение. Эта сила совершенна, неизменно одна и та же, едина, проявление же ее двоично и познаваемо лишь в становлении и гибели. Триада, таким образом, может рассматриваться как постоянство в изменчивом, как центр, вокруг которого движутся оба полюса феноменального мира. Сказанное приложимо к природной силе и, следовательно, к тому праву, которое на ней основано. Женское природное начало как

¹ Добродетельный и преступный в одном деянии (*лат.*). Автор цитирует *Овидия* (Метаморфозы, III, 5) — *Примеч. перев.*

² Пифагорейцы... называли... справедливостью тройку, ведь нанесение несправедливости и ее претерпевание бывает из-за недостатка и избытка, а справедливость благодаря равенству оказывается посередине (*др.-греч.*).

такое совершенно и потому троично; в то время как порожденный им мир $\acute{\omicron}\rho\alpha\tau\acute{o}\varsigma\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ находится во власти диады становления и гибели. Восходя от диады к триаде, право тем самым переходит из сферы феноменальной жизни в область силы. В качестве диады оно проявляет себя в движении, в качестве триады оно мыслится в совершенстве самой движущей силы (*Сервий*, Комментарии к «Буколикам», VIII, 75; о числе три см. мою работу *J. J. Bachofen, Die drei Mysterien-Eier*, §20). Таким образом, отождествление Дике с триадой не меняет ничего в том, что касается связи права с женской материальностью. Пифагорейцы могли связывать триаду с диадой, нисколько не отказываясь от представления о материнском происхождении права и не впадая при этом ни в малейшее противоречие. Всякая сила троична, ибо лишь этим числом может обозначаться совершенство. Троично, в частности, и женское природное начало, как и вся вселенная мыслилась в качестве треугольника. Потому троичной природой должна обладать и праматерь Дике, подобно тому как афинская площадь, на которой отправлялось правосудие, носит имя $\tau\rho\acute{\iota}\gamma\omega\nu\omicron\nu$ ¹, — невзирая на то, что все порожденное материей находится под безраздельной властью диады.

LXV. Продолжение. Связь Афродиты и схожих материнских божеств с правом и правосудием. Символ яйца и его связь с этим представлением.

Итак, рассмотрение числового выражения, которое было приписано праву, привело нас к выводу о его связи с материей, о его физической природе и материнском характере, который уже ранее проявлялся в образе Исиды. Та же самая концепция воспроизводится и во множестве иных примеров, смысл которых лишь теперь может быть понят во всей его полноте. Приведем здесь некоторые из них. Об Афродите Сирийской в происходящей из Англии надписи, опубликованной в *Henzen-Orelli, Inscriptionum Latinarum selectarum amplissima collectio*, vol. III, nr. 5863, сказано: *Imminet Leoni virgo caelesti situ spicifera iusti*

¹ Треугольник (*др.-греч.*).

inventrix, urbium conditrix¹. — Ceres, Dea Syria lance vitam et iura (et) pensitans². К этому высказыванию можно присовокупить и сообщение *Кассия Диона* (Римская история, XLIII, 21), согласно которому Цезарь создал свой форум, предназначенный для отправления правосудия, возле храма Афродиты, матери рода Юлиев, каковое материнское отношение права к Риму достойно внимания тем более, что в остальных отношениях здесь выделяется связь правосудия с отцовским солярным правом. Схолии к Ювеналию, «Сатиры», I, 128: Iuxta Apollinis templum iurisperiti sedebant et tractabant³. *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VII, 187: Lituum dicit regium baculum, in quo potestas esset dirimendarum litium⁴ (ср. *J. J. Bachofen*, Grundlagen des römischen Staatsrechts in der römischen Geschichte 1, 2, S. 231). В связи с этим важным представляется известие Плутарха в собранных им изречениях римских полководцев (в *Hutten* VIII, 141), что Сципион Африканский в покоренной им Бафии (Бадахос?) вершил суд в храме Афродиты. Характер Юстиции носит афродитическая Сирийская богиня также в изображении *Лигина* (Мифы, 197): с Луны в Евфрат падает яйцо; рыбы выкатывают его на берег, голубки высиживают его. Отсюда вырисовывается образ теллурической Праматери, о которой сказано: et iustitia et probitate ceteros exsuperat⁵. О Венере *Овидий* (Фасты, IV, 86) говорит так: Iuraque dat caelo, terrae, natalibus undis⁶. В «Ночном празднестве Венеры» сказано (7): Cras Dione iura dicit fulta sublimi throno⁷ и (там же, 50): Praeses

¹ Дева на небе во Льве, подательница колосьев, родоначальница справедливости, основательница городов (лат.).

² Церера, Богиня Сирийская, взвешивающая на весах жизнь и справедливость (лат.).

³ Близ храма Аполлона законоведы сидели и разбирали (лат.).

⁴ Литуусом он называет царский посох, имеющий власть прекращать ссоры (лат.).

⁵ И справедливостью, и честностью превосходит прочих (лат.).

⁶ И дарует закон небу, земле и породившим [ее] волнам (лат.).

⁷ На высоком троне завтра будет суд она [т. е. Диона] вершить (пер. с лат. Ю. Шульца). — *Примеч. перев.*

*ipsa iura dicet, adsidebunt Gratiae*¹ (аллюзия на *consilium*², заседающий совместно с отправляющими правосудие магистратами). Аммиан Марцелин (Деяния, XLI, 11) именует Немезиду — столь близко родственную Афродите Рамнунтскую Матерь — *causarum et arbitra regum*³ (см. также *J. I. Eckhel, Doctrina numorum veterum*, Wien, 1792–98, Pars 2, p. 533 и *Marmora Oxoniensia*, Oxford, 1763, p. 73. no. 38). Особого внимания заслуживает миф об основании сирийского города Бейрута, школа юриспруденции которого была знаменита еще в императорскую эпоху и который Григорий Назианзин, сам изучавший здесь право, называет Φοινίκης κλῦτὸν ἄστυ, νόμων ἔδος Ἀφροδίτης⁴ (Сократ Схоластик, Церковная история, IV, 27). Миф этот сообщает столь сведущий в азиатских религиях Нонн (Деяния Диониса, XLI, 85 и след.; см. также *R. Koehler, Über die Dionysiaca des Nonnus*, Halle 1853, §. 82, и *Bachofen, Die drei Mysterien-Eier*, §. 14.). Афродита-Берое предстает здесь матерью теллурических бездн, царицей напоенного влагой ночного неба, но при этом она является также и источником и носительницей права, учредительницей мира на земле, владычицей великой гармонии, которой исполнены небо, земля и все элементы материального творения — свойство, присущее также и праву. Без сомнения, само право было жреческим занятием, его изучение было связано со святилищами Афродиты, как медицина — с храмами Трикка и Эпидавра. Отсюда и выражение *justitiae sacerdos*⁵, которое использует уроженец Тира Ульпиан в Дигестах (D.1.1.1.1). С ним согласуются и другие схожие сообщения, собранные у Лобека (*Ch. A. Lobeck, Aglaophamus*, p. 130). См. также *δικαιοσύνης ἱερεὺς*⁶ у Либания, *Libanius, Declamationes* Vol. 1, p. 459 и Симмаха, Послание к Амвросию, 30: *justitiae*

¹ Будет суд вершить богиня, сядут Грации вблизи (пер. с лат. Ю. Шульца). — *Примеч. перев.*

² Совет (лат.).

³ Споры и царей судья (лат.).

⁴ Славный город Финикии, жилище авсонийских законов (др.-греч.).

⁵ Жрец (жрица) справедливости (лат.).

⁶ Жрец правосудия (др.-греч.).

sacerdotes¹ (т. е., imperatores²). Сюда же можно присовокупить и другие известия: прежде всего, о кобылице Δίκαία³, у Аристотеля, о которой мы уже упоминали ранее⁴. Затем, сообщение Плиния Старшего о ovum anguinum⁵ у галлов (Естественная история, XXIX, 53): Vidi equidem id ovum mali orbiculati modici magnitudine, crusta cartilaginis, velut acetabulis brachiorum polypi crebris, insigne Druidis. Ad victorias litium ac regum aditus mire laudatur, tantae vanitatis, ut habentem id in sinu equitem Romanum e Vocontiis a divo Claudio principe interemptum non ob aliud sciam⁶. При обращении с ходатайством к царю и в судебных разбирательствах добиться успеха помогает спрятанное на груди яйцо — символ материнского природного начала (*Bachofen*, *Die drei Mysterien-Eier*, S. 135). Яйцо предстает выражением высшего материнского aequitas, ἰσὺν καὶ δίκαιον⁷ также и в других контекстах. Так, разрезанное с помощью волоса надвое, оно служит образом величайшей точности (*Платон*, *Пир*, 190; *Аристофан*, *Птицы*, 694; *Алексей у Афиней*, *Пир мудрецов*, II, 57). Из золотого яйца персидский царь пьет смешанное с водой вино — обстоятельство, в котором можно усмотреть указание как на материнское происхождение его власти, так и на высшую материнскую справедливость в ее осуществлении (*Афиней*, *Пир мудрецов*, XI, 503; *FHG*, II, 92). Разделенным на две разноцветные части предстает перед нами

¹ Жрецы (жрицы) справедливости (*лат.*).

² Императоры (*лат.*).

³ Справедливая (*др.-греч.*).

⁴ *Аристотель*, *Политика*, II, 1.13.1262. См. главу VII в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

⁵ Змеинное яйцо (*лат.*).

⁶ Я действительно видел это яйцо, похожее на круглое яблоко среднего размера, оно отличалось твердой скорлупой, покрытой множеством хрупких пустотелых чашек, как на щупальцах осьминога, и друиды высоко ценят его, как приносящее победу в судах и дающее доступ к власти. И они виновны в том же самом мошенничестве, что римский всадник из племени воконтиев, который держал его на груди во время судебного процесса и который был казнен покойным императором Клавдием именно за это, а не по какой другой причине (*лат.*).

⁷ Равенство и справедливость (*др.-греч.*).

и орфически-вакхическое мистериальное яйцо, изображенное на надгробии из Вилла Памфили, воспроизведенном в приложении к этой книге, а также на одной из ваз Венского кабинета, о чем подробнее сказано в моей работе «Über die drei Mysterien-Eier». На этих изображениях представлено чередование жизни и смерти, то есть, того *duplex motus*¹, из которого состоит *díkaiou*², понимаемое в качестве диады. Схожее представление можно усмотреть и в образе ликийских матерей-яиц на посвященном гарпиям монументе из Ксанфа. Тот факт, что сама смерть изображается в виде справедливой матери, вновь возвращающей себе лишь на время дарованную жизнь, во всем согласуется с ливийским материнским правом. Яйцевидная мать предстает Немезидой, справедливо разделяющей свои дары, о которой сказано также: *avium generi iuncta*³ (Лигин, Астрономия, II, 8). Таким образом, яйцо является образом не только вещественного *ἀρχὴ γενέσεως*⁴, высшей полноты материальных благ, но также и их справедливого распределения, материнской *aequitas*, поровну наделяющей ими всех своих детей.

LXVI. Особые замечания о связи *ius naturale* и освобождения рабов. Естественное право свободы и равенства в его отношении к женско-теллурическому пониманию права. — Форма, в которой этот раздел права выступает у римлян, особенно у Ульпиана. Характеристика права, относящегося к гинекократической стадии культуры, и общие предположения о законе развития человеческого права

Эта особенность материального прародительского яйца нашла уникальное и весьма достопримечательное выражение в своем применении к манумиссии рабов. Оба Диоскура носят яйцевидные шапки: каждый — по половине того яйца, из которого они родились (Лукиан, Диалоги богов, 26; Стаций, Фиваида, IV,

¹ Двойное движение (лат.).

² Справедливое (др.-греч.).

³ Приобщенная к птичьему роду (лат.). — Примеч. перев.

⁴ Начало рождения (др.-греч.).

236; *G. B. Passeri*, *Thesaurus gemmarum*, 1750, tab. 80). Тем самым они свидетельствуют, что являются сыновьями своей матери и причастны материнской справедливости. Подражанием их *pileus*¹ является головной убор рабов, надев который, те получают свободу. Как только на бритую голову раба возлагается яйцевидная шапка, невольник возвращается к свободной жизни, которая φύσις² есть достояние всех рожденных праматерью. С вещественно-материнским прародительским яйцом связывается идея свободы и равенства всех людей. Всем лишившимся этой свободы *aequitas* праматери возвращает их естественно-материальное право. В храме Феронии, плодоносящей матери, стоит каменный трон, на который усаживались рабы, чтобы вновь получить свою природную *aequalitas*³ (Сервий, Комментарии к «Энеиде», VII, 799; VIII, 564) от богини, которая в образе *Fides* и *Fidonia*⁴ оставалась им верной матерью вопреки всей букве статей государственного права — *invida iura, malignae leges*⁵ (Овидий, *Метаморфозы*, X, 32). За это вольноотпущенники воздвигают ей храм (*Тит Ливий*, История Рима от основания города, XII, 1. — Ср. Ульпиан, *Дигесты*, XI, 7.2 пр). Природное равенство как дар материнской *aequitas* проявляет свою связь с яйцом также и в цирке. Символически цирк знаменует собою не что иное, как орфически-вакхическое прайцо, о чем подробно говорится в разделах 18 и след. моего труда о трех мистериальных яйцах (*Bachofen*, *Die drei Mysterieneier*). Цирк предстает местом естественной свободы и именно потому, как свидетельствует *Макробий* (*Сатурналии*, I, 11) и *Цицерон* (*О дивинации*, I, 26; II, 66), появление в нем

¹ Пилос — пастушья войлочная круглая шапка (обычно в ней изображается Гермес). Рабы могли надевать её только при их продаже и при даровании им воли. — *А. В.*

² По природе (*др.-греч.*).

³ Равенство, равноправие (*лат.*).

⁴ Фидес и Фидония, имели аналогичные функции, были матери-хранительницами плебса, поэтому посвященный им храм был построен вольноотпущенниками. — *А. В.*

⁵ Завистливое право, дурные законы (*лат.*).

ludorum praesul¹, которого хозяин только что подверг наказанию, воспринимается как кощунственное нарушение естественного права яйца. По той же самой причине византийский ипподром считается местом, как нельзя более подходящим для манумиссии (Аммиан Марцеллин, История, XXII, 7). В соответствии с той же логикой рабы не допускались к Megalensia magnaе matris² (Цицерон, Об ответах гаруспиков, 11 и 12) — играм, которые у схолиаста к «Сатирам» Ювенала (XI, 191, в издании Cramer, Anecdota Graeca, p. 452) носили также название Circenses³. В Херонее, как сообщает Плутарх (Римские вопросы, 16), рабам под страхом побоев возбранялось входить в храм Левкофеи, а в Риме — в храм Матери Матуты. Вещественной Матери представляется невыносимым кощунством уже сама демонстрация ограничений личной свободы, идущих вразрез с ее природным законом. Связь присущей природной жизни свободы с яйцом проявляется также в вакхическом культе. О том, что именно яйцо было центральным предметом, вокруг которого совершались орфически-вакхические мистерии, свидетельствуют Макробий, Сатурналии, VII, 18; Плутарх, Застольные беседы, II, 3; Прокл, Комментарии к Тимею, II, в изд. С. Е. Ch. Schneider, 1847, p. 307 (εἷη ἂν ταῦτόν τό τε Πλάτωνος ὄν καὶ τὸ Ὀρφικόν ὡν⁴), а также многие памятники, сопоставленные в моей работе «Die drei Mysterieneier». А что естественная свобода материальной жизни связана с вакхическим культом, следует не только из идентичности имени бога Liber-Loeber⁵ (Павел Диакон, Эпитома Феста и Вергилий, Георгики, I, 7), Libera со словом «свобода», не только из эпитетов Ἐλευθερεύς, Ἐλευθήρ и Ἐλευθέριος⁶ (Стефан

¹ Первый танцор на играх (лат.).

² Мегалезиям Великой Матери (лат.). — т.е. празднованиям в честь богини Кибелы. — А. В.

³ Цирковые зрелища (лат.).

⁴ Одним и тем же, пожалуй, может быть Платоновое сущее и Орфическое яйцо (др.-греч.).

⁵ Древне-латинское написание имени Liber. — А. В.

⁶ Производные от слова ἔλευθερία — свобода (др.-греч.) со значением «освободитель, избавитель».

Византийский, 'Ελευθεραί¹; Павсаний, Описание Эллады, I, 20, 2; I, 38, 8; I, 29, 2; Плутарх, Застольные беседы, VIII, 10 в конце), но и из обычая отмечать свободу civitates liberae², чеканя на монетах вакхические символы (Сервий, Комментарии к «Энеиде», IV, 58; III, 20), а также воспринимать и почитать самого Диониса как основателя и покровителя свободы низших сословий и женского пола. См. Сервий, Комментарии к «Энеиде», III, 20; Павсаний, Описание Эллады, V, 15, 3; 'Ηλιος 'Ελευθέριος³ и Διόνυσος Σαώτης⁴ (там же, II, 21, 8), ср. также Геллий, Аттические ночи, X, 15 и Павсаний, Описание Эллады, IX, 20, 2. И даже если Цезарь в Риме (Сервий, Комментарии к «Эклогам», V, 29), Писистрат в Афинах (Геродот, История, I, 61; F. G. Welcker, Nachtrag zu der Schrift über die Aeschylische Trilogie, nebst einer Abhandlung über das Satyrspiel. Frankfurt am Main: H. L. Brönnner, 1826. S. 207; Афинея, Пир мудрецов, XII, 533 с) и Птолемеи в Александрии (Афинея, Пир мудрецов, V, 198) особенно возвеличивали вакхический культ, то этот факт нисколько не противоречит политическому содержанию последнего. Тирания до такой степени основана на демократическом равенстве, что, как правило, заинтересована в его укреплении; потерю политической свободы она пытается возместить личным равенством, да и вообще стремится выдвинуть на передний план низшие классы. Завершение государственного развития подобно самому началу человеческого бытия: В конце его вновь возвращается первоначальное всеобщее равенство. Матерински-вещественный принцип бытия и открывает, и замыкает весь круговорот человеческих дел. Птицы — древнейшие порождения

¹ Элевтеры (др.-греч.). В «Этнике» Стефан пишет об этом названии так: «Элевтеры — город в Беотии, назван от Элевтера, сына Аполлона. Есть такой город и на Крите, назван от Элевтера, одного из Куретов, назывался он и Саор от нимфы Саоры. Также есть другой город с этим названием на реки Истр в Понте, названный так из-за того, что спутники Ясона, бегущие от Эета, были освобождены там от страха. Есть и город в Ликий, получивший такое название от некой нимфы».

² Свободных общин, свободных городов (лат.).

³ Гелиос Освободитель (др.-греч.).

⁴ Дионис Спаситель (др.-греч.).

прародительского яйца, свобода — их изначальное состояние: они в буквальном смысле этого выражения «свободны как птицы». Точно так же и всех мифологических Праматерей, появившихся на свет из яйца, древние представляли себе в образе птиц. Впрочем, в изображении Аристофана птичий город Тучекукуевск предстает вольной Икарией, не связанной никакими традиционными устоями и писаными законами, воплощением совершенной демократии, борющейся за присущую птицам естественную свободу. — Связь этой природно-вещественной свободы с носителями природной силы проявляется также в обряде манумиссии, совершаемом Сенекой в храме Юпитера Освободителя¹

¹ Мы встречаем параллельное употребление эпитетов Jupiter Liberator, Liber, Libertas (Освобождающий, Свободный и т. д. (*лат.*)), Ἐλευθέριος (Павсаний, Описание Эллады, IX, 2, 4). Оскское Iuveis luvfreis (Iovis liberi). (Mommson, Die unteritalischen Dialekte, Leipzig, 1850, S. 170. — Тацит, Анналы, XV, 64; XVI, 35. — Libertas (Muratori, Novus Thesaurus veterum inscriptionum, 10, 5 и Monumentum Ancyranum). — Liber: (Muratori, Novus Thesaurus... 578, 1. Ср. L. Preller, Regionen der Stadt Rom, S. 192). — Приведу здесь еще некоторые дополнительные сведения, касающиеся бритья волос и шапки вольноотпущеника. Об этом обычае в целом см. Плавт, Амфитрион, 462; Суда (ἀνδραποδῶδεις и ἀνδραποδῶδη τρίχα [свойственный рабам, рабский; рабский волос (*др.-греч.*)]). Ноний Марцелл, De compendiosa doctrina: Qui liberi fiebant, ea causa calvi erant, quod tempestatem servitutis videbantur effugere, ut naufragio liberati solent. [Те, кто получали свободу, сбрасывали волосы, ибо, как представлялось, они избежали невзгод рабства, и делали это подобно тому, как имеют обыкновение брить голову спасшиеся из кораблекрушения (*лат.*)]. Об обычае сбрасывать волосы, принятом у спасшихся из кораблекрушения и других смертельных опасностей см. Ювеналий, Сатиры, XII, 81; Лукиан, Гермотим, 85; Артемидор, Онейрокритика, I, 22: περὶ τοῦ ξυρᾶσθαι δοκεῖν τὴν κεφαλὴν (о представлении [во сне] острижения головы (*др.-греч.*)).) (в изд. Reiff, 1805, vol. 2, 239); E. Otto, De iurisprudentia symbolica, 1730, p. 152. O liberti Orcini [вольноотпущенники по завещанию (*лат.*)] см. Дионисий Галикарнасский, Римские древности, IV, 28 и другие места, собранные у Куция, Опера, III, 23; E. Otto, De iurisprudentia symbolica, I, 171–172; A. Turn be, Adversariorum tomi, 8, 4 ; там же, 18, 13. Сбритые волосы

посредством окропления теплой водой (*Тацит*, *Анналы*, XV, 64 и XVI, 35)¹, в Ἐλευθέριον ὕδωρ² у *Павсания* (*Описание Эллады*, II, 17, 1), в эпитете Гелиоса Ἐλευθέριος (там же, II, 21, 8), в освобождении из рабства адепта, присоединяющегося к аполлоническому храмовому культу, в связи права убежища с храмами (к примеру, со святилищем Дианы Эфесской, в котором должники находили

и головной убор вольноотпущенника как знаки вновь обретенной свободы тех, кто qui postliminio revertuntur [вернулся на родину после неприятельского плена (*лат.*)], упоминаются у *Валерия Максима* (*Достопамятные деяния и изречения*, V, 2), *Тита Ливия* (*История Рима от основания города*, XXX, 45 и XXXIV, 52) и *Плутарха* (*О судьбе и доблести Александра*, 2). Как знак достигнутой свободы во Христе они упоминаются у *Павлина Ноланского* (*Песни*, 13): Ponat capillos oneris et velaminis — Servus fidei et liber fide. [Пусть он носит волосы долга и скромности. — Раб веры и свободный верою (*лат.*)]. — У *Геллия* (*Аттические ночи*, VII, 4) Целий Сабин сообщает: pileatos servos venum solitos ire, quorum nomine venditor nil praestaret [Рабов, за личность которых продавец не может поручиться, продают обычно в войлочных шапках (*лат.*)]. Причина этого очевидна. Praestatio vitiorum [поручительство за личность (*лат.*)] есть определенное правовое обязательство (D. 21.1.1). Однако надобность в нем отпадает, если с помощью войлочной шапки все дело представляется как относящееся к сфере iuris naturalis (естественного права (*лат.*)). Здесь пилос (pileus) вновь выражает идею свободы: свободы от всякого рода твердых правовых обязательств. Иеринг (*R. von Ihering, Geist des Römischen Rechts* 2, 592) предлагает не слишком остроумное объяснение этого обыкновения: «Рабу необходим головной убор, поскольку не позволено смотреть на его голову», — а об обычае брить голову он говорит, что «в его основании лежит представление о том, что сбривая волосы, вольноотпущенный полностью освобождается от всего, что пристало к нему за время рабства». По этим словам читатель волен судить, сколь глубоко сей «мыслитель» постиг подлинный образ мысли древних.

¹ Так у автора. В действительности Тацит рассказывает о манумиссии, которую Сенека совершает перед своей кончиной: погруженный в бассейн с теплой водой, тот окропляет ею стоящих вокруг него рабов, говоря, что «совершает этой влагой возлияние Юпитеру Освободителю». — *Примеч. перев.*

² Избавляющая вода (*др.-греч.*).

защиту от кредиторов, *Плутарх*, О том, что не следует брать деньги взаймы, 2), и, наконец, в обычаях, связанных с Сатурналиями, *Σαράπιδος δεῖπνον*¹, праздником возлияний (χοαί) и Сакейскими празднествами², с которыми можно сопоставить праздник Юноны Капротины и связанную с ним историю предводительницы рабынь Филотиды-Тутолы (*Макробий*, Сатурналии, I, 11; *Варрон*, О латинском языке, V, 3; *Авсоний*, Эклога о римских праздниках, 9). Однако особого упоминания заслуживает тот факт, что всякое принуждение, а особенно по отношению к женщине, представляется древними как кощунственное оскорбление, нанесенное вещественным Праматерям. Об Исиде в недавно обнаруженном гимне³ сказано (53):

ὑπάταν βασιλήϊδ' ἀτε[ιρή]
πτήσσονθ' ἀμετέραν, δεσμῶν δ' ἀέκοθσαν ἀ[νάγκην]
ἄλλῳ.

«Они трепещут перед нашей высшей царственной властью, а ненавистное мне насилие оков я разрушаю». Нонн Панополи-танский (Деяния Диониса, XLI, 335) в своем изложении беройского сказания вкладывает в уста Афродиты следующие слова:

τὸ δὲ πλεόν ἔννομος Ἑρμῆς
τοῦτο γέρας μεθέηκε, βιαζομένους ἵνα μούνη
ἄνερας, οὓς ἔσπειρα, γάμου θεσμοῖσι σαώσω⁴.

¹ Трапеза Сераписа (*др.-греч.*).

² Персидское празднество, о котором сообщает *Страбон* (География, XI, 512). — *Примеч. перев.*

³ Автор имеет в виду «Гимн к Исиде», опубликованный в 1842 г. немецким филологом-классиком Г. Зауппе (*Hymnus in Isim*, Ab L. Rossio repertum primum distinxit, emendavit, annotavit Herm. Sauppius, 1842). — *Примеч. перев.*

⁴ [Меня ведь поспешно прислала
Звездная Дева сюда, хранящая установления
Смертных], вместе с Гермесом, богом благозаконья,
Обязав, дабы племя людское, рожденное мною,
Я охраняла, брачный закон сотворив и порядок.
(*Перев. с др.-греч. Ю. А. Голубца*). — *Примеч. перев.*

Граф де Марселлю по праву усматривает в них аллюзию на законы Августа против безбрачия (*Les Dionysiaques ou Bacchus poème en 48 chants, grec et français retabli, trad. et commenté par le comte de Marcellus, 1856, p. 176*). Эти установления неуютны Афродите в силу природного основания ее женственности. Ей ненавистны всякие $\delta\epsilon\sigma\mu\omicron\iota^1$, и в особенности те, что касаются $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma^2$, и за такое пренебрежение ее законом император, отпрыск восходящего к самой Афродите рода Юлиев, чей родовой культ был связан с Бовиллами — городом Афродиты, названным в честь кормящей коровы, *omniparentis terrae fecundum simulacrum*³, — достоин всяческого порицания. И хотя события, послужившие Нонну поводом для этой аллюзии, и отличались новизной, но стоящая за нею идея была стара как мир. Елена, лунная женщина, нарушившая супружескую верность, повинуется не столько собственному влечению, сколько зову Афродиты, ненавидящей брак и наделяющей смертную женщину всеми соблазнами, присущими ее собственной природе, отнюдь не для того, чтобы та увядала в объятиях единственного мужчины, но для того, чтобы, подобно новой Пандоре, она исполняла предназначение всякой материи, предаваясь афродитически-беспорядочному совокуплению. Таким образом, Афродите ненавистно вступление в брак, которое должно быть искуплено периодом гетеризма — вот представление, свойственное всему азиатскому миру и, как мы позднее увидим, распространившееся и на запад вплоть до самой Италии. — Освобождение от уз писаного права проявляется также в положениях о весталках, вытекающих из самой природы Весты. Вступая в *atrium Vestae*⁴, весталка обретает свободу. Она освобождается из-под отцовской власти без *capitis deminutio*⁵ — для этого ей не требуется *emancipatio*⁶. Она по-

¹ Узы, оковы (др.-греч.).

² Супружество (др.-греч.).

³ Плодородный образ всепорождающей земли (лат.).

⁴ «Атриум Весты» (лат.), т. е. дом весталок близ храма Весты на Римском форуме. — *Примеч. перев.*

⁵ Умаление в правах (лат.). — *Примеч. перев.*

⁶ Эмансипация (лат.) — процедура освобождения детей из-под отцовской власти. — *Примеч. перев.*

лучает также *ius testamenti faciendi*¹. Если же весталка не воспользуется им, ее имущество унаследует народ, почитающий источником всего своего богатства все ту же Весту. С получением правовой независимости и *potestas*² упраздняется ее собственное право наследования по отношению к *intestati*³ (*Геллий*, Аттические ночи, I, 12; *Ульпиан*, X, 5; *Гай*, Институции, I, 130 и 145; *св. Амвросий Медиоланский*, Увещание к девству, I, 4, 15; *его же*, Послание к Валентиниану, XVIII, 11). В имени Амата, которое носит каждая весталка, заключено понятие материнства в том его изначальном величии, в каком оно открывается в Амате, супруге Латина, желающей единолично распоряжаться рукой своей дочери (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VII, 51 и 366; IX, 737; XII 29 и 602). Право весталок послужило примером позднему *ius trium liberorum*⁴, согласно которому мать освобождается ото всех ограничений гражданского права благодаря чадородию в браке, а именно, произведя на свет троих детей — число, почитавшееся совершенным. Судя по сообщениям *Геллия* (Аттические ночи, I, 12) и *Плутарха* (Нума, X, 2), законы о весталках были приведены даже в Законе Папия Поппея.

Из всех этих сопоставлений вытекает сугубо физическая природа всего связанного с женско-материальным принципом права. Здесь, как и в диаде, оно проявляет себя как подлинно естественное право. Закон природной свободы и равенства составляет его сущностное содержание. Он и есть то *ius naturale*, о котором говорят римские юристы. И, безусловно, нет ничего случайного в том, что именно Ульпиан, происходивший из Финикии, наиболее отчетливо выделяет это физически-естественное право, всецело определяя его в духе древней материнской религии. См., например, определение, данное им в Дигестах (D.1.1.1.3): *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium,*

¹ Право составления завещания (*лат.*). В Древнем Риме им обладали лишь свободные граждане мужского пола, не находившиеся под чьей-либо властью. — *Примеч. перев.*

² Власть (*лат.*).

³ Лица, не оставившие завещания (*лат.*). — *Примеч. перев.*

⁴ Право трех детей (*лат.*).

quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censi¹ Вот некоторые частные случаи применения этого права Ульпианом: *Lex naturae haec est, ut qui nascitur sine legitimo matrimonio matrem sequatur*² (D.1.5.24). — *Quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*³ (D.50.17.32). — *Quum iure naturali omnes liberi nascerentur, non esset nota manumissio, quum servitus esset incognita*⁴ (D.1.1.4). Во всех этих случаях правоприменения Ульпианово *ius naturale* представляется естественным афродитическим законом, пронизывающим и оплодотворяющим материю. Ведь именно Афродита пробуждает в обоих полах влечение, приводящее к зачатию, внушает им заботу о благополучии ребенка, связывает мать и дитя теснейшими узами и дарует свободу и равенство всякому плоду материнской утробы. Этой богине ненавистно любое право исключительной собственности. Потому именно к *ius naturale* возводится равное право каждого на море, его берега, воздух и вообще на все, что представляет собой *communis omnium possessio*⁵ (D.47.10.13.7; D.8.4.13; *Исидор Севильский*, *Этимологии*, V, 4, 1). И если все тот же Ульпиан признает *vim vi repellere*⁶ естественным правом,

¹ Естественное право — то, которому природа научила все живое: ибо это право присуще не только человеческому роду, но и всем животным, рождающимся на земле и в море, и птицам; сюда относится союз мужчины и женщины, который мы называем браком, сюда же рождение детей, сюда же воспитание; мы видим, что животные, даже дикие, обладают знанием этого права (лат.). — *Примеч. перев.*

² Закон природы таков, что те, кто рождаются вне законного брака, следуют статусу матери (лат.). — *Примеч. перев.*

³ Согласно естественному праву все люди между собой равны (лат.). — *Примеч. перев.*

⁴ Так как по естественному праву все рождаются свободными, не было освобождения, когда было неизвестно рабство (лат.). — *Примеч. перев.*

⁵ Общее владение всем (лат.).

⁶ Отражать насилие силой (лат.). — *А. В.*

то и здесь также проявляется забота о телесном благополучии и физическом существовании человека, а также о уже знакомом нам *dikaion*¹ женского природного принципа, которое складывается из двух противоположных *motus* и состоит в гораздо более глубоком родстве с *natura iustum*², нежели мужеский пол, более благорасположенный к принципу власти и твердых правовых установлений. Все перечисленные Ульпианом следствия, вытекающие из физически-материальной природы *ius naturale* воспроизводятся и у *Исидора Севильского* (Этимологии, V, 4). Тем самым оправдывается предположение Фогта (*M. Voigt, Die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer, Leipzig, 1856. Bd. I, S. 292*), что источником Исидора был именно Ульпиан, а именно, первая книга его «Институций». Связь этих двух авторов имеет особый вес, поскольку из нее вытекает, что никто из античных юристов с такой последовательностью и обстоятельностью не уделял внимания *ius naturale*, как воспитанный на сиро-финикийских религиозных представлениях Ульпиан. *Ius naturale* было для него чем-то большим, нежели пустая философская абстракция. Оно представлялось ему именно тем, чем оно и было в действительности: изначальным правом, проявлением культовой идеи, ставящей во главу физической жизни всепорождающую женскую материю. Принципат плодоносной материи, нашедший себе выражение в образах азиатских Матерей, рождает правовую систему, которую можно обозначить как преимущественно физически-материальную и к тому же носящую всецело позитивный, а не только лишь негативный характер, как это может показаться при сравнении ее с *ius civile*. В некоторых ее приложениях, которые, на первый взгляд, как нельзя более далеки от первоначального смысла *ius naturale*, все еще хорошо различима ее основополагающая женственно-материальная идея. Так, если Ульпиан (D.9.2.50) возводит положение *superficies ad dominum soli pertinet*³ к *naturale ius*, то это является следствием

¹ Право (др.-греч.).

² Справедливым по природе (лат.). — Примеч. перев.

³ Находящееся на поверхности [земли] принадлежит собственнику земли (лат.). — Примеч. перев.

вещественного материнского права, рассматривающего всякую superficies¹ как порождение земли и потому присуждающего ее матери, с которой она связана, а не отцу, воздвигшему и, по воззрениям древних, в некотором смысле пробудившему ее к жизни. То же самое можно сказать и о правиле, которое тот же Ульпиан формулирует в D.50.17.35: *Nihil tam naturale est, quam eo genere quidquam dissolvere, quo colligatum est*². Ведь это положение, которое применяется в множестве отдельных случаев, является составной частью φύσει δίκαιον³ в исконном, совершенно материальном смысле этого понятия. В нем мы находим правовое выражение и формулировку того физического явления, которое представляет всякую силу в ее двойственной поляризации и изображает жизнь всего зримого творения как результат двух противоположных потенций, находящихся в непрестанном противоборстве. Оно есть частное производное того duplex motus, из которого состоит δίκαιον и которое в сфере права требует расторжения несправедливо наложенных оков (Иосиф Флавий, Иудейская война, IV, 10, 7) и казни «сына Этны» в самой Этне (Страбон, География, VI, 273). И хотя во многих других случаях связь между ius naturale и законом материальной жизни не может быть признана столь же непосредственной, тем не менее, естественным правом неизменно признается некий имманентный самой материи порядок. Такова, например, возлагаемая на детей обязанность содержать своих родителей (D.25.3.5.16). Сама материальная прокреация уже несет в себе эту заповедь точно так же, как она порождает naturalis cognatio⁴ (Ульпиан, Фрагменты, 28, 5). Таков долг вольноотпущенника оказывать услуги патрону (D.12.6.26.12), основанный на аналогии с отношениями физического

¹ [Вещь] находящуюся сверху [земли] (лат.).

² Ничто так не согласно с естеством, как то, что освобождение от обязательства происходит тем же способом, каким обязательство возникает. (лат.).

³ Природное право (др.-греч.).

⁴ Естественное когнатическое родство (лат.).

отцовства. Отсюда и выражение *natura docuit*¹. Оно показывает нам право как коренящийся в материи, заданный самим веществом и независимый от каких бы то ни было человеческих установлений закон, который в силу всего этого причастен божественности самой природы и совпадает с материнской *aequitas*². Со стороны вещественной природы *ius naturale*³ обнаруживает внутреннее родство с тем, что в противоположность формальному праву зовется материальной справедливостью. В остальном оно складывается ради установления чисто фактических отношений и заданного жизнью материи фактического порядка вещей, который во многом согласуется с писаным гражданским правом. Сказанного достаточно, чтобы составить правильное представление о природе и содержании этого права, восходящего к вещественно-материнскому природному началу и развившегося из культа последнего. Лишь такое право могло осуществляться и отправляться не только мужчинами, но и женщинами. Оно обладает внутренней связью с самой женской природой. Ведь даже если, по утверждению Платона, женщина менее мужчины расположена к добродетели, то все же вместе с материнством в нее самой природой вложен закон материальной прокреации, — то основанное на *naturalis aequitas*⁴ афродитическое право, которое действует в ней столь непогрешимо, что его голос звучит в ней с уверенностью и прямоотой, присущей естественному закону. Быть может, репутация *eὐνομία*⁵, которой по преимуществу пользуются гинекократические народы, существенным образом обусловлена этой природно-материнской основой их права. В жизнь этих народов не проник тот разлад между формальным законодательством и естественным порядком вещей, в котором кроется причина всех великих общественных потрясений. Сам человек еще не покинул пределов той гармонии, которой пронизана вся

¹ Научила природа (лат.).

² Беспристрастность, равенство, справедливость (лат.).

³ Естественное право (лат.).

⁴ Природное равенство (лат.).

⁵ Законность, справедливость, благозаконие (др.-греч.).

материальная жизнь Земли. Закон, которому он следует, не принадлежит исключительно человеческому праву — это всеобщий закон, и ему повинуются все творение. Здесь право есть выражение физической жизни. Всякой матери приписывается способность *vitam et iura aequa lance pensitare*¹ и *iura dare terrae, caelo, undis*². Исида дарует женщине мужа и учреждает право: два действия, вытекающие из одной и той же материальной сущности и принадлежащие к одной и той же сфере естественного закона. Таким образом, понятие права несколько не ограничивается жизнью человека, но распространяется и на все творение. Весь мир подвластен одному и тому же закону материи. Общность права объединяет людей и животных, покоясь на их естественном родстве. Постулировавшееся еще Пифагором и Эмпедоклом непрерывное переселение душ из одного организма в другой свидетельствует о том, какое единство усматривали в те времена во всем одушевленном творении и сколь естественной должна была представляться общность единого великого физического природного закона. Лучше всего об этом пишет Плутарх во втором трактате «О мясоедении», где основные положения обоих названных философов представлены как продолжение древнейших греческих воззрений. Все это нельзя представлять себе как пустую абстракцию. Древнее *ius naturale* — в отличие от того явления, которое в наше время известно под тем же именем — не является бессодержательной философской спекуляцией. Это историческая реальность, ступень в развитии культуры — более древняя, чем сугубо государственно-оформленное право; это выражение самой изначальной религиозной идеи, памятник пережитого человечеством опыта, явление столь же историческое, как и материнское право, которое само составляет одну из его частей. Однако предназначение человеческого рода состоит в том, чтобы все более и более преодолевать закон вещества и восходить от этой материальной стороны своей природы, посредством которой он связан со всем остальным одушевленным творением, к более высокой,

¹ Беспристрастно взвешивать на весах жизнь и право (лат.).

² Давать закон земле, небу и волнам (лат.).

чисто человеческой сфере бытия. Рим, который с самого начала основывался на всецело государственной точке зрения своего *imperium* и, сознательно придерживаясь ее, целенаправленно следовал своему предназначению, решительнее всех прочих народов очистил свое право от всех элементов, связанных с натурально-физическим взглядом на общественные отношения. Он, в частности, противопоставил азиатским представлениям, предполагающим первенство вещественно-женского природного начала, совершенно иные воззрения. Этим объясняется и тот факт, что от этого древнего *ius naturale* в жизни и правовых источниках Рима едва ли сохранилось многим более, чем одна посвященная ему рубрика. Оно кажется пустой рамкой без содержания, чужеродным телом, подобным ветхой руине, оставшейся от давно ушедших времен в новом мире с его сугубо граждански-городским государственным устройством. Зная от начала до конца практический, не склонный ко всякого рода отвлеченным рассуждениям характер римской правовой литературы, нельзя не задаться вопросом: что вообще могло дать повод к упоминанию об этом сугубо физическом праве, выступающем как всецело естественный закон, несмотря на то, что из него не выводится каких-либо значимых практических следствий. Причина, по-видимому, заключается в том, что под этим старым именем здесь формировалось новое учение, которое можно было рассматривать как продолжение или замену старого вещественного права. Название осталось прежним, но стоящее за ним понятие стало совершенно иным. Точно таким же образом из жизни ушло древнее *litteratum obligatio*¹, хотя само это имя сохранилось для обозначения иных, совершенно новых отношений. *Ius naturale* письменных источников римского права отличается от древних естественных законов, связанных с женским природным началом, в том отношении, что оно выступает лишь в качестве противоположности гражданскому праву, проявляя при этом чисто негативный характер. Даже в тех областях, которые в силу своей связи с чисто физической

¹ Долговое обязательство, состоявшее в записи долга в главную приходо-расходную книгу (*лат.*).

стороной жизни могли бы показаться наиболее подходящими для альтернативного понимания, как, например, сфера внебрачных половых отношений или столь широкая и важная тема, как состояние рабства, римское законодательство покоится на все том же гражданско-правовом основании. Тем самым *ius naturale* выходит из своей прежней оппозиции к писаному праву. Теперь уже оно само становится частью гражданского права, превращается в одну из его составляющих. Как свободный элемент последнего оно находит себе многообразное применение, причем нередко — в качестве высшей нравственной заповеди, апеллирующей к наиболее благородной стороне человека, тогда как первоначально оно рассматривалось как выражение его сугубо животной природы. Такому направлению развития самым решительным образом способствовали многообразные идеи философских школ. Однако все эти изменения так не обрели форму устойчивых принципов, и потому любая попытка привести к единому знаменателю все учения римских юристов о том, что они попеременно называли то *ius naturae*, то *naturalis ratio*, то *naturalis aequitas*, то просто *natura*¹, изначально обречена на поражение. Такое многообразие способов подчеркнуть всецело естественную точку зрения в юриспруденции заслуживает величайшего внимания. Оно представляется реакцией на государственно-позитивную точку зрения, безраздельно доминировавшую в Риме, попыткой как можно дальше уйти от господства формального подхода. В самом деле, в нем нельзя не увидеть попытку приблизиться к материально-вещественному принципу древнего сугубо физического натурального права, не обнаружить еще одного подтверждения уже известного нам правила, что конец и начало всякой фазы в развитии общественных устоев обнаруживают внутреннее родство. Развитие всего человеческого права находится во власти одного великого закона. Он ведет от вещественного к невещественному, от физического к метафизическому, от теллурического к духовному. Последняя цель может быть достигнута лишь объединенными

¹ Естественное, натуральное право, естественная справедливость, право по природе и т. д. (*лат.*).

силами всех народов и эпох и, вопреки всем их взлетам и падениям, она, несомненно, будет осуществлена. То, что вначале было вещественным, в итоге должно стать невещественным. В конце всякого правового развития вновь возникает *ius naturale*, однако уже не материальное, но духовное, — последнее право: всеобщее, ибо и изначальное право также было всеобщим; свободное от всякого произвола, так же, как и материально-физическое исконное право не содержало в себе ничего произвольного; содержащееся в самих вещах, не изобретаемое, а познаваемое человеком, ибо и физическое изначальное право являло собой не что иное, как имманентный материальный порядок. В восстановление некогда существовавшего единого права — как и единого языка — верили персы. «Когда Ариманий будет уничтожен, земля станет ровной и гладкой, и у всего осчастливленного человечества будет одна жизнь, одна форма правления и один язык» (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 47). Это последнее право есть выражение чистого света, которому принадлежит благое начало. Оно не того теллурически-физического рода, что кровавое, темное право первой, материальной эпохи, — это право небесного света, совершенный закон Зевса, чистое и совершенное *ius*, как того требует самое это слово, идентичное имени Юпитера. Однако его последнее возвышение необходимым образом предполагает и его окончательное упразднение. Освободившись от всякой вещественной примеси, право становится любовью. Любовь есть высшее право. Это новое *δίκαιον*¹ также предстает в виде двоицы, однако, — в отличие от старого теллурического права — уже не той двоицы вечной борьбы и нескончаемого взаимоуничтожения, но той, которая к ударившему в правую щеку обращает и левую, которая отнимающему рубашку с радостью отдает и верхнюю одежду. В этом учении реализуется наивысшая справедливость. Приведя закон к совершенству, оно упраздняет само понятие права и, тем самым, предстает как последнее и окончательное преодоление материи, как разрешение всякого диссонанса.

¹ Право (др.-греч.).

LXVII. Продолжение. Отношение Цереры и Деметры к праву, в особенности, к плебейско-материнскому началу. Противоположность последнего патрицианскому патерниту

Связь права с женским принципом природы, свидетельства которой мы обнаружили для гетерически-афродитического этапа развития культуры, воспроизводится и в цереально-брачной фазе земледельческой жизни, к которой как раз и относится Исида и ее законодательство. Для начала мы, как обычно, представим доказательства сказанного. В 40-ом Орфическом гимне содержится следующее обращение к Δηῶ¹ — дарующей пропитание, наделяющей счастьем, многочадной и многоплодной Праматери, — в чьем имени содержится корень Δη, γη²:

Мир к нам веи, приведи желанное благозаконье,
Славный достаток и с ними всему господина — здоровье!

Сама Деметра именуется Θεσμοφόρος³. Так, в уже цитированном фрагменте из *Диодора Сицилийского* (Историческая библиотека, I, 14) сказано: ὡς τῶν νόμων πρῶτον ὑπ' αὐτῆς τεθειμένῳ⁴. Нередко встречается выражение Ceres legifera⁵, например, у *Вергилия* (*Энеида*, IV, 58). К этому месту Сервий делает следующее замечание: Leges enim ipsa dicitur invenisse: nam et sacra ipsius Thesmophoria, id est, legum latio, vocantur. Sed hoc ideo fingitur, quia ante inventum frumentum a Cerere; passim homines sine lege vagabantur: quae feritas interrupta est invento usu frumentorum, postquam ex agrorum divisione nata sunt iura. Thesmophoria autem vocatur legumlatio; an quia in aede Cereris aere incisae positae leges fuerunt? — — Alii dicunt favere nuptiis Cererem, quod prima nupserit Iovi, et condendis urbibus praesit, ut Calvus docet: Et leges sanctas docuit, et cara iugavit corpora

¹ Део (*др.-греч.*), т. е. Деметра.

² γῆ — земля (*др.-греч.*).

³ Законодательница (*др.-греч.*).

⁴ Поскольку законы были первоначально установлены ею (*др.-греч.*).

⁵ Церера, дающая законы (*лат.*).

connubiis, et magnas condidit urbes.¹ С обычаем хранить списки законов в храме Цереры можно сопоставить аналогичное предназначение афинского Метроона. Фотий пишет: Μητρόων; τὸ ἱερὸν τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν, ἐν ᾧ ἦν γράμματα δημόσια καὶ οἱ νόμοι². Гарпократион Μητρόων; τοὺς νόμους ἔθεντο ἀναγράφαντες ἐν τῷ Μητρώῳ³. Appian, Анабасис Александра, III, 16. E. Gerhard, Über das Metroon zu Athen. Berlin, 1849, S. 19. N. 3. Сюда же относится и обычай использовать храм Весты для хранения завещаний и других юридических документов, о чем см. J. Bachofen, Erbschaftsteuer, in Ausgewählte Lehren des römischen Civilrechts. Bonn, 1848, S. 356. (Светоний, Цезарь, 83; его же, Август, 101). Согласно Схолии к Феокриту (Идиллии, IV, 25), во время элевсинского ἡμέρα της τελετῆς⁴ процессия женщин и девушек несла священные книги законов в Элевсин. В связи с этим право представляется частью Элевсинских оргий, частью тайного учения мистерий. С этим согласуется и сообщение Нонна (Деяния Диониса, XLI, 344), где в мифе об основании Бериты упоминаются ὄρνια θεσμῶν⁵. Таким образом, право является составной частью религии. Оно есть θεσμός⁶:

¹ Ибо, она, как говорят, изобрела законы: праздники в ее честь называются Фесмофории; но это выдумка, проистекающая из того факта, что до открытия Церерой использования пшеницы люди блуждали без законов; это открытие положило конец их варварству, так как они разделили собственность на землю и пришли к принятию законов. Таким образом, Фесмофории называли установлением законов; может, потому в храме Цереры законы высечены в бронзе? — А другие говорят, что что бракам покровительствует Церера, ибо она первая вышла замуж за Юпитера и положила начало основанию городов, как говорит Кальв: «И установила священные законы, и браком связала тела любящих, и основала могучие города» (лат.).

² Митроон: святилище Матери богов, в котором находились государственные документы и законы (др.-греч.).

³ Митроон: письменно изложившие законы поместили их в Митрооне (др.-греч.).

⁴ День посвящения (др.-греч.).

⁵ Празднество (или: мистерии) законов (др.-греч.).

⁶ Древнее установление, священный закон; положение, закон (др.-греч.).

установление божественной воли, ἐκ θεῶν δοθεῖς¹, как в качестве поясняющего дополнения отмечает Эсхил (Эвмениды, 392). На эдилов как на жрецов Цереры было возложено попечение об отправлении правосудия. Многообразные их атрибуты целиком объясняются упомянутой связью с великой Богиней-Матерью. Они находятся в таком же отношении к народной общине, к рынку, зданиям, уличному движению и к отправлению правосудия, что и сама богиня. См. *Kreuzer*, Abriss der römischen Antiquitäten. Darmstadt, 1829, S. 196–202. *Его же*, Symbolik und Mythologie der alten Völker, Darmstadt, 1836–43, Bd. 4, S. 380. Нечто подобное можно сказать и о преторах. Они состоят в схожих отношениях с Bona Dea², что и эдилы с Церерой. *Плутарх* (Цезарь, 9) сообщает, что праздник Bona Dea всегда отмечается в доме какого-либо претора или консула. См. *Плутарх* (Римские вопросы, 17). Это жилище становится храмом богини, которую греки называют попросту ὑπακεία θεός³. См. *Макробий*, Сатурналии, I, 12; с. 269 в изд. *Zeune*; *Арнобий*, Против язычников, I, 36. Здесь заключена та же мысль, что и в рассказе, который поселяет Кадма в фиванском акрополе в доме Гармонии (*Павсаний*, Описание Эллады, IX, 12, 3). Bona Dea — это материнский природный принцип, которому обязана своим существованием всякая материальная жизнь, который питает ее и содействует физическому, материальному благополучию народа. Она, таким образом, выступает в качестве материнской основы благосостояния всего государства, а претор и консул в силу своей связи с нею являются представителями материальной стороны народного бытия. С этими взаимоотношениями связана возложенная на этих магистратов забота об отправлении правосудия. Основой права выступает та же Праматерь, от которой исходят все материальные блага. Обязанность претора — осознать и выразить это; он — орган Bona Dea, Fauna-Fatua⁴, ee viva vox⁵.

¹ Данное богами (др.-греч.).

² Бона Деа, Благая Богиня (лат.).

³ Женское божество (др.-греч.).

⁴ Фатуа или Фауна, вещая дочь (или супруга) Фавна (лат.).

⁵ Живой голос (лат.).

Благодаря такому отношению к первобытному вещественному материнству он становится способен держаться объективного *aequum* основанной на *ius naturale* справедливости, держаться опознанной в левой руке *aequitas* и множеством способов противостоят строгой формальной последовательности гражданского права. В качестве *γυναικεία θεός* *Bona Dea* целиком и полностью принимает природу Фемиды, в чьих мистериях столь выдающуюся роль играет почитание женского *κτεῖς*¹, *sprogium muliebre*². *Евсевий Кесарийский*, Евангельское приготовление, II, 3 in fine: *Θέμιδος τὰ ἄρρητα σύμβολα... κτεῖς γυναικεῖος, ὃς ἐστὶν εὐφήμως καὶ μυστικὸν μόριον γυναικεῖον*³. Имя *γυναικεία θεός* лишь тогда приобретает свой точный смысл, когда в нем обнаруживается та же самая физически-чувственная взаимосвязь. Отсюда следует, что с женским *κτεῖς* и его почитанием была связана мысль не только о женском плодородии, но в равной мере и о материнском таинства права, *ὄργια θεσμῶν*⁴. Подобным образом связь права со своим женским первоисточком проявляется и в выражении *ius quirritium*⁵, которое применялось исключительно к частноправовым отношениям. Ибо квинриты — это римляне, взятые со своей женско-материальной стороны, с точки зрения своего материнско-сабинского происхождения и, тем самым, физического, а не государственного бытия. Женственность как носительница права проявляет себя также в лице Юноны Монеты. *Суда* (Лексикон, *Μονήτα*) идентифицирует ее с *Justitia in bellis*⁶ (*εἰ τῶν ὅπλων ἀνθέξονται μετὰ δικαιοσύνης, χρήματα αἰτοὺς μὴ ἐπιλείψειν*⁷). Она помогает раненому воину и содействует его начинаниям (*Лукан*, *Фарсалия*, I, 380). Храм ее стоял на *Area*

¹ Вагина (*др.-греч.*).

² Вагина (*лат.*).

³ Неудобсказуемые символы Фемиды... женский *κτεῖς*, что является эвфемизмом для женского полового органа (*др.-греч.*).

⁴ Празднество (или: мистерии) законов (*др.-греч.*).

⁵ Квинритское право (*лат.*).

⁶ Юстицией в военное время (*лат.*).

⁷ Если крепко держаться за оружие со справедливостью, не будешь нуждаться в деньгах (*др.-греч.*).

М. Manlii Capitolini¹. Покушение на свободу, которое позволил себе этот римский герой, являлось преступлением против вещественно-женского правового принципа. Посвятив Юноне то место, на котором прежде стоял дом Манлия, римляне отдали наивысшую дань уважения этому принципу (*Тит Ливий*, История Рима от основания города, VII, 28; *Овидий*, Фасты, VI, 183). В эпитете Монета содержится указание на двоякие отношения: во-первых, к источнику материального богатства, а во-вторых, к предостерегающей и карающей справедливости. Повсюду Мать земных благ предстает также и Матерью права, которое распоряжается этими благами. Примечательным дополнением к такому пониманию может служить связь *ovatio* с женским природным принципом. Триумф принадлежит патрицианскому государству и отцовскому солярному принципу, на котором оно покоится. Об этом самым недвусмысленным образом говорит *Тит Ливий* (История Рима от основания города, V, 23), рассказывая о триумфе Камилла: *Maxime conspectus ipse est, curru equis albis iuncto urbem invectus: parumque id non civile modum, sed humanum visum. Iovis Solisque equis aequiparari dictatorem in religionem etiam trahebant.*² *Ovatio*³ носит вещественно-женский характер. Она связывается с Мурцией, отмечается теллурической жертвой овна и присуждается всякий раз, когда обнаруживаются какие-либо неточности в соблюдении формальных норм писаного права. *Ovandi autem*, — пишет *Авл Геллий* (Аттические ночи, V, 6), — *ac non triumphandi causa est, quum aut bella non rite indicta neque cum iusto hoste gesta sunt; aut hostium nomen humile*

¹ На участке Марка Манлия Капитолина на Капитолийском холме (лат.).

² Самое сильное впечатление производил сам диктатор, въехавший в город на колеснице, запряженной белыми конями: он не походил не только на гражданина, но даже и на смертного. Эти кони как бы приравнивали диктатора к Юпитеру и Солнцу (пер. с лат. С. А. Иванова). — *Примеч. перев.*

³ Овация, малый триумф (лат.) — торжественное вступление полководца-победителя в Рим верхом или пешком — не на колеснице, в отличие от триумфатора. — *А. В.*

et non idoneum est, ut servorum piratarumque, aut, deditione repente facta, impulverea, ut dici solet, incruentaque victoria obvenit. Cui facilitati aptam esse Veneris frondem crediderunt, quod non Martius sed quasi Venerius quidam triumphus esset¹. Ср. *Флор*, Эпитомы, III, 19 и *Фест*, О значении слов, *Ovalis corona*. Женскому природному принципу противны определения позитивного права. Тем самым, *ovatio* может рассматриваться как малый триумф *ius naturale*, тогда как получивший свое название по совершенной троице *triumphus*² может считаться триумфом позитивного патрицианского государственного права. Поэтому в *ovatio* могут принимать участие также не патрицианские классы, в особенности сословие всадников. Плебс (*πλῆθος*³) возводится к женско-вещественному материнству, в то время как патрициат выводит свое название и высшее религиозное значение из отцовского права и понятия *patrem ciere*⁴. Как мать всех плебеев предстает и легендарная Анна Перенна из Бовилл — селения, связанного с Афродитой и родом Юлиев, — которая в скудные времена года в качестве *Vona Dea* и *ἐλεήμων*⁵ питает свой народ горячим хлебом (*Овидий*, *Фасты*, III, 523 и след., *Макробий*, *Сатурналии*, I, 12 *Силий Италик*, *Пуника*, VIII, 50 и след). Бовиллы — город Афродиты, находящийся в самой тесной связи также с афродитическим родом Юлиев, чье имя восходит к азиатско-кейской Иуло, *materfamilias Troica*⁶ (*Арнобий*, *Против*

¹ Овацию, а не триумф, назначали в том случае, когда война не была объявлена по всем правилам и велась с противником, не имеющим права ведения войны или звание врагов было низким и недостойным, как у рабов и пиратов; или же когда после внезапной капитуляции врагов одерживалась, как обыкновенно говорят, легкая и бескровная победа. [Римляне] полагали, что этой легкости подобает листва Венеры (т. е. мирт), поскольку это будет не Марсов, а как бы Венерин триумф (*лат.*).

² Триумф (*лат.*).

³ Толпа (*др.-греч.*).

⁴ Указать [своих] отцов (*лат.*). — Почитание предков было прерогативой патрициев, плебеи считались «детьми земли». — А. В.

⁵ Милосердная (*др.-греч.*).

⁶ Мать троянского рода (*лат.*).

язычников, I, 36). Однако Анна Перенна отождествляется также с сестрой Дидоны, что объясняется тем большим значением, которое материнское право приписывает сестринским отношениям. Точно так же великой покровительницей плебса выступает и Церера. С нею преимущественным образом связана плебейская община, подобно тому как в Афинах народные собрания находятся в теснейшей связи с Деметрой (*L. Preller, Demeter und Persephone, Hamburg, 1837, S. 358*). Храму Цереры она доверяет хранение своей казны, сюда же передаются законы и постановления сената, чтобы обезопасить их тексты от искажений *Тит Ливий* (История Рима от основания города, III, 55). Собрания общины проводятся под защитой Цереры. Высшей солярной сакральности, которою наделен патрициат, народ противопоставляет неприкосновенность вещественной Праматери. Plebs вступает в государство с женско-материальной стороны; тем самым, он наделен *ius quirinum*¹, однако не обладает государственно-правовыми полномочиями, вытекающими из высшей сакральности отцовства, из статуса *patrem sive posse*². Именно на этом основании римский царь Сервий Туллий, воспитанный матерью и не знавший своего отца, связал союз латинских народов с расположенным на Авентине святилищем Дианы, которую в Италии знали под именем Опы (*Тит Ливий, История Рима от основания города, I, 45; Плутарх, Римские вопросы, 4; Макробий, Сатурналии, V, 22*). Рим мог образовать государственную общность с латинскими народами лишь со своей женско-вещественной, а не с отцовской стороны, на которой покоится его *imregium*. Женский элемент стоит во главе естественной, а не государственно-правовой семьи. В честь Опы-Дианы получили свое имя итальянские опики: народ, названный в честь вещественной праматери, от которой он ведет свое происхождение. То же самое имя мы могли бы, всецело следуя духу той древней эпохи, дать и латинско-римскому клятвенному союзу, заключенному у авентинского святилища. Он покоится на природно-материнском, а не на отцовско-государственном основании.

¹ Квиритским правом (*лат.*).

² Тех, кто может указать [своих] отцов. (*лат.*).

LXVIII. Деметра как основание и образец гинекократии и всей гинекократической стадии культурного развития

Итак, мы продемонстрировали связь права с вещественным материнством для двух ступеней развития общественной жизни: низшей, афродитически-гетерической и высшей, цереально-брачной. Первая из них соответствует беспорядочной прокреации болот, вторая — культурному земледелию. На обеих ступенях развития природная жизнь есть мера и образец всех условий общественной жизни человека. Природа берет право под свое материнское покровительство. Земледелие служит прототипом брачного союза мужчины и женщины. Не земля подражает женщине, а женщина — земле. Брак понимается древними как аграрные взаимоотношения, а вся брачно-правовая терминология заимствована из сферы земледелия. Известно выражение ἐπ' ἀρότῳ παίδων¹. Лукиан, Тимон, 17: γυναῖκα παραλαβὼν ἐπ' ἀρότῳ παίδων γνησίῳ². Исидор Пелусиот, Послания, III, 243: παρ' Ἀθηναίοις ἡ συνάφεια ἡ κατὰ νόμον ἐπ' ἀρότῳ παίδων ἐλέγετο γίνεσθαι³. Плутарх, Наставление супругам, 7 (Hutten, 425): Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι, πρῶτον ἐπὶ Σκίρῳ, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα, δεύτερον ἐν τῇ Ῥαρίᾳ, τρίτον ὑπὸ πόλιν τὸν καλούμενον Βουζύγιον. τούτων δὲ πάντων ἱερώτατός ἐστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίδων τεκνώσει⁴. (См. также Preller, Demeter und Persephone, S. 354, N. 61). Известны также выражения, указывающие на роль мужчины в акте оплодотворения: ἀροῦν, σπεῖρειν, φυτεύειν, γεωργεῖν⁵.

¹ Для рождения детей (др.-греч.); ἄροτος также имеет значения «земледелие, пахота; жатва; урожай».

² Взяв жену для рождения законных детей (др.-греч.).

³ У афинян законным называлось соединение, совершающееся для рождения детей (др.-греч.).

⁴ Афиняне три пахоты считают священными: первая на Скиросе, в память о древнейшем посеве хлеба, вторая в Рарии, третья близ города, называемая праздником запряжки волов. Но священнойшая среди всех них — брачный посев и пахота ради рождения детей (др.-греч.).

⁵ Глаголы со сходными значениями: ἀρόω — пахать; сеять; оплодотворять; σπεῖρω — сеять, сажать; оплодотворять; φυτεύω — сажать; рождать; γεωργέω — заниматься земледелием; выращивать; делать, творить (др.-греч.).

Известны имена Gaia, Gaius¹ в бракосвершительной формуле *ubi tu Gaius, ibi ego Gaia*² (*Плутарх*, Римские вопросы, 27); имена Σπερμό (σπείρειν)³ и Δαμοννώ (δα, γῆ Δῆώ, Δημό)⁴ в лидийском мифе у *Николая Дамасского* (FHG III, 380). Известно сабинское выражение *spogium*, означающее «засеянное поле» женщины, οάκανδρον⁵ (*Суда*, Лексикон, οάκανδρον). Оно засвидетельствовано у *Плутарха* (Римские вопросы, 103), однако Гротефенд упустил его из виду в своем списке сабинских слов (*G. F. Grotefend, Rudimenta linguae oscae*, Hannover, 1839). Отсюда получают свое объяснение слова *spurius*⁶ и Σπαρτοί⁷. Это не просто образные выражения, ибо все они прямо вытекают из основоположной идеи, рассматривающей земледелие как образец человеческого брака. Поэтому даже решения по вопросам брачного права принимаются на основе аграрного законодательства. Едва ли можно представить себе более разительный пример такого правоприменения, нежели тот, что приводит *Макробий* (*Сатурналии*, I, 15): *Verrium Flaccum iuris pontificii peritissimum dicere solitum refert Varro, quia feriis tergere veteres fossas liceret, novas facere ius non esset, ideo magis viduis quam virginibus idoneas esse ferias ad nubendum*⁸. Таково суждение Веррия Флакка, со всей серьезностью вынесенное им по спорному правовому вопросу. Так на основе постулатов земледельческого права решается

¹ Гайя, Гай (*лат.*).

² Где ты, Гай, там и я, Гайя (*лат.*).

³ Спермо́, от глагола σπείρω — сеять, сажать; оплодотворять (*др.-греч.*).

⁴ Дамонно́; δα, γῆ — формы слова «земля»; Δῆώ, Δημό — формы имени богини Деметры (*др.-греч.*).

⁵ Вагина (*др.-греч.*).

⁶ Внебрачный (*лат.*).

⁷ Посеянные — поэтическое наименование фиванцев, чей род легенда возводила к людям, выросшим из посеянных Кадомом зубов дракона (*др.-греч.*).

⁸ Варрон заявлял, что Верриус Флакк, высокопоставленный авторитет в области понтификального права, говорил, что, поскольку в праздники можно вычистить старую канаву, но не копать новую, то для вдовы выйти замуж в праздничный день подходит куда больше, чем для девушки. (*лат.*).

проблема права брачно-семейного. Об отождествлении *fossae terrestres*¹ с *fossa muliebris*² и основанных на нем культовых действиях еще будет сказано позднее. Лишь теперь мы можем понять весь смысл известия, приведенного во вступлении к «Наставлению супругам» Плутарха: что жрица Деметры запиралась вместе с новоиспеченными супругами в их покоях и давала им наставления в θεσμός³ Матери-Земли как высшем законе брачного права. Таким образом, брак есть цереальная мистерия, всякий γάμος⁴ есть τέλος⁵, так что клятву в супружеской верности приносят именем элевсинских богов, Деметру молят о ниспослании супруга, а Дидона во время брачного пира совершает жертвоприношение в честь *Ceres legifera*⁶ (*Вергилий*, *Энеида*, IV, 58; *Алкифрон*, *Письма*, II, 2; *Сервий*, *Комментарии к «Энеиде»*, IV, 58). Θεσμοί⁷ Деметры объединяют в себе аграрное право и подчиняют ему право брачное. Тайнством посеянного в землю зерна освящается также и брачное соитие мужчины и женщины. На этой двоякой основе: земледелии и исключительности супружеского союза — зиждется та стадия развития культуры, вся правовая структура которой проистекает из цереального материнства. В этом самом широком смысле и сама богиня именуется θεσμοφόρος⁸ и *legifera*⁹. Не только брачные θεσμοί в собственном смысле слова, но и все законы, происходящие из земледельческой стадии развития культуры, имеют своим источником цереальную материнскую природу. И потому все *leges aere incisae*¹⁰, каково бы ни было их содержание, по праву хранятся в храме Цереры, а свитки законов этого святилища во

¹ Земляные каналы (лат.).

² Женской канавой (лат.).

³ Закон (др.-греч.).

⁴ Брак, супружество (др.-греч.).

⁵ Священный обряд (др.-греч.).

⁶ Церера, Дающая Законы, Законодательница (лат.).

⁷ Законы (др.-греч.).

⁸ Законодательница (др.-греч.).

⁹ Законодательница (лат.).

¹⁰ Законы, вырезанные в бронзе (лат.).

время элевсинских процессий несут именно женщины. Деметра-Церера считается источником, носителем и создательницей высшего человеческого права, основой которого является посаженное в землю зерно и земледельческая жизнь вообще. Той же законодательной властью обладает Исида, и с тем же правом носит она господствующую над всеми сторонами жизни *manus aequitatis*¹ — символ плодоносного и праведного материнства². К Деметре возводят происхождение не только законов и обычаев, но и городов. Гай Лициний Кальв связывает все эти аспекты следующим образом: *leges sanctas invenit, et cara iugavit corpora connubiis et magnas condidit urbes*³. Цереальными обрядами сопровождается основание городов, из чрева Матери-Земли возвышаются городские стены, чья неприкосновенность укоренена именно в этом отношении к материнскому веществу. Не существует ни единого элемента земледельческой жизни, который не восходил бы к Деметре, не имел бы основания в материнском характере ее природы. Как 'Αστὺνóμη⁴ и Φερέπολις⁵ она стоит во главе города и всего народного бытия, материального и правового устроения. Таким образом, значение женского природного принципа достигло наивысшего авторитета именно в земледельческой культуре. Афродитически-гетерические отношения полов знают одну лишь мать.

¹ Справедливая рука (*лат.*).

² В связи с вышесказанным важное значение приобретает также рассказ *Филострата Старшего* (Жизнь Аполлония Тианского, I, 15), в котором этот чудотворец пишет спекулировавшим хлебом торговцам их Аспенда: «Земля — мать всех людей, и она праведна; вы же сделали ее матерью лишь для себя и поправили ее справедливость». — С женским происхождением права связаны также выборы магистратов с помощью бобов в Афинах и Фивах (согласно сообщению Плутарха, О демоне Сократа), остракизм и обычай Ареопага вершить правосудие ночью.

³ И установила священные законы, и связала любящих телесной связью, и основала могучие города (*лат.*).

⁴ Охраняющая безопасность города (*др.-греч.*).

⁵ Поддерживающий существование города, хранящий государство (*др.-греч.*).

Они полагают в основание гинекократии полный отказ от отцовства и глубочайшее унижение женщины, отданной во власть беспорядочной болотной прокреации. Совершенно иной характер имеет цереальная гинекократия. Она основана на сакральном статусе матроны-Деметры, на исключительном и нерушимом союзе с единственным мужчиной, на неприятии всякого рода гетеризма, на освящении, а не профанации материи, на высшем ураническом законе, соединяющем Солнце и Луну, а не на законе примитивнейшего теллуризма, находящем выражение в прокреации болот, в болотных растениях и животных. Религиозная сакральность материнства лежит в основе этого нового уклада. Теперь с женщиной связано таинство, профанация которого понимается как возврат к распутной жизни. *Макробий* (Комментарий к «Сну Сципиона», 2) пишет: *Numenio denique inter philosophos occultorum curiosiori offensam numinum, quod Eleusinia sacra interpretando vulgaverit, somnia prodiderunt, visas sibi ipsas Eleusinas Deas habitu meretricio ante apertum lupanar videre prostantes, admirantique et causas non convenientis numinibus turpitudinis consulenti respondisse iratas, ab ipso se aditu pudicitiae suae vi abstractas, et passim adeuntibus prostitutas.*¹ Потому на празднестве Цереры не могут быть упомянуты ни отец, ни сын, чтобы сакральный характер материнской мистерии не был нарушен воспоминанием о мужском поле, супружеской связи и отцовском праве. *Сервий* (Комментарии к «Энеиде», IV, 58) свидетельствует: *Romae cum Cerei sacra fiunt, observatur, ne quis patrem aut filium nomet, quod fructus matrimonii per liberos constat*². Всякое цереальное

¹ Нумению, философу, отличавшемуся любопытством к вещам сокровенным, во сне была открыта немилость божеств за то что, трактуя об Элевсинских таинствах, он разгласил их непосвященным. Ему явились сами Элевсинские богини в одеянии куртизанок, стоявшие перед открытым лупанарием. Когда же он в изумлении спросил о причинах столь непристойного поведения, неподобающего божествам, те в гневе ответили, что он сам силой изгнал их из святилища целомудрия и выставил для разврата в угоду любому прохожему. (лат.).

² В Риме, отмечая праздник Цереры, соблюдают правило: не упоминать своего отца или сына, ибо в детях виден плод брака (лат.).

установление носит характер sanctitas¹. Последний основан на неприкосновенности матронства, в котором заключается само основание права. Sanctum² в противоположность sacrum³ есть то, что посвящено хтоническим силам — как греческое ἁγιον⁴ по отношению к ἱερόν⁵ (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 61). Это слово означает неприкосновенность, ἁκίνητον⁶, которая происходит из отношения к теллурической Земле-Матери (*J. J. Bachofen*, *Die drei Mysterien-Eier*, S. 13). Потому неприкосновенны и городские стены, и termini sanctae res⁷, ибо они рождены из материнского чрева Земли; потому sanctae⁸ все leges⁹ цереальной жизни, не требующие для своей защиты особо установленных наказаний (*Исидор Севильский*, *Этимологии*, XV, 4, 2); потому неизменны все установления, явленные Исидой своему народу в законах и песнях. На той стадии культурного развития, самую сердцевину которого составляет материнство, наделенное авторитетом высшей святости, гинекократия выступает как необходимое выражение религии, как отдельное проявление общего воззрения, которое отдает материнскому началу первенство в сфере материального творения, в религии и праве. Когда же гинекократия будет сломлена и господство перейдет к мужчине, естественная точка зрения материальной жизни будет принесена в жертву государственному мышлению, связанному с imperium¹⁰. Ius naturale¹¹

¹ Святости (лат.).

² Святой, священный (лат.).

³ Посвященный, священный (лат.).

⁴ Благочестивый, набожный; освященный; посвященный, священный (др.-греч.); в христианских текстах обычно переводится как «преподобный» — эпитет для святого монаха.

⁵ Священный, посвященный богам; хранимый богами (др.-греч.).

⁶ Неприкосновенное, заповедное, священное (др.-греч.).

⁷ Священные границы (лат.).

⁸ Святы (лат.).

⁹ Законы (лат.).

¹⁰ С властью, с империей (лат.).

¹¹ Естественное право (лат.).

должно отступить перед *ius civile*¹ — разрыв с естественным порядком вещей, умаление цереального принципа, который в силу этого возбраняет упоминание отца и сына как кощунственное деяние и становится защитником матроны от непомерных унижений и всевозможных проявлений мужского высокомерия (см. *Плутарх*, Римские вопросы, 56).

LXIX. Поступательное движение к праву света и патерниту в роду Гипермнестры

В нашем теперь уже завершенном исследовании о связи права с женским природным началом мы показали всю важность для египетской гинекокрации законодательницы Исиды. Здесь были сопоставлены все факты, обосновывающие исторический характер материнского права в стране Нила и вообще в Ливии²; после чего мысль о том, что отсюда же происходят и Данаиды, уже не покажется нам ни странной, ни невозможной. Эти отважные воительницы, вставшие на защиту своего женского права от насилия собственных кузенов и достигшие высочайшего триумфа в акте своей кровавой свадьбы, предстают теперь неотъемлемой частью уже известного нам амазонского мира Ливии. Столь жуткое злодеяние вполне отвечает духу амазонства, для которого соблюдение высшего права женщины, ненависть ко всему мужскому и страсть к войнам и кровопролитию есть самое чистое и, более того, благочестивое проявление. Сколь презренной, сколь преступной должна была казаться амазонкам трусливая Гипермнестра, изменившая праву своего пола! Сколь заслуженны ею тяжелые цепи, скованная которыми она обращается с посланием к Линкею, как это описывает *Овидий* (Героиды, XIV, 3). И, наконец, сколь правомерен суд,

¹ Гражданским правом (*лат.*).

² Топоним «Ливия» здесь следует понимать в том смысле, который вкладывали в него древние авторы. В античности под Ливией могли подразумевать либо всю известную тогда Африку, либо только ту ее часть, которая простиралась вдоль Средиземного моря к западу от дельты Нила до Большого Сирта. — *Примеч. перев.*

перед которым она предстает у Эсхила! (См. также *Павсаний*, Описание Эллады, II, 19, 6). Но невзирая на все это, Гипермнестра оказывается оправдана. Таким образом, миф о Данаидах имеет то же содержание, что и сказание о лемнийском злодействе и о пощаде Гипсипилой Фоанта. В лице Гипермнестры, как и в лице Гипсипилы, женская природа возвращается от крайностей амазонского героизма в рамки, установленные для нее самой природой. Старшая из дочерей Даная предпочитает скорее прослыть слабой, чем возвышенной, но жестокой, и в этом она подобна кариянке Кафене (*Плутарх*, О доблести женской, 7) и римлянке Горации, устами которых говорит одна лишь любовь. Любовь — и ничто иное заставляет ее предать своих сестер. Она оставила ненависть ко всему мужскому. Эрос, господствующий во всем вещественном мире и являющий собою соединяющий, связующий материю принцип всех вещей, вступает здесь в свои права. И потому на защиту Гипермнестры встает именно Афродита, в то время как Афина — богиня, благосклонная ко всему мужскому, за исключением брака, — благосклонно взирает на ее отважных сестер. Сохранился великолепный фрагмент защитной речи богини, в котором та подчеркивает чувственный, сугубо материальный характер этой ненавистной амазонкам любви, которой, однако, отдает предпочтение Гипермнестра:

Святое небо подвижимо любовью
С землею слиться, а земля — приять его;
Дождь, с неба страстно бьющий в землю ждущую,
Плодотворит, и на земле рождаются
И люди, и скоты, и все Деметрины
Плоды, и в брачном ливне древесы цветут.
Таков сей брак, и я — тому причину¹.

Так говорит Афродита (*Эсхил*, Данаиды, фр. 44, см. *Афинея*, Пир мудрецов, XIII, 73; см. также *G. Hermann*, *Aeschyli tragoediae*, Berlin, 1852–59, Bd. I, S. 320). Слово γάμος², как и γυνή³, связа-

¹ Перев. Вяч. Иванова. — *Примеч. перев.*

² Брак, супружество (*др.-греч.*).

³ Женщина, жена (*др.-греч.*).

но с γῆ, γῆ¹, а латинские имена Gaius и Gaia, равно как и немецкие слова Gatte, Gattin², суть обозначения, относящиеся к пронизанной Эросом земной материи. Данаиды и амазонство в целом изменили этому великому вещественному закону, в котором укоренено и само материнское право, Гипермнестра же вновь возвращается к нему. Однако материнское право тем самым оказывается сломлено, гинекократия — обречена на гибель. Мгновение ее высочайшего триумфа оборачивается ее окончательным поражением. Изображение кровавой свадьбы Данаид, служащее наглядным воплощением этой идеи, украшало пояс Палланта, сына Евандра (*Вергилий*, *Энеида*, X, 497). Эта величайшая победа гинекократии является также и ее величайшим эксцессом. Женская природа не в состоянии удержаться на этой героической высоте. Она вновь возвращается в свои границы и впредь с любовью во всем покоряется мужчине. Она предпочитает прослыть натурой скорее слабой, чем возвышенной и героической. Вот в чем значение пощады, дарованной Гипермнестрой Линкею, вот смысл ее прощения, причина оправдания ее той 'Αφροδίτῃ νικηφόρος³, чью статую жертвует аргосскому святилищу сама Гипермнестра (*Павсаний*, *Описание Эллады*, II, 19, 6; II, 20, 5; II, 21, 1–2). И именно потому ее называют теперь первородной дочерью Даная, потому, подобно Агамемновой Клитемнестре, она носит имя Гипермнестра — «высокая госпожа». Чем выше ее женское достоинство, тем очевиднее оказывается победа мужского государства. В лице той самой женщины, в которой материнское право некогда добилось признания, оно должно теперь уступить место новому принципу. От этого брака, основанного на руинах гинекократии, появляются на свет Персей и Геракл. На смену женскому амазонству приходит героическая сила мужчин. Не кто иной, как потомки Гипермнестры, уничтожат в бою женские царства Ливии. Вотивные статуи аргивян в Дельфах изображали, по словам *Павсания* (*Описание Эллады*, X, 10, 2), Даная, Гипермнестру, Линкея καὶ ἄπαν τὸ

¹ Формы древнегреческого слова «земля».

² Супруг, супруга (*нем.*). — *Примеч. перев.*

³ Афродитой Победоносной (*др.-греч.*). — *Примеч. перев.*

ἐφεξῆς αὐτῶν γένος τὸ ἐς Περσεά¹ (ср. *Светоний*, Август, 29; *Овидий*, Наука любви, I, 73; *Проперций*, Элегии, II, 23). Теперь идея такой последовательности вполне нам ясна. Ясно и значение этой скульптурной группы в святилище Аполлона. В потомках Гипермнестры достигает господства аполлонический принцип света, связанный с духовным отцовством. Линкей, принимающий власть после Даная (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 16, 1), сам носит связанное со светом имя. Не менее красноречивы и имена Архителя и Архандра, которым были отданы в жены две из дочерей Даная (*Павсаний*, Описание Эллады, VII, 1, 3). Сам Данай воздвигает святилище Аполлону Ликийскому, в котором также был установлен его собственный трон (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 19, 3). Неподалеку горит и неугасимый огонь Форонея, ибо аргивяне полагают, что это он, а не Прометей даровал людям огонь (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 19, 4). Ясным представляется нам теперь и описание поединка волка с быком. В первом аргивяне угадали образ Даная, в последнем — предводителя пеласгов Геланора (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 19, 3). Оба животных являются символами мужской силы, в особенности, волк, который все еще играет немалую роль в торжествах римского брака (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VIII, 343 и 663; IV, 458), однако при этом они соответствуют различным стадиям формирования этой силы: бык как образ хтонической водной силы представляет непунический принцип (ср. *Павсаний*, Описание Эллады, II, 38, 4); волк же, соотносящийся с силой света, — принцип солярный. Тот соответствует пеласгийской, этот — высшей аполлонической стадии религиозного развития. На рассвете дня волк накидывается на быка и убивает его. Солнце сильнее воды, — особенно в засушливой Арголиде, ежегодно иссыхающей в его жарких лучах. Сила его бесплотна, так что в аркадском Ликее ни одно тело не отбрасывает тени (*Плутарх*, Греческие вопросы, 39; *Павсаний*, Описание Эллады, VIII, 38, 5). На этом принципе основывается Данай, на нем же основана и победа духовного отцовского права. На

¹ И полностью их род по порядку до Персея (др.-греч.).

постаменте, расположенном перед связанным с Гипермнестрой храмом Афродиты Победоносной, можно было видеть изображение этого поединка животных, а рядом с ним — изображение девушки, кидающей камень в быка (*Павсаний*, Описание Эллады, VII, 19, 6). Таким образом, сама женщина встает на сторону аполлонического принципа, в котором находит свое примирение Гипермнестра. Как мы видим, победа отцовского права здесь снова отождествляется с нематериальным принципом света. Постепенный ход этого развития отображен в судьбе сыновей Египта. Их тела предадут погребению в заболоченном лернийском озере — в области, где господствует теллурическое материнство Деметры (*Павсаний*, Описание Эллады, II, 24, 3; II, 36, 7). Их отрубленные головы захоронены у подножия аргивского акрополя, по левую сторону от дороги. В них победа отцовского права еще только приуготовливается, подобно тому как и Платон, по сообщению *Плутарха* (Об Исиде и Осирисе, 26), вслед за древними теологами отводит правую сторону олимпийским богам, а левую — полубогам. Свое свершение она обретает в Линкее-Аполлоне, высшей бесплотной солнечной силе, когда по повелению оракула этот герой умерщвляет своего тестя Данаю, процарствовавшего пять лет. Это убийство окончательно завершает всю предшествующую эпоху (*Сервий*, Комментарий к «Энеиде», X, 497). — О состязаниях, назначенных Данаем для желавших обладать его дочерьми см. *Павсаний*, Описание Эллады, III, 12, 2. О первых гименеях см. *Гигин*, Мифы, 273 с параллельными местами (*M. van Staveren*, *Auctores mythographi latini*, 1742, p. 377); *Пиндар*, Пифийские песни, IX, 107—130; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, II, 1, 4. О связи Линкея со светом см. *Павсаний*, Описание Эллады, II, 25, 4; *Эсхил*, Агамемнон, 290—301; *Полибий*, История, X, 43 (πρῶτον ἑορτή¹). С двумя звездами над головой изображен он на одной из ваз, приведенных в *Kreuzer*, *Abbildungen zur Symbolik und Mythologie der alten Völker*, XLII. S. 38). — Об общей могиле Линкея и Гипермнестры см. *Павсаний*, Описание Эллады, II, 21, 2; об их общем святилище: *Гигин*, Мифы, 168.

¹ Праздник огней (др.-греч.).

LXX. Линкей, Персей, Геракл

О Персее миф сообщает, что он вступил битву с горгонами и их царицей Медузой — младшей и единственной смертной из всех своих сестер (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, III, 54; Схолии к Пиндару, «Немейские песни», X, 6); *Диодор* (там же, III, 51) говорит о горгонах как о родоначальницах всех амазонских племен Ливии. Здесь мы вновь видим, как лунный принцип покоряется высшей солярной силе. Ибо горгоны суть лунные жены, как и Афина, рассматриваемая с точки зрения своих лунарных свойств, носит имя Горγύ¹ и Горγῶπις² (*Палефат*, О невероятном, 32; Орфические гимны, XXXII, 8). Персей же — носитель солярной природы. В нем Зевсово отцовство одерживает победу над вещественным материнством, символическим изображением которого являются подземный брачный покой Данаи и ларец, вынесенный волнами моря на остров Серифос. В качестве свадебного дара для своей невесты Гипподамии царь Полидект приказывает Персею принести из дальних западных стран голову Медузы. Ибо материнское право терпит поражение также и в связи Гипподамии с Пелопом. Свой трофей герой посвящает Афине, ибо в ее храме он некогда нашел убежище и защиту. Та же богиня, которая защищает Геракла, Данаид и Тесея, которая опускает в урну белый камешек за матереубийцу Ореста, принимает под свое надежное покровительство и победителя горгоны Персея. В этом качестве она получает эпитет Горγοφόνο³ (Орфические гимны, XXXII, 8). Как таковая она побеждает Иодаму, само имя которой указывает на ее материальную, связанную с землей лунарную природу. Ведь «Ио» на языке аргивян значит «Луна», а что касается «дама», то связь многочисленных видоизменений слога «дам» с землей мы еще продемонстрируем в дальнейшем. Итак, та же самая Афина — лунная женщина, связанное с Метрооном божество — в которой мы прежде видели образ вещественной

¹ Горгона (др.-греч.).

² Горгопа, буквально: «со страшным взглядом» (др.-греч.).

³ Горгоноубийца (др.-греч.).

Земли-матери, теперь предстает перед нами на более высокой, духовной ступени развития как безматерняя дочь Зевса, непримиримая противница всякого сугубо вещественного, материнского, земного и луноподобного бытия, как представительница всецело духовной природы Зевса и, тем самым, как покровительница Персея. С горгонами и Медузой связаны и граи. В их имени также заявляет о себе материнство. Ибо Γραῖαι значит «старухи»; идея старости являет нам материнство с той стороны, с которой оно открывается детям, то есть, со стороны преклонного возраста. Поэтому миф изображает Анну Перенну как истинную Γραῖς¹: как ветхую матушку с морщинистым лицом. Такой представляет он нам и Гекалу или Гекалену — старуху, оказавшую гостеприимство Тесею. — Следствием лунарной природы всех этих женских образов является обращающая в камень сила самой Медузы Горгоны. Все, что вещественная мать рождает из своего лона, обречено на гибель. Ее чада появляются на свет лишь для того, чтобы вновь вернуться во мрак ее чрева. Целью их становления является гибель. Вместе с жизнью мать дарует им и смерть. Потому лик ночного светила переходит в ухмыляющуюся гримасу смерти, а сама Луна нередко мыслится как злое начало. И потому о Луне говорят, что она все еще принадлежит царству материи и бренной земной природы. Потому же именно младшая из горгон считается смертной: ведь — как будет подробно сказано далее — именно в ней род дольше всего продолжает свое существование; поэтому на протяжении всего хода мифологического развития, направленного снизу вверх, последний из рожденных членов рода предстает наиболее далеко продвинувшимся представителем целого. Персей как небесный солярный герой, наделенный духовным бессмертием, возвышается над этой материальной, обреченной на гибель лунной природой. Он подчинил свою материальную жизнь высшей силе и тем самым обрел свободу. Освобожденная от оков Андромеда спускается со скалы, а голова Медузы как победный трофей приносится в дар Афине.

¹ Старуха (др.-греч.).

Полидект — всепоглощающий Аид — не в силах причинить никакого зла солярному герою Персею; на погребальных состязаниях в честь Тевтамида, устроенных в болотистой местности близ Пеней, Акрисий, сын Абанта и брат Прета принимает смерть от руки своего внука. Солнечный диск побеждает материальные силы. Начинается новое царство. Гелиос приносит человечеству возвышенное и милосердное право духовного отцовства, источником которого является Зевс, в то время как древнее материнское право исходило от вещественной Земли.

Каков Персей, таков и Геракл, подобно ему, происходящий от Гипермнестры. О Геракле *Диодор Сицилийский* (Историческая библиотека, III, 54) сообщает, что он окончательно уничтожил горгон, равно как и остальных амазонок, когда проходил через лежащие к западу страны и воздвиг у берегов Африки названные в его честь столбы. Здесь, как и в мифе о Персее, в качестве амазонского царства вновь упомянута в первую очередь Ливия и лежащая к западу от нее земля. Диодор добавляет: «Геракл, решивший облагодетельствовать весь без исключения человеческий род, счел неправильным оставлять какие-либо народы под унижительным женским господством». Таким образом, в потомках Гипермнестры легенда завершает начатое Данаидой: уничтожение гинекократии, победоносное установление мужского права, и с этими событиями в первую очередь оказывается связано освобождение человечества и учреждение более возвышенного и благородного устройства жизни. Женоненавистничество Геракла, отмечаемое и греками, и римлянами, продолжается в мифе о гадитанско-тирском боге. Примечательное свидетельство о нем дает *Силий Италик* (Пуника, III, 22): *Femineos prohibent gressus, ac limine curant saetigeros arcere sues: nec discolor ulli ante aras cultus¹. Pes nudus tonsaeque comae, castumque cubile, Irrestincta foci servant altaria flammae²* (ср.

¹ Они запрещают приближаться [к святилищу] женщинам и гонят прочь от порога щетинистых свиней. И одинакова одежда на всех, приступающих к алтарям (*лат.*).

² Ноги их босы, а головы бриты, целомудренна постель; неугасимым огнем освещаются их алтари (*лат.*)

Гелиодор, *Эфиопика*, X, 4, 6. J. J. Bachofen, *Die drei Mysterien-Eier*, S. 104). К этим свидетельствам присоединяется и важное сообщение *Павсания* (Описание Эллады, VII, 5, 3). В городе Эрифры в Малой Азии находился знаменитый храм Геракла, чья статуя носила черты египетского искусства и религиозного воззрения. Бог был изображен стоящим в ладье — как говорили местные жители, в память о его плавании по морю из Тира. При прибытии его произошло следующее событие: Жители Хиоса и Эрифр поспорили из-за этой ладьи. Вещий сон, которым поделился с эрифрейцами слепой рыбак по имени Формион, принес им победу. Женщинам Эрифр было велено обрезать свои волосы, а мужчинам — сплести из них канат, чтобы подтянуть к себе ладью. Однако женщины-гражданки (*ἀσται τῶν γυναικῶν*¹) отказались принести такую жертву. Тогда повеление оракула исполнили фракиянки, которые, хоть и были свободнорожденными, находились в услужении у местных жителей. Ладью без труда удалось подвести к берегу. Чудодейственный канат хранится в храме Геракла. В благодарность за проявленное послушание из всех женщин входить в святилище дозволяется лишь фракиянкам. И хотя в этом рассказе становится очевидным гинекократическое положение ионийских женщин в Эрифрах, которые представлены не просто как жены граждан, но как самостоятельные *ἀσται*, однако, с другой стороны, здесь столь же отчетливо подчеркивается подчиненная роль женщин — условие, которого повсеместно требует и добивается Геракл. Лишь находящиеся в услужении фракиянки угодны божеству, чье повеление они с готовностью исполняют. Геракл предстает здесь усмирителем всякой стихийной необузданности власти и, как и Дионис, освободителем низших сословий. Власть женщины могла быть более тяжелой, нежели власть мужчины. Мифологическое повествование завершается одной характерной подробностью. Формион вновь прозревает и благополучно сохраняет зрение всю оставшуюся жизнь. Здесь используется своего рода

¹ Гражданки из числа женщин (*др.-греч.*).

иероглиф, знакомый мифологическому сказанию и в других образах: он означает переход от теллурического материнского права к отцовскому солярному принципу. Тьма и слепота являются атрибутами хтонической материи, а свет и зрение — признаками мужского начала, мыслимого в качестве солярной силы. Геракл, неустанный борец с женским принципатом, приносит слепым жителям Эрифр свет высшего общественного устройства, которое, таким образом, и здесь оказывается сопряжено с подчинением женщины мужчине.

LXXI. Позднейшие добавления к мифу о Данаидах и их отношение к гинекократии

Эпохе после падения женского права принадлежит другая часть мифа о Данаидах, к рассмотрению которого мы обратимся теперь еще раз. Своим бесконечным, непрестанно возобновляемым, но неизменно бесполезным трудом девушки расплачиваются за свое кровавое злодеяние, обитая в мрачных безднах подземного царства, где Окн столь же тщетно плетет канат, Сизиф движет в гору всякий раз предательски свергающийся вниз камень, а Титий вечно терзаем хищными птицами, клюющими его вновь и вновь отрастающую печень (*Овидий*, *Ибис*, 174 и след.). Причисление Данаид с их дырявой бочкой к прочим знаменитым персонажам, обреченным на посмертную кару, есть вымысел, принадлежащий эпохе, которой идеи гинекократии и амазонства стали уже совершенно чужды. Лишь с точки зрения более позднего мира дочери Даная могли показаться преступницами, заслуживающими вечных мучений. Однако если я утверждаю, что идея их наказания покоится на более поздних представлениях, то это еще не значит, что и мотив переливания воды в продырявленную бочку также принадлежит лишь позднему времени. Труд Данаид, подобно труду Окна, есть природный символ, относящийся к одному из древнейших представлений рода человеческого. Итак, сам по себе этот символ относится к глубочайшей древности, новой

является лишь его связь с идеей наказания и праведного воздаяния¹.

Я говорю «природный символ». Но какого содержания? Чтобы смысл его оказался яснее, хочу обратить внимание читателя на миф об Алоадах. *Аполлодор* (Мифологическая библиотека, I, 7, 4) рассказывает буквально следующее: «Алоею женился на Ифимедее, дочери Триопа. Но та любила Посейдона. Она то и дело спускалась к морю, зачерпывала руками воду и лила ее себе на грудь. Когда же Посейдон сошелся с нею, она родила ему двух сыновей: Ота и Эфиальта, — называемых Алоадами». Вода предстает здесь прокреативной стихией, носителем мужской силы. Потому Ифимедия непрестанно льет ее себе на грудь. Сама она, дочь Триопа, является образом жаждущей оплодотворения земной материи; она та самая Пеня Платонова мифа, которая домогается Плутоса и зачинает от него Эрота; та пчела, которая поочередно собирает мед со всех цветов (Схолии к Аполлонию Родосскому, 882). Пеня представляет собою, по выражению Плутарха, «материю, не имеющую в самой себе блага, однако наполняющуюся им и всегда стремящуюся к нему, и берушую его долю»². Итак, земля, пропи-

¹ Более того, можно с полным основанием утверждать, что включение Данаид в число великих преступников, несущих посмертную кару, весьма позднего происхождения. Гомер не упоминает их в том месте (*Одиссея*, XII, 568 и след.), где говорит о наказаниях в царстве умерших. О них умалчивают также Пиндар и Гесиод. На это обстоятельство справедливо обращает внимание Шейфеле (*A. Scheffele, Eine mythologische Abhandlung über Danaos und die Danaiden, Ellwangen 1856, S. 24*). И хотя я не разделяю многого в суждениях упомянутого ученого, мне все же весьма отраднo видеть его решительную приверженность следующим двум положениям: во-первых, убежденности в связи между Ароглидой и Египтом, столь ясно прослеживаемой в мифах о Данаидах и Окне и, во-вторых, признанию того факта, что физически-природный смысл мифов всегда является первоначальным, а этический — вторичным, чего применительно к Данаидам совершенно не понимают П. Ф. Штур (*P. F. Stuhr, Religionssysteme der Hellenen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Berlin, 1838, 2, 849 и след.*) и А. Ф. Гфререр (*A. F. Gfrörer, Kritische Geschichte des Urchristentums, 2, 294*).

² Пер. Н. Н. Трухиной. — *Примеч. перев.*

танная оплодотворяющей влагой, — это Ифимедея, тоскующая по Neptunus Genesius¹, это черпающая воду дочь Триопа. Тоже самое представляют собою и Данаиды. Большой сосуд, изображаемый на произведениях искусства в виде похожей на бочку урны, в который они переливают воду из своих гидрий, это сама Земля, возделывающая непрестанного оплодотворения материя. Как Ифимедея льет влагу себе на грудь, так Данаиды льют ее в громадную бочку. Но неутолима жажда Земли, вновь и вновь ищущей оплодотворения. Пения не перестает помогать Плутосу. Ифимедея вечно отправляется к морскому берегу, так же, как мегарские женщины идут к морю по так называемой «дороге красавиц», и как спускается к озеру культовое изображение сирийского божества; и потому Данаиды, не зная отдыха, льют воду в свою бочку — символ самой Земли. Именно поэтому бочка изображается продырявленной, как ячеисто сито, используемое в совершенно аналогичном смысле жрицей Весты. Итак, я имел все основания утверждать, что Данаиды как черпающие воду девушки являются природным символом, который восходит к незапамятной древности и которому изначально была чужда идея наказания и возмездия. Добавлю теперь: именно этот природный символ заключает в себе основополагающую идею религии Нила во всей ее первоначальной простоте и физической связи с самой землей Египта. Ибо Осирис, по словам Плутарха, есть Нил, который во время ежегодных разливов принимает и впитывает в себя земля, то есть Исида, тем самым становясь плодородной. Символическим изображением этой всепорождающей связи воды с жаждущей землей является тот золотой ларец, который священники торжественно носят с собой каждый год на великой траурной церемонии, посвященной исчезновению Осириса. Ибо в него вначале вливается питьевая вода, к которой затем примешивается плодородная земля. Когда земля таким образом впитает воду, Осирис исчезает, однако Исида — земля Нила — оказывается оплодотворена. Мы видим, что ничто не может нагляднее и, вместе с тем, проще выразить или, лучше сказать, изобразить основную идею религии Нила, чем

¹ Нептун Порождающий (*лат.*).

символ льющих воду Данаид и их продырявленной бочки. Так понимал древний мир тайну материального порождения, — и неспроста древние греки утверждали, что Гомер и Фалес заимствовали свое представление о воде как источнике всего сущего из египетской религии. Вот то таинство, в которое Данаиды, посвятили аргивских женщин; вот значение лернийских мистерий, вот то воззрение, в духе которого была вымышлена уже известная нам связь дочерей Даная с орошением засушливой Аргολиды. Такое представление объясняет также и связь Данаид с Окном, которую мы встречаем на произведениях искусства и в гробницах, и причину, по которой они оказываются заточены в темных глубинах земли. Ведь канат, который плетет Оки, является природным символом, наделенным тем же самым значением, что и Данаиды. Канат есть зримое творение, которое высвобождает из материи связь воды и земли и которое, подобно текущей в сторону моря реке, вечно бежит по направлению к смерти. И потому едва ли покажется странным, что мы находим символ Окна именно у берегов Нила. *Диодор Сицилийский* (Историческая библиотека, I, 97) рассказывает буквально следующее: «В городе Аканфи, что по ту сторону Нила в Ливии, в ста двадцати стадиях от Мемфиса, — сообщает автор, — имеется продырявленная бочка, в которую каждый день триста шестьдесят жрецов приносят воду из Нила. То, что миф говорит об Окне¹, здесь и поныне еще можно наблюдать во время общественного празднества, когда один человек плетет начало большого каната, а множество других людей, стоя сзади, расплетает уже сплетенное».

Продырявленная бочка и Оки в соседстве друг с другом, и тот, и другая — на берегах Нила — вот неопровержимое доказательство моего тезиса, что в обоих этих природных символах отразилась основополагающая идея религии Нила и что, следовательно, оба они должны были возникнуть в Египте. В то время как один лишь Оки занят плетением каната, расплетают его сразу несколько человек: ведь основа возникновения материальной жизни единообразна и неизменна, в то время как причины

¹ Περὶ τὸν ὄκνον, а не περὶ τὸν ὄνον («о медлительности», а не «об осле» (др.-греч.)), что, впрочем, не изменяет общего смысла высказывания.

и облики смерти, напротив, отличаются многообразием. Вместо людей, расплетающих канат, в дельфийской Лесхе была изображена поедающая его ослица — мотив, сохранившийся и в позднейшем искусстве (на круглом алтаре из Ватиканского музея, на двух надгробных изображениях, одно из которых было найдено у Porta Latina и описано Кампаной, а другое происходит из Вилла Памфили, а также на изображении из Codex Pighianus). Также и это изображение содержит отсылку к Египту, поскольку именно на нем в образе осла представлен гибельный, разрушительный принцип: Тифон. Смерть ненасытна. Поэтому Эрисихтон, сын Мирмидона, именуется *κάνθων* — большой выучный осел (Элиан, Пестрые рассказы, I, 27). Павсаний особо указывает на женский пол пожирающего канат осла. Напротив, прокреативная сила Окна мыслится как мужская. Это противопоставление заслуживает самого пристального внимания. Со становлением связан мужчина, с гибелью — женщина. Мужчина порождает, женщина в смерти вновь принимает в свое лоно все порожденное. Бесконечен труд льющих воду Данаид, без конца порождает земная материя новую жизнь. Сколь богатую добычу ни уносила бы смерть, по жилам творения вечно струится живая, свежая кровь. И потому год от года множится число усопших, увеличивается расплетенная часть каната. Жизнь дает пищу смерти, Окн кормит ослицу, которая невозмутимо продолжает грызть. «Огонь не насытится дровами, море не насытится реками, смерть не насытится живыми творениями, а красавица — любовниками», — так говорят индийские мудрецы (Klemm, Frauen... I, 256). Потому древние греки называли мертвых *τοὺς πλείονας* — «многие», подобно тому как у римлян было в ходу выражение *ad plures ire*, т. е. отойти в мир иной. Известна история о полученном мегарцами оракуле. После того как у них упразднили царскую власть, из-за чего государство пришло в беспорядочное состояние, граждане послали в Дельфы спросить, что им делать, чтобы земля их жила счастливо. Мегарцы должны совещаться с многими (*ἢν μετὰ τῶν πλείονων βουλευσώνται*¹), — гла-

¹ Если будут советоваться со многими (др.-греч.).

сил ответ божества. Правильно поняв слова оракула, мегарцы воздвигли в честь усопших в здании совета героон (*Павсаний*, Описание Эллады, I, 43, 3). Такое большинство голосов едва ли пришлось бы по нраву нынешней демократии. И тем не менее, держать совет с мертвыми есть вернейший залог народного благополучия и важнейший девиз всей нашей историко-правовой школы.

Не знаю теперь, в самом ли деле изобретательные жрецы Хеммиса, которым, по мнению Велькера, принадлежит вымысел о связи Данаид с землей Нила, руководствуясь все тем же генеалогическим интересом, вместе с ними импортировали в Египет и символическую фигуру Окна? Скорее мне представляется, что это обстоятельство еще более подтверждает связь Египта с Арголидой и с эллинскими племенами вообще. Конечно, всем тем исследователям, которые, приступая к рассмотрению древних народов, предпочитают поместить каждый из них в отдельное, надежно изолированное пространство, покажется немалой загадкой тот факт, что один и тот же Окн встретится им и у лигуров в Мантуе, и в Ардее (*ardea*¹ значит то же, что и ὄκνος²: *Павсаний*, Описание Эллады, X, 29, 2; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VII, 412), в Дельфах и в Аканфе на Ниле. Однако повсеместное распространение мифа об Окне, как и мифа о Данаидах, остается фактом, который в контексте всего сказанного Геродотом о взаимосвязях египетского и греческого пантеона, как нельзя более способен показать всю ограниченность наших прежних представлений о древнейших, то есть, существовавших в так называемую мифологическую эпоху взаимоотношениях между народами.

Таким образом, символ Данаид, каким он представляется моему пониманию, содержит в себе основополагающую идею религии Исиды и, тем самым, материнского права как такового. Ибо женщина есть заместительница самой Земли в том, что касается воспроизводства физической жизни; она взяла на себя

¹ Ардея, столица рутулов (к югу от Рима).

² Медлительность, нерешительность; робость, боязнь (*др.-греч.*).

функции материи; γῆ¹ превратилась в γυνή². Именно на этом представительстве, согласно материальному образу мышления первобытного мира, покоится верховный авторитет женщины, преимущество Исиды перед Осирисом. И поэтому столь примечателен тот факт, что в мифе о Данаидах, как мы видели, соединены два различных аспекта: материнское право на высшей, амазонской стадии своего развития — и то же самое материнское право, однако взятое в своей религиозной основе. Благодаря этому, перед нами раскрывается единая идея: там — в своей правовой и государственной форме, здесь — в своем религиозном выражении. Ибо такова природа древнего мифа, что он наделяет земные существа природой того божества, под чьей властью они находятся и которому служат. Так Аристей превращается в Зевса Аристея, Ромул — в Марса или Квирия, Александр Великий — в Аммония; так Ликург, Гиг или Брасид наделяются честью, принадлежащий божеству соответствующего народа, так не один материнский образ получал имя Исиды. В выдающихся людях обретает плоть и кровь само божество. В них оно становится узнаваемым, зримым в человеческом облики — мысль, которую неоднократно высказывали Платон и Плутарх. И потому Данаиды ныне также предстоят потомству в свете той самой религии, которой было порождено их материнское право, их гинекократия и само их кровавое злодеяние. Они суть одновременно и смертные женщины, и богини: представительницы реальных исторических племен, героически защищавших женское право от кощунственных нападок, — и божественные образы, в которых нашла свое выражение сама основа религии амазонства.

LXXII. Разбор отдельных явлений, в которых в Египте был реализован один из противоположных гинекократии принципов. Недопущение женщин к жреческим должностям

Прежде чем завершить рассмотрение нашего предмета, сделаю еще одно, последнее наблюдение. Ни одна женщина

¹ Земля (др.-греч.).

² Женщина (др.-греч.).

не отправляет в Египте какую-либо жреческую должность ни при мужском, ни при женском божестве. Так свидетельствует *Геродот* (История, II, 45), и, судя по всему, именно так и обстояло дело в его времена. Да и как бы мог этот автор, посетивший все египетские святилища, допустить ошибку в столь важном для него вопросе? (См. *E. Jomard*, *Description de l'Égypte*, T. 1. p. 194. 195, seconde édition). Однако я не могу умолчать о всех трудностях, которые вытекают из признания этого факта. Так, тот же писатель (История, II, 54) говорит о двух фиванских жрицах, похищенных финикийцами. В другом месте (там же, II, 171) он упоминает о Данаидах, принесших в Грецию праздник Фесмофорий. Поскольку Геродот не может противоречить сам себе, он, видимо, считал этих женщин не жрицами, а лишь адептами, посвященными в культ божества. *Ювенал* (Сатиры, VI, 446) и *Персий* (Сатиры, V, 186) нисколько не опровергают сообщений древнего историографа, поскольку оба названных автора говорят лишь о том, как египетский культ отправлялся в Риме. Еще меньшее значение имеют факты, приводимые А. Келюсом (*A.-C.-Ph. Caylus*, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques, romaines et gauloises*, 1752—1767, T. 3, p. 37—38. Ср. *F. S. Schmidt*, *De sacerdotibus et sacrificiis Aegyptiorum*, Tübingen, 1768, S. 89 и *J. V. Adrian*, *Die Priesterinnen der Griechen*, Frankfurt, 1822, S. 7 ff.). То обстоятельство, что женщины, по-видимому, принимали участие в домашнем культе и публичных процессиях (*Геродот*, История, II, 65; там же, II, 48 и 60; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, I, 83), не имеет отношения к жреческому служению. Женское жречество появляется в Египте лишь начиная с эпохи Лагидов¹. *Афиней* (Пир мудрецов, V, 198) ссылается на процессию, устроенную Птолемеем II Дионисом. Жрицы, связанные с Птолемеями, фигурируют в папирусном свитке 104 г. до Р. Х., приведенном у Бека (*Boeckh*, *Erklärung einer ägyptischen Urkunde auf Papyrus*, Berlin, 1821, S. 15—16). В пятой строке надписи на Розеттском камне упоминаются Пирра, дочь Филина,

¹ Лагиды — династия эллинистических правителей Египта в IV—I вв. до Р. Х., восходящая к Птолемею I. — *Примеч. перев.*

атлофора Береники Эвергеты, Ария, дочь Диогена, канефора¹ Арсинои Филадельфы, и Ирина, дочь Птолемея Филопатора, жрица Арсинои. Такое нововведение являлось нарушением жреческих уставов, которого местные жрецы, безусловно, не одобряли, однако не могли ему воспротивиться, как и не в их власти было избежать упоминания о нем в декрете, выпущенном ими самими в честь Птолемея V Эпифана (*Drumann*, *Inscription von Rosette*, Königsberg 1823, S. 35, 91, 217. *A.-J. Letronne*, *Inscription de Rosette*, в *FHG* I, 10). Итак, сообщение Геродота отнюдь не утрачивает достоверности. Таким образом, мы наблюдаем в Египте два феномена, находящихся между собой в крайне странном противоречии: с одной стороны, мать наделяется здесь высшим правом и всей полнотой власти, с другой же, исключительное право отправления жреческой должности принадлежит одному лишь мужчине. Разве это не несовместимо? Нисколько. Напротив, в этом иллюзорном противоречии я усматриваю два разных проявления одной и той же основоположной идеи. Все тот же материальный, вещественный характер женщины приводит, с одной стороны, к материнскому праву, господствующему во всех отношениях материальной, телесной жизни, а с другой стороны, — к ее неспособности исполнять священнические обязанности, в которых как раз и задействована не эта телесная, материальная сторона, а напротив, бесплотная, высшая часть нашего «я». Можно сказать и так: в духовной сфере правит мужчина, в сфере материи во всей ее полноте господствует женщина. Особо разительно проявляется это противоречие в жречестве Фив. Оно было известно величайшей глубиной философских и астрономических познаний, именно в Фивах был точно вычислен и вошел в употребление солнечный год. Однако здесь же появился обычай посвящать Зевсу в качестве паллады женщину благородного происхождения, а гетеризм превратился в священную культовую обязанность

¹ Атлофора и канефора (др.-греч. ἀτλοφόρος и κανηφόρος) — жреческие должности носительницы награды за победу в состязании и носительницы корзин с жертвоприношениями соответственно. — *Примеч. перев.*

(*Страбон*, География, XVII, 816). Коль скоро все материальное оказывается связано с Землей, то и Земля, в свою очередь, ограничивается сферой материального. Напротив, поскольку мужчина исключен из сферы материального, его безраздельным достоянием становится духовная сфера. Платон называет воздействие мужчины на материю «бесплотным», другие авторы понимают его как простое ἐγείρειν¹ и сравнивают с силой стали, удар которой пробуждает дремлющую в кремне искру. Так и у некоторых пастушеских племен Севера Азии отец невесты на церемонии бракосочетания, высекает кресалом из кремня искру в знак того, что желает новобрачным потомства (*Klemm*, Die Frauen I, 92). Пифагорейцы сравнивают женщину с основанием треугольника, его горизонтальной стороной, мужчину — с отложенной от него вертикальной линией. За всеми этими сравнениями, приведенными у *Плутарха* (Об Исиде и Осирисе, 56), стоит одна и та же идея: женщине как материальному основанию человеческого бытия мужчина противопоставлен как бестелесная потенция. Если она является материалом, то он — художником. Если женщина занимает место Земли, то мужчина напоминает Творца, который, подобно отношениям горшечника и горшка, противопоставлен Земле как воздействующая на нее извне незримая сила. С этой точки зрения не женщина, а один лишь мужчина может вступать в отношения с божеством в качестве священника: она принадлежит телесной жизни, он — бесплотной силе. Но даже если в согласии со всем сказанным оба эти принципа: материнское право и исключительное мужское священство — отнюдь не кажутся несовместимыми противоположностями, то все же едва ли можно предполагать их одновременное возникновение. Не одновременно, а последовательно должны были они достичь своего признания, хоть и не подлежит сомнению, что на протяжении долгого времени и, в частности, при жизни Геродота, оба эти принципа сохраняли свое действие — каждый в своей сфере. Осознание высшей духовной природы мужчины является большим шагом вперед в развитии человеческого рода, освобождением от сугубо материальных

¹ Будить, пробуждать; побуждать (*др.-греч.*).

представлений, которые безраздельно господствовали в его мышлении в первобытную эпоху. Потому и принцип, коим руководствуется египетское жречество, мог войти в употребление лишь тогда, когда религия Нила достигла уже той высокой одухотворенности, к которой она постепенно продвигалась. Однако, как мне представляется, этот принцип не был присущ ей изначально, хотя ко времени Геродота он, безусловно, уже давно достиг полного признания. И лишь в среде жрецов-мужчин искусство божественных и мирских песнопений могло подняться на такую высоту, а богопознание — достичь той степени метафизической духовности, которая привлекла к Египту наиболее глубокомысленных из эллинов: Пифагора, Солона, Ликурга, Платона, Евдокса, Демокрита и Энопида (*Евсевий Кесарийский*, Евангельское приготовление, X, 8). Сообщества жриц были бы не в состоянии достичь таких результатов и, несомненно, ничем не способствовали бы возвышению человеческого рода. Да и христианский мир не извлек никакой пользы из того обстоятельства, что в нем (видимо, под влиянием древнейших воззрений и культов, — как представляется, поначалу в Египте и в приграничных районах Востока, в Аравии, Фригии и на Крите) вновь решительно вышел на первый план принцип женской материальности. Тем самым духовная чистота богопознания оказалась запятнана вещественным началом. И если Робер д'Арбриссель, основатель картезианского монастыря¹, поставил над святыми мужами не настоятеля, но настоятельницу, ссылаясь на то, что и сам Христос препоручил Иоанну Марию в качестве матери, то нам приходится признать, что его образ мысли стоит ниже воззрений египетских жрецов, указывавших на несовместимость женской природы со служением священства. Еще далее египтян заходили брахманы, которым было

¹ Робер д'Арбриссель (ок. 1045—1116) — странствующий проповедник, аскет, основатель аббатства Фонтевро и одноименного духовного ордена (*лат.* Ordo fontis Ebraldi), объединявшего в одной конгрегации (а поначалу и в пределах одной обители) монашествующих мужского и женского пола. Обители, основанные Робером и его преемниками, никак не связаны с картезианским орденом. — *Примеч. перев.*

запрещено поверять религиозные тайны своим собственным женам (*Страбон*, География, XV, 712). «Брахманы не посвящают своих жен в свою философию, опасаясь, что дурные жены могут выболтать тайны учения непосвященным (ср. 1 Тим 5:13), а хорошие — покинуть их самих. Действительно, презиравший удовольствие и страдание, ровно как и самую жизнь и смерть, вовсе не захочет быть во власти другого»¹. Брахманы же посвящены Солнцу (*Стефан Византийский*, Βραχμῶνες²; *C. Lassen*, Indische Altertumskunde, III, 359). Что касается второго разряда индийских мудрецов, которых *Страбон* (География, XV, 711) вслед за Мегасфеном называет Гармῶνας (*Климент Александрийский*, Строматы, 1.15.71; *Порфирий*, О воздержании от одушевленных, IV, 17–18; *Кирилл Александрийский*, Против Юлиана, IV, 133; *Евсевий Кесарийский*, Приготовление к Евангелию, IX, 410 — Σαρμῶνας, а Александр Полигистор вначале именует Σαρμαναῖοι (*Lassen*, Rhein. Mus. 1883, p. 171–190; FHG, II, 437–439; *Lassen*, Indische Altertumskunde, III, 353 и след.), то Непарх, цитируемый у *Страбона* (География, XV, 716) свидетельствует об ином роде их деятельности: «Они занимаются естественными науками. К их числу относился Калан (великий аскет, ставший знаменитым благодаря историографам Александра). Они позволяют женщинам участвовать в своих занятиях философией». В Законах Ману (сс. 155 и 160 в английском переводе У. Джонса, (*W. Jones*, Institutes of Hindu law, or The ordinances of Menu 1796, p. 142) сказано: «Без мужа женщина не может совершать жертвоприношений, исполнять священных обрядов, соблюдать постов: но в какой мере жена почитает своего мужа, в такой и будет прославлена на небе; (там же, 160): Подобно целомудренным брахманам добродетельная жена может достичь неба, даже если не родила детей, если только по смерти своего господина предается священному целомудрию». Суть христианского учения апостол Павел как нельзя более кратко излагает в 1 Тим 2:11–15: «Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить

¹ Перевод с др.-греч. Г. А. Стратановского. — *Примеч. перев.*

² Брахманы, брамины (др.-греч.); далее упомянуты греческие формы этого наименования у разных авторов: гарманы, сарманы, самманей.

жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление; Впрочем спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (Ср. 1 Кор 14 и 99-е и 100-е правила IV Карфагенского собора: *mulier quamvis docta et sancta viros in conventu docere, vel aliquot baptizare non praesumat*¹). См. также *Евсевий Кесарийский*, Приготовление к Евангелию, XII, 32, где подчеркивается совпадение Платонова и христианского учений. Мысль апостола можно изложить следующим образом: Как первичной духовной природе мужчины соответствует учительство, так вторичной материальной природе женщины соответствует деторождение. Как в сфере материальной жизни, так и в сфере жизни духовной женщине предопределено быть воспринимавшей стороной и безмолвно взирать на мужчину как на высшее начало. Женщина низвела мужчину к материи, тот же, в свою очередь, возводит ее из материи к духовной чистоте, к «неприступному духовному свету» (1 Тим 6:16). Однако женщина, ограниченная принимающей ролью и, тем самым, умышленная перед мужчиной, проявляет в сохранении принятого большую верность и большее постоянство. «Когда женщины принимают евангельское учение, то становятся намного сильнее и ревностнее в вере и держатся ее тверже и крепче, чем мужчины». Это замечание Лютера многообразно подтверждено историей религии. Тысячи мучениц христианской веры являются тому самым веским свидетельством. Когда Дионисия, которая в правление Деция пострадала за веру в Лампсакe, увидела, что Петр уже не выдерживает мучений, она воззвала к этому мужу: «Несчастный, почему ты решился купить мимолетное счастье ценой вечной муки!» Итак, один и тот же характер определяет и телесную, и духовную природу женщины. В одном и том же свойстве заключена ее сила и ее слабость. И если некогда Ева-Пандора навлекла на смертных проклятие, то, с другой

¹ Никакая жена, сколь бы благочестивой и сведущей в учении она ни была, да не помыслит о том, что может проповедовать в церкви или крестить (лат.).

стороны, в той же самой женщине прежде всего пробуждается потребность в спасении, это она вернее всего сохраняет принятое слово и, утвердив его в душе детей, изглаживает свое прежнее преступление и вину. Рождая детей и насаждая в них семена веры она, по выражению апостола, стяжает спасение: мысль, образующая примечательную аналогию вышеприведенному закону Ману. Именно женщины первыми открывают тайну Воскресения Христова, от женщин узнают о ней Христовы ученики — подобно тому как Зевс узнает от праматери Фемиды изначально поверенную ей тайну, подобно тому, наконец, как, по повериям древних, именно женщина столь часто удостоивалась первой принять божественное откровение.

LXXIII¹

Современная Греция предлагает параллель для сопоставления с упомянутым принципом, присущим египетскому жречеству. О некоторых греческих островах сообщается следующее: «На них имущество, унаследованное по женской линии, по закону передается наследницам женского пола под именем „приданого“. Единственная дочь здесь целиком получает все „приданое“ своей матери даже в том случае, если оно составляет все имущество семьи. Лишь часовни являются исключением из этого правила, ибо те, даже если бы должны были относиться к „приданому“ единственной дочери, все равно обязательно переходят к наследникам мужского пола» (G. Maurer, *Das griechische Volk vor und nach dem Freiheitskampf*, I, S. 144). Эта норма обычного права — если и не по своему глубинному основанию, то, во всяком случае, по видимому результату — создает ситуацию, аналогичную женскому праву. В обоих случаях все имущество

¹ В оригинальном издании нередко случаи, когда несколько глав объединены под одним общим титулом. Для удобства читателя мы разделили эти, порою весьма пространные, заглавия на составные части, соответствующие содержанию каждой главы. В исключительных случаях некоторые краткие главы, которым не мог быть сопоставлен отдельный фрагмент общего титула, были оставлены неозаглавленными.

переходит от матери к дочери. Сыновья остаются с пустыми руками. Однако часовня подчиняется другому праву. Подобно жреческому сану у египтян, она должна принадлежать мужчине, поскольку женщина не имеет права участвовать в публичном отпращивании религиозного культа.

LXXIV. Мужские наименования плодоносных растений

Диодор Сицилийский и *Плутарх* (Застольные беседы, VIII, 1) предлагают нам еще два свидетельства о Египте, которые я приведу дословно. *Диодор Сицилийский* (Историческая библиотека, I, 80) пишет: «У египтян жрецы берут себе лишь одну жену, остальные же — кто сколько захочет. Всех рожденных детей отец обязан воспитывать ради умножения населения, ибо это весьма способствует процветанию страны и ее городов. Никого из детей они не считают незаконнорожденными, даже появившихся на свет от приобретенной рабыни. Да и вообще они полагают, что отец является единственной причиной рождения, а женщина лишь дает ребенкуместилище и питание. Так и среди деревьев они называют плодоносные мужскими, а не приносящие плодов — женскими, тогда как греки поступают ровно наоборот». О последнем обстоятельстве упоминает также *Плиний Старший* (Естественная история, XVI, 111). Римский компилятор, говоря о неплодородности определенных деревьев, отмечает: «Fit haec differentia et ex sexu¹ (т. е., приносят ли деревья плод или нет), in iisque² (т. е. у тех деревьев, у которых это различие заметно) mares non ferunt; aliqui hoc permutantes mares esse quae ferant, tradunt³. Из сказанного, по всей видимости, следует, что это египетское воззрение отчасти было принято и в Италии. Однако, отступая от материнского права, оно ставит во главу природной жизни мужское начало.

¹ Зависит это различие [т. е. плодоносят деревья или нет] также и от пола (*лат.*).

² У этих... (*лат.*).

³ ...Мужские особи не дают плода; однако некоторые говорят наоборот: что именно мужские особи плодоносят (*лат.*).

Так, додонский дуб, давший людям первое пропитание, именуется деревом Зевса. Согласно *Филострату* (Жизнь Аполлония Тианского, VI, 37), в Лидии существовало поверие, что деревья старше, чем сама Земля. Это не что иное, как идея древа жизни, то есть, такого дерева, в котором находит свое выражение мужская сила, породившая весь мир, включая, в том числе, и Землю. И если говорят, что жители Аркадии древнее самой Луны, то и в этом присловье выражена та же самая идея: сила существовала раньше женской материи. Учение о сотворении пчелы из листьев деревьев (*Вергилий*, *Георгики*, IV, 200) восходит к тому же воззрению. Плодоносное дерево мужского пола является символом отцовского права, согласно которому дети принадлежат породившему их мужчине. В силу этого для нас приобретают особую важность следующие замечания древних авторов. Комментируя слова *Вергилия* (*Энеида*, III, 64) «*atraque cupresso*¹», *Сервий* пишет: *Duo sunt eius genera: nam quae sterilis est, foemina dicitur, ad metae formam in fastigio convoluta: unde et Κονοειδής peculiari epitheto appellatur. Contra mas latius spargit ramos, conosque profert nuci pineae non absimiles, licet minores: mira inter arbores foecunditate, quippe quae trifera est. — — Dicta autem est Cyparissus, ut Didymo placet, ἀπὸ τοῦ κίειν παρίσους, hoc est, ab aequaliter pariendo; quod aequaliter et ramos pariat et fructus*². Связь женского пола с бесплодием применительно к кипарису тем более значительна, что хорошо известно о близком отношении этого дерева к азиатской

¹ О черном кипарисе (*лат.*).

² Они двух родов: те, что бесплодны, называются женскими, их кроны сходятся вверх в форме конуса: отчего к ним прилагается особый эпитет: — *Κονοειδής* (в виде подвески/бороды (*др.-греч.*)). Мужская же особь широко раскидывает ветви и производит шишки, на вид довольно схожие с сосновыми. хотя и меньшие по размеру. не образуют форму конуса и шишки, которые остаются маленькими; среди прочих деревьев они удивительны своим плодородием: ведь они плодоносят трижды в год. — — О кипарисе также говорят, что он угоден Дидиму, ἀπὸ τοῦ κίειν παρίσους — за то, что «равнообразно рождает» (*др.-греч. и лат.*)], то есть, однократно рождает и ветви, и плод (*лат.*).

Афродите, которое неоднократно отмечал Ф. Лажар в своем труде *F. Lajard, Recherches sur le culte, les symboles, les attributs et les monuments figurés de Vénus en Orient et en Occident, 1837* и в многочисленных работах, изданных в *Annali dell' Instituto do corrispondenza archeologica*. — У *Овидия* (Фасты, IV, 741) приводится следующее предписание, касающееся праздника Парийий: *ure mares oleas, taedamque herbasque Sabinas, et crepet in mediis laurus adusta focus*¹. Несомненно, под *mares oleae*² здесь также понимаются плодоносные деревья. — Аполлодор у *Стобея* (Эклоги, I, 129) приводит следующие слова из «Поликсены» Софокла: 'Αχέροντος... ἄρσενας χοάς³ — и замечает: ἄρσενας δὲ τὰς οὐδὲν ἐκτρέφουσας. θήλεα μὲν γὰρ τὰ καρποφόρα, ἄρσενα τὰ ἄγονα λέγονται, τὸ μὲν, τὸ σπέρμα παρέχον μόνον, τὴν δὲ καὶ ἐκτρέφειν. ὅθεν καὶ θήλυς ἐέρση, ἡ πολύγονος καὶ τροφίμη⁴). Тем самым подтверждается цитируемое выше замечание Диодора о различии между греческим и египетским пониманием этого вопроса. Ср. *Chr. G. Heyne, Ad Apollodori Atheniensis bibliothecam notae, 1783, p. 1050*. Приведенное у Стобея выражение ἐέρση⁶ можно дополнить словом ἄχνη⁷ (ἀλλὸς ἄχνη ὃ ἄχνη οὐρανία ἄχνη δακρῶν⁸). Здесь также проявляется связь женственности с идеей плодородия, чем объясняется женский род

¹ Жги ты мужские еще маслины, сосну, можжевельник, // Пусть посреди очагов лавр, загораясь, трещит (Перевод с латинского Ф. А. Петровского). — *Примеч. перев.*

² Мужские оливы (*лат.*).

³ Ахеронта... мужские струи (*др.-греч.*).

⁴ Мужские же означает: ничего не вынашивающие. Ведь женским называется плодоносное, а мужским — бесплодное: второе только доставляет семя, а первое и вынашивает/вскармливает. Поэтому женского рода и влага, оплодотворяющая и питающая (*др.-греч.*).

⁵ Потому у *Плутарха* (О мясоедении, I, 2) плодоносный донорский дуб называется матерью и кормилицей. Ср. *Сервий, Комментарий к «Геофрикам», II, 449 и XII, 764*.

⁶ Роса; влага (*др.-греч.*).

⁷ Пена; роса (*др.-греч.*).

⁸ Морская пена — небесная роса, роса слез (*др.-греч.*).

слов aqua, ara, acha¹ (встречающихся в составе слов Achileus, Acheron, Achere, Acheloos и других подобных им).

LXXV. Учение о связи бессмертных богов со смертными женщинами. Πέρφρις ἔκ Πέρφριος

В вышеприведенном месте из Плутарха² Диогениан, Флор и лакедемонянин Тиндар обсуждают людей, рожденных, как полагают, смертными женщинами от богов. После того, как первые два собеседника излагают свою точку зрения, Тиндар заводит такую речь: «Я нахожу весьма неуместным восхвалять Платона словами Гомера: «Так, не смертного мужа казался он сыном, но бога»³, ибо боюсь, что способность рождать столь же мало совместима с бессмертием божества, сколь и способность быть рожденным. Ведь рождение предполагает также некое изменение и преобразование. На это указал еще Александр, говоря, что ничто иное столь ясно не напоминает ему о собственной смертности и тленности, как потребность в сне и телесной любви. Ведь сон — это отдых, нужда в котором вызвана слабостью, а зачатие детей есть потеря частицы нашей субстанции, переходящей в другую субстанцию. Однако меня ободряют слова самого Платона, который называет вечного и безначального Бога отцом и создателем мира и всего, что возникло — не потому чтобы все это было рождено от его семени, а потому что божество посредством иной силы вложило в материю оплодотворяющее начало, производящее в ней всякую перемену и метаморфозу.

Так незаметно осеняет курицу

Дыханье ветра силой животворною⁴.

¹ Слова, для которых автор постулирует связь со значением «вода». — *Примеч. перев.*

² *Плутарх*, Застольные беседы, VIII, 1. — *Примеч. перев.*

³ Илиада, XXIV, 259, перевод Н. И. Гнедича. — *Примеч. перев.*

⁴ Ср. с этими строками поверия древних о ветре, оплодотворяющем кобылиц: *Плиний Старший*, Естественная история, IV, 116; там же, VIII, 166; там же, XVI, 93.

Потому я не вижу ничего нелепого в том, чтобы Бог — не посредством плотского соития, как это бывает у людей, — но действием совершенно иной силы, соприкосновением с иными вещами мог оплодотворить смертное существо и наполнить его божественным семенем. Впрочем, эта мысль принадлежит не мне, а египтянам, утверждающим, что подобным образом от некоего воздействия Луны был рожден Апис. Они же безусловно допускают, что тот или иной бог может сойтись со смертной женщиной, но с другой стороны, не верят, чтобы смертный муж мог сообщить какой-либо богине плодородное начало, ибо природа богов состоит из воздуха, духовных частиц, тепла и плодородия»¹. То, что сообщают Диодор и Плутарх, раскрывает нам принцип, на котором зиждется отцовское право, в наивысшей полноте его развития и осознания. Отец как причина рождения, материнское тело как вместилище ребенка и источник его пропитания напоминают нам сцену из Эсхила, в которой Орест отстаивает высшее право аполлонического отцовства по отношению к притязаниям материнского тела, а также столь часто подчеркиваемое Аристотелем различие между материнской ὤλη² и отцовским εἶδος³. Напротив, рассказ Плутарха, согласно которому египтяне, допуская возможность связи бессмертного бога со смертной женщиной, отрицают обратное: чтобы смертный муж мог сообщить бессмертной богине плодородное начало, — отвергает указанный выше принцип древнейшей религии, связавший узами любви Пелея с

¹ С этим возвышенным представлением согласуется то, что пишет *Геродот* (История, II, 144): τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν τούτων θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, οὐκ ἑόντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι [А прежде этих людей в Египте правителями были боги, не живущие вместе с этими людьми (*др.-греч.*)]. — См. примечания к изд. *T. Gaisford, Herodoti Halicarnassei historiarum libri IX. 1824. Vol. 1, p. 193; G. F. Creuzer, Commentationes Herodoteae., Lips., 1819. Vol. P. 203, nr. 186; Pléthon, Traité des lois, ou recueil des fragments. de cet ouvrage, texte revu, précédé d'une notice par C. Alexandre, 1858, p. 104.*

² Материя (*др.-греч.*).

³ Вид; идея, эйдос; форма (*др.-греч.*).

Фетидой, Иасиона с Деметрой, Кадма с Гармонией, Тихона с Эос, Ясона с Медеей, Анхиза с Кипридой, Одиссея с Киркой и Калипсо и знавший смертных сыновей, родившихся у немалою числа богинь. Согласно египетскому учению, бессмертие всецело является достоянием мужской, но никак не женской стороны. В соответствии с ним единственно мыслимой является более поздняя (и чаще всего встречающаяся нам в греческой мифологии) ситуация, когда Зевс, Аполлон или Посейдон сходятся со смертными женщинами. В согласии с этим учением, соитие Зевса с гетерической иеродулой в Фивах, подобно соитию Геракла с Ларенцией (*Плутарх*, Римские вопросы, 32), становится образцом для культовой практики. В обоих этих принципах раскрывается окончательная и полная победа отцовского права, одержанная также и в Египте. Духовная природа мужчины, столь решительно заявляющая о себе в его исключительном праве на жреческий сан, оттеснила на задний план вещественное материнское право и наделила отца высшим достоинством также во всем, что касается общественного устройства и основных положений религии. Кто не оценит проявившееся здесь благотворное влияние преданного солярному культу жречества и его усилий, благодаря которым человечество смогло постепенно возвыситься от вещественной жизни к высшему духовному пониманию мира богов и людей? Самое ясное изложение жреческого учения содержится в известном рассказе *Геродота* (История, II, 143) о пребывании Гекатея в Фивах. «Когда однажды историк Гекатей, будучи в Фивах, перечислил жрецам свою родословную, указав, что его предок в шестнадцатом колене был богом, жрецы поступили с ним так же, как и со мной, хоть я и не думал рассказывать им о своем происхождении. Они привели меня в огромное святилище и показали мне стоящие там гигантские статуи, число коих я уже упоминал ранее. Ибо каждый верховный жрец еще при жизни ставит себе в этом храме статую. Итак, жрецы перечисляли и показывали мне все статуи одну за другой, и всегда сын жреца следовал за отцом. Они начали от статуи жреца, скончавшегося последним, и обошли все по порядку, дав пояснения к каждой.

Но поскольку Гекатей привел свою родословную и в шестнадцатом колене возводил ее к богу, они возразили на его заявление этим самым перечислением и не приняли его утверждений, будто кто-то мог быть рожден от бога и человека. В противоположность ему, они исчисляли свое происхождение вот каким образом: они говорили, что каждый из этих колоссов был «пиромис» от «пиромиса» (ἑκάστων τῶν κολοσσῶν πέρωμις ἐκ πέρωμιος γεγονέναι), и продолжали так, пока не показали ему все 345 колоссов. Пиромисом они называли каждого, однако не возводили его происхождения ни к богу, ни какому-нибудь герою. По-гречески же «пиромис» значит καλὸς κάγαθός¹. Так вот, те, кому были воздвигнуты эти статуи, говорили они, были все такими пиромисами, однако им было весьма далеко до богов. Впрочем, до этих людей в Египте правили боги». В этом рассказе подчеркивается происхождение лишь по мужской линии и принимается во внимание принцип одного только εἶδος, а не ὕλη. Фиванские верховные жрецы предстают в нем как своего рода patricii². Πέρωμις ἐκ πέρωμιος³ соответствует латинскому patrem siere⁴, что составляет отличительное свойство, лежащее в основе римского патрициата. Пояснение καλὸς κάγαθός характеризует слово πέρωμις как указание на благородное происхождение. А поскольку оно связано с духовным характером мужского начала, то отсюда сама собою вытекает идея о передающейся по наследству καλοκάγαθία⁵. Благодаря своему отцовскому происхождению верховные жрецы возвышаются над всем остальным народом, как патриции и эвпатриды над плебсом и демосом. Они не притязают на большую честь: они

¹ Буквально: «прекрасный и благой» (др.-греч.) — словосочетание употреблялось как термин для обозначения нравственно совершенного человека.

² Патриции (лат.).

³ Прекрасный и благой от прекрасного и благого (др.-греч.). Πέρωμις — слово египетского происхождения, то же, что καλὸς κάγαθός.

⁴ Указать отцов (лат.).

⁵ Нравственная чистота, безукоризненная честность, порядочность, благородство (др.-греч.).

не дети богов и не возводят свой род к рожденному от бога предку. Свойство, отличающее пиромиса, — это его высокое священное достоинство, высшее, каким только может быть наделен человек, а не происхождение от божественного прародителя, саму возможность которого решительно отвергают жрецы. Такая природа отношений полностью согласуется с идеей римского патрициата. Его священное достоинство столь же независимо от божественного происхождения, как и у египетских пиромисов. Высокий статус патриция объясняется тем, что он происходит от другого патриция, а тот, в свою очередь, также происходит от такого же предка, — иными словами, тем священным достоинством, которое почивает на его роде и по сравнению с которым особое *nomen gentile*¹ само по себе не имеет значения. Не иначе обстоит дело и у фиванских верховных жрецов. Каждый из них есть *πίρωμις ἐκ πίρώμιος*, *patricius ex patricio*². В этом свойстве сына, которое повторяется в его отце, заключена вся честь его звания. Таким образом, жрецы не заходили столь далеко, чтобы утверждать, будто каждый из 345 пиромисов был связан со своим предшественником отношениями физического сыновства. Они всего лишь отмечали применительно к каждому из них, что он был *πίρωμις* и, со своей стороны, происходил от такого же *πίρωμις*. Посредством этой системы генеалогических отношений они решительно противопоставили себя той системе, которую предлагал Гекатей. Тот исходил из индивидуальности своей личности — жрецы из качества, относящегося ко всему роду. Он опирался на физическую кровную общность с божественным родоначальником, жрецы — на принцип духовной сакральности, присущей всему роду, и даже, более того, всей их касте. Греческому историку приходилось ссылаться на некое число предшествующих поколений — с точки зрения жреческой системы достаточно было указать статус отца как пиромиса, ибо он уже заключал в себе то же священное достоинство неисчислимого множества предшественников. Путем таких рассуждений фиванские жрецы

¹ Родовое имя (лат.).

² Патриций от патриция (лат.).

заявляют о себе как о носителях присущей всей их касте сакральности. Перед лицом ее теряет значение всякая индивидуальность, всякое персональное отличие. Высшее значение имеет качество $\pi\rho\omega\mu\iota\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \pi\rho\omega\mu\iota\omicron\varsigma$, подобно тому как и патриции ставят во главу угла свой сословный характер. Такой идее соответствует и происхождение самого этого слова от «бирума», т. е. «Брахма». Возможно, что сама эта этимология покажется сомнительной, однако стоящая за ней логика все же способна служить объяснением самого этого феномена. Мы видим, что благородство рождения возводится здесь к религиозной сакральности, присущей всему сословию. Та же, как духовный принцип, она связана с отцовством, а не с материнской $\omicron\lambda\eta$. Таким образом, мы вновь убеждаемся в том, какое значение имело египетское жречество и его учение для формирования, а затем и для все более решительного утверждения отцовского принципа в Египте. Именно под воздействием высшей жреческой духовности прежняя власть теллурического материнства все более и более подтачивалась, а учение о мужском $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, как мы знаем из Диодора, применялось здесь не только в теории, но и на практике, и в такой мере, что результаты мало того, что идут вразрез с ликийскими принципами, но встречают решительное осуждение даже у римлян, несмотря на всю последовательно реализованную у них систему патернитета. Таким образом, Египет открывает нашему взору любопытное зрелище конфликта двух доведенных до крайней степени противоположностей. Вместе с самой последовательной теорией патернитета, мы обнаруживаем здесь также остатки древней гинекократии. Первая заявляет о себе преимущественно в жреческой среде, из которой она, однако, отчасти проникает и в народную жизнь. Вторая сохраняется в семейных и государственных институтах, связанных с материнством Исиды. Наиболее законченным выражением чистого солярного права следует считать миф о яйце феникса, которое возлагается на алтарь Солнца в Гелиополе¹. Благодаря отцовскому телу, вес его не

¹ См. главу VIII в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

увеличивается: в этом мотиве содержится символ бесплотной духовности мужчины, чья природа соответствует имматериальности солнечного света (См. *Аристотель*, О частях животных, I, 1. J. J. *Bachofen*, Die drei Mysterien-Eier, S. 108—111).

LXXVI. Теория о трояком Эросе: теллурическом, лунарном и солярном. Отношение этих представлений к концепции материнского права. Закон развития

В завершение своих размышлений о развитии египетского женского права я приведу еще одно изречение *Плутарха* (Об Эроте, 19): «Египтяне, как и эллины, признают двух Эротов: всеобщего и небесного, за третьего же Эрота они принимают Солнце, а Луну — за Афродиту, которую почитают более всех богов». Итак, египетское учение различает три ступени мужской силы. Нижней из них является теллурическая. На этой ступени Эрот есть пронизывающая материю производительная сила, вместилищем которой служит оплодотворяющая земная влага. Над нею стоит второй, небесный Эрот. Он соответствует лунной ступени, на которой сама Земля предстает как οὐρανία γῆ¹, а Эрот — как οὐράνιος², как Фазтон, которого Афродита сделала ночным стражем храма. Это первое возвышение, которого достигает материальная сила. Если вначале ее вместилищем была Земля, то теперь она покоится на Луне, на влажном ночном небе. На этой ступени она все еще материальна, как и сама Луна, все еще подобна Земле, как и та. Однако теперь она достигла самых крайних границ материальной природы. Луна образует разделительную черту между телесным и бесплотным, тленным и непреходящим миром. Она является одновременно наиболее чистым из земных и самым нечистым из небесных тел. Все, что под ней, преходяще — все, что над ней, вечно. На второй ступени теллурический Эрот превращается в Лунуса-Афродитоса. Однако женственность здесь все еще утверждает свое высшее право. В пределах, до которых простирается материальный

¹ Небесная земля (др.-греч.).

² Небесный (др.-греч.).

мир, по-прежнему господствует внутренне родственное вещественности материнство. Афродита по-прежнему пользуется здесь большим почитанием. После третьего возвышения Эрот становится солярной силой. Теперь уже мужское начало покидает границы материи. Если женщина по своей природе не в силах вырваться из пут материальности, мужчина без остатка отрешается от нее и возвышается до бесплотной природы солнечного света. Афродита остается на лунной ступени, которая остается сферой ее господства — Эрот достигает совершенства лишь в более высоких пространствах, в обителях непреходящего. Лишь аполлоническая природа навеки утверждает мужское право. Космический закон, повелевающий Луне следовать за Солнцем, заимствуя у него свет для своего серебристого сияния, требует и подчинения женщины мужчине. Все это развитие направлено снизу вверх. Покинув земную твердь, сила восходит на небо, чтобы, наконец, вселиться в Солнце. Теперь она объемлет одновременно все три ступени, сохраняя в этой троичности свое единство, подобно тому как Аполлон изображается в качестве *triplex*¹ или как в Египте лев — образ производительной природной силы — объемлет собой и теллурические водоемы, и небесный солнечный свет. Теперь последняя ступень может быть понята и как первая, изначальная. То, что осознается на последней стадии, становится первым: Солнце становится первобытной силой, из которой в порядке последовательной эманации порождаются обе первых ступени. Здесь происходит то, что *Аристотель* (О частях животных, II, 1) постулирует как закон любого развития. То, что возникает последним, представляется нашему взору отнюдь не последним, а напротив, первым и изначальным. «Ведь позднейшее по происхождению бывает первым по природе и последнее по возникновению — первым». С высоты завершенного развития его более низкие ступени представляются всецело вторичными, возникшими в результате умаления высшей силы при схождении ее на низшие уровни материального мира. Так египтяне в месяце фанемот празднуют вселение бога

¹ Троякого (лат.).

Солнца в Луну. Однако мифологическое развитие следует прямо противоположным путем. В сознании людей более чистая, духовная идея божества возникает в последнюю очередь. Необходимо преодолеть целый ряд ступеней от земли до неба, прежде чем будет достигнута такая высота метафизического развития. Все в жизни и характере человека приобретает собственным трудом. Так и постепенное очищение идеи божества досталось ему не даром, но усилиями всего человеческого рода. Ступенчатая пирамида, венчавшая столь многие азиатские и эллинские гробницы, едва ли могла быть связана у древних с какой-либо иной идеей, кроме идеи аналогичного развития, возводящего весь человеческий род и каждого конкретного индивидуума от широкого основания материи в небесную высь. Ступенчатая пирамида есть образ всего религиозного развития, от которого как следствие от причины зависит и всякая иная эволюция. Оно движется снизу вверх, восходя, наконец, к тому, что является первым: незримому Духу, существу изначально. В согласии с этим законом движется все человечество, движется и Египет — от материнского права вперед, к праву отцовскому. С вещественного, несовершенного права начинается это развитие, а завершается оно правом духовным и совершенным.

LXXVII. Кирена. Привилегированное положение киренских женщин и его отношение к исконному материнскому принципу Африки

Теперь, в связи с рассмотрением Египта, нам следует вспомнить и о женщинах Кирены. В известиях, носящих вполне исторический характер, они предстают наделенными немалой мерой самостоятельности и предающимися амазонским упражнениям в воинском искусстве. Из девятой Пифийской песни Пиндара, сложенной в честь киреянина Телесикрата, победителя в беге с оружием в руках, следует, что киренские женщины присутствовали в качестве зрительниц на проводившихся у них на родине гимнических играх в честь Паллады, Зевса-Амона и Земли, и, подобно элийским девушкам (*Павсаний*, Описание Эллады,

V, 16), сами устраивали подобные состязания (стихи 100—107, см. также *Boeckh*, *Pindari opera*, p. 328). В надписи, опубликованной *Paolo Della Cella*, *Viaggio da Tripoli di Barberia alle frontiere occidentali dell'Egitto fatto nel 1817, 1819*, p. 132, Клавдия Олимпиада упомянута в качестве αἰώνιος γυμνασιάρχης¹. Художественным отражением этих женских воинских занятий является героиня Карена, представленная на дельфийском вотивном даре в качестве возницы, правящей колесницей царя Батта, в то время как Ливия возлагает на него венец (*Павсаний*, *Описание Эллады*, X, 15, 4). Пиндар особо отмечает эту мужскую доблесть киренских женщин, прославляя их необычайную красоту (там же, 77) и восхваляя достойный изумления облик дочери Антея Алкеиды из Ирасы, который сравнивается со столь же амазонским обликом Данаид (там же, 108—130). Женские терракотовые фигуры, обнаруженные при раскопках в Кирене и ныне хранящиеся в Лувре, воспроизводятся у Кларака (*C. O. de Clarac*, *Musée de sculpture antique et moderne*, 1841, vol. 1, fig. 890a). Вообще же победная песнь в честь Телесикрата отличается от двух других Пифийских песен, прославляющих Кирену (четвертой и пятой) особым вниманием, уделенным в ней женскому полу. Ибо Телесикрат происходит от той из дочерей Антея, которую Алесиду получил в награду за победу в беговых состязаниях и которую *Пиндар* (Пифийские песни, IX, 106) именует καλλικομον ἀγακλέα κόουραν². Таким образом, его праматерь — местная, ливийская уроженка. Это обстоятельство приобретает для нас особое значение, поскольку высокая оценка киренских женщин, данная мужчиной, выводится здесь из их ливийского происхождения (*Каллимах*, К Аполлону, 85: ὅτε ζωστήρες Ἐννοῦς ἀνέρες ὠρχήσαντο μετὰ ξανθῆσι Λιβύσσαις³). Мы узнаем черты африканского женского права в общественном положении и обычаях киренянок. Именно в Кирене занимает выдающееся место та самая паллада, в честь

¹ Постоянная начальница гимнасия (др.-греч.).

² Прекраснокудрая славная дева (др.-греч.). — *Примеч. перев.*

³ Потому что подпоясанные энийские мужи танцевали со светловолосыми ливийками (др.-греч.); имеются в виду мужчины, носившие зостер — воинский пояс, защищавший живот.

которой ливийские женщины совершали амазонские игры у озера Тритониды (*Геродот*, История, IV, 180; *Помпоний Мела*, География, I, 7, 4). Амасис, египетский царь, посвящает ей культовое изображение (*Геродот*, История, II, 182). У Геродота (там же, IV, 188) имя Афины приводится на первом месте, а Тритона и Посейдона — лишь после нее. В ее честь совершаются игры, подобно тому как в Кирене проводятся особые состязания в честь Земли, прародительницы нимфы Кирены (Схолии к Пиндару, «Пикийские песни», IX, 27; Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», IV, 1661). Особая роль, уделяемая в местной ливийской традиции материнскому природному началу, благополучно сохраняется среди уроженок Африки в противовес дорическому аполлоническому культу Баттиадов. Почитание Исиды, свойственное египтянам, всегда в полной мере обнаруживается и у женщин Киренаики. *Геродот* (История, IV, 186) сообщает, что ливийские пастушьи племена, живущие между Египтом и Тритонидой, в подражание египтянам не едят говядины и не разводят свиней; киренские женщины неуклонно почитают Мать-Исиду и воздерживаются от говядины, а баркейские женщины — и от свиного мяса. Таким образом, киренянки по отношению к дорическим колонистам подобны уже известным нам карийским женщинам, которые успешно отстаивают свои стародавние обычаи перед лицом ионийских эмигрантов (там же, I, 146). Исконные традиции всякой страны неизменно находят себе твердую опору в женщине¹, в Африке же она тем прочнее, что даже

¹ В этом отношении внимания заслуживает сообщение *Плутарха* (Наставление супругам, 35) о женщинах города Лепты, в котором, как и в Кирене, почитали Посейдона (*Плутарх*, Об изобретательности животных, 35): «В Лепте (Большой или Малой Лепте?) есть обычай, по которому молодая супруга на следующий день после свадьбы посылает к матери мужа просить кухонный горшок, а та отказывает, говоря что горшка у нее нет. А делается все это для того, чтобы невестка сразу узнала неласковый нрав своей свекрови и потом, если случатся меж ними более досадные споры, не сразу впадала в гнев и негодование». Если оставить в стороне последнее толкование, всецело основанное на произволе самого Плутарха, то и здесь можно усмотреть

переселенцы привыкли здесь к немалой самостоятельности женского пола. Это относится не только к лаконянам, которыми, в первую очередь, была основана колония на Фере, но сопряжено также и с лемнийским происхождением одной части жителей Кирены и беотийско-эгидском — другой, а также связью Кирены с древнейшей амазонской эпохой в истории Фессалии (об их взаимоотношениях см. *K. O. Müller, Orchomenos*, S. 300 ff., а также пояснения Бека к IX Пифийской песни Пиндара в *Pindari Opera quae supersunt*, p. 322) и даже с «материнской землей» — Критом (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», II, 498). От мужеубийц-лемнианок происходят те родоначальники киренцев, которые некогда примкнули к ферейской колонии (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 85. 88. 449. 455. 458–459; там же, V, 96; *Геродот*, История, IV, 145 и след.). Их отцы — минийские герои, аргонавты: взаимосвязь, которая находит свое выражение и подтверждение в рассказах о посещении знаменитыми мореплавателями ливийского побережья, о комке земли, переданном Тритоном спутнику Ясона Евфему (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 61; *K. O. Müller, Orchomenos*, S. 349–353), а также в многообразных случаях смешения преданий, относящихся к берегам Пеня и к Кирене. С другой стороны, эгиды имеют беотийское происхождение, аполлонические Карнейские игры совершались как в Фивах, так и на Фере и в Кирене, Беотия же теснейшим образом связана с гинекократической древностью и воспоминаниями об амазонской жизни (о которых, кроме вышеприведенных свидетельств см. также *Плутарх*, Демосфен, 19; *его же*, Тесей, 12), а африканская Тритогеня — с беотийским озером и беотийскими Афинами (см. *K. O. Müller, Orchomenos*, S. 355–357, где автор интерпретирует в

свидетельство особой роли женщин. Якоб Гримм (*J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer*, Göttingen, 1828, S. 408) приводит следующий стих средневерхненемецкого автора: «Ze Künis (Tünis?) erbert diu wib u. niht die man» [В Кунисе (Тунисе?) наследуют женщины, а не мужчины]. — О сохранении культов туземных африканских божеств см. у *Помпония Мелы* (География I, 39).

прямо противоположном смысле утверждения древних об африканском происхождении Тритогенеи: *Геродот*, История, IV, 189; *Эсхил*, Эвмениды, 292; *Августин*, О граде Божиим, XVIII, 18; *Павсаний*, Описание Эллады, IX, 33; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», II, 171). Таким образом, в Кирене сходятся многочисленные внешние влияния, восходящие к древнейшей гинекократической эпохе в истории эллинизма и находящие себе мощную поддержку в местных ливийских обычаях. По отношению к этой стихии аполлонический культ выступает в качестве более высокой ступени религиозного развития. Однако каким бы блеском ни был окружен Аполлон в Кирене, как бы ни ревновали Баттиады — сопоставимые в этом с лидийским царским домом Мермнадов — о почитании дорийско-элиинского Архегета¹, что особо подчеркивает киренец Каллимах в своем гимне, обращенном к этому божеству (65–69, ср. *Афинея*, Пир мудрецов, XII, 549; *А. Воецкх*. *Pindari Opera*, pp. 288.324), мы видим, однако, что местные культы, относящиеся к более низкой, посейдоническо-теллурической ступени религиозного развития, продолжали здесь существовать, нисколько не утрачивая своего значения. С ливийским Амоном киренец связывает славу, приобретенную в искусстве управления колесницей и конских бегах. Посейдон — учитель киренцев в ἵπλική², а Ливия — сад Посейдона (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 2. 11. 25. 29. 246). Имя скакуна Посейдона Σκύφιος³ следует вслед за *Сервием* (Комментарии к «Георгикам», I, 12) эмендировать в Σκύθιος⁴, если только, конечно, мы не имеем в виду известные кубки для питья, украшенные протомой⁵ коня, — в этом случае, напротив, мы должны отвергнуть вариант Σκύθιος. *Платон* (Политик, 257 b) называет Зевса Амона киренским богом

¹ Родоначальник (Творец, Вождь) — имя Аполлона в Кирене. — *Примеч. перев.*

² Искусство верховой езды (*др.-греч.*).

³ Видимо, производная от σκύφος или σκύφεος — чашка, кружка (*др.-греч.*).

⁴ Скифский (*др.-греч.*).

⁵ Изображение передней части тела животного или мифологического существа. — *Примеч. перев.*

(*A. Boeckh. Pindari Opera*, p. 320; *Геродот*, IV, 189). В море падает комок ливийской земли, который сам бог в образе почтенного мужа вручил аргонавту Евфимию и с которым было связано прорицание колхидянки Медеи о грядущем величии Феры. Неслучайно с таким преимущественно теллурическим пониманием природной силы связано также особое значение киренского культа мертвых (см. комментарий Бека к V Пифийской песни Пиндара (*A. Boeckh. Pindari Opera*, p. 292) и враждебное отношение к Гераклу. Кирена отказывает в приеме этому герою света, который ненавидит и уничтожает все связанное с хтоническим началом, в том числе, — как $\mu\sigma\sigma\omicron\upsilon\nu\eta\varsigma$ ¹ — также и женское господство (о чем в особенности сообщают *Силий Италик*, Пуника, III, 22 и *Павсаний*, Описание Эллады, V, 3). И если Антей покоряется его силе, то сам Геракл уступает сыну Кирены Лакинию (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 24), а воздвигнутый Лакинием храм Юноны, чьи *tegulae*² являют природу Великой Матери как Мойры, предстает памятником победе хтонически-женской силы над притязаниями мужского божества, чьим именем не могут клясться женщины, которые также не допускаются к его храму и алтарю. Сервий (Комментарии к «Энеиде», III, 532) пишет: *Quidam dicunt templum hoc Junonis a Lacinio rege appellatum, cui dabat superbiam mater Cyrene et Hercules fugatus: namque eum post Geryonem extinctum de Hispanis revertentem hospitio dicunt recipere noluisse: et, in titulum repulsionis eius, templum Junoni tamquam novercae, cuius odio Hercules laborabat, condidisse. In hoc templo illud miraculi fuisse dicitur, ut si quis ferro in tegula templi ipsius nomen inciderat, tam diu illa scriptura maneret, quam diu is homo viveret, qui illud scripsisset*³.

¹ Женоненавистник (*др.-греч.*).

² Кирпичи, часто — кровельные (*лат.*).

³ Некоторые говорят, что храм Юноны был прозван так царем Лакинием (Лацинием), который унаследовал надменность от матери своей Цирены и от Геркулеса-изгнанника. Ибо рассказывают, что он не пожелал оказать гостеприимство герою, который после убийства Гериона вернулся из Испании, и что в честь этого отказа он построил храм Юноны — своей мачехи, из-за ненависти которой Геркулесу пришлось претерпеть столько тягот. Говорят, будто вот что было в

О значении *tegula* в погребальном культе см. *J. J. Bachofen*, *Die drei Mysterien-Eier*, S. 63. (Добавлю, что известие, приведенное там из китайских источников, заимствовано из сочинения китайской писательницы Бань Чжао, писавшей о женщинах, см. *Mémoires concernant les Chinois, par les pères missionnaires de Peking* 3, 388). — Значимость теллурически-женского природного принципа наряду с аполлоническим культом вполне осязаемо проступает в мифе о связи Кирены с Аполлоном. Ибо хотя по сообщению Мнасея, приведенному у схолиаста к Аполлону Родосскому (Аргонавтика, II, 498), Кирена прибывает в Ливию сама, то согласно общепринятому изложению, Аполлон похищает дочь Гипсея с берегов Пеней в Фессалии и увозит ее в Ливию. Лебеди Аполлона везут ее упряжку (Схолии к Аполлону Родосскому, «Аргонавтика», II, 498). Наконец, при содействии Афродиты Аполлон и Кирена сочетаются между собою (Схолии к Пиндару, Пикийские песни, IX, 16; *Herodot*, История, II, 181; *A. Boeckh*, *Pindari opera*, 283; *K. O. Müller*, *Orchomenos*, 355). Автор схолий к Пиндару (Пикийские песни, IX, 16) отмечает, что невозможно представить исторических доказательств того, что Ливия была землей Афродиты — скорее, она была посвящена Посейдону. Это показывает, что легендарный рассказ о любви Аполлона к Кирене, и о том, что Афродита-Пейто¹ помогла ему достичь в ней успеха, составлен с намерением изобразить в лице соответствующих персонажей те отношения, в которых в Кирене находились между собою аполлонический и хтонически-материнский культ. При участии Аполлона Кирена переходит от чисто амазонского к афродитическому образу жизни. Нимфа, презирающая женские занятия, находящая удовольствие в мужских воинских упражнениях и способная победить в поединке льва (*Müller*, *Orchomenos*, S. 346 f.), она покоряется Аполлону и забывает о мужененавистническом амазонстве ради материнского предназначения женщины. Однако Аполлон одерживает

этом храме чудесного: если кто-нибудь железом вырезал свое имя на черепице этого храма, то надпись эта сохранялась столь долго, пока был жив человек, который ее написал (*лат.*).

¹ Афродита Убеждающая.

эту победу не силой — отказаться от этого пути советует восплававшему любовью богу мудрый Хирон (*Пиндар*, *Пифийские песни*, IX, 43 и след.). Его желание исполняется благодаря посредничеству Афродиты. Аполлон добивается благосклонности женщины — но не ее покорности. В отношении Кирены к Аполлону изображается отношение ливийской женщины к греческим поселенцам. Женщина завоевана, но не покорена. Она сохраняет свое прежнее высокое положение и по отношению к Аполлону. Кирена, воинственная дева, правящая колесницей Батта, становится великим примером киренским женщинам. Находясь во главе материнского рода, героиня Кирена подобна упоминаемой в «Эоиях» Мекионике (*Схолии к Пиндару*, *Пифийские песни*, IV, 35; там же, IX, 6: 'Η οἷη Φθίη Χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσα Πηνειοῦ παρ' ὕδωρ καλὴ ναίεσκε Κυρήνη¹); подобно Барке она царствует над своей страной (*Сервий*, *Комментарии к «Энеиде»*, IV, 42; *Пиндар*, *Пифийские песни*, IX, 7: δέσποινα χθονός²; там же, IV, 260: ἄστυ χρυσοθρόνου Κυράνας³); как мать она стоит над Аристеом — аполлоническим божеством, столь почитаемым в Кирене (*Вергилий*, *Георгики*, I, 14; там же, IV, 319). Невозможно было бы выдумать ни одну из этих подробностей, если бы им не служило историческим прототипом положение ливийской киренянки. Но если мы сможем распознать в религиозной системе Кирены черты такого общественного состояния, при котором аполлоническое мужское право соседствует с исконно-африканской самостоятельностью женщины, то отдельные известия, касающиеся этого вопроса, тут же приобретут особый интерес. Такие женские фигуры, как Эриксо, супруга Аркесилая (*Николай Дамасский* в FHG, III, 387; *Геродот*, *История*, IV, 160; *Полиэн*, *Стратегемы*, VIII, 41) и Феретима (*Гераклид Понтийский*, 4) станут тогда более понятными. Особое внимание, уделяемое женщинам в IX Пифийском эпиникии, обретет историческую опору. Если ливийские

¹ Та Фтия, облеченная красой от Харит, при водах Пеней находилась прекрасная Кирена (*др.-греч.*).

² Госпожа земли (*др.-греч.*).

³ Город златопрестольной Кирены (*др.-греч.*).

земледельцы стригут волосы на левой стороне головы, как отмечает *Геродот* (История, IV, 191), то этот обычай представляет собой жертвоприношение волос левой или женской стороне природы (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 145) и доказательство особой значимости хтонического материнства¹. Не иное значение имеет и тот эпизод, когда μονόκρητις² Ясон теряет левую сандалию в болоте (Схолии к Пиндару, «Пифийские песни», IV, 133 и 165; Гигин, Мифы, 13). Левая сторона есть сторона материнская, а башмак — символ хтонического плодородия, как мы это видели на примерах Нитокрис-Родопис, дельфийской Харилы и лидийско-этрусской Танаквиль. А имя минийского аргонавта Ясона упоминается в Кирене в качестве имени магистрата (*Boeckh*, *Pindari opera*, 264; *J. H. Eckhel*, *Doctrina numorum veterum*. *Vindobonae*, 1792. P. 221).

LXXVIII. Представление об особой важности левой стороны, распространенное в Африке, а также отраженное в обычаях пеласгийских племен, особенно герников и этолийцев. Материнское право как основа пеласгийской культуры

Комментируя IV «Пифийскую песнь» Пиндара (133), схолиаст делает следующее замечания по поводу необутой левой ноги Ясона: εἰςὶ δὲ καὶ Αἰτωλοὶ πάντες μονόκρητιδες διὰ τὸ πολεμικώτατοι εἶναι³. У *Макробия* (Сатурналии, V, 18) мы находим по этому поводу следующее высказывание: *Sunt in libro (Aeneidos) septimo illi versus, quibus Hernici populi, et eorum nobilissima, ut tunc erat, civitas, Anagnia enumerantur*

¹ О символе яйца на надгробии в Сирте см. *J. J. Bachofen*, *Die drei Mysterien-Eier*, S. 141. О связи яйца с левой стороной: там же, 89, 123 и 126; *Юлий Валерий Полемий*, История Александра Македонского, VIII, 20; *Артемидор Далдианский*, Онейрокритика, I, 2.

² С одной обутой ногой (др.-греч.).

³ Также и многие этолийцы не обуты на одну ногу из-за чрезвычайной воинственности (др.-греч.).

vestigia nuda sinistri
Instituere pedis; crudus tegit altera pero.

Hunc morem in Italia fuisse, ut uno pede calceato, altero nudo iretur ad bellum, nusquam adhuc quod sciam reperi: sed eam Graecorum nonnullis consuetudinem fuisse, locupleti auctore iam planum faciam. In qua quidem re mirari est Poëtae huius occultissimam diligentiam; qui quum legisset Hernicos, quorum est Anagnia, a Pelasgis oriundos, appellatosque ita a Pelasgo quodam duce suo, qui Hernicus nominabatur, morem quem de Aetolia legerat, Hernicis assignavit, qui sunt vetus colonia Pelasgorum. Et Hernicum quidem hominem Pelasgum ducem Hernicis fuisse, Julius Hyginus in libro secundo urbium non paucis verbis probat. Morem vero Aetolis fuisse, uno tantum modo pede calceato in bellum ire, ostendit clarissimus scriptor Euripides tragicus, in cuius tragoedia, quae Meleager inscribitur, nuncius inducitur describens, quo quisque habitu fuerit ex ducibus, qui ad aprum capiendum convenerant; in eo hi versus sunt:¹

¹ В седьмой книге (Энеиды) есть известные строки, относящиеся к народу герников и к Анагнии — самому знаменитому в те времена их городу: «И босою левой ногою // Пыль попирают они — лишь на правой сапог сыромятный» [пер. с лат. С. А. Ошерова]. В Италии от такого обычая ходить на войну с одной босой и одной обутой ногой, насколько я знаю, нигде до сих пор не нашлось никаких следов, однако что такое обыкновение было у некоторых греков — это я докажу с помощью убедительных свидетельств. И нельзя не удивиться скрывающейся за этими словами необычайной внимательности нашего поэта: ведь, прочитав, что герники, которым принадлежала Анагния, произошли от пеласгов и были названы в честь своего вождя, некоего пеласга по имени Герник, он приписал этот обычай — свойственный, как он читал, Этолии — герникам, древней колонии пеласгов. А что некий пеласг по имени Герник был предводителем герников, то об этом довольно подробно и весьма убедительно говорит Юлий Гигин во второй книге своих «Городов». О том же, что обычай идти на войну обутыми лишь на одну ногу и в сам деле существовал у этолийцев, свидетельствует знаменитейший трагик Еврипид, в чьей трагедии, озаглавленной «Мелеагр», на сцену выходит вестник, который описывающий одежду каждого

οἱ δὲ Θεστίου
 Παῖδες τὸ λαιὸν ἵχνος ἀνάβυλοι ποδὸς,
 Τὸν δ' ἐν πεδίλοις, ὥς ἐλαφρίζον γόνυ
 Ἔχοιεν, ὥς δὴ πᾶσιν Αἰτωλοῖς νόμος¹.

Animadvertis diligentissime verba Euripidis a Marone servata. In qua quidem re, quo vobis studium nostrum magis comprobetur, non reticebimus rem paucissimis notam: reprehensum Euripidem ab Aristotele, qui ignorantiam istud Euripidis fuisse contendit: Aetolos enim non laevum pedem habere nudum, sed dextrum. quod ne affirmem potius quam probem ipsa Aristotelis verba ponam ex libro quem de poetis secundo subscripsit. in quo de Euripide loquens sic ait²: τοὺς δε Θεστίου κούρους τὸν μὲν ἀριστερὸν πόδα φησὶν Εὐριπίδης ἐλθεῖν ἔχοντας ἀνυπόδετον. λέγει γοῦν ὅτι: τὸ λαιὸν ἵχνος κ. τ. λ. ὥς δὴ πᾶν τοῦναντίον ἔθος τοῖς Αἰτωλοῖς, τὸν μὲν γὰρ ἀριστερὸν ὑποδέδενται, τὸν δὲ δεξιὸν ἀνυποδετοῦσιν. δεῖ γὰρ οἶμαι τὸν ἡγούμενον ἔχειν ἐλαφρὸν, ἀλλ' οὐ τὸν ἐμμένοντα³. Cum haec ita sint, videtis tamen Virgilium Euripide auctore quam Aristotele uti maluisse. nam ut haec ignoraverit vir tam anxie doctus, minime crediderim. Jure autem praetulit Euripiden.

из вождей, сошедшихся поохотиться на кабана. В его рассказе есть такие строки... (*лат*).

¹ А Фестия / сыны держат левую ногу (буквально: «левый след от ноги») босой, / а другую в сандалиях, чтобы колено было легким, / и таков закон у всех этолийцев (*др.-греч.*). *Фестий* (Θέστιος) — в древнегреческой мифологии царь Этолии.

² Видишь, как точно передает Марон слова Еврипида. Говоря обо всем этом и желая яснее явить вам наше усердие, мы не обойдем стороной и еще одного обстоятельства, известного лишь очень немногим: за эти самые слова Еврипида упрекал Аристотель, усматривавший в них невежество знаменитого трагика. Этолийцы, — говорил он, — не левую ногу оставляют голой, а правую. И чтобы доказать это, а не просто утверждать, приведу те самые слова Аристотеля из второй книги его «Поэтов», в которой он так пишет об Еврипиде...(*лат*).

³ Еврипид говорит, что воины Фестия ходили с необутой левой ногой. В самом деле, он говорит: «левый след» и т. д., что совершенно противоположно обычаю этолийцев, ведь они обували левую ногу, а правую оставляли босой. Итак, полагаю, нужно считать это маловажным, но не одобрять (*др.-греч.*)

est enim ingens ei cum Graecarum tragoediarum scriptoribus familiaritas.¹ — Возражения Аристотеля показывают, что нагота левой ноги была обусловлена не столько практическими причинами, касающимися надлежащего воинского снаряжения, сколько совершенно иными мотивами. Отыскать же их можно лишь в сфере религии, как об этом неопровержимо свидетельствуют обычай стричь волосы на левой стороне головы, необутая левая нога Ясона, аполлонический Кератон — жертвенник, целиком сколоченный из левых рогов животных (*Плутарх*, Тесей, 21), левая рука Исиды у *Анулея* (Метаморфозы, XI, 10), родимое пятно на левой руке Пелопидов и Хариклеи (*Гелиодор*, Эфиопика, X, 15) — речь о котором у нас еще впереди, — сакральный характер *digitus medicinalis*² левой руки по сообщению *Макробия* (Сатурналии, VII, 13), левая женская грудь андрогинного ливийского народа махлиев (*Плиний*, Естественная история. VII, 15) и, наконец, представление о зачатии девочек от левого яичка (*J. J. Bachofen*, *Die drei Mysterien-Eier*, §. 14, S. 416). Обнажение левой ноги означает приношение левого башмака в жертву материнскому божеству, подобно тому как пострижение волос левой стороны головы является актом их посвящения деметрическому божеству Природы-Матери. Ей посвящаются приносимые в жертву части, взятые с левой стороны животных, тогда как жертвы взятые с правой стороны и в нечетном числе, согласно *Плутарху* (Об Исиде и Осирисе, 26), подобает приносить олимпийским богам. Таким образом этолийцы и герники выказывают себя потомками и почитателями великого женского природного начала, что дает все основания полагать, что они поначалу также принадлежали к числу приверженцев материнского права. Подтверждение этого вывода применительно к этолийцам

¹ Как бы то ни было, вы видите, что Вергилий, тем не менее, почел за лучшее воспользоваться свидетельством Еврипида, а не Аристотеля. Ведь я меньше всего готов поверить, чтобы столь кропотливый ученый мог не знать об этом их разномыслии. И он по праву предпочел Еврипида, поскольку был превосходно знаком с греческими трагиками (лат.).

² Лечебного пальца (лат.).

заключается в том, что они теснейшим образом связаны с лелегскими локрами (*Дионисий Галикарнасский*, Римские древности, I, 13; здесь все вообще этолийцы отождествляются с *Κοῦρῆτες*¹ — название, указывающее на обычай стричь волосы особенным образом, *κοῦρά*²) и эпийскими элейцами, которые относились к числу гинекократических народов. Об этом говорит тот факт, что сыновья Молионы названы в честь матери Молионидами, элийские матроны отправляют судебные должности, а элийские девушки участвуют в гимнастических играх. Помимо этого следует отметить, что этнические связи Элиды простираются, с одной стороны, в сторону Ливии, а с другой — до опунтийской Локриды. Применительно к Этолии необходимо добавить также, что Этолом зовут сына Эндимиона, что родство этолийских царей с Гераклидами выводится не по отцу, а со стороны сестер его матери, равно как и то, что упоминаемый в мифологическом рассказе о трехглазом вожде одноглазый мул, чье отношение к женскому праву нам предстоит обсуждать в разделе об Элиде, изображается в качестве божественного военачальника (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 3, 5). В особенности же надлежит заметить, что в мифе о Мелеагре теллурическое материнство выступает на передний план в качестве наиболее могущественного элемента в гневе Артемиды, проклятии Алфеи, преследовании Эриний, в траурном плаче Мелеагрид, в роковом полене Мойр, которое мать Мелеагра поначалу прячет в своем сундуке, но затем сжигает в пламени Гестии. При этом, однако, ахиллически-аполлоническая природа канонического героя достаточно недвусмысленно указывает на преодоление этой низшей религиозной ступени более чистым принципом света (*Павсаний*, Описание Эллады, X, 31, 2 и *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, где Мелеагр представлен в качестве аполлонического Септима³). Тот факт, что обнаженность левой ноги была подчер-

¹ Куреты (*др.-греч.*) — первое полумифическое население Акарнании и Этолии.

² Стрижка; фасон стрижки (*др.-греч.*).

³ Ср. *Феогнид*, 1287–1294. *Гомер*, Илиада, IX, 524 и след. *L. Preller*, *Griechische Mythologie*, II, S. 202–207.

кнута именно в Еврипидовой трагедии «Мелеагр», придает этой характерной детали сугубую значимость. Она составляет весьма примечательную черту на картине того древнейшего периода этолийской истории, религиозным центром которого является теллурическое материнство со всеми вытекающими из него последствиями, но который усилиями героев, наделенных той же природой, что Ахилл или Мелеагр, в конечном итоге возводится на высшую ступень аполлонического совершенства. На этой более высокой стадии развития культуры нагота левой ноги должна была казаться чем-то бессмысленным и непонятным. Теперь те же самые свойства приписываются и правой ноге, что можно сравнить с аналогичным изменением, которое претерпевает и делийский Кератон. Плутарх в своем сочинении «Об изобретательности животных» говорит уже, что он сделан не из одних левых рогов, а из одних правых. В первых выражается связь со статуей Афродиты, созданной для Ариадны Тесеем, в последних — высшая, освобожденная от всякой связи с женским началом чистота совершенной солярной мужественности.

Значение необутой левой ноги у герников не могло отличаться от того, которое приписывалось ей у древнего племени этолийцев. А в том, что такое понимание основывалось на реальном историческом предании, не позволяет усомниться сам характер поэмы Вергилия. Однако оно согласуется также и с иными свидетельствами. Само имя герников восходит к слову сабинского языка, а родоначальником их считается Сабин (Сервий, Комментарии к «Энеиде», VII, 684). А всецело амазонский характер сабинян с достаточной определенностью вытекает уже из их образа действий в Риме, а также из традиции, отраженной в 85-м Римском вопросе Плутарха и жизненного уклада самнитских женщин с острова, лежащем в океане близ устья реки Лигера, а о высоком значении материнства, говорит распространенный у них обычай особо отмечать происхождение по материнской линии (Göttling, Geschichte der römischen Staatsverfassung, S. 5). Поэтому не может быть случайностью, что Антоний, отдав предпочтение египтянке Клеопатре перед сестрой Цезаря, избрал именно Агнанию, чтобы, вопреки всем

основополагающим римским принципам, чеканить в этом городе монету, украшенную бюстом египетской *vēa Ἰσις*¹ (Сервий, Комментарии к «Энеиде», VII, 684). Причины для этого нужно искать в традиционных воззрениях герников, которым такое выделение левой, женской стороны должно было казаться менее предосудительным. Испанские авторы обращают внимание на то, что такие обычаи этолийцев и герников достигли их страны. Фрагмент, из которого мне стала известна эта подробность, находится в книге *R. Rochette, Histoire critique de l'établissement des colonies grecques* 1, 408: «Les peuples de la Biscaye se prétendent issus des Pelasges; et cette prétention est confirmée par un usage singulier, dont les écrivains nationaux font foi, et qui paraît avoir appartenu exclusivement aux Pélasges. Cet usage consistait à jurer un pied chaussé et l'autre nu l'observation des privilèges. Poça écrivain national atteste, dans un ouvrage sur les Antiquités de la langue et des peuples de l'Espagne, imprimé à Bilbao en 1587, que cette formalité fut remplie par Ferdinand le Catholique et ses prédécesseurs à Guernica, ville qui rappelle évidemment le nom du peuple Hernique, auquel Virgile attribue exclusivement l'observation de cette coutume singulière. On retrouve encore, selon Mr. Hervaz, dans son catalogue des langues, le nom des Herniques dans une montagne du Quipuscoa appelée Hernica, dont les habitants se donnent à eux-mêmes le nom de Hernicoa. Fondé sur ces preuves, l'auteur Espagnol Poça ne hésite point à regarder l'introduction d'une coutume aussi bizarre, et du nom des Herniques en Espagne, comme l'ouvrage des colonies pélasgiques qui l'avaient apportée en Italie; mais il ne suit et ne développe point cette idée qui n'a reçu que de nos jours sa plaine confirmation. Voyez le rapport de la troisième classe de l'Institut an 1810»². Расселение

¹ Молодая Исида (др.-греч.).

² Народы Бискайи утверждают, что происходят от пеласгов, и доказательством этого мнения служит уникальный обычай, о котором свидетельствуют их национальные писатели и который, как представляется, изначально была исключительной принадлежностью пеласгов. Обычай этот состоит в том, чтобы клясться соблюдать чьи-либо привилегии с одной обутой и одной разутой

герников до Испании находит подтверждение в факте колонизации Сагнута жителями Ардеи путем *ver sacrum*¹, как это доказывают свидетельства, приводимые у *Силия Италика* (Пуника, I, 291 и 378; II, 603), *Тита Ливия* (История Рима от основания города, XXI, 7), *Сервия* (Комментарии к «Энеиде», VII, 796), а также многие другие следы, которые были собраны и по достоинству оценены в трудах *Raoul-Rochette*, *Histoire critique de l'établissement des colonies grecques*, 1815, I, 404–412 и *F. D. Gerlach*, *Von den Quellen der ältesten römischen Geschichte. Eine geschichtliche Untersuchung*, Basel, 1853, S. 25–27.

ногой. Испанский национальный писатель А. Поса в своем труде *A. de Poça*, *De la antigua lengua, poblaciones, y comarcas de las Españas*, Bilbao, 1587 свидетельствует, что эта формальность соблюдалась Фердинандом Католиком и его предшественниками в Гернике — городе, чье имя очевидно напоминает имя народа герников, которому Вергилий исключительно приписывает соблюдение этого уникального обычая. По словам г-на Эрваса, приведенным в его каталоге языков, имя герников встречается также в качестве названия одной из гор Гипускоа — Герника. Самих же себя обитатели тех мест называют словом *Herníco*. Основываясь на этих доказательствах, испанский писатель Поса без колебаний объясняет возникновение столь странного обычая (как и употребление имени герников в Испании) влиянием пеласгийских колонистов, которые принесли его в Италию; однако он не пошел далее и не развил эту идею, которая лишь в наши дни получила полное подтверждение. См. доклад третьего класса Института за 1810 г.» (*фр.*). — *Примеч. перев.*

¹ Весна священная (*лат.*). — У римлян и итальянцев был обычай при больших опасностях давать обет Юпитеру принести в жертву все живое (особенно коз, свиней, овец, рогатый скот), что родится предстоящей весной. Жертвоприношение называлось *ver sacrum*. В более древние времена иногда давали такой обет также относительно всех детей, родившихся в одну и ту же весну, они не приносились в жертву, но по достижении определенного возраста высылались из отечества и селились в чужих землях. Многие приводили основание Рима в связь с таким *ver sacrum* (*Любкер Ф.*, *Реальный словарь классических древностей*. СПб., 1914). — *Примеч. А. В.*

Расселение герников в Испании, несомненно, составляет часть общеизвестного переселения пеласгов из Италии, причиной которого, согласно *Дионисию Галикарнасскому* (Римские древности, I, 16), послужили главным образом природные катаклизмы и опустошения, вызванные извержениями вулканов, от коих во все времена столь много страдала эта земля. А что герников следует причислять к пеласгийским племенам, то это мнение было обстоятельно обосновано Гигином, свидетельством чему может служить приведенный выше отрывок из *Макробия*. Все это вновь возвращает нас в Додону с ее жрицами и женщинами-судьями и далее, в Фессалию, к берегам Пеней, где нас встречают города-сестры Кирена и Лариса (Схолии к *Аполлонию Родосскому*, «Аргонавтика», II, 498). Таким образом, особая отмеченность левой или материнской стороны оказывается связана с пеласгийской стадией религиозного развития. А на этой ступени господствуют посейдонически-теллурические воззрения, вещественный характер которых ставит во главе природы женское материальное начало. Выражением пеласгийского материнства является Лариса, название которой стоит в тесной связи с аллювиальной речной долиной. *Страбон* (География, XIII, 621) недвусмысленно подчеркивает, что все города, носящие пеласгийское имя, располагаются в местах, имеющих схожую природу¹. Равным

¹ Ἰδιὸν δὲ τι τοῖς Λαρισαίοις συνέβη τοῖς τε Καῦστριανοῖς καὶ τοῖς Φρικωνέουσι καὶ τρίτοις τοῖς ἐν Θετταλίᾳ: ἅπαντες γὰρ ποταμώχωστον τὴν χώραν ἔσχον οἱ μὲν ὑπὸ τοῦ Καῦστρου, οἱ δ' ὑπὸ τοῦ Ἑρμου, οἱ δ' ὑπὸ τοῦ Πηνειοῦ [Нечто иное произошло с ларисцами — каистрийскими, фриконийскими и третьими, что в Фессалии: ведь все они обитали в области, образованной наносами рек — одни при Каистре, другие при Герме, третьи при Пенее (*др.-греч.*). Каистр, Герм и Пеней — реки, первая протекает через Лидию и Ионию, вторая по Фригии и Лидии, третья в Фессалии]. Ср. там же, XIII, 620 и IX, 440 и Исихия, который пишет: Ἄργος πάν παραθαλάσσιον πεδίον [Весь Аргос — приморская равнина (*др.-греч.*)]. О пеласгийском Ἀργίσσα-Ἀργούρα [*др.-греч.* Аргисса-Аргура] на реке Пенее свидетельствует *Цец* (Схолии к *Ликофрону*, 1232), что некогда тем же словом называлась и Италия.

образом пеласги избирали для своих поселений также болотистые берега, подобные берегам фессалийского Пеней, Додонского озера, устья реки По или священного озера Кутилия. В болотистой местности обнаруживается то теснейшее взаимопроникновение воды и земли, которое понимается как основание теллурического плодородия. Вода при этом проявляет себя как мужская оплодотворяющая сила (*mare* от *mas*¹, *θάλασσα*² от *τάλος*³, *κύματα*⁴ от *κύειν*⁵, *Aigeum*⁶ и *Aegyptus*⁷ от *αἴξ*⁸, лаконийское *τά κύματα* (*Артемидор*, *Онейроκριтика*, II, 12), *πέλαγος*⁹ от *πέος*¹⁰ и *λας*¹¹, как *λάγως*¹² — образ плодородия, как оплодотворяющий фаллос — и потому как *πέος*, *πηνειός*¹³, *πηλεύς* (*πηλός*)¹⁴, как *Lar*¹⁵, откуда [река] *Larissus* в Элиде и озеро *Larius*¹⁶, как *Σπερχειός*¹⁷ от *σπείρειν*¹⁸, как *Arsen*¹⁹; как *Ахелой*, которому всегда приносятся первые жертвы; *Ὀλβιος*²⁰, *Ladon*²¹; ὕδωρ

¹ Море ... мужчина, самец (*лат.*).

² Море (*др.-греч.*).

³ Эта этимология осталась для нас темной. — *Примеч. ред.*

⁴ Волны; зародыши (вариант слова *κύματα*) (*др.-греч.*).

⁵ Быть беременной, вынашивать (*др.-греч.*).

⁶ Вероятно, имелось ввиду *Aegaeum* (*лат.*) — Эгейское море.

⁷ Египет (*лат.*).

⁸ Коза (*др.-греч.*).

⁹ Море (*др.-греч.*).

¹⁰ Пенис (*др.-греч.*).

¹¹ *λᾱς*, *λᾱς* — камень, каменная глыба (*др.-греч.*).

¹² Заяц (*др.-греч.*).

¹³ Пеней — имя главной реки в Фессалии.

¹⁴ Пелей — супруг Фетиды, отец Ахилла; имя буквально значит «грязевой» от *πηλός* — глина, грязь.

¹⁵ Дух-хранитель (*лат.*).

¹⁶ Озеро в Транспаданской Галлии (ныне *Lago di Como*).

¹⁷ Сперхей (*др.-греч.*) — река в Фессалии.

¹⁸ Сеять; оплодотворять (*др.-греч.*).

¹⁹ Мужская особь растения (*лат.*) — Слово встречается лишь у Плиния в «Естественной истории», и то один раз. — *А. В.*

²⁰ Счастливый, процветающий (*др.-греч.*).

²¹ Ладон, правый приток реки Алфея (в Аркадии).

τὸ ἄριστον, διὰ τὸ γόνιμον τοῦ ὕδατος¹ (Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, I, 1. *Voeckh*, p. 22). — Земля же, напротив, представляется как оплодотворенное материнское тело, принявшее в себя мужскую влагу и готовящееся родить. Об этом см. в особенности у *Плутарха* (Об Исиде и Осирисе, 31). В этом смешении материя господствует над оплодотворяющей ее влагой, которая исчезает в ней, как волна исчезает в бочке Данаид, в решетке Весты, на груди Ифимедеи. Во главе пеласгийского племени стоит Лариса — слово, которое образовано добавлением женского окончания к основе *lar* и усечением мужского компонента *πέος* и которое неопровержимо свидетельствует о том, что само имя народа «пеласги», вызвавшее столь много споров, состоит из тех же частей: *πέος* и *лар*. Вспомним и об основе *Λᾱ* (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 34, 7; III, 21, 6; III, 24, 5) и о *Laris Pelasgi filius* у *Лигина* (Мифы, 145). В свою очередь, уже упомянутый ранее материнский культ Иоксидов, превосходство Матери-Исиды над Осирисом, порядок слов в формуле *γῆ καὶ ὕδωρ*², рассказ о комке земли Алета и Евфема (*А. Voeckh*, *Pindari opera*, pp. 269 et 329) являются не менее важными свидетельствами доминирования материнского элемента в культе болот, чем известия, связанные с пеласгийскими городами Лариса и Ларимна (*Павсаний*, Описание Эллады, IX, 23, 4). Но особенно с этими представлениями согласуется фессалийский миф о левой сандалие Ясона, увязшей в болоте, потеря которой объясняется помощью и благоволением Геры (*Пиндар*, Пифийские песни, IV, 96 со схолией; *Лигин*, Мифы, 12 и 13). Мы усматриваем здесь образ того пеласгического понимания природной силы, которое вследствие своего теллурического нептунизма отводит первое место левой или женско-матеральной, благой (*Плутарх*, Римские вопросы, 78) стороне³.

¹ Превосходная вода, благодаря порождающей силе воды (*др.-греч.*).

² Земля и вода (*др.-греч.*).

³ *Дионисий Галикарнасский* (Римские древности, I, 17) пишет: ἡγοῦντο δὲ τῆς Ἀχαιοῦ καὶ Φθίου καὶ Πελασγῶς, οἱ Λαρίσης καὶ Ποσειδῶνος υἱοί [А руководили ею Ахей, Фтий и Пеласг, сыновья Ларисы и Посейдона (*др.-греч.*)]. Ср. *F. V. Fritzsche*, *De Pelargis Tyrrhenis et de Pelargis Aristophanis*. p. 41.

Женской ὤλη¹ противопоставлен оплодотворяющий ее мужской Лар. Из этого религиозного содержания вытекает и значение слов Lars и Lartius², откуда же путем добавления начального звука Г, как это отмечено и во многих других случаях (например, в имени Wodan-Gwodan), образуется Γελάωνρ и Γέλας — пеласгийское именование царя, родственное слову Clan (*Стефан Византийский*, Σουάγελα³; *Страбон*, География, XIII, 611; *FHG*, IV, 475). Наконец, из того же слова в соединении с πέος образуется πελαργός, то есть аист (в новогреческом τὸ λελέγι с элиминацией πέος). Из этой внутренней взаимосвязи становится ясной связь самого этнонима пеласгов с названием аиста. Она покоится на религиозном значении этой птицы. Этот царь влажных низин является символом мужской прокреативной потенции воды, которая, согласно с пеласгийской религией Ахелоя, составляет основу природной силы. Потому и Апия (древнее название Пелопоннеса) и Апий, согласно *Эсхилу* (*Просительницы*, 262), происходящий из Навпакта, получают свои имена от ара⁴, то есть aqua⁵ — подобно скифской Гее-Апи (*Геродот*, История, IV, 59), египетскому Апису и apes — тем пчелам *Вергилия*, которые появляются из чрева мертвых быков (*Георгики*, IV, 555). Наряду с аистом тем же значением наделены и многие другие обитатели влажных низин: лебедь, оплодотворяющий первобытную женщину Леду, цапля ὤκνος⁶-Ardea⁷ (*Павсаний*, Описание Эллады,

¹ Материя (*др.-греч.*).

² Lars — этрусский преномен, восходящий к имени нарицательному со значением «господин, предводитель». От него происходит родовое имя древнего римского семейства Ларциев: Lartius. — *Примеч. перев.*

³ Суагела (*др.-греч.*).

⁴ Предполагаемый автором древний синоним лат. слова aqua. Несмотря на кажущееся сходство с латинским словом aqua и его соответствиями в романских языках (ср. рум. арă) реконструируемый индоевропейский корень ар- «водный поток» не связан с ним этимологически. — *Примеч. перев.*

⁵ Вода (*лат.*).

⁶ Окн (*др.-греч.*).

⁷ Цапля (*лат.*), также Ардея, столица рутулов (к югу от Рима).

Х, 29, 2), утки и гуси (чем объясняется их эротически-прокре-
ративное значение, многообразно проявляющееся в вакхиче-
ской религии, а также в мифе о Трофонии), священные угри и
лягушки — λιμναῖα κρηνῶν τέκνα¹ — воспевающие гимны Вакху
и ликийской Леде-Латоне (имя, образованное от той же осно-
вы, что Laga, Lasa и Lada²), черепаха элийской Афродиты, раки,
носящие на Тенедосе bipennis³ — знак двойной потенции при-
родной силы — и изображенные на одном из камней Museo
Fiorentino как атрибут Tellus⁴, а также змеи и рыбы. Подроб-
ный разбор соответствующих свидетельств см. в моей работе
J. J. Bachofen, Ocnus, der Seilflechter, ein Grabbild, входящей в
Versuch über die Grabsymbolik der Alten, S. 301 ff. В заболочен-
ной пойме Пеней аист считался священным животным. Он яв-
ляется пеласгийским божеством; впрочем, сохраняет свое зна-
чение и объяснение этого культа, предлагаемое *Плутархом* (Об
Исиде и Осирисе, 74), а именно, что аисты приносят этой стра-
не немалую пользу, уничтожая вредных змей. Таким образом,
имя пеласгов и название аиста действительно совпадают, сколь
мало бы ни казались они связаны между собой. Для обоснова-
ния этого факта нам не пришлось прибегать к крайне поверх-
ностным объяснениям Мирсила, приводимым у *Дионисия Га-
ликарнасского* (Римские древности, I, 18). Слово πελαργός без
малейших изменений сохраняется в имени Пеларге — храни-
тельницы таинств Кабиров (*Павсаний*, Описание Эллады, IX,
25, 6), а также в эпитете Ζεὺς Πελαργικός⁵. После всего сказан-
ного у нас появляется объяснение многих иных слов и значе-
ний, взаимосвязь которых иначе казалась бы нам загадочной.
Таково слово γλῶττα — «язык», который, по замечанию Гора-
поллона всегда окружен влагой, чем и объясняется его

¹ Болотные дети источников (*др.-греч.*).

² Также *Larunda*, — болтуня (*лат.*). — Нимфа Тибра, мать ларов, которую Юпитер за болтливость лишил языка (поэтому Muta и Tacita) — *А. В.*

³ С двойным пенисом (*лат.*) — но также двукрылый и обоюдоо-
стрый. — *А. В.*

⁴ Богиня Земля (*лат.*).

⁵ Зевс Аистовый (*др.-греч.*).

иероглифическое значение, чье понимание как δαίμων¹ и τύχη² и связь с хтоническими по своему характеру бобовыми плодами (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 68) уже не является для нас загадкой. Таково слово γελᾶν³, которое, будучи нередко употребляемым применительно к радующейся собственному плодородию земле, неизменно обозначает беззаботно-веселый облик, порожденный ощущением благополучия (Гомеровские гимны, К Деметре, 14: γαῖά τε πᾶς' ἐγέλασσε⁴; *Лукреций*, О природе вещей, I, 7). Далее, lac⁵ — порождение земной силы, как τυρός βοῦτυρον⁶ от τύλος⁷, laridum⁸ и λαρινοὶ βόες⁹ (*Суда*, Лексикон, Схолии к Пиндару, Немейские песни, IV, 82); lachrima¹⁰ (*Авл Геллий*, Аттические ночи, II, 3), lacus¹¹, λάκκος¹², lacuna¹³; Schlamm¹⁴ — lama¹⁵ (*Гораций*, Послания, I, 13, 10. Πηλώδεις τόποι¹⁶) — Ламиссо, мальчик, спасенный от утопления в пруду; glaesa¹⁷, Glas¹⁸, glacies¹⁹, Ладон — скрывающийся в глубинах земли дракон (Схолии к Аполлонию Родосскому, *Аргонавтика*, IV, 1396) и река в Аркадии, κλάδος²⁰ — ветвь дерева и многие другие

¹ Божество низшего порядка, демон (др.-греч.).

² Судьба, участь; случай, случайность (др.-греч.).

³ Смеяться; веселиться; ликовать (др.-греч.).

⁴ Вся же земля возвеселилась (др.-греч.).

⁵ Молоко (лат.).

⁶ Сыр (и) масло (др.-греч.).

⁷ Мозоль; шип; шишка (др.-греч.).

⁸ Солонина (лат.).

⁹ Тучные быки (др.-греч.).

¹⁰ Слеза (лат.) — Правильно *lacrima*. — А. В.

¹¹ Озеро, ванна, яма (лат.).

¹² Пруд; яма; водоем (др.-греч.).

¹³ Углубление, яма, ущерб (лат.).

¹⁴ Слизь, ил (нем.). — *Примеч. перев.*

¹⁵ Болото, топь, трясина (лат.).

¹⁶ Топкие места (др.-греч.).

¹⁷ Янтарь

¹⁸ Стекло (нем.). — *Примеч. перев*

¹⁹ Лед (лат.).

²⁰ Ветвь, побег (др.-греч.).

примеры. И уж едва ли мне нужно напоминать о таких случаях, как λαός¹ и λᾶας², как Λαέρτης³, Ζεὺς⁴ и Ποσειδάων Λαοίτας⁵ (*Павсаний*, Описание Эллады, V, 24, 1), как посвященная Дионису гора Λαρύσιον⁶ (там же, III, 22, 2), как Ламия, как имена племен лапифы, ластины или латины, ларины, лавинии и другие. С πέος, penis связано слово penes⁷: *amplius est penes te quam apud te*⁸ (D.50.16.63). Penes означает самую тесную общность, самое полное взаимопроникновение, подобное тому, как вода пропитывает землю. Отсюда, в свою очередь, вытекает значение сокровенности. Так, в слове penates⁹ оба понятия: производительной силы и сокровенности — неразрывно связаны друг с другом, в то время как в penetralia¹⁰ представлено лишь последнее из них, тогда как в penus¹¹ возобладало первое. — Если теперь обобщить все сказанное, перед нами откроется глубокая взаимосвязь между именем пеласгов, пеласгийской, преимущественно посейдонически-теллурической ступенью религиозного развития и присущей герникам и вообще пеласгам сакральностью левой стороны, которая самым тесным образом связана с пеласгийской Герой, с материнским характером влажного земного вещества, с происхождением пеласга Παλαίχθων¹² от Ниобы (*Дионисий Галикарнаский*, Римские древности, I, 11) и взаимоотношениями Ларисы со святилищем Ἰσοδρόμης Μητρός¹³ (*Страбон*, География, IX, 440).

¹ Войско; люди; народ (*др.-греч.*).

² Камень, каменная глыба (*др.-греч.*).

³ Лаэрт (*др.-греч.*).

⁴ Зевс (*др.-греч.*).

⁵ Посейдон Лаэрт (*др.-греч.*).

⁶ Ларисий (*др.-греч.*).

⁷ Предлог «у» в значении: «находящийся у кого-то, во владении или под властью кого-то, относящийся к кому-то» (*лат.*).

⁸ Понятие «penes te» шире, чем «apud te» (*лат.*).

⁹ Пенаты (*лат.*).

¹⁰ Внутренняя часть дома, и святилище домашних богов (*лат.*).

¹¹ Запасы, кладовая (*лат.*).

¹² Палехтон — имя отца Пеласга.

¹³ Ἰσοδρόμης — «бегущая вровень», «не отстающая» (*др.-греч.*).

LXXIX. Приложение того же тезиса для объяснения некоторых выражений у Пиндара (Немейские песни IV и VI)

Покровительству Геры и случившейся по воле этой богини — предводительницы аргонавтов — потери левой сандалиии Ясон обязан своей победой. Левая сторона принесла ему успех, подобно тому, как, согласно древнейшему правилу авгуров, птица летящая слева, предвещает удачу (*Плутарх*, Римские вопросы, 78; ср. его же, *Изречения спартанцев* и его же, *Агесилай in fine* (Νίκη¹ слева)). Отсюда ἀριστερός-εὐώνυμος², sinister³ от sinere⁴, λαῖός⁵ — laevus⁶ от основы la, поскольку природная сила воспринимается как женская. Поэтому особое значение приобретает тот факт, что герой, обращаясь к Пелию, взывает к общей для них праматери Энарее. У Пиндара (Пикийские песни, IV, 143) он адресует Пелею следующие слова: μία βοὺς Κρηθεὶ τέ μάτηρ καὶ θρασυμήδεϊ Σαλμωνεῖ⁷. Ясон и Пелей в третьем поколении происходят от Крефея и Саломонея. Таким образом, родство между ними основано на общей праматери Энарее. Упомянув о ней, Ясон пытается расположить Пелея к мирному разрешению их спора. А. Бек (*A. Voeckh*, *Pindari opera*, pp. 264–274) предполагает, что Пиндар включил в свое изложение рассказ о двух потомках Энареи, чтобы их пример побудил царя Аркесилая к подобному образу действий по отношению к Дамофилу. По утверждению Бека, из этого вытекает, что и между теми нужно предполагать такие же родственные отношения. Это значит, что если Дамофил происходит от одного из Ясонидов, а Аркесилай — от одного из Эвфемидов, то для обоснования их родства можно сослаться лишь на общую

¹ Ника (Победа) (*др.-греч.*).

² Значение обоих слов: «левый; зловещий» (*др.-греч.*), но второе употребляется как эвфемизм.

³ Левый, неблагоприятный (*лат.*).

⁴ Допускать, шадить (*лат.*).

⁵ Левый (*др.-греч.*).

⁶ Левый, неловкий, зловещий (*лат.*).

⁷ Одна корова — мать Крефею и дерзостному Саломонею (*др.-греч.*).

родоначальницу, — иными словами, на ту же самую Энарею. Тем самым, полагает он, у нас имеется удовлетворительное объяснение того странного обстоятельства, что Пиндар придает большее значение родству по матери, а не по отцу. Мы не будем сейчас обсуждать это предположение и обратимся к словам Пиндара исключительно в их отношении к Крефею и Салмонею. Особое внимание, уделенное материнскому происхождению, схолиаст отмечает как нечто необычное. *Μία βοῦς· βοῦν καταχρηστικώτερον τὴν τοκάδα φησί, τούτέστι τὴν μητέρα. Λέγεται δὲ μήτηρ Κρηθεὶ καὶ Σαλμωνεὶ Ἐναρέα. ὃ Ἄλλως. μία βοῦς μεταφορικῶς μία γυνή. ἰδίως δὲ οὐκ ἀπὸ ἀνδρογενείας εἴληφεν ἀπὸ τοῦ Αἰόλου, ἀλλ' ἀπὸ τῆς γυναικὸς. εἰ μὴ ἄρα οὗτοι οἱ πάπποι ἀλλήλοις ὁμογάστριοι, ὃ τε Κρηθεὺς καὶ Σαλμωνεὺς, ὁ μὲν Αἴσονος, ὁ δὲ Πελίου· φησί τοῖνυν· ἐν ἔχομεν γένος¹.* Видно, что автор этих слов уже не понимал истинного смысла того предпочтения, которое здесь отдано матери перед отцом. С точки зрения древнейшего взгляда на мир, именно мать, женское чрево является основой всякого родства. Уже одного этого было бы достаточно, чтобы оправдать такое внимание к материнской родословной, однако имеется и другая причина. Рождение из одной и той же утробы подразумевает большую степень привязанности между *uterini*² или *ὁμογάστριοι*³, чем происхождение от одного отца — между *consanguinei*⁴. Взгляд древних на этот предмет мы отметили выше. Для понимания нашего отрывка из Пиндара эта точка зрения особенно важна. Ибо Ясон хочет напомнить Пелею не просто об их общем происхождении, но и о вытекающей

¹ «Одна корова»: «корова» говорится в несобственном смысле о беременной, то есть о матери. Говорят же, что мать Крифею и Салмонею — Энарея. — Иное (толкование). «Одна корова» — метафорически «одна женщина». Своеобразно то, что берется происхождение не от мужа, Эола, а от жены. Впрочем, это единоутробные друг другу предки, Крифей и Салмонеи, один — Эсона, а другой — Пелия; стало быть, говорится: «Мы одного рода» (*др.-греч.*).

² Единоутробные (*лат.*).

³ Единоутробные (*др.-греч.*).

⁴ Единокровные (*лат.*).

из него заповеди взаимной симпатии и прекращении всяческих ссор. Те же чувства хочет внушить и Пиндар Аркесиладу по отношению к Дамофилу. «Вражда единокровных затмевает и честь, — говорит поэт, — и от нее отвращаются Мойры» (*Пиндар*, Пифийские песни, IV, 144)¹. В полном согласии с материнским правом сказаны и те слова, в которых Ясон подчеркивает свое и Пелея происхождение от сыновей Энареи: τρίταισι δ' ἐν γοναῖς ἄμμες αὖ κείων φυτευθέντες σθένος ἀελίου χρύσειον λεύσομεν². В них мужчины изображены как φυτεύοντες³, подобно тому как Дионисий мыслится как Φυτάλμιος и Δενδρίτης⁴. По отношению к сыну они имеют не большее значение, чем сеятели, не имеющие прямой физической связи с плодами. Производить плод из мрака своего чрева навстречу «солнечной золотой мощи» есть дело матери, как пишет также *Лукреций* (*О природе вещей*, I, 4) Для сравнения необходимо привлечь вопрос Пелея, обращенный к прибывшему Ясону (*Пиндар*, Пифийских песни, IV, 98):

ποίη γαῖαν, ὃ ξεῖν', εὖχεαι
πατρίδ' ἔμμεν; καὶ τίς ἀνθρώπων σε χαμαιγενέων σκοτίας
ἐξανῆκεν γαστρός⁵;

Схолия к этому месту гласит: τὸ ἀνθρώπων ἄρμοζε τῷ ἔτεκεν, ὃ καὶ ἐπ' ἀρσένων τίθεμεν· τὸ δὲ γυναικῶν τῷ νῦν κειμένῳ ἐξανῆκε γαστρός· ἴδιον γάρ τῶν γυναικῶν τοῦτο⁶. Ясон, таким образом, использует в своем вопросе такие выражения, которые

¹ Перевод М. Л. Гаспарова. — *Примеч. перев.*

² А от них в третьем посеве — и мы // Видим солнечную золотую мощь (*Пиндар*, Немейские песни, VI, 1–3. Перевод М. Л. Гаспарова). — *Примеч. перев.*

³ Насаждающие; порождающие (*др.-греч.*).

⁴ Рождающий и Древесный (*др.-греч.*).

⁵ Объяви, странник, какая земля // Твоя родина? И кто из земнородных людей из мрака // Чрева тебя породил? (*др.-греч.*).

⁶ «Людей» соотносится с «родил», что мы прилагаем и к мужчинам; а стоящее здесь «породил из чрева» относится к женщинам, ведь это свойственно женщинам (*др.-греч.*).

применимы лишь к матери и родам, а не такие, которые, подобно ἔτεκεν¹, могут быть использованы и по отношению к мужчине вместо ἐγέννησεν² или ἔσπειρεν³. Одна лишь мать производит ребенка на свет из тьмы своего чрева — отец предстает здесь как отдаленная причинность; в качестве таковой он представлен и в строках Пиндара. Ибо Пелей спрашивает не «кто родил тебя?», но более пространно: «Кто сделал так, что мать произвела тебя на свет из своего темного чрева?» Выражение Пиндара σκοτίας ἐξανῆκεν γαστρός⁴ заставляет меня вспомнить одно место у Плутарха, в котором σκότος⁵ также связывается с понятием материнства, что можно нередко отметить и по отношению к слову Νύξ⁶, Праматерь Ночь, которая в космогонии Аристофановых «Птиц» производит на свет первое яйцо. У Плутарха (Греческие вопросы, 20) сказано, что величайшая клятва, которую приносят женщины Приены, это ὁ παρὰ δρυὶ σκότος⁷. Женщины взывают к Праматери темного вещества, а не к произведенному ею на свет плоду — ночному дубу. Выше, чем это древо богов, поднимается его первобытная тень, наделившая его бытием в темноте материнского чрева, куда возвращаются умершие. И потому именно ее прежде всего призывают женщины, принося свою самую священную клятву. — После всех этих замечаний я вновь возвращаюсь к Пиндарову выражению μία βοῦς μάτηρ⁸. И древнего схолиаста, и Бека (S. 274) смущает грубость этого выражения. «Μία βοῦς⁹, — утверждает Бек, — parum urbanum neque satis honorifice dictum de abavia Enarea videtur; quod ut veteri simplicitati concesserim, quae ut taurum viro, ita vaccam mulieri

¹ Родил, произвел на свет (др.-греч.).

² Родил, произвел на свет (др.-греч.).

³ Произвел на свет; оплодотворил (др.-греч.).

⁴ Из мрака чрева породил (др.-греч.).

⁵ Тьма, мрак (др.-греч.).

⁶ Ночь (др.-греч.).

⁷ Мрак дуба (др.-греч.).

⁸ Одна корова-мать (др.-греч.).

⁹ Одна корова (др.-греч.).

comparat, in hoc tamen loco proverbialis videtur dictio subesse, quae etiam causa videri possit, cur de matre Crethei et Salmonei, non de patre dicatur. — — Vetustissima est proverbialis sapientia, qua utens Chironis alumnus huius modi dictionibus orationem suam distinguit; quo refer etiam illud *Πρὸς τραχεῖαν ἐπίβδαν ἔρπειν*. Et ex proverbio petatum *μίαν βοῦν* esse intellexit etiam Schmidius, scite comparans vernaculum:¹ Sie sind *eines Wurfs*». Такое замечание самого современного покроя не объясняет ровным счётом ничего. Что нам проку от *vetus simplicitas*², от ссылки на proverbialis sapientia³ мудрого кентавра, также нередко именуемого по своей матери *Φιλυρίδης*⁴? К чему здесь сопоставление с выражением «одного помета», которое ведь никоим образом не указывает на общность матери, а может обозначать разве что рождение двойни? Сопоставление матери с *βοῦς* основано на связи кормящей коровы с Землей, в качестве символа которой она рассматривается и почитается, как это имеет место в религиях Египта и азиатских стран. *Omni-parentis terrae foecundum simulacrum*⁵ называет её *Анулей* (Метаморфозы,

¹ Кажется, это сказано не слишком изящно и недостаточно почти-тельно по отношению к прародительнице Энарее, каковое обстоя-тельство я, конечно же, мог бы извинить простотой древних, уподо-блявших быка мужчине, а корову — женщине, однако в этом случае, как мне представляется, употреблено выражение, заимствованное из пословицы, в чем, возможно, и заключена причина того, что да-лее говорится о матери Крефея и Саломея, а не об их отце. — — К глубокой древности восходит мудрость пословиц, пользуясь которой воспитанник Хирона украшал свою речь. Это, в частности, можно отнести и к известному выражению *Πρὸς τραχεῖαν ἐπίβδαν ἔρπειν* [«же-стоко пробужденье после праздника» (*Пиндар*, Немейские песни, IV, 140)]. Как заимствованное из пословицы понимал выражение *μίαν βοῦν* также и Шмидт, тонко подметивший его сходство с простона-родным немецким *Sie sind eines Wurfs* — [они одного помета] (*лат.*). — *Примеч. перев.*

² Древней простоты (*лат.*).

³ Рассудительности пословиц (*лат.*).

⁴ Сын Филиры (*др.-греч.*).

⁵ Воплощенное плодородие всеродительницы богини (*лат.*).

XI, 11). Таким образом, в образе βοῦς¹ женщина сравнивается с Землей и изображается в своем отношении к материнству земного вещества. В качестве βοῦς Энарея всецело предстает заместительницей Геи, задачи которой должна принимать на себя всякая смертная женщина (γυνή-γῆ²). Таким образом, на передний план здесь выступают афродитически-эротические отношения. Акцент делается на идее рода и материнства, слово βοῦς приобретает значение μάτηρ, почему и египетский царь Микерин, желая оказать своей дочери божественные почести, погребает ее внутри пустотелой статуи коровы (*Геродот*, История, II, 129). Все величие и достоинство, которые заключены в имени матери, в усиленной форме воспроизводится в слове βοῦς. Благодаря своей связи с религиозным символом имя матери представлено здесь во всей своей святости и неприкосновенности. Поэтому оно как нельзя лучше соответствует эпохе материнского права, покоящегося на всецело религиозной основе. Подобный символ материнства, полного заботы о своих детях и об их пропитании, мы уже наблюдали в гинекократической Ликий на надгробном изображении гарпий из Ксанфа³. Итак, нисколько не нуждаясь в каких-либо извинениях, выражение μία βοῦς μάτηρ, вложенное в уста Ясона, лишь подчеркивает всю святость, достоинство, власть и, может быть даже, особенную красоту, которую этот герой приписывает Энарее и тем родственным отношениям, к которым он призывает, обращаясь к Пелею. Несколько иначе следует понимать известное предостережение Кассандры ἀλεχέ τῆς βοῦς τὸν ταῦρον⁴ (*Эсхил*, Агамемнон, 1125). Ее прорицание сформулировано образным, загадочным языком: высшей власти Клитемнестры соответствует выражение βοῦς, а убийца Эгисф сопоставляется с ταῦρος⁵ — полным оплодотворяющей силы животным, выходящим из воды. Таким образом здесь проявляется совершенно

¹ Коровы (др.-греч.).

² Женщина-земля (др.-греч.).

³ См. главу X в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

⁴ Не пускайте быка к корове (др.-греч.).

⁵ Бык (др.-греч.).

иная сторона взаимоотношений полов, нежели в Пиндаровом $\mu\acute{\iota}\alpha\ \beta\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\acute{\alpha}\tau\eta\rho$. — Истолкованное нами место из IV Пифийской песни не так уж и далеко отстоит от вступления к VI Немеийской, как это, судя по всему, предполагает Бек. Ибо, хотя Пиндар и признает всю пропасть, отделяющую богов от мира людей, его основная мысль все же направлена на то, чтобы подчеркнуть их родство и, тем самым, благодаря осознанию высшей истины преодолеть болезненное чувство человеческой ничтожности. Это родство вновь возводится к общности материнского происхождения.

Ἐν ἀνδράων, ἐν θεῶν γένος
ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφοτέροι¹.

И хотя первое место здесь уделено различию между богами и людьми, вслед за этим поэт заявляет и о признании и родства между ними. А родство это, поскольку оно покоится на общности матери, представляется тем более интимным, тем более утешительным. Таким образом, указание на различие между людьми и богами не завершает развитие мысли. Напротив, на передний план выходит здесь признание их равенства, что справедливо отмечает и схолиаст: Ἐκ μιᾶς μητρὸς ὑπάρχομεν, φησὶ, καὶ ζῶμεν, τῆς Γῆς οἱ τε θεοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι. ἐμφαίνει δὲ διὰ τοῦ προοιμίου, ὅτι κοινωνίαν τινὰ πρὸς τοὺς θεοὺς οἱ ἄνθρωποι ἔχομεν τῇ εὐφυίᾳ καὶ τοῖς ἔργοις τοῦ νοῦ. ὅτι δὲ κοινὸν ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις πρὸς τοὺς θεοὺς τὸ γένος, καὶ Ἡσίοδος μαρτυρεῖ, ἐπὶ μὲν τῆς τῶν θεῶν γενέσεως λέγων.

Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἴσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι.

Οὐρανοῦ δὲ καὶ Γῆς εἰσὶν οἱ περὶ Κρόνον καὶ οἱ ἄλλοι Τιτάνες, ἐκ δὲ τῶν Τιτάνων οἱ ὕστεροι θεοί. Ἡφαιστος δὲ Πανδώραν ποιεῖ.

¹ Есть племя людей, // Есть племя богов. // Дыхание в нас — от единой матери (Пиндар, Немеийские песни, VI, 1–3. Перевод М. Л. Гаспарова). — Примеч. перев.

Ἦφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα
γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν
καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἰσκειν.

ἀπὸ δὲ τῆς Πανδώρας εἰς ἡμᾶς τὸ γένος διῆκται. Οὕτως ἔν ἐστι θεῶν
καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος¹.

В действительности Пиндар следует здесь фундаментальному воззрению древнего мира, которое приписывает богам и людям одну и ту же вещественную праматерь, считает возможным рождение Диониса-Энорха из одного прайца со всеми земными творениями, делает Исиду матерью и Осириса, и всего человечества, наделяет всех смертных бессмертной матерью, отдает Землю — ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ² — в достояние людям и богам, и именует Гею θεῶν τὰν ὑπερτάταν³ (Софокл, Антигона, 339). Те же узы родства, которые соединяют Салмоней и Крефея, связывают между собой богов и человечество. По матери смертные приходятся родственниками бессмертным. Величайшее благородство происхождения, передающееся по материнской линии, осеняет

¹ От одной матери-Земли, говорит он, мы — и боги, и люди — проходим и получаем пропитание. Из этого вступления ясно, что мы, люди, имеем некое общение с богами посредством природных способностей и деятельности ума. А что мы, люди, имеем общее с богами происхождения, подтверждает и Гесиод, говоря о происхождении богов:

Гея ж в начале родила себе равного
Урана звездного, чтоб он покрыл ее всюду.

От Урана же и Геи происходят родственники Крона и другие титаны, а от титанов — младшие боги. Гефест же создает Пандору:

Славному Гефесту он приказал как можно скорее
Смешать землю с водой, внутрь вложить человеческую речь,
И силу и придать вид бессмертной богини.

От Пандоры же род распространился до нас. Таким образом, у богов и людей единое происхождение (др.-греч.).

² Жилище вечно непоколебимое (др.-греч.).

³ Величайшая (или: старшая) из богов (др.-греч.).

своим благословением все человечество. Первое место, отводимое Земле во главе всех вещей, является основанием и образцом материнского права в человеческой семье.

LXXX. Сопоставление той же идеи с замечанием Аристотеля о материнском определении *seculum Pyrrhae*, γένος τῶν ἀπὸ Πύρρας¹. Образ мысли этого древнейшего племени и его противоположность эпохе патернитета. Частные замечания о значении бросания камней за спину, об отношении Эпиметея к Прометею и о фактически-посессорном характере древнейшего права

От ученого толкователя Пиндаровых песнопений вполне можно было бы ожидать, что он сопоставит то особое значение, которое приписывается в обоих рассмотренных фрагментах материнскому происхождению, с одним примечательным высказыванием Аристотеля. То, чем пренебрег он, восполним теперь мы. Метафизика, 5, 28: Γένος λέγεται τὸ μὲν εἴη ἡ γένεσις συνεχῆς τῶν τὸ εἶδος ἐχόντων τὸ αὐτό, οἷον λέγεται ἕως ἂν ἀνθρώπων γένος ἦ, ὅτι ἕως ἂν ἦ ἡ γένεσις συνεχῆς αὐτῶν· τὸ δὲ ἀφ' οὗ ἂν ὥσι πρώτου κινήσαντος εἰς τὸ εἶναι· οὕτω γὰρ λέγονται Ἕλληνες τὸ γένος οἱ δὲ Ἴωνες, τῷ οἱ μὲν ἀπὸ Ἑλλήνος οἱ δὲ ἀπὸ Ἴωνος εἶναι πρώτου γεννήσαντος. καὶ μᾶλλον οἱ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἢ τῆς ὕλης· λέγονται γὰρ καὶ ἀπὸ τοῦ θήλεος τὸ γένος, οἷον οἱ ἀπὸ Πύρρας. «Γένος» называется, с одной стороны, непрерывное рождение существ, у которых форма одна и та же, например, говорят: «пока существует род людской», то есть, пока продолжается рождение людей. С другой стороны, так называется то, что своим первым движением дает бытие некоторому числу отдельных существ. Так, одни называются эллинами по роду, другие — ионийцами, потому что одни имеют прародителем Эллина, другие — Иона. Причем потомков называют скорее по родителю, чем по материи, из которой они состоят. Впрочем, последнее также случается, и порою род называют по матери, как, например, говорят: „потомки

¹ Род потомков Пирры (др.-греч.).

Пирры»¹. Изучение различных значения слова γένος¹ приводит Аристотеля к наблюдению, что хотя главой рода, как правило, считается его прародитель мужского пола, однако порою имеет место и обратное: род может возводиться и к матери, своей первой прародительнице. Приведенный в качестве доказательства пример οἱ ἀπὸ Πύρρας² заставляет нас обратиться к опунтийским локрам и лелегским племенам центральной Греции. Его рассмотрение может немало способствовать пониманию их материнского права, о чем подробнее будет сказано при рассмотрении этого предмета. Пока же мы обратим наше внимание на понимание Аристотелем роли обоих полов. Мужчину Аристотель изображает как πρῶτον κινεῖν³, женщину — как ὕλη⁴. Такое представление воспроизводится у него неоднократно. О возникновении животных, 2, 1, 732: βέλτιον γὰρ καὶ θεϊότερον ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἢ ἄρρεν ὑπάρχει τοῖς γινομένοις· ὕλη δὲ τὸ θῆλυ⁵. Там же, 2, 3, 738: αἰεὶ δὲ παρέχει τὸ μὲν θῆλυ τὴν ὕλην, τὸ δὲ ἄρρεν τὸ δημιουργοῦν — — ἔστι τὸ μὲν σῶμα ἐκ τοῦ θήλους, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τοῦ ἄρρενος⁶. Ср. там же, 2, 3, 736–737 и 740. Метафизика, 1, 6, 13–14: οἱ μὲν γὰρ (Πυθαγορεῖοι) ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν, τὸ δ' εἶδος ἅπαξ γεννᾷ μόνον, φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἰς ν πολλὰς ποιεῖ. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ· τὸ μὲν γὰρ ὑπὸ μιᾶς πληροῦται ὁχείας, τὸ δ' ἄρρεν πολλὰ πληροῖ· καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστίν⁷. Здесь женское начало

¹ Род (др.-греч.).

² Потомки Пирры (др.-греч.).

³ Первый движущий (др.-греч.).

⁴ Материя (др.-греч.).

⁵ Ведь лучше и божественней начало движения, которое в возникающих сущих является мужским; а материя — женщина (др.-греч.).

⁶ Самка всегда доставляет материю, а самец — создающее начало ... Тело — от самки, душа — от самца (др.-греч.).

⁷ Ведь они (пифагорейцы) считают, что от материи происходит многое, а форма рождает только один раз; но очевидно, что из одной материи — один стол, а кто привносит форму, тот, будучи один, производит много (столов). Подобным же образом относится и мужской пол к женскому: ведь (женщина) оплодотворяется одним совокуплением, а мужчина оплодотворяет многих; и это также изображения тех начал (др.-греч.).

сравнивается с древесиной, мужское, в качестве εἶδος¹ — со столяром, изготавливающим из нее стол. И подобно тому, как столяр, даже будучи один, тем не менее, может изготовить множество столов, древесины же, напротив, хватает лишь для одного стола, точно так же и мужчина может оплодотворить множество женщин, материя же может быть оплодотворена лишь один раз. Ведь мужчина есть εἶδος, а женщина — ὕλη и потому χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως, ἔδρα, ὑποδοχή², locus³. Платон, Тимей, 50 с—d: ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται (ср. Варрон, О латинском языке, 5: locus, ubi nascendi initia consistunt⁴), τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνω⁵. — Ср. Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 53. — В схолии Александра Афродисийского (IV, 729) к приведенному месту из «Метафизики» сказано следующее: λέγεσθαι μὲν οὖν γένος τινῶν καὶ ἀπὸ τοῦ θήλεός φησιν, ὡς λέγονται τινες ἀπὸ Πύρρας, ὡς ταύτης τοῦ γένους ἄρξαμένης τῷ τεκεῖν, μᾶλλον μὲν ἐπὶ τοῦ γεννήσαντος, ὅτι τοῦ εἶδους οὗτος παρεκτικός, ἡ δὲ μήτηρ τῆς ὕλης, κατὰ δὲ τὸ εἶδος τὸ εἶναι ἐκάστω μᾶλλον⁶. Итак, мужчина представлен в качестве

¹ Идея, эйдос; форма (др.-греч.).

² Область и восприимница рождения, седалище, пристанище (др.-греч.).

³ Место (лат.).

⁴ Место, в котором заключены начала рождения (лат.). — Примеч. перев.

⁵ Для подлежащего рассуждения нужно мысленно представить три рода: рождающееся, то, в чем совершается рождение — [то, где находятся начала рождения (лат.)]. — и то, уподобляясь чему возникает рождающееся. Также, соответственно, можно сравнить воспринимающее с матерью, образец (для уподобления) — с отцом, а природу между ними — ребенку (др.-греч.).

⁶ Итак, он говорит, что о роде некоторых сообщается и по женской (линии), как говорят, что некоторые — от Пирры, поскольку сам род начинается с родов, но преимущественно (род возводится) к породившему, потому что он доставляет эйдос, а мать — материю, а бытие каждого — скорее по эйдосу (др.-греч.).

движущего принципа. С воздействия мужской силы на женскую материю начинается движение жизни, круговорот $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ¹. Если прежде все пребывало в покое, то теперь, с первым действием мужчины начинается тот бесконечный поток событий, который был вызван этим первоначальным $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ², и который, согласно общеизвестному образу Гераклита, ни на одно мгновение не остается совершенно одним и тем же. По действию Пелея из бессмертного чрева Фетиды на свет появляется род смертных людей. Мужчина приносит в мир смерть. И если сама мать по-прежнему наслаждается бессмертием, то, пробужденный фаллосом, из ее тела происходит человеческий род, подобно водному потоку стремящийся навстречу смерти, подобно огню Мелеагра непрестанно пожирающий самого себя. — По отношению к женской $\theta\lambda\eta$ мужчина занимает место $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$. Он является не материальным, а формообразующим принципом, художником, форма же, согласно с концепцией, неоднократно представленной и у Платона, и у Аристотеля, более божественна, нежели вещество, поскольку она нематериальна. Сам Бог предстает в качестве чистейшей и прекраснейшей формы. Человек с этой точки зрения становится демиургом, по отношению к женщине он занимает место Творца, подобно тому как Бог наделяет $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ ³ своей формой и красотой. Тем самым уделом мужчины становится $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ⁴, уделом женщины — $\sigma\acute{o}\mu\alpha$ ⁵. Отсюда следует, что, как по мнению Аристотеля, так и по общепринятому античному представлению, концепция, связывающая происхождение человека с женским принципом, соответствует более низкому материальному мировоззрению, чем та, что возводит его к отцу. Поэтому именно она и должна являться первоначальной. Такая хронологическая последовательность хорошо заметна в вышеприведенных

¹ Видимое мироздание (др.-греч.).

² Движение (др.-греч.).

³ Мироздание, космос (др.-греч.).

⁴ Душа (др.-греч.).

⁵ Тело (др.-греч.).

примерах. Пирра старше Эллина¹. Миф представляет ее нам праматерью лелегско-локрийских племен. Она — великая Пра-родительница, которая без телесного смешения с мужчиной произвела на свет весь человеческий род (Страбон, География, IX, 432 и 443; Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, IX, 63 и след.; Сервий, Комментарии к «Буколикам», VI, 41; Лигин, Мифы, 153; Овидий, Метаморфозы, I, 260—415; Аполлодор, Мифологическая библиотека, I, 7). Мужчины и женщины суть кости тела Пирры: в вещественном отношении все человечество происходит от нее, как бесформенные камни рождаются из Земли. Каменный народ и народ Матери идентичны. У каменного рода нет отца, а есть только мать. Это и есть οἱ ἀπὸ Πύρρας — «потомки Пирры». Они остаются таковыми даже несмотря на смену поколений, ибо каждая женщина из этого каменного народа есть сама Пирра — женский камень, брошенный Праматерью, лишь замещающий ее и продолжающий ее изначальное дело. Таким образом, материнское право племени Пирры нашло себе верное выражение в мифе о возникновении этого народа из камней: ведь по отношению и к камням, и к детям одной только матери может быть принята во внимание лишь ὤλη, а не εἶδος. Поэтому гибель и превращение в камень нередко рассматриваются в нем как равнозначные события. Отсюда же получает объяснение и мотив, сохранившийся во всех версиях этого сказания: повеление Фемиды кидать кости праматери «через плечи назад». Материнское право знает лишь предков, отцовское же — потомков

¹ Аристотель (Метеорологика, I, 14) приводит в качестве древнейшего имени эллинов Γραικοί [«греки» (др.-греч.)], которое неизменно сохранялось за ними в Италии. Слово Γραικοί, несомненно родственно γράβς и Γραιά [«старуха» и «Грайи» (др.-греч.)], и потому является названием, данным по матери в соответствии с архаичными представлениями, подобно тому как имя οἰκίς [оики, итальянская народность, римляне называли его *оски* (лат.)] произведено от Οἰς-Τεττα [Опа, богиня плодородия и урожая; впоследствии отождествлялась с Реей Сильвией и с Кибелой и считалась женой Сатурна. — А. В.]. Подобное направление при смене наименований от женского к мужскому принципу наблюдается нередко.

как продолжателей рода. Отец как *πρώτον κινούν*¹ является первым импульсом движения, которое берет от него начало, как река начинается от своего истока. Мать же, напротив, никогда не бывает *principium*², но всегда есть конец. В долгой череде сменяющих друг друга матерей каждая из них замещает собою Праматерь-Землю. Потому последняя неизменно являет себя в образе живого существа — умершие выстраиваются длинными рядами за ее спиной. Вместе со сменой поколений движется вперед и Праматерь, отсюда и ее имя *Μήτηρ Ἰσοδρόμη* — Праматерь-Земля Идущая Вровень, в ногу со сменой поколений (*Страбон*, География, IX, 440). Воплотившись в последнем из них, она образует конец, а не начало долгой линии, почему в этой системе преимущество получает не старейшая, а самая младшая, *ὀπλοτέρη*³ (там же, VIII, 383). С каждым новым рождением Праматерь делает шаг вперед — и каждое из них, таким образом, имеет то же значение, что и бросок камня за спину. Таково воззрение, принимающее во внимание лишь материнское вещество. Иначе выглядит то представление, которое видит в мужчине художника идемиурга. Движение, начатое тем, воспроизводится из поколения в поколение, однако *πρώτον κινούν*⁴ при этом не покидает своего места, следуя как *ἰσοδρόμων*⁵ за сменой поколений. Мужчина видит перед собой расцвет грядущих поколений — вместо них за спиной материальной, не движущей, но подвижной женщины стоят минувшие поколения. Отец всегда есть начало, первый отец есть первое начало — женщина всегда есть конец: первый и последний, последний и первый. Не только в системе отцовского права, но и в природной системе материнского права действительно положение: *mulier familiae suae et caput et finis est*⁶, — и оба воззрения отличаются лишь тем, что в материнском праве та же самая чисто индивидуальная

¹ Перводвигатель (*др.-греч.*).

² Началом (*лат.*).

³ Та, что младше (*др.-греч.*).

⁴ Первое движущее (*др.-греч.*).

⁵ Бегущий наравне, не отстающий в беге (*др.-греч.*).

⁶ Женщина — начало и конец своей семьи (*лат.*).

норма распространяется и на мужчину. Поэтому в мифе о Пирре мужчина и женщина бросают камни за спину, в то время как отцовскому праву безусловно соответствовало бы противоположное направление. Из этой последовательности представлений вытекает, что, строго говоря, слово γένος решительно неприложимо к роду, ведущему происхождение от Матери. Отсчет родства ἀπὸ τῆς ὑλῆς¹ может быть связан с понятием γένος лишь в несобственном смысле слова. В то время как потомки Эллины называются эллинами, а потомки Иона — ионийцами, материальные отпрыски Пирры именуются самым материальным образом: οἱ ἀπὸ Πύρρας². Они не образуют родового единства, являясь не более чем скоплением вещества. С этим согласуется и употребленное Пиндаром выражение Ἐν ἀνδρῶν, ἔν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν μητρός ἀμφοτέροι³. Боги и люди, приняв плоть от одной матери, тем не менее, не составляют единого γένος. На общность материального происхождения накладывается различие родов, основанное на разности отцов-оплодотворителей. Отсюда также становится ясно, что материально-женское происхождение всегда объединяет более широкие круги, в то время как мужское происхождение подразумевает ограничение. Первое носит характер универсализма и постоянной экспансии, последнее — партикуляризма и закрытости по отношению к внешнему миру. Поэтому Тацит (Германия, 20) по праву замечает: Германцы предпочитали требовать в заложники племянников со стороны сестры, поскольку наложенные таким образом обязательства охватывают более широкий круг родственников. Схожая идея проявляется и в римском обычае просить Левкофею-Матуту о милости для детей сестры (Плутарх, Римские вопросы, 14). Связь γένος с отцовским происхождением в особенности сохраняется в римском gens⁴. Ибо gentem⁵ в собственном

¹ От материи (др.-греч.).

² Происходящие от Пирры (др.-греч.).

³ Один род у людей и у богов: и мы и они получаем дыхание от единой матери (др.-греч.).

⁴ Род, родовая община (лат.).

⁵ Род (лат.).

смысле слова имеют лишь патриции, *qui patrem ciere possunt*¹. Тут Ливий (История Рима от основания города, X, 8) пишет: *pene vos auspicia esse, vos solos gentem habere*². Это гражданское значение неизменно оставалось чуждым понятию *natio*³. Во всех употреблении слова *natio* господствует естественно-женская идея физического рождения. Отсчет родословия от мужского *πρότον κινούν* содержит в себе идею продолжения, *συνεχές*⁴, связующего воедино чреду поколений. Отсчет от женской *ὑλή* подразумевает совершенно иную идею: идею повторения. Аналогом этого противопоставления может считаться отмеченное Аристотелем различие между сложением и умножением. Первое движение воспроизводится вплоть до последнего члена последовательности — непрерывно, как звук додонского котла, после того, как первый удар коснулся его бронзы⁵. По этой причине последнее рождение в *gens* является следствием первого движения. Напротив, народ, ведущий свое происхождение от женской материи, состоит из множества отдельных членов, которые связаны между собой отношениями лишь повторения, а не преемства. Каждая из сменяющих друг друга матерей наделена отдельным индивидуальным бытием, связаны они между собою лишь тем, что каждая из них представляет в своем лице Матерь-Землю. И именно потому любой акт рождения подобен одному из листьев дерева, которые также не рождаются друг от друга, а вырастают из одного материнского ствола. Поэтому всякое рождение является вечно неизменным повторением одного и того же явления. И как бессмысленно спрашивать листья об их роде, поскольку ничто не связывает их между собой, кроме праматеринства ствола, так и материнские народы не знают иных предков, кроме самой праматери, родительницей каждого ребенка является здесь сама Земля. И если я не ошибаюсь,

¹ Которые могут указать отцов (*лат.*).

² В ваших руках птицегадания, у вас у одних есть род (т.е. вы одни благородного происхождения) (*лат.*).

³ Рождение, происхождение, народ (*лат.*).

⁴ Непрерывность (*др.-греч.*).

⁵ См. главу XXIV в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

именно это отношение нашло себе выражение в имени народа $\lambda\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon\varsigma$ ¹. От лелегов пошло сказание о Пирре, к ним же относится и гинекократический род локров. Но $\lambda\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\epsilon\varsigma$ — это этноним, возникший посредством редупликации того же корня, от которого происходит также имя пеласгов: изменение, аналог которого можно найти в современном греческом слове $\lambda\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\iota$ (аист). Какое же значение следует приписывать этому повторению в корне? Никакого иного, кроме того, на котором основана редупликация в образовании глагольного перфекта, то есть, значение повтора. Из повторения рождается, с одной стороны, идея прошедшего времени, поскольку тем самым второе действие вытесняет первое в область прошлого, — этой логике следует и образование перфекта. С другой стороны, с нею связана идея размножения посредством повторения акта зачатия — отсюда образование имени восходящего к женской $\tilde{\upsilon}\lambda\eta$ народа. С третьей же стороны, отсюда же развивается идея регулярного периодического повторения — отсюда $\lambda\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\iota$ как наименование ежегодно прилетающего аиста и $\Lambda\epsilon\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\iota\omicron\nu \pi\epsilon\delta\acute{\iota}\omicron\nu$ ² как название равнины близ Халкиды, отличающейся регулярно повторяющимися урожаями плодов. Различие между продолжением и повторением, представленными в отцовских и материнских родах, можно пояснить с помощью аналога из области римского гражданского права. Правопреемство в отношении имущества усопшего затрагивает лишь сами права, но не сугубо фактические отношения *possessio*³. Наследник в своем собственном лице должен заново установить отношения владения: *in possessionem nulla successio*⁴. Невзирая на это, при расчете приобретательной давности ему позволено добавлять продолжительность владения предшественника к продолжительности своего собственного владения. Отношение прав к фактическому владению устанавливается следующим образом:

¹ Лелеги (*др.-греч.*) — племя, населявшее до исторических греков южную Троаду, побережья Эллады и Малой Азии.

² Лелантийская равнина (*др.-греч.*).

³ Владение, обладание (*лат.*).

⁴ Во владении нет наследования (*лат.*).

применительно к владению отправным пунктом служит последний владелец, по отношению к правам, напротив, — первый приобретатель. Отношению владения соответствуют материнские роды, правам — отцовские роды. За спиной у первых стоит ряд предков, которые, подобно поколениям листьев одного дерева оказываются связаны между собой лишь посредством добавления однородных, но самостоятельных единиц. Последние же, напротив, находятся друг ко другу в отношении преемства, все их члены являются продолжением того же *πρότον κίνοῦν*. Материнские роды выдвигают на передний план последнюю живущую женщину, подобно тому как при определении приобретательной давности отсчет ведется назад от последнего владельца. Отцовские роды начинаются с *πρότον κίνοῦν*, как и право. Это соответствие нисколько не случайно. Владение объединяет с женщиной фактическая материальность его природы, право с отцовским началом — невещественность *εἶδος* или формообразующего принципа. Потому все отношения материнских народов неизбежно находятся под знаком *possessio*, как это и должно происходить везде, где *ὑλή* мыслится как господствующее начало. В особенности чистой гинекократии должно недоставать представления о посмертном продолжении юридической личности. Эта идея правопреемства и континуитета зарождается в рамках духовного отцовского права и составляет одно из великих достижений римского права. Порядок наследования в материнском праве основан на представлении о гибели личности, в отцовском праве — на идее ее продолжения. Римский наследник вступает в личность наследодателя и основывает свое право на праве своего предшественника. Ликийская женщина, напротив, владеет имуществом, поскольку мать перестала им владеть. Эти отношения схожи с теми, примером которых являются жрецы святилища Дианы в Ариции. Победитель в поединке обосновывает свое право смертью предшественника, а не отношениями правопреемства. Последний обладатель имеет ряд предшественников, но ни один из обладателей не имеет преемника. Единственная связь между ними состоит в одинаковом отношении всех к богине, которой они служат. Разрешение

правовых конфликтов посредством поединка всегда указывает на эпоху, еще всецело основанную на материально-фактическом правовом принципе. И потому отнюдь не случайной чертой на историческом полотне древнейшей гинекократической эпохи является замечание *Афиней* (Пир мудрецов, IV, 154), что жители Кирены с особым усердием упражнялись в *μονομάχια*¹, или *Страбона* (География, VIII, 357)², который признает за *ἔθος παλαιὸν τῶν Ἑλλήνων*³ решение спора поединком: как между Римом и Альбой, тегеатами и фенеатами, аргивянами и лаконянами об обладании Фиреатидой (*Плутарх*, Малые сравнительные жизнеописания, 3 и 16; *Павсаний*, Описание Эллады, X, 9, 6; там же, III, 7, 5; *Стобей*, Флорилегий, VII, 67; *Сосибий* в FHG, II, 626). Сколь велико было преобладание фактически-посессорной точки зрения над духовной перспективой права, видно из сообщения *Плутарха* (Греческие вопросы, 53): διὰ τί παρὰ Κνωσσίοις ἔθος ἦν ἀρπάζειν τοῖς δανειζομένοις τὸ ἀργύριον; ἢ ὅπως ἀποστεροῦντες ἔνοχοι τοῖς βιαίοις ὥσι καὶ μᾶλλον κολάζωνται⁴; В критском Кноссе-Керате, городе Миноса (*Страбон*, География, X, 476; *Павсаний*, Описание Эллады, III, 2, 4) берущий займы должен сам похитить предназначенную ему сумму. Он производит свое отношение к этим деньгам не от заимодавца, — но, скорее, выстраивает его своим собственным поступком. Все эти особенности заявляют о связи древнейшего права с женским природным принципом, который придает ему характер вещественного обладания.

Намеченная нами противоположность в образе мысли материнских народов и отцовских родов демонстрирует внутреннее

¹ Единоборство (*др.-греч.*).

² Εἰς μονομαχίαν προελθεῖν κατὰ ἔθος τι παλαιὸν τῶν Ἑλλήνων Ποραίχιμν Αἰτωλὸν Δέγμενον τ' Ἐπειόν. — На единоборство сошлись, по некоему древнему обычаю эллинов, этолиец Пирехм и эпей Дегмен (*др.-греч.*).

³ Древний обычай эллинов (*др.-греч.*).

⁴ Откуда в Кноссе обычай, чтобы должник выкрадывал свой долг у заимодавца? Может быть, так делали для того, чтобы можно было обвинить в грабеже и тем строже наказать неоплатного должника? (Пер. с др.-греч. Н. В. Брагинской). — *Примеч. перев.*

родство с тем противоречием, которое древние представляют в образах Прометея и Эпиметея. Материнские народы повинуются материальному принципу ὕλη, отцовские роды — духовному принципу εἶδος. Точно так же в Эпиметее проявляется преобладание материи и той бессознательной природной необходимости, победить которую стремится Прометей, поборник духовного принципа. Эпиметей принимает в дар от Гермеса супругу — прекрасную Пандору, первобытную женщину, в то время как Прометей пытается отговорить его от этого рокового подарка. Неспособный взять свою судьбу в собственные руки, безвольно повинующийся закону материи, со всеми теми характерными чертами, которые приписывает ему *Гесиод* (Теогония, 511 и след.; Труды и дни, 83 и след.; ср. также *Лигин*, Мифы, 142; *Пиндар*, Пифийские песни, V, 27; *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 2, 3), Эпиметей предстает воплощением сугубо материальной природы, которой повелевает ὕλη. Тем самым он оказывается тесно связан с принципом вещественного материнства. Немалое значение имеет тот факт, что мифическая генеалогия делает его отцом той самой праматери локров, от которой этот народ получает прозвание οἱ ἀπὸ Πύρρας (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 7, 2; *Евстафий Солунский*, Комментарии к «Илиаде», I, 10; *Лигин*, Мифы, 142, с примеч. Ставерена. Пандора как имя части одной из частей той местности в Фессалии, которая прежде называлась Πύρραϊα, ἀπὸ τῆς μητρός¹: см. *Страбон*, География, IX, 443. Πρωτογένεια² — то мать, то дочь Опунта и дочь Пирры: *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 7, 2; Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, IX, 85; Схолии к Аполлону Родосскому, «Аргонавтика», IV, 1780). Власть женщин в племени Пирры как нельзя лучше согласуется с тем положением, которое Эпиметей занимает по отношению к Пандоре. На сугубо материальной ступени, которой принадлежит это племя, формообразующий мужской принцип выступает не в качестве определяющего и господствующего, а в качестве определяемого и подчиненного. Напротив, Прометей выступает как

¹ Пиррея, по матери (др.-греч.).

² Первороденная (др.-греч.).

репрезентант человечества, определяемого мужской формообразующей деятельностью. В образе этого героя с его искусством, способным создать живое существо из влажной земли, человек предстает демиургом, соответствующим аристотелевскому понятию мужского εἶδος. Ὑλη занимает здесь подчиненное положение, εἶδος — господствующее. Стол принадлежит не дереву, а столяру, подобно тому, как, следуя основоположной идее отцовства, римское право присуждает статуя отлившему ее художнику, а не владельцу металла. В беге с факелами, который устраивали афиняне в честь Прометея (*Welcker, Die äschylische Trilogie Prometheus*, S. 120), манифестируется то родовое преемство, которое возможно лишь там, где во главу угла ставится не ὕλη, а εἶδος. Каждое из сменяющих друг друга поколений предстает носителем одного и того же пламени, а зачинатель этого движения видит неугасимый свет этого огня в длинной череде своих преемников. Ни Эпиметей, ни то смертное начало, которому он принадлежит, не имеют отношения ни к упомянутой формообразующей деятельности, ни к этому бегу с факелами. И то, и другое является исключительным достоянием духовного принципа Прометея. Противоположность двух этих образов продолжается в связи Эпиметея со всеми теми болезнями и страданиями, которые ни на миг не дают человеку забыть об ужасах смерти, давая ему в спутники не надежду, но гибель (*Гесиод, Труды и дни*, 83—105; *Гораций, Оды*, I, 3, 5), тогда как Прометей обращает свой взор к солнечным высям, чтобы, наконец, сделать человека общником небожителей. Ибо спустя тринадцать поколений Гераклу предстоит довершить победу духовного права света. Эта противоположность показывает нам бездуховно-вещественный принцип Эпиметея как ту лишенную всяких надежд ступень религиозного развития, на которой смерть и темная сторона природы выступают на передний план; ступень, на которой, как в Кирене, культ мертвых приобретает преобладающее значение, на которой, в конце концов, кровавое служение Эриний (одна из которых также носит имя Пандора: Орфическая аргонавтика, 974). Все эти явления первобытной эпохи истекают из одного начала: из первенства, отводимого ὕλη.

Это темное время господства материи, которое отдает превосходство женщине, признает лишь кровавое право вещества, мерится силами в поединке, во всем следует закону естества и трепещет перед мрачной силой смерти — законом теллурического творения. Эта эпоха, в которой безраздельно господствуют всякого рода страдания, лишенная выбора, но полная раскаяния (Схолии к Пиндару, Пифийские песни, V, 35), эпоха, где люди, подобно брошенным за спину камням, обречены на забвение своей индивидуальной жизни и лишены продолжения в жизни рода. Рабство материи есть отличительная черта материнского права Земли; лишь с пробуждением человека к свободе и духовной жизни начинается переход к отцовскому принципу, который указывает на Солнце и, пройдя через Прометеевы страдания, добивается окончательной победы.

LXXXI. Сравнение дочерей Эдипа с египетскими женщинами у Софокла. Размышления над мифом об Эдипе и тремя намеченными в нем стадиями развития: теллурически-гетерического, деметрического и аполлонического закона жизни. Замечания об отношении мифа к истории

К разговору о женщинах Кирены нас привел разбор египетского и ливийского женского права. И если теперь я собираюсь приступить к обстоятельному разбору мифа об Эдипе¹, то поводом для этого мне служит уже упомянутый ранее отрывок из Софокла, где любящие и верные дочери Эдипа, последовавшие

¹ Лигин, Мифы 66 и 67; Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 64; Павсаний, Описание Эллады IX, 18, 4; там же, X, 5, 2. Аполлодор, Мифологическая библиотека, VIII, 5, 7–9; Илиада, XXIII, 679; Одиссея XI, 271 со схолиями; Схолии к Пиндару, Олимпийские песни, XI, 65; Лактанций, Комментарии к Стацию, «Фиваида», III, 286; Схолии к Еврипиду, «Финикиянки», 13; Софокл, Эдип царь и Эдип в Колоне с соответствующими схолиями. Сенека, Эдип; Еврипид, Финикиянки; Зенобий, Центурии, II, 68. Гесиод, Труды и дни, 163; C. G. Heyne, Ad Apollodori Atheniensis Bibliothecam notae, 1783. pp. 596–605; F. W. Schneiderwin, Die Sage vom Ödipus, Göttingen 1853.

за отцом на чужбину, сравниваются с египтянками. Такое сравнение в трагедии греческого автора казалось бы весьма странным, если бы не находило себе известной опоры в самой традиции. Указанием на Египет служит уже сфинкс, занимающий столь критически важное место в мифе об Эдипе (*O. Jahn*, *Archäologische Beiträge*, S. 112 ff.). Не менее важна связь Эдипа и дома Лабдакидов, к которому он принадлежит, с Кадмом, которого *Диодор Сицилийский* (Историческая библиотека, I, 23) и *Павсаний* (Описание Эллады, IX, 12, 2) называют уроженцем Египта, а другой источник — возводит его род к Эпафу, к Аргиппе, дочери Нила, и, через Агенора, — к Ливии (Схолии к Еврипиду, «Финикиянки», 5; *Гигин*, Мифы, 178–179; Схолии к Аполлодору, III, 1186). В силу этих взаимосвязей упоминание об обычаях египетских женщин должно было казаться поэту чем-то само собой разумеющимся. Благодаря им миф об Эдипе приобретает значение и для правильного понимания Египта. Его исчерпывающее рассмотрение было бы здесь неуместным. Достаточно будет представить несколько важнейших соображений, чтобы дать правильную оценку его отношению к предмету нашего исследования. Совершенно очевидно, с точки зрения каких религиозных представлений изображается Эдип в этом сказании. Опухшая нога, по которой он получил свое имя (οἰδῶν τὴ πόδε¹, *Аристофан*, *Лягушки*, 1192), свидетельствует, что перед нами носитель мужской оплодотворяющей природной силы, теллурически-посейдоническое понимание которой находит себе выражение в особенностях левой ноги или левого башмака персонажа (SIG, III, 4946). Таковы бронзовые ноги коров Ээта (Схолии к Пиндару, *Пифийские песни*, IV, 398), Дионис с бычьей ногой, *Mars gradivus*² (от *gradior*³, а не от *cresco*⁴), сандалии Ясона и Персея (*Пиндар*, *Пифийские песни*, IV, 133 и 165; *Гигин*, Мифы, 12; *Геродот*, *История*, II, 91), отпечаток ступни Геракла (*Геродот*, *История*, II, 82), змеевидный облик

¹ С опухшей ногой (*др.-греч.*).

² Марс Шествующий (в бой) (*лат.*).

³ Шагать, ступать (*лат.*).

⁴ Расти, возвышаться (*лат.*).

Эрихтония и другие образы, как, например, Эмпуса-Оноскелида, Харила, Танаквиль, Нитокрис. Повозка, ставшая причиной его опухоли, имеет очевидное нептуническое значение. Потому Гигин (Мифы, 67) называет его *fortissimus praeter ceteros*¹, а *Аполлodor* (Мифологическая библиотека, III, 5, 7) — *διαφέρων τῶν ἡλίκων ἐν ῥώμῃ*²; потому Перибей, вышедшая стирать одежду, находит его на морском берегу. Потому же он считается и сыном Лая, ибо это имя, равно как и *Λαέρτης*³, восходит к основе *la* (*Павсаний*, Описание Эллады, III, 24, 7), означающей плодородную силу. Этот смысл настолько точно совпадает с значением самого Эдипа, что в мифе вполне мог бы появиться мотив узнавания Эдипова сыновства по его распухшей ноге. Гигин (там же) называет Эдипа *impudens*⁴, причем безотносительно к связи последнего с собственной матерью. В этом эпитете заключен намек на представление о буйстве производительной силы и о самой несдержанной чувственности, которые характерны для теллурической жизни болот с ее беспорядочной половой жизнью. В свете всего сказанного более определенный смысл приобретают и распухшие ноги Эдипа. Как показывает немалое множество мифов, на этой ступени развития природной силы мать одновременно представляется и супругой, и даже дочерью мужчины, который противопоставлен ей как оплодотворитель: перед лицом материнского вещества Земли проходят чередой поколения оплодотворяющих его мужчин. Вчерашний сын сегодня становится супругом и отцом, одна и та же праженица зачинает сегодня от прародителя, а завтра — от внука. Отсюда *aenigma*⁵ об Иокасте у Диомеда Грамматика (*Diomedes*, *Ars grammatica*, II): *Avia filiorum est, quae mater mariti*⁶. В этом смысле Эдип принадлежит к роду *Σπαρτοί*⁷, *genus*

¹ Сильнее прочих (*лат.*).

² Превосходящий сверстников силой (*др.-греч.*).

³ Лаэрт (*др.-греч.*).

⁴ Бесстыдным (*лат.*).

⁵ Загадка (*лат.*).

⁶ Кто бабушка своим сыновьям и мать своему мужу? (*лат.*).

⁷ «Выросших из земли», то есть «сынов земли»; буквально: «посеянных» (*др.-греч.*).

draconteum¹. Призванные к жизни драконом, полным мужской производительной силы — Ладонем влажной бездны (Схолии к Аполлонию Родосскому, «Аргонавтика», IV, 1396), — Σπαρτοί не ведают отца. Они знают одну лишь мать — как *spugii*², чье имя (от *σπεῖρειν*³) полностью идентично греческому Σπαρτοί (Гигин, Мифы, 178: *sparsit et aravit*⁴; Схолии к Пиндару, Истмийские песни, VII, 13; Лактанций, Комментарии к Стацию, «Фиваида», VII, 667; Павсаний, Описание Эллады, IX, 10, 1). Из этих отношений возникает возможность отцеубийства, ибо сын здесь не знает своего родителя. Иокаста (весьма примечательным образом называемая также Эпикастой), дочь Менекея, приходится Эдипу матерью, Менекей же, несомненно, принадлежит к *draconteum genus*, к Σπαρτοί. В полном согласии со смыслом этого слова их можно было бы также называть «парфенопеями» — детьми дев. Имя Парфенопей носит сын Аталанты, внук Схенея — «тростникового человека» (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, IV, 65). Можно ожидать, что в этом роду Σπαρτοί будет властвовать закон происхождения по женской линии. И действительно, черты матрилинейной системы проступают здесь весьма отчетливо. Креонт, представленный в мифе узурпатором, узаконивает свою царскую власть, ссылаясь на свою сестру Иокасту, супругу Лая; следуя тому же закону, он отдает свою младшую дочь Главку замуж за Ясона (Гигин, Мифы, 25). Здесь сестринские отношения выступают в том же значении, в котором нам уже приходилось их наблюдать, а именно, на примере сестры Кадма Европы, которую ее отец Агенор отправляет на поиски братьев Килика и Феникса. Символом теллурического материнства является порождение Тифона — Сфинкс, воплощающий самый мрачный аспект женского права земли: неумолимый закон смерти (ср. Павсаний, Описание Эллады, V, 11, 2; потому вдвойне значимым становится изображение Сфинкса на щите Парфенопея, рожденного

¹ К драконьему роду (лат.).

² Внебрачные дети от неизвестного отца (лат.).

³ Сеять; оплодотворять (др.-греч.).

⁴ Вспахал и засеял [зубы дракона] (лат.).

Аталантой и восходящего по материнской линии к Схенею, «тростниковому человеку»: *Эсхил*, Семеро против Фив, 511). Родина Сфинкса — самые удаленные края Эфиопии (*Аполлодор*, Мифологическая библиотека, III, 5, 8; Схолии к Еврипиду, «Финикиянки», 1760), та земля, чьей царицей считается Асо, союзница Тифона и чьи правительницы вплоть до позднейших времен были известны под именем Кандакии. Загадка, решением которой Сфинкс ограничивает продолжительность своей власти, рассматривает человека лишь со стороны его преходящей природы и представляет закат готовящегося сойти в могилу смертного существа как последнюю и единственную идею его существования. Это та ступень развития религии, где безраздельно господствует теллурическая материя; та стадия, на которой человечество знает одну лишь мать и еще не знает отца. В загадке Сфинкса заключен весь закон жизни *draconteum genus*; в тот миг, когда Эдип постигает его во всей его безнадежности, закон этот рушится. Племя *Σπάρτοί*, знающих одну лишь мать и зачатых от дракона, обитающего в мрачных безднах Земли, видит в тифоническом Сфинксе (Φίξ¹ и Φίκιον ὄρος², на которой он правит) свою правительницу³. Та же материя, что произвела их из тьмы на свет, вновь поглотит их. Их судьба подобна участи тех болотных растений, которые возникают, растут, гибнут и обращаются в ничто неоплаканными. Здесь человек еще не возвысился над уровнем низшей сферы теллурической прокреации⁴. Только с Эдипа начинается поступательное движение к высшей ступени бытия. Он представляет собой одну из тех великих фигур, чьи страдания и муки ведут человечество к высшей нравственности, — людей, которые, все еще опираясь на прежний порядок вещей и будучи сами порождены им,

¹ Сфинкс (др.-греч.), одна из форм слова Σφίγξ.

² Гора Фикий (др.-греч.).

³ Древнегреческое слово Σφίγξ — женского рода. — *Примеч. перев.*

⁴ Говоря о «Фиваиде» Стация (III, 86), Лактанций называет супругу Эдипа не Иокастой, а Синенеей. Это имя напоминает о прекрасной дочери Синида, болотной женщине, с чьим племенем связан материнский культ тростника в роду Иоксидов.

оказываются последней великой жертвой этого порядка, полагая тем самым начало новой эпохи. Вместе со Сфинксом гибнет и последний представитель *draconteum genus* — отец Иокасты. Падение со стены, столь часто повторяющееся и в других мифах (*Плутарх*, Малые сравнительные жизнеописания, 13) неизменно свидетельствует о все той же взаимосвязи с материнским теллуризмом, к царству которого принадлежат и городские стены, порожденные Землей и потому причастные хтонической *sanctitas*¹. Одновременная гибель *Σπάρτοί* и Сфинкса доказывает общность, тождественность принципа их бытия, теперь представляющего собой лишь фон, на котором выступает Эдип. В сыне Лая мужская сила приобретает самостоятельное значение наряду с женской материей, а уже в самом имени Эдипа можно видеть знак прихода ее господства. Кроме того, отдельные черты Эдипова мифа преимущественно подчеркивают мужскую линию его происхождения. Он оплакивает смерть своего мнимого отца Полиба, а болезненное состояние его ног обличает отцовство Лая. С Эдипом появляется представление о законном рождении детей. Этеокл, сопутствующий Полинику как Кастор Поллуксу, как Рем Ромулу, как чередующаяся с жизнью сила смерти, — будучи истинным этеокритянином — указывает на законное происхождение от отца. Из *unilateres*² дети превращаются в *διφυεῖς*³. Эдип тем самым всецело принимает природу афинского Кекропа, с чьим именем Афиней и Иустин связывают все тот же переход от исключительной роли родства по матери к законности происхождения от отца. Люди этого нового поколения уже не *Σπάρτοί* и не *spurii*, но сыновья Эдипа, или, по имени первых родоначальников этого племени, кадмеяне и лабдакиды, — законные сыновья и *διφυεῖς*: перемени, которая проливает свет на отношения спартанцев и лаконцев или лакедемонян (*Λακ-δαίμων*). Отныне начинается βίη 'Ετεοκληϊείη⁴ (*Илиада*, IV, 386). Если прежнее общественное

¹ Святости (*лат.*).

² От одной линии (*лат.*).

³ Происходящие от двоих, двуприродные (*др.-греч.*).

⁴ Этеоклова сила (*др.-греч.*). — *Примеч. перев.*

устройство с его исключительным авторитетом материнства соответствовало теллурической болотной прокреации, при которой, как доказывает миф об Иоксидах, имеет значение лишь женская материя, то новый уклад, основанный на браке, соответствует деметрической стадии общественной жизни. И действительно, Эдип обнаруживает теснейшую связь с Деметрой. Его тело предано погребению в ее святилище; храм этот назван в его честь Святилище Эдипа (Οἰδίποδεῖον). Перемещать его прах отсюда запрещает оракул: 'Ο δὲ θεὸς εἶπεν, μὴ κινεῖν τὸν ἱκέτην τῆς θεοῦ¹. Весьма примечательно, что это место, связанное с культом Эдипа и Деметры, носит название [город] Этеон (Ἐτεωνός)², прежде же он именовался Кеос (Κεός)³. В имени Этеон подчеркивается его связь с Деметрой, в названии Кеос — с Афродитой. Ибо на Кеосе, который у греков именуется Κεῖος, Κήη, Κέος или Κία, господствует Афродита Юлида (Антонин Либерал, Метаморфозы, 1), речь о которой пойдет позднее и которая играет столь важную роль в истории Гармонии и всего рода кадмеян. Эдип разрывает эту связь с гетеризмом, чтобы обрести покой в союзе с Деметрой. Схожее значение заключено и в той роли, которую миф приписывает заколкам Иокасты (Гигин, Мифы, 67). Здесь они вновь обнаруживают тот же афродитический смысл, который нам уже приходилось обсуждать применительно к афинско-эгинской традиции⁴. Эдип лишает себя зрения с помощью заколки — символа афродитического соединения полов, поскольку он нарушил чистый закон сил света, совокупившись с собственной матерью⁵. В этом поступке проявляется осуждение

¹ Бог [Аполлон] сказал: просящего защиты бога не трогать. (др.-греч.).

² Илиада, II, 497.

³ Схолии к Софокла, «Эдип в Колоне», 91; E. Wunder, Ad Oedipum Coloneum, Gotha, 1832, p. 10; C. F. Hermann, Quaestiones oedipodianaе, Marburg, 1837, p. 69; K. O. Müller, Orchomenos, p. 228, 212, 4.

⁴ См. главу XL в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

⁵ Согласно Аполлодору (Мифологическая библиотека, III, 5, 7), младенцу Эдипу прокалывают щиколотки материнской περόνη — поступок, вполне согласный с тем, как в дальнейшем использует фибулу сам Эдип.

того гетерически-теллурического материнства, которое было виной всем страданиям Эдипа и гибель которого открывает ему путь к чистому закону Деметры. Именно потому народы видят в нем благого демона, хранящего их от всякого зла. В Колоне, а также городе Этеоне, лежавшем на границе Аттики и Беотии, верили, что его могила служит защитой от разбойничьих нападений со стороны соседей, а в той кровавой войне, которая разгорелась между его преемниками, по слову оракула, залогом победы служило содействие и заступничество Эдипа (Схолии к Софоклу, «Эдип в Колоне», 388). Потому теперь его связывают и с Тесеем. Этот аттический Геракл, пройдя испытание кольцом, доказывает законность своего рождения от отца и, будучи противником женской власти и учредителем более совершенного уклада общественной жизни, становится в один ряд с Эдипом. Поэтому его почитают и в Афинах (*Павсаний*, Описание Эллады, I, 28, 7; там же, I, 30 fin.), где высшее солнечное право Аполлона достигает наиболее последовательной реализации и потому свято чтится, в том числе, и женщинами (*Плутарх*, Греческие вопросы, 35; *его же*, Тесей, 16). И именно у женщин Эдип пользуется особым почитанием, ибо ему они обязаны улучшением своего положения. Учредив деметрический образ жизни, он сделался их благодетелем, их освободителем. И если прежде с ожерельем Гармонии, заколкой Иокасты и покрывалом Елены было связано проклятие гетерическо-афродитической жизни (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 65; *J. Bachofen*, Die drei Mysterieneier §. 5, S. 67–72), то теперь закон Деметры дарует женщине покой, примирение и всяческое благополучие, связанное с половой жизнью, упорядоченной исключительностью брака и вырвавшейся из оков гетеризма к счастливому материнству. В этом заключено глубокое основание той жертвы, которую приносят Исмена и Антигона. Женщина, бывшая прежде источником проклятия, становится теперь благословением для себя самой и мужчины. На место гетерического сладострастия, повинующегося одному лишь чувственному закону Афродиты и через растление Пелопида Хрисиппа несущего проклятие всему роду своего почитателя Лая,

приходит жертвенность любви, заботливой и умиротворяющей силы, стремящейся угасить мужские раздоры. Кровожадные Эринии становятся Эвменидами. Примирившись со страдальцем, несущим на себе проклятие своего рода, они распахивают перед ним врата своей священной рощи. Под их защитой он обретает покой. В трилогии об Эдипе Эсхилу удалось изобразить полную противоположность древнего кровавого права, порождающего из убийства череду новых убийств, признающего лишь закон талиона, воздающего кощунством за кощунство, не допускающего искупления вины, но вечно видящего перед собой лишь губительную загадку Сфинкса, стирающего с лица земли целые роды людей, — новому, милосердному закону, возвещаемому Аполлоном, и этот контраст представлен им с той же выразительностью, которую мы видели в «Орестее». Если там Эринии жаждут сложить с себя свое кровавое служение и из мстительных хтонических божеств превратиться в несущих благословение Матерей, то в «Эдиподии» они сами принимают под свое покровительство столь долго преследовавшегося ими героя (Илиада, XXIII, 679 и след.). Эдипу воздается почитание не только в связи с Деметрой, но и вместе с Эриниями. По повелению оракула фиванские эгеиды¹, узнав, что гнев теллурических материнских божеств грозит продолжению их рода, воздвигают совместное святилище Эдипа и Эриний, Ἐρινύων τῶν Λαῖου τε καὶ Οἰδίποδεω ἱρόν (Геродот, История, IV, 149). Здесь вполне однозначно проявляется подчинение матерей более чистому аполлоническому закону. Ведь бог эгеидов — это именно Аполлон, чье празднество — Карнеи — совершается на обширной территории: начиная от Фив, следуя через Спарту и Феру вплоть до царства Баттиадов, Кирены (А. Boeckh, Pindari

¹ В современной науке Эгеидой называются островные и материковые земли, омываемые Эгейским морем. Эгейцами мы называем представителей до-эллинской культуры 3000–1000 гг. до н.э. в том же регионе. Бахофен называет эгеидами, повидимому, эллинов с восточного берега Беотии (то есть части материкового побережья напротив о. Эвбеи), а, возможно, и берет это имя в более широком смысле. — Примеч. ред.

Epinicionum interpretatio Latina, p. 289; K. O. Müller, Orchomenos, S. 327 ff.). От Аполлона приходит спасение, его высшему закону добровольно покоряются Эринии, перед ним они с готовностью слагают с себя свои кровавые обязанности. Бог эгеидов повелевает *Эриниям Лая* примириться с *Эдипом*. Здесь эти хронические Матери предстают мстительницами *за отца*, в то время как в «Орестее» они выходят из бездны, чтобы отмстить *за убийство матери*. Это обстоятельство нисколько не опровергает их исключительно материнской природы, но лишь расширяет ее, ибо и сама она имеет своим основанием тот же аполлонический закон. Лишь в подчинении Аполлону стала возможной их связь с отцом. И сама эта связь есть обратное следствие взаимосвязи культа Эриний с высшим культом Аполлона, которая нашла свое выражение в упоминании прорицаний пифии во всех частях «Эдиподии» (*Пундар*, Олимпийские песни, II, 39). Согласно с древнейшим образом мысли, убийство Лая столь же мало способно было побудить их подняться на месть, как не могло пробудить их от сна убийство Агамемнона. Только с подчинением Аполлону они становятся также представительницами отца и его поправленных прав. В этой новой связи они предстают уже не непримиримыми, кровожадными Матерями, ведающими лишь право Земли, но умиротворенными, благосклонными человеку силами, признающими возможность высшего искупления. В качестве Эвменид они принимают от почитающих Аполлона эгеидов посвященный им храм. В нем они соединены с Эдипом. И если оракул повелевает воздвигнуть совместное святилище Эриниям Лая и Эдипу, то он имеет в виду не прежние кровавые первобытные силы Земли, но новых, дружественных аполлонической природе и связанных с нею благосклонных Матерей, забывших о ненависти и мести и исполненных любви и заботы. Таким образом, «Эдиподия» и «Орестея» единодушно свидетельствуют об одном и том же. И здесь, и там изображается преодоление теллурического права и подчинение его высшему аполлоническому закону. «Эдиподия» представляется дополнением и продолжением «Орестей». Если в лице Ореста Аполлон вел борьбу с материнскими Эриниями и

победил их в той сфере, которая принадлежала исключительно им, то окончательное примирение Эдипа показывает, что и преступление против отцовского принципа самого Аполлона может быть искуплено. Теперь снисходительный закон пифийского бога воплощен со всей полнотой и во всех сферах. Примирение отцовских Эриний с Эдипом являет благотворную власть Аполлона во всем ее совершенстве и реализации. Σειραί¹ — в «Оресте» хоть и умиротворенные, однако все еще остающиеся представительницами материнства и потому принципиально противопоставленные Аполлону божества, вступают теперь в тесный союз с богом отцовства. В храме священных Матерей Аполлон возвещает страдальцу окончательное решение его судьбы, а преданные Аполлону эгеиды становятся теперь хранителями и распространителями его культа. Эдип и отцовские Эринии Лая включаются в сферу пифийского культа и в определенном смысле облачаются в апологическую природу, а тем самым и вступают в гораздо более глубокие отношения с отцовским правом света, нежели материнские Эринии Клитемнестры, которые именно в силу своей связи с женским принципом навсегда остаются чуждыми подобному союзу с божественным Пифийцем. Включение «Эдиподии» в сферу пифийской религии знаменует высшую ступень ее возвышения, высшую степень сакрализации и самого мифа, и его героя. В этом развитии можно выделить три опирающиеся друг на друга ступени. Первоначальное сказание связано с переходом от вещественного гетерического материнства к деметрическому брачному праву, который дарит ребенку конкретного отца и тем самым делает его законнорожденным, который полагает конец неосознанному отцеубийству и кровосмешению и вообще служит приготовлением новой, более высокой формы общественного уклада. От деметрической ступени поступательное движение направлено к ступени аполлонической, к победе отцовского принципа, связанной с именем Эдипа. Благодаря своей связи с пифийским богом, эта стадия отличается

¹ Почтенные (др.-греч.) — эвфимическое имя Эриний.

высшей степенью чистоты и духовности. Теперь уже исключительности изначального материнства с его мрачным фатализмом решительно противостоит новая вершина развития: персонифицированное в Аполлоне столь же исключительное отцовское право света, явленное во всей его славе, чистоте, право милосердия и примирения. Чем решительнее этот контраст, тем великолепнее блеск славы пифийского божества. Чем неумолимее проклятие рока, тяготеющего над племенем Лабдакидов, тем величественнее сияет над мрачной бездной материального права и сугубо материальной эпохи звезда того божества, которое со славою вывело человеческий род из топких низин телесной нечистоты и животного прозябания к умеренной, упорядоченной и духовно просвещенной жизни. Ибо не страшные кары грозного суда Эриний, а примирение древних сил и принятие ими небесно-аполлонического закона искупления и мира, за соблюдением которого они теперь наблюдают с удвоенной строгостью, — вот окончательная и высшая идея как «Орестей», так и «Эдиподии». Представленная здесь последовательность ступени развития имеет то преимущественное значение, что она соответствует историческому прогрессу условий жизни человечества. В основе Эдипова мифа в наименьшей степени, чем мифа об Оресте, лежит воспоминание о переходе от древних ступеней религиозного развития к более просвещенному укладу общественной жизни, а также о всех тех страданиях и несчастьях, которыми были вызваны и сопровождались эти перемены. Будучи носителями древнейших национальных воспоминаний, эти мифы становятся одновременно и источником наших познаний о религиозных представлениях первобытной эпохи. Исторические события дают материал, религия — форму и выражение. Все происшедшее в памяти тотчас приобретает религиозный облик. В ту праисторическую эпоху вера определяла весь образ мысли людей. События и их герои облачаются в одеяния религии. Одна и та же мифологическая конструкция равно объемлет и культовые, и исторические факты, причем рассматривает их не по отдельности, но как идентичную реальность. Эдип и Орест

принадлежат одновременно религии и истории: одному — посредством и в силу другого. Всякий значительный шаг в развитии человеческого рода происходит в сфере религии, которая неизменно является самым могучим, а в доисторические времена — и единственным носителем цивилизации. И потому если я постарался раскрыть содержание религиозной идеи, согласно которой формировался облик сказания, то это нисколько не отрицает исторического основания, определяющего судьбы Лабдакидов, не подменяет позитивных начал туманными образами, а напротив, дает ключ к чтению всех этих иероглифов. Тот, кому удастся их разгадать, позволит человеческому сознанию заглянуть в самые глубины истории нашего рода, до сих пор остававшиеся для него закрытыми. И даже если картина, которая раскроется тогда перед нашим взором, покажется вовсе не утешительной и мало даст оснований гордиться благородством нашего происхождения, то все же вид постепенного, поэтапного преодоления животных начал нашей природы сможет укрепить нашу твердую уверенность в том, что, невзирая на все взлеты и падения своей истории, человеческий род способен победоносно завершить свой путь, ведущий снизу вверх: от глубокой ночи материальности к свету небесного духовного начала.

LXXXII. Дополнения и отдельные замечания, касающиеся различных народов, в особенности набатеев, адирмахи-дов, сабеев, ливийских городов и Лепты

Прежде чем мы расстанемся с Африкой, необходимо будет ненадолго вернуться к вышеупомянутой Кандакии, чтобы восполнить некоторые недостающие в главе LV сведения. Об эфиопской царице и о поражении, нанесенном ей Петронием, рассказывает также *Кассий Дион* (Римская история, LIV, 5). — На Кандакию и ее евнуха ссылается *Иоанн Златоуст* (Гомилии на Деяния, 19, ed. Paris. alt. vol. 9, p. 162)¹: Καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος Αἰθίοψ ἐυνούχος, φησὶ, δυνάστης τῆς βασιλείας Αἰθιοπῶν Κανδάκης. 'Εκ

¹ См. *Migne*, PG, LX, 150 и след. — *Примеч. перев.*

τούτου δῆλον, ὡς ὑπὸ ταύτης ἤρχοντο. Καὶ γὰρ γυναῖκες ἐκράτουν τὸ παλαιόν, καὶ οὗτος ἦν νόμος παρ' αὐτοῖς¹. *Евсевий Кессарийский* (Церковная история, II, 1) пишет: ἀλλὰ γὰρ εἰς αὐξήν ὁσημέραι προϊόντος τοῦ σωτηρίου κηρύγματος οἰκονομία τις ἦγεν καὶ ἀπὸ τῆς αὐτόθι βασιλίδος, κατὰ τι πάτριον ἔθος ὑπὸ γυναικὸς τοῦ ἔθνους εἰσέτι νῦν βασιλευομένου, δυνάστην². Ср. *Страбон*, География, XVII, 786. — О царице Савской пишет также *Иосиф Флавий* (Иудейские древности, VIII, 6, 2–6). Он называет ее τὴν τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς Αἰθιοπίας βασιλεύουσαν, γυναῖκα σοφία διαπεπονημένην καὶ ἄλλα θαυμαστήν³, и идентифицирует с Геродотовой Нитокрис, которой он дает имя Νίκαυλις⁴ (ср. *Геродот*, История, II, 99–100). Память о царице Савской продолжает жить и в следующем сказании: λέγουσι δ' ὅτι καὶ τὴν τοῦ ὀποβαλσάμου ρίζαν, ἣν ἐτι νῦν ἡμῶν ἡ χώρα φέρει, δούσης ταύτης τῆς γυναικὸς ἔχομεν⁵ (*Иосиф Флавий*, Иудейские древности, VIII, 7, 1). — О Саве Феодорит Кирский в своих «Вопросах на Третью книгу Царств» пишет следующее: Σαβᾶ ποῖόν ἐστιν ἔθνος; Αἰθιοπικόν. Ἐντεῦθεν δὲ αὐτοὺς κεῖσθαι φασι τῆς θαλάσσης τῆς Ἰνδικῆς. Ὀνομάζουσι δὲ αὐτοὺς Ὀμηρίτας. Κατάντικρυ δὲ εἰσι τῶν Ἀὔξουμιτῶν· μέση δὲ τούτων κάκεινων ἡ θάλασσα⁶ (ср. также CIG,

¹ И вот, муж эфиоплянин, евнух, говорит он, вельможа Кандакии, царицы эфиопов (Деян. 8:27). Отсюда ясно, что он был под ее властью. Ведь и женщины в старину властвовали, и таков был у них закон (*др.-греч.*).

² Но вот уже, когда ежедневно ширилась проповедь спасения, некий промысел привел из Эфиопской земли вельможу тамошней царицы — по унаследованному от отцов обычаю, над этим народом еще и поныне царствует женщина (*др.-греч.*).

³ Царствующая над Египтом и Эфиопией, женщина прилежным трудом достигшая мудрости и достойная восхищения в прочих отношениях (*др.-греч.*).

⁴ Никавлис (*др.-греч.*).

⁵ Говорят же, что и корень бальзамического дерева, которое еще и ныне растет в нашей стране, мы получили в дар от этой женщины (*др.-греч.*).

⁶ Саба/Сава — что это за народ? Эфиопский. А находятся они, говорят, там, где Индийское море. Называют же их омиритами. Живут же они прямо напротив аксумитов, а море находится между теми и другими (*др.-греч.*).

4823). — О химьяритской арабской традиции о царице Билкис см. *H. Ewald*, *Geschichte des Volkes Israel*, Göttingen, 1847, III, 91, n. 1; *H. Ludolf*, *Historia Aethiopica, sive brevis et succincta descriptio regni Habessinorum*, Frankfurt, 1681, Vol. 3, cap. 2; *E. Pocock*, *Specimen historiae Arabum*, Oxford, 1650, p. 60; *C. Niebuhr*, *Beschreibung von Arabien*, 1772, S. 277. Ср. *J. J. Reiske*, *Primae lineae regnorum arabicorum*, Göttingen, 1847, pp. 107–109; *F. L. George*, *De Aethiopum imperio in Arabia Felici*, Berlin, 1833. Об аравийских сабеях см. *C. Saumaise*, *Plinianae exercitationes in Caji Julii Solini Polyhistora*, 1689, p. 335a и 347–351; *Дионисий Перизгет* (Описание Ойкумены, 959 — Bernhardy, p. 781); *Сервий*, Комментарии к «Георгикам», II, 115. О персидских Σάβα¹ см. *Дионисий Перизгет* (Описание Ойкумены, 1069 — Bernhardy, p. 808). О расцвете этого народа в древнейшие времена, о его торговых связях: с одной стороны, с Индией и, с другой стороны, с Эфиопией — пишет Лассен (*C. Lassen*, *Indische Altertumskunde*, Bonn, 1847, Bd. 2, 582). Известия о блистательной столице аравийских сабеев можно найти у *Страбона* (География, XVI, 778; ср. также 771 и 781), см. также *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, III, 46; *Агатархид* в изд. *J. Hudson*, *Geographiae veteris scriptores graeci minores*, Oxford, 1698, p. 64; FHG, III, 195. Диодор называет этот город Σάβας², а Страбон — Μαρίαβα³, имя которого сохраняется до наших дней в географическом названии Мэрэб. О прежнем блеске сабейской столицы убедительно свидетельствуют недавние открытия (см. *C. Ritter*, *Erdkunde von Asien*, Berlin, 1846, VIII, 2, 761 и след.; там же, 840 и след.). — О связанных с сабеями Ναβαταῖοι⁴ (*Страбон*, География, XVI, 779) *Евстафий* в Комментариях к Дионисию Перизгету (959 — Bernhardy, p. 287) сообщает: Ναβάτης δὲ φασὶν Ἀραβιστὶ ὁ ἐκ ποιχείας γενόμενος⁵, в чем

¹ Сабы/Савы (др.-греч.).

² Сабас/Сава (др.-греч.).

³ Мариаба (др.-греч.).

⁴ Набатей (др.-греч.).

⁵ Набатис же на арабском означает «рожденный от прелюбодения» (др.-греч.).

содержится недвусмысленное указание на гетерическое смешение полов, принимающее во внимание лишь мать, что напоминает уже известный нам рассказ *Страбона* (География, XVI, 783), а также описание *Аммиана Марцеллина* (Деяния, XIV, 4), ср. также фрагменты из «Лучниц» Эсхила в изд. *G. Hermann*, *Aeschili tragoediae*, vol. 1, p. 375). См. также древнеарабскую поэзию «Хамасы»¹ у Клемма (*Klem*, *Frauen...*, I, 369). — О ливийском племени Адирмахид (*gens accola Nili*², *Силий Италик*, Пуника, III, 279 и IX, 224) *Геродот* сообщает (История, IV, 168), что, за исключением одежды, оно переняло все обычаи египтян. Женщины у них носят на обеих ногах по медному кольцу, отращивают длинные волосы и тщательно следят за чистотой тела, оберегая его от паразитов, чем отличаются от прочих африканских племен. Καὶ τῶ βασιλεί μούνοι τὰς παρθένους μελλούσας συνοικέειν ἐπιδεικνύουσι. ἡ δὲ αὖ τῶ βασιλεί ἀρεστὴ γένηται, ὑπὸ τοῦτου διαπαρθεύεται³. Из Геродотова описания следует, что адирмахиды под влиянием цивилизованных египтян достигли более высокого уровня культуры, нежели другие ливийские племена. В качестве διφυεῖς⁴ женщины носят кольца на обеих ногах, а обычай мужчин покрывать доспехами только левую ногу (*Силий Италик*, Пуника, III, 279), соответствующий аналогичному обыкновению герников и этолийцев (см. главу LXXVIII), подчеркивает maior honos sinistrarum⁵, т. е. maternarum partium⁶. С этим согласуются и длинные волосы адирмахидских женщин, поскольку обычай стричь волосы подразумевает жертвоприношение волос гетерически мыслимой Природе-Матери — *Venus calva*⁷ (Ср.

¹ «Хамаса» (араб. «доблесть») — название средневековой антологии арабской поэзии VI–VIII вв. — *Примеч. перев.*

² Народ, обитающий на Ниле (*лат.*).

³ И только они показывают царю девушек, собирающихся выйти замуж. И ту, которая окажется приятной царю, он лишает девственности (*др.-греч.*).

⁴ Происходящие от двоих (*др.-греч.*).

⁵ Великая честь левых (*лат.*).

⁶ Материнских частей (*лат.*).

⁷ Лысой Венере (*лат.*).

Плиний, Естественная история, XVI, 43). В связи со всем сказанным, предоставляемое царю *droit de culage*¹ следует рассматривать как одно из проявлений общего смягчения нравов. И оно действительно окажется таковым, если только мы увидим в нем ограничение изначального, ничем не сдерживаемого гетеризма. Один лишь царь по-прежнему обладает этим древним правом, да и то лишь в силу приписываемого его сану высшего религиозного характера, который — хоть и в иной, но в аналогичной форме — проявляется также и в отношении египетских правителей к своим палладам. В результате оказывается, что положение адримахидской женщины в действительности весьма близко статусу египетской матери. — Здесь я воспользуюсь возможностью дополнить приведенную мной выше (в главе LXXII) цитату из средневерхненемецкого автора «*Ze Künis (Tünis) erbent diu wib und niht die man*» известием, сохранившимся у *Полибия* (История, I, 72, 5). В описании отпадения ливийских городов от Карфагена и их отношений с Мафосом и Спендием — предводителями восставших наемников, — о ливийских женщинах сказано так: αἱ δὲ γυναῖκες αἱ τὸν πρὸ τοῦ χρόνου ἀπαγομένους περιορῶσαι τοὺς σφετέρους ἄνδρας καὶ γονεῖς πρὸς τὰς εἰσφοράς, τότε συνομνύουσαι κατὰ πόλεις ἐφ' ᾧ μὴδὲν κρύψειν τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς, ἀφαιρούμεναι τὸν κόσμον εἰσέφερον ἀπροφασίστως εἰς τοὺς ὀψωνιασμούς². Весь контекст этого рассказа наводит на мысль, что клятва, принесенная женщинами, распространялась не только на украшения, но и вообще на все их состояние и что, следовательно, право распоряжаться имуществом в первую очередь принадлежало матерям, а не отцам, то есть, правом наследования пользовались дочери, а не сыновья. Женщины располагали возможностью избавить своих отцов и мужей от долговой тюрьмы и угона в рабство карфагенскими сборщиками податей. Но если прежде ненависть к

¹ Право первой ночи (фр.). — *Примеч. перев.*

² Женщины до поры до времени терпеливо взирали на то, как сборщики податей уводили в тюрьмы мужей их и отцов, но теперь в разных городах они обязали себя взаимными клятвами — не скрывать ничего из своего имущества, снимали с себя украшения и безропотно отдавали их на жалованье (пер. с др.-греч. Ф. Г. Мищенко). — *Примеч. перев.*

Карфагену не побуждала их к каким-либо действиям, то теперь они торжественно поклялись не скрывать ничего из своего имущества и даже решились добровольно пожертвовать свои украшения разжигателям мятежа. Такое понимание подтверждает известие немецкого поэта и проливает новый свет на замечание Плутарха в «Наставлении супругам». В Лепте невеста на другой день после свадьбы посылает к матери жениха просить у нее горшок. Также и здесь лишь она одна имеет право распоряжаться домашним имуществом. Однако просьба невесты отклоняется, и она не получает искомого. И если Плутарх объясняет этот отказ тем, что невестка должна сразу узнать неласковый нрав свекрови, то здесь мы имеем дело с морализирующей интерпретацией, уводящей далеко в сторону от изначального смысла этого обычая. Основание для отказа заключается в том, что лептийская невеста не приобретает права притязать на имущество матери жениха, а ее наследственные права ограничиваются имуществом ее собственной матери. Таким образом, связав воедино эти мелкие следы, мы можем отчетливо проследить важнейшие черты системы ливийского имущественного права. Оно всецело соответствует гинекократическому статусу африканских женщин и демонстрирует то же устройство материнского права, какое мы наблюдали у ликийцев. — Вслед за сообщением Иосифа Флавия в «Иудейских древностях», стало принято считать посетившую Соломона правительницу персонажем эфиопской истории и почитать ее пра-матерью эфиопского царского рода, который по отцовской линии возводил свое происхождение к самому Соломону. Об этом, помимо уже приводившейся выше работы *Bruce, Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nils*, см. также *H. Salt, A voyage to Abyssinia*, London, 1814, pp. 457–85; *E. Rüppel, Reise in Abessinien*, Frankfurt am Main, 1840, Bd. 2, S. 335–63; *W. C. Harris, Gesandtschaftsreise nach Schoa und Aufenthalt in Südabyssinien 1841–1843*, Stuttgart und Tübingen 1846, Bd. 2, S. 104–106. Из трудов более раннего времени см. *H. Ludolf, Historia Aethiopica*, Frankfurt, 1681, 3.2: *De familia Salomonaeta, quae originem suam habuisse dicitur ex Meniheleco filio reginae Sabae, quae Salomonem visitatum venerat*, а также *S. Basnagius, Annales politico-ecclesiastici*,

Rotterdam, 1706. Т. I, р. 113 f. И даже если мы откажем эфиопской атрибуции царицы Македы во всякой историчности, то и тогда она будет заслуживать внимания хотя бы уже потому, что такая версия могла появиться лишь благодаря эфиопскому обычаю женского господства. Без такой опоры в традициях этой земли подобная интерпретация была бы невозможной. То же самое можно сказать и об отношении этой царицы к Египту, о котором упоминает Иосиф Флавий. То же самое касается, наконец, и предания о ее гетерическо-амазонской связи с блистательным царем Израиля и основанной на этой легенде идентификации царицы Савской с Нитокрис-Никаулис. Эта черта сказания также является следствием — а значит, и подтверждением — туземных эфиопско-египетских обычаев (ср. *Солин*, Полигистория, 30–31: *Augilae vero solos colunt inferos. feminas suas primis noctibus nuptiarum adulteriis cogunt patere, mox ad perpetuam pudicitiam legibus stringunt severissimis.*¹ *Плиний*, Естественная история, VII, 12; *Гелиодор*, Эфиопика, III, 14, где утверждается также и о гетерическом происхождении Геродота).

LXXXIII. Миф о встрече Александра Великого с Кандакией в изложении Псевдо-Каллисфена и Юлия Валерия. Содержание этого мифа и время его возникновения

Обстоятельного рассмотрения требуют приведенные выше слова Суды (Κανδάκη): καὶ ζῆτει ἐν τῇ Ἀλεξάνδρου ἱστορίᾳ². В статье под словом Ἀλεξάνδρος Кандакия упоминается как индийская царица, узнавшая македонца, хотя тот и был переодет, и получившая от него обещание мира и неприкосновенности своего царства. Это же событие упоминается и многими другими писателями. Так, у *Цецы* (Хилиады, III, 885 и след.) мы читаем:

¹ Авгилы же почитают лишь мертвых. Женщин своих в первую брачную ночь они заставляют открыто предаваться разврату, потом же строжайшими законами они обязуют их к вечной скромности (лат.).

² (Кандакия): также ищи в сведениях об Александре (др.-греч.).

Ἐὼ τὴν Μερωήτιδα Κανδάκην διαγράφειν
 Ἦν κατασχεῖν Ἀλέξανδρου ὁ Καλλιस्थένης γράφει.
 Δοῦσαν δὲ δῶρα περισσά, τοῦτον ἐξαποπέμψαι,
 Ὅτι τοὺς παῖδας τοὺς αὐτῆς φίλους ποιεῖ ἀλλήλοις
 Τὴν ἔχθραν ἀπορρίψαντας ἦν κατ' ἀλλήλων εἶχον¹.

О событии, на которое здесь намекается, *Γεωργий Кедрин* (Исторический синопсис, I, 266, изд. J. Bekker, Bonn, 1838) сообщает следующее: «Покорив Пора, Александр отправляется в удаленные части Индии и в царство вдовы Кандакии. По своему обыкновению он переодетым присоединяется к собственному посольству к этой правительнице. Ὅπερ ἀκούσασα ἡ Κανδάκη, καὶ σημεῖα τοῦ προσώπου λαβοῦσα, συνέσχεν αὐτὸν ἐν τοῖς βασιλείοις, καὶ εἶπεν· Ἀλέξανδρε βασιλεῦ, τὸν κόσμον παρέλαβες, καὶ γυνή σε ἐκράτησεν². Царь, изумившись, заключает мир и воздерживается от всяких военных действий против царицы и ее страны. Малала с многочисленными подробностями рассказывает о том же происшествии в своей «Хронографии» (VIII, 194–195, изд. L. Dindorf, Bonn, 1831). Здесь Кандакия также изображается индийской правительницей, вдовой и женщиной большого ума, благодаря которому она развенчивает хитрость Александра. Однако у Малалы история заканчивается иначе. Завоеватель требует от мудрой женщины выйти за него замуж. Он дарует пощаду ее сыновьям, однако их мать отправляется вслед за своим новым супругом в Эфиопию. В «Хронографии» Михаила Глики (Michaelis Glycae Annales, Bonn, 1836. II, 268), относящейся к XV в., Кандакия также названа вдовой. Она узнает царя по разному цвету обоих глаз и следует за ним в Египет, где в это время происходит основание Александрии.

¹ Я обхожу молчанием историю Кандакии Мироитиды

Что задержала Александра, по словам Каллисфена.

Щедро дарами осыпав, она его отпустила,

Ибо узами дружбы связует детей он царицы,

И те отвергают вражду, что пылала меж ними (др.-греч.).

² Кандакия, услышав об этом и опознав его по приметам на лице, задержала его во дворце и сказала: «Царь Александр, ты захватил мир, а тебя захватила женщина» (др.-греч.).

Если Малала уводит нас из XII в. Иоанна Цеца и XI в. Георгия Кирина в эпоху Юстиниана (в пользу такой датировки высказываются Гиббон: *F. Gibbon*, *History of the decline and fall of the Roman Empire*, London, 1788, IV, 40, n. 11 и Диндорф, в предисловии к *Malalas*, *Chronographia*, p. 6), то впервые опубликованная в 1817 г. А. Маем по тексту Амвросианского кодекса IX в., позднее исправленная с помощью Ватиканского кодекса и, наконец, дополненная путем сопоставления с еще одной туринаской рукописью (*Specilegium Romanum*, VIII, Roma, 1842) «История Александра Македонского», автор которой известен под именем Юлия Валерия, доказывает существование этого предания уже в III или, в крайнем случае, в IV в. нашего летосчисления (*A. Mai*, *Praefatio* к *Itinerearium Alexandri*, p. 92; *C. Müller*, *Introductio in Pseudo-Callisthenem* p. 26). Здесь оно представлено в гораздо более подробном изложении, нежели у Малалы и Кедрина, и развито в таком направлении, которое проливает яркий свет на краткое изложение Цеца. Рассказ Валерия составляет большую часть его третьей и последней книги: с XLIV по LXIX главу, с. 251–268.

Из Персии завоеватель устремляется в царство Семирамиды, которое в это время находится под скипетром ее правнучки Кандакии, овдовевшей матери троих детей. Повествование открывается перепиской македонца с царицей. Напоминая о древней связи Индии и Египта, Александр приглашает Кандакию вместе с ним посетить святилище Амона, чтобы совместно почтить этого бога, одинаково близкого им обоим, чей культ отправляют служительницы-матроны (*Курций*, *История Александра Македонского*, IV, 7, 24). Но правительница отказывается, ссылаясь на полученный от оракула запрет, и довольствуется тем, что в знак своей дружбы посылает богатые дары, предназначенные как для самого Александра, так и для божества. Тут царя охватывает непреодолимое желание увидеть Кандакию собственными глазами. Узнав об этом, она тайно велит сделать портрет неведомого ей чужестранца, чтобы впоследствии иметь возможность отличить его от прочих гостей. Неожиданное событие укрепляет царя в исполнении

своего намерения. В сопровождении нескольких всадников к стану македонцев приближается Кандавл — один из сыновей Кандакии. Будучи схвачен и приведен к Птолемею Сотеру, которого он принимает за Александра, Кандавл открывает ему свое имя, а также причину и цель своего предприятия. Незадолго до того амазонки, состоящие на службе вождя бебриков, похитили его супругу, и он отправился в путь, чтобы отомстить за нанесенное ему бесчестие. Узнав о случившемся, Александр быстро осознает, какое преимущество дает ему ошибка Кандавла. На Птолемея возлагают знаки царского достоинства. Роли меняются: по уговору, сам Александр под именем Антигона появляется перед своим «повелителем» под видом одного из вельмож и по его повелению дает ему совет: оказать Кандавлу вооруженную помощь в его предприятии, чтобы таким славным деянием еще выше вознести честь своей собственной матери Олимпиады. Македонское войско отправляется в поход и, по совету мнимого Антигона, должно напасть на бебриков ночью. Кандавл поражен всем этим хитроумием, которое в большей мере способно обеспечить успех, чем грубая сила, и которое могло бы послужить наилучшим украшением самому Александру. Царский замысел успешно приводится в исполнение. По просьбе Кандавла освободитель похищенной женщины отправляется в индийскую столицу, чтобы получить заслуженную награду из рук самой Кандакии. Однако хитроумная женщина разгадывает уловку Александра. Пораженный великолепием царских покоев, по которым ведет его индийская правительница, он внезапно слышит из уст Кандакии свое подлинное имя. Теперь уже он предстает беспомощным перед женщиной, которая одержала решительную победу над героем войны в этом поединке хитрости. Та успокаивает его, обещая хранить тайну, однако тут же надвигается новая опасность: Хораг, младший сын Кандакии, требует у матери смерти посланника и кровавой мести за своего тестя Пора, убитого македонцами. Кандавл не может забыть оказанного ему благодеяния, Хораг — гибели родственника. Кандакия испугана распрей своих сыновей и, не зная как помочь делу, прибегает к высшей

мудрости Александра, на которую возлагает теперь все свои надежды. Царь оправдывает свою репутацию. Он выторговывает себе пощаду, обещая вместо себя прислать за подарками самого Александра, чтобы ненавистный македонец был предан в руки Хорага. Примирившись, оба только что враждовавших брата дружно воздают хвалу неузнанному чужестранцу. В полном изумлении она признается, что не только воинская доблесть Александра, но и слава его мудрости являются светочами всем народам земли. Хотелось бы ей иметь его своим сыном; будучи матерью Александра, говорит она, она была бы царицей всего света. Тайно получив в дар царский венец и все прочие знаки царского достоинства, герой в сопровождении сатрапов Кандакии пускается в обратный путь. Однако впереди его ожидает еще одна, гораздо большая награда. Ибо когда Александр вступает в святилище богов, небожители приветствуют его как равного. Сесонхосис-Сесострис обещает ему бессмертие, которым он уже наслаждается сам. В основанной им Александрии он будет принимать равные чести с Сераписом. Добыв эту двойную награду: царский венец, полученный от Кандакии, и обетование, принятое от богов небесного света, Александр возвращается к своему войску, вместе с которым отправляется в поход на амазонок. — Из этого повествования становится ясен смысл краткой заметки Цеца. Оба рассказа полностью согласуются друг с другом. Цец также вполне недвусмысленно подчеркивает те же два кульминационных момента: поражение, нанесенное Александру царицей, и его последующее торжество, связанное с примирением враждующих братьев. Это соответствие особенно значимо, поскольку оно доказывает, что источником дошедшего до нас благодаря Юлию Валерию романа был Каллисфен. К тому же древнему писателю возводит Цец и другие части своего рассказа, входящего в состав «Хилиад». Каллисфен упоминается в I, 328 и III, 387, а в описании фиванской войны обнаруживается такое же согласие обоих авторов: Цеца и Юлия Валерия — и такое же их отношение к Каллисфену (ср. *Цец*, *Хилиады*, I, 323 и *Юлий Валерий*, *История Александра Македонского*, I, 66, а также *Хилиады*, VII, 428 и *История...*, I, 69). В

свою очередь, этот Каллисфен, у которого черпают все выше-названные писатели: Юлий Валерий, Малала, Кедрин, Цец — и на творения которого ссылаются Суда в своей краткой заметке, — это не тот знаменитый не только своими познаниями, но и крепостью духа, а также своей несчастливой смертью родственник Аристотеля и спутник Александра, чье изображение, выполненное рукой Амфистрата, Плиний Старший видел в Риме в Сервилиевых садах (Естественная история, XXXVI, 36), а другой, неизвестный писатель, чье сочинение 'Ἀλεξάνδρου πράξεις¹ без всяких на то оснований носит загадочное имя Каллисфена. В печатном виде этот Псевдо-Каллисфен появился лишь в 1846 г. в качестве приложения к изданию *C. Müller, Arriani et scriptorum de rebus Alexandri Magni fragmenta*, editore A. F. Didot, Parisiis, 1846. Однако в извлечениях и пересказах из него не было недостатка и прежде. На него неоднократно ссылаются, в частности, *G. E. J. Sainte-Croix*, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre-le-Grand*, Paris, 1775, p. 163—166; *I. Casaubon*, *Polybii historiarum libri qui supersunt*, 1670, p. 33; *J. G. Graevius*, *Epistulae*, Magdeburg, 1656, p. 402; *C. Salmasius*, *Exercitationes Plinianae in Solinum*, II, p. 647. Vergl. *J. A. Fabricius*, *Bibliotheca graeca*, III, 7; *C. Cangius*, *Glossarium mediae et infimae graecitatis*, s. v. ἐβέλλινος; *A. Mai* об Истории Александра Македонского, III, 44; *R. Geier*, *Alexandri Magni historiarum scriptores*, p. 230; *A. Westermann* в *Pauly's Realencyclopädie* и *его же*, *De Callisthene Olynthio et Pseudo-Callisthene*, Lipsiis, 1838, p. 18; *A. M. Cless*, *Alexandersage im Orient und in Europa* в *Verhandlungen der Stuttgarter Philologen-Versammlung* 1856, S. 118. Более значительные фрагменты были впервые опубликованы Жюлем Берже де Ксивре (*J. Berger de Xivrey*, *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale*, Paris, 1838, t. 13, p. 162 f.; *его же*, *Traditions tératologiques*, Paris, 1836, p. 350 f.). Они взяты из рукописей, хранящихся в библиотеках Парижа, Лейдена и Турина общим числом 14 штук. Опираясь на все эти предшествующие работы, К. Мюллер взялся за публикацию всего сочинения

¹ Деяния Александра (др.-греч.).

Псевдо-Каллисфена, которое вышло в свет в качестве уже упомянутого издания, в основу которого положены три парижских рукописи. Одна из них относится к X, другая — к XIV, а третья — к XVI столетию. Их разночтения обнаруживают совершенно иной характер, нежели тот, который типичен для списков древних классических авторов. Они не ограничиваются обычной *varietas lectionis*¹, а являются свидетельствами существования трех различных редакций и, отчасти, самостоятельных обработок одного и того же произведения. В них открывается развитие сюжета, принимающего все более баснословный характер по мере накопления все новых и новых добавлений и изменений, что, с одной стороны, не позволяет предположить существование его ранних, более простых форм, а с другой — оставляет открытым вопрос о возможных позднейших редакциях. И даже если при таком положении дел решительно невозможно говорить об идентичности того Псевдо-Каллисфена, который представлен в издании Мюллера с тем, из которого черпали свой материал Цец, Суда и прочие византийцы, то представляется все же в высшей степени примечательным тот факт, что между содержанием древнейшего Парижского кодекса и изданной Маею латинской обработки Амвросианского кодекса имеет место пусть и не полное и последовательное соответствие, однако, по крайней мере, тесный параллелизм. Более того, нередкие словесные совпадения дали издателю возможность вместо собственного перевода сопроводить греческий текст древним латинским переводом, улучшенным и дополненным с помощью одиннадцати парижских рукописей (см. предисловие к *C. Müller, Arriani et scriptorum de rebus Alexandri Magni fragmenta*, p. 8, n. 1; *A.-J. Letronne, Journal des savants*, 1818, p. 609). Поэтому можно уверенно утверждать, что обе эти версии не могли существенным образом отличаться от древнейшего текста Каллисфена. Что же в особенности касается эпизода, описывающего встречу Кандакии и Александра, то в Мюллеровой версии Псевдо-Каллисфена он предстает нам в

¹ Различные способы чтения (*лат.*) одного и того же сочинения, вследствие ошибок, сделанных переписчиками. — *А. В.*

том же облике и в той же взаимосвязи, что и у т. н. Юлия Валерия. Греческий текст взят по большей части из кодекса XIV в. и в меньшей из X в. с добавлением содержания позднейшего манускрипта. Из разночтений я особенно выделяю следующие: Кандакия недвусмысленно именует себя Βασίλισσα Μερόης¹, каковой считает ее и Цец. Она названа не вдовой, а μέσης ἡλικίας τυγχάνουσα². Иначе представлены и взаимоотношения героев с амазонками: они не являются противницами Кандавла, как у Валерия, а напротив, сын Кандакии сам отправляется к ним со своей супругой, чтобы в их кругу отпраздновать ежегодные мистерии. Учитывая общее согласие всех версий, эти и схожие незначительные разночтения едва ли могут быть приняты во внимание. Мне представляется достоверно установленным, что рассказ о посещении Кандакии Александром со всеми теми его деталями, о которых согласно повествует и греческий, и латинский текст, принадлежал уже к древнейшей редакции «Александрии», которая с ходом столетий приобретала все более и более фантастический характер. Если же задаться вопросом, каким временем может быть датирована эта древнейшая редакция, следует сразу же исходить из того очевидного факта, что решающее значение для ответа на него будет иметь не только язык сохранившегося греческого и латинского текста, но и само содержание повествования. А оно столь тесно связано с прославлением новой царской династии Птолемеев, что едва ли какая-либо иная часть творения Псевдо-Каллисфена может быть с большим основанием датирована эпохой правления первых преемников Александра на египетском троне, нежели та, которая интересует нас в первую очередь. Птолемей, сын Лака, впервые получил упоминаемое Псевдо-Каллисфеном прозвание Сотер от родосцев, чей город он активно поддерживал во время продолжительной осады Деметрием Полиоркетом в ходе войны против Антигона (Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, XX, 100, 3; Афинея, Пир мудрецов, XV, 696;

¹ Царица Мерои (др.-греч.). Мероя — область в Эфиопии, омываемая водами Нила.

² Достигшая среднего возраста (др.-греч.).

Павсаний, Описание Эллады, I, 8, 5). Необходимо также обратить внимание на то положение, которое он занимает у Псевдо-Каллисфена. Сам Александр возлагает на него знаки царского достоинства, а Антигон повинуетя его повелениям. Различие сана, которое здесь приписывается обоим соперникам, очевидно продиктовано желанием изобразить Птолемея законным преемником Александра и легитимным правителем Египта, а Антигона, напротив, выставить узурпатором. Таким образом, эта подробность служит указанием на первые попытки противников Птолемея оспорить его власть над Египтом и приобретает еще большее значение в силу того обстоятельства, что и Антигон также присваивал себе царский титул (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, XX, 53). Все это отсылает нас к первому времени после благополучного завершения Родосской войны. В образах Птолемея и Антигона, какими они даны у Псевдо-Каллисфена, мы видим выражение тех взаимоотношений их реальных прототипов, которые сложились после снятия знаменитой осады и усвоения сыну Лага почетного титула «Спасителя» со стороны родосцев (*Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, XX, 81—100). Уже во второй раз пришлось Птолемею вступить в борьбу за власть над Египтом: в первый раз с Пердиккой, а затем с Антигоном. Верный царю Родос был отбит у врага благодаря его вмешательству. В качестве Σωτήρ¹ ему воздавались божественные почести, оракул Амона высказался в его пользу, первый из Птолемеев уверенно восседал на египетском троне как признанный преемник Александра. Именно в этом свете сын Лага, которого Лукиан в своих Μακρόβιοι² именует счастливейшим из царей, предстает у Псевдо-Каллисфена, чей рассказ, тем самым, должен принадлежать эпохе правления самого Сотера, то есть, периоду весьма недалеко отстоящему от кончины великого Македонца. Конечно, такой результат отчасти противоречит завещанию Александра, приведенному в конце текста Юлия Валерия у Мая, которое отдает Египет Пердикке, а Птолемею оставляет в удел Ливию и

¹ Спасителя (*др.-греч.*).

² «Долговечные» (*др.-греч.*).

сестру Александра Клеопатру. Однако это несоответствие не имеет никакого значения, поскольку от подобного произведения, составленного из множества неоднородных частей, нельзя ожидать согласованности всех этих фрагментов, а также и потому, что едва ли когда-либо сообщаемые древними сведения более различались между собой, чем когда речь касалась этого самого завешания; и, наконец, потому, что даже разные греческие редакции Псевдо-Каллисфена в этом смысле не сходятся между собой. Особенно примечателен рассказ древнейшей парижской рукописи (*Müller*, p. 146) На рассвете дня умирающий Александр призывает к себе Пердикку, Птолема и Лисимаха, чтобы в их присутствии записать свою последнюю волю. Тут у Пердикки возникает подозрение, что царь хочет назначить своим наследником Птолема, ибо ему нередко приходилось слышать из уст его самого и его матери Олимпиады, будто Птолемей — сын Филиппа. Поэтому он заставляет Птолема поклясться, что если царство будет завешано ему, тот разделит царство с Пердиккой. Птолемей, со своей стороны, думает и об обратной возможности, потому что — гораздо раньше, чем он сам, — Пердикка находился в большой чести у Александра за свою доблесть и многообразные заслуги. Поэтому Птолемей берет с Пердикки ту же самую клятву, какую прежде принес ему сам. Таким образом, в этом рассказе Птолемей также занимает первое место. Выдающаяся роль, которая ему тем самым приписывается, воспроизводится в особой отмеченности острова Родос: тот не только назначается местопребыванием матери Александра Олимпиады, не только получает свободу, но и избирается в качестве хранилища самого завешания (*Псевдо-Каллисфен*, История Александра Македонского, III, 32–33; ср. *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, XX, 81). Таким образом, перед нами вновь разворачивается картина того же времени, черты которого столь отчетливо проступают и в мифе о Кандакии. Очевидно и намерение автора убедить читателя в справедливом характере войны Птолема против Пердикки. Все это вновь убеждает нас в том, сколь тесно связан первоначальный текст Псевдо-Каллисфена с конкретной исторической

ситуацией, имевшей место в правление Птолемея I. Таким образом, время и место происхождения этого текста не могут вызывать никаких сомнений: Его родиной, безусловно, является Египет, а точнее говоря, новосозданная египетская столица, прославление которой наряду с возвеличением новой эллинистической династии является предметом особой заботы автора (C. Müller, *Introductio in Pseudo-Callisthenem* p. 19–20; A. Mai, *Praefatio...*, §§ 1 и 7; *Юлий Валерий*, История Александра Македонского, I, 20–29). В силу этого рассказ о встрече Александра и Кандакии приобретает большое значение. Мы видим, что древность эфиопского царского титула *Κανδάκη*¹ достигает, по крайней мере, эпохи Александра Македонского. Свидетельство Псевдо-Каллисфена является решающим для такой датировки — гораздо более ранней, чем позволяло предполагать Страбон, Плиний, Кассий Дион, Диодор или Новый Завет.

LXXXIV. Миф о перенесении Сараписа-Плутона из Синопа в Александрию

Связь мифа о Кандакии с историческими событиями первых лет после смерти Александра продолжается еще в одном отношении, которое вплотную подводит нас к содержанию самого этого рассказа. С именем Птолемея Сотера связано перемещение колосса Сараписа из понтийского Синопа в основанную им новую египетскую столицу. Древние авторы неоднократно упоминают об этом событии, некоторые из них рассказывают о нем со всеми сопутствующими обстоятельствами (*Тацит*, *Анналы*, IV, 83–84 — фрагмент, настоятельно требующий ознакомления; *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 28 с замечаниями Г. Партая в изд. *Plutarch, Über Isis und Osiris*, Berlin, 1850, S. 212–216; *его же*, Об изобретательности животных, 36 в изд. *Hutten...* XIII, 203; *Павсаний*, Описание Эллады, I, 18, 4; *Макробий*, *Сатурналии*, I, 7, в издание *Zeune*, S. 235; *Дионисий Периегет*, Описание Ойкумены, V, 254–258 со схолиями в изд.

¹ Кандакия (*др.-греч.*).

Bernhardy, pp. 134—136; *Климент Александрийский*, Протрептик, р. 31 ed. Paris, р. 42. Potter; *Феофил Антиохийский*, Послание к Автолику, I, 14; *Ориген*, Против Цельса, V, 257; *Кирилл Александрийский*, Десять книг против Юлиана, I, р. 13 в изд. Spanheim). Привожу указанное выше место из Плутарха в дословном переводе. «Птолемею Сотеру приснился колосс Плутона в Синопе, хотя царь ничего не знал о нем и никогда не видел, каков его облик; и этот колосс велел ему как можно скорее доставить его в Александрию. Царь пришел в замешательство, ибо ничего не ведал о том, где бы эта статуя могла находиться. Он описал свое видение друзьям, и тут нашелся один путешественник по имени Сосибий, изведавший немало стран, который объявил, что видел в Синопе такой же колосс, какой привиделся во сне царю. Тогда царь отправил в путь Сотелия и Дионисия, которые, потратив много времени, с трудом и не без божественного содействия похитили и увезли статую. Когда она была доставлена и осмотрена, то, увидев Цербера и дракона, экзегет Тимофей и Манефон Себенитский, рассудили, что это — изваяние Плутона, и убедили Птолемея, что оно принадлежит именно Сарапису. Итак, не под этим именем прибыла эта статуя из Синопа, но только прибыв в Александрию, получила обычное для египтян имя Плутона, то есть Сарапис. — — Ведь правильное отождествлять Осириса с Дионисом и Сараписа с Осирисом и говорить, что Сарапис получил имя Осирис, когда возвысился до божественной природы. Потому имя Сарапис известно всякому, другое же имя — Осирис — знают лишь те, кто посвящен в божественные мистерии»¹. С основанием новой греко-македонской колонии связывается и учреждение в Египте нового культа. Тацит, Плутарх, Схолиаст к Дионисию недвусмысленно подчеркивают здесь роль Птолемея I; Макробий говорит в целом о смерти Александра, Павсаний возводит афинский культ Сараписа к египетским Птолемеям, а из одиннадцати

¹ Ближе к концу перевода я существенно отклонился от версии, предложенной Партаем, а также предпочел опустить в середине одно неясное место, не пытаясь восполнить частично поврежденный текст собственными догадками.

серапеумов, свидетельства о которых Партай приводит на с. 216 своего труда, большая часть приходится на эллинские поселения в Египте. Согласно *Макробию* (Сатурналии, I, 7, 15), все они были расположены за чертой города, поскольку требуемые Сараписом жертвоприношения животных противоречили принципам исконной египетской религии. Содействие дельфийского оракула при учреждении культа нового божества подтверждается сообщениями *Плутарха* (Об изобретательности животных, 36). Попавший в бурю корабль следует за внезапно появившимся дельфинами в Кирру¹. Там посланники Птолемея Сотелий и Дионисий получают от оракула повеление относительно обоих синопских колоссов: они должны забрать с собой изображение Плутона, а статую Кору, сделав с нее копию, оставить на прежнем месте. И если в оракуле, который приводит Тацит, дельфийское божество называет синопского бога своим отцом, то это находит свое объяснение в засвидетельствованной и другими источниками связи Аполлона с этим понтийским городом, который упоминается в качестве одной из станций феории² гипербореев (*Павсаний*, Описание Эллады, I, 31, 2; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, IV, 2; *Схолии к Аполлонию Родосскому*, II, 946) — и тем самым встает в один ряд с прочими святилищами распространившегося из Азии до самого крайнего запада культа Гелиоса-Короса (*C. Ritter*, *Die Vorhalle europäischer Völkergeschichten vor Herodotus*, Berlin, 1820, S. 84 ff.). Учреждение новой династии, основание новой великолепной столицы и введение нового культа суть три события, внутреннюю взаимосвязь которых нельзя не отметить. Свержение персидского и установление нового македонского владычества в особенности требовало урегулирования религиозной жизни в стране и укрепления новой династии, равно как и консолидации всего новоприбывшего в Египет греческого

¹ Древнегреческий город, служивший портом для Дельф. — *Примеч. перев.*

² Феория (др.-греч. θεωρία) — священное посольство, отправляемое к оракулу за предсказанием или с дарами для приношения божеству. — *Примеч. перев.*

населения на прочном религиозном основании. Решая эту задачу, Птолемей I руководствовался мудрым государственным принципом, предписывавшим в равной степени удовлетворять запросы египтян и эллинов. Не приходится сомневаться, что новому монарху, которому со всех сторон все еще угрожали опасности, было особенно важно щадить религиозные чувства исконного населения Египта. К такой политике склонял его и прямо противоположный образ действия персов, ничем иным не возбудивших к себе большей неприязни и ненависти местных жителей, как насмешками и надругательством над египетской религией. Этой антипатии был обязан своим быстрым успехом в стране Нила и сам Александр Македонский (*Курций Руф*, История Александра Великого, IV, 29), который вообще повсюду благожелательно относился к местным культам и религиозным воззрениям, а отчасти и сам в том или ином смысле присоединялся к ним. И, несомненно, он руководствовался схожими намерениями, когда положил в основание собственной божественности оракул Амона, пользовавшегося равным почитанием во всех трех частях света, отдав ему предпочтение перед дельфийским святилищем. Не противопоставлять себя народам Азии и Африки, а напротив, сделать шаг им навстречу, сблизиться с ними, чтобы тем самым сделать возможной их эллинизацию — вот в чем заключалась идея, руководившая поступками великого завоевателя. Именно на нее намекает миф о Кандакии с его мотивом переодевания. Никто из древних и новых писателей не сформулировал эту идею столь точно и красиво, как Плутарх в первой части своего трактата «О судьбе и доблести Александра» (I, 8). Будучи посредником и примирителем между греческим и варварским мирами, он стремился, объединив их, создать новую цивилизацию, в которой каждый из них мог бы узнать себя. И как, по свидетельству Эратосфена, он стал носить одежду, сочетавшую персидский костюм с македонским; как сочетал себя самого и своих военачальников с чужеземными женами, — так он хвалился перед Диогеном Синопским, что и ему тоже выпала задача, перечеканить чужую

монету¹, покрыв варварский металл тиснением эллинской гражданственности. В связи с этой практикой посредничества Птолемей I решил учредить культ синопского божества. Этот выбор позволил объединить местных египетских и греческих жрецов. Тимофей Эвмолпид и Манефон Себенитский упомянуты вместе как советники Птолемея. Именно они предлагают царю в качестве будущей опоры его династии и благосостояния его новой империи этого синопского бога, которого сам правитель никогда не видел, и вслед за ними этот выбор в конце концов утверждает дельфийский оракул. И если мы спросим, какие же обстоятельства привели к такому согласию между знатоками египетской, элевсинской и дельфийской религий, то ответ будет таков, что именно Синоп является историческим звеном, связующим египетский и греческий мир. Д. Рауль-Рошет в своей «Истории греческих колоний» (*D. Raoul-Rochette, Histoire critique de l'établissement des colonies grecques, Paris, 1815, vol. I, pp. 161–166*) сопоставил ряд свидетельств, из которых вытекает, что как мемфийский Апис, так и синопский Сарапис происходят из Арголиды и что аргивско-египетская Ио также была синопским божеством. Таким образом, при оценке этой традиции возможны две различных точки зрения. Возможно, что она существовала независимо от избрания синопского божества Птолемеем, и тогда выбор царя должен был быть тесно связан с этой традицией. Однако возможно и то, что она обязана своим возникновением стремлению возвести историческое событие к мифическим деяниям, чтобы тем самым придать ему санкцию древности. В этом случае взаимоотношение обоих рассматриваемых явлений будет обратным, однако и в этом случае можно быть уверенным в том, что выбор

¹ Плутарх намекает на известный анекдот, приведенный у Диогена Лаэртция. Находясь в Дельфах, будущий философ спросил оракула, чем ему заниматься, на что получил традиционно двусмысленный ответ: *παράχαρτατεν τὸ νόμισμα*. Диоген, будучи сыном менялы, решил, что речь идет о «перечеканке монет», тогда как на самом деле божество имело в виду «переоценку ценностей». — *Примеч. перев.*

синопского божества должен был основываться на древних, уходящих в далекое прошлое связях понтийского города со страной Нила. В обоих случаях историческая связь эллинских колоний со страной Нила и ее религией сохраняется, что представляется первым и решающим основанием выбора, сделанного Птолемеем. Едва ли следует особо отмечать, что вторая из описанных возможностей носит сугубо гипотетический характер. У нас имеется не больше оснований считать древнейшие связи синопского и египетско-мемфийского культа плодом позднейшего вымысла, чем полагать сообщения о связи дельфийско-гирбореяского Аполлона с упомянутым понтийским городом такой же ничем не обоснованной фантазией. Связь Синопа и почитаемого в нем Плутона с мемфийским Аписом тем более должна была повлиять на выбор Птолемея, что новоучрежденный культ чужеземного бога как нельзя лучше соответствовал двоякой задаче, стоявшей перед новой династией. На почве этого культа могли сойтись Манефон и Эвмолпид, к нему могло присоединиться и дельфийское жречество. Синопской бог прибыл в Египет не как чужеземец и не как враг — отношения старинного родства связывали его с культом быка, издавна существовавшим в Мемфисе. С радостью и по собственной инициативе прибыл он в город, обязанный своим возникновением потомку Геракла, сыну аргивского племени; он сам потребовал перевезти себя в этот роскошный и изобильный южный край, грозя при этом карами за непослушание. Чужими руками, как говорит Ориген (Против Цельса, кн. 5, в изд. *C. Delarue*, *Origenis Opera omnia*, Parisiis, 1733, Т. 1, р 605 f), были привнесены в Египет оба этих культа: прежде культ Аписа в древней столице, а позднее — Сараписа в новом городе Птолемеев. Оба они принадлежат одной и той же ступени религиозного развития. Теллурическое оплодотворение образует основу и быкообразного Аписа, и сопровождаемого змеей и собакой Сараписа. Физическими носителями оплодотворяющего фаллоса природы оказываются как теллурические водоемы, так и ураническая сила Солнца. Взывая к Сарапису, его именуют *Zeûs*

"Ἥλιος¹ (Διὶ Ἥλιφ μεγάλφ Σαράπιδι², *A.-J. Letronne*, Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Egypte, Paris, 1842, vol. 1, p. 156), а рождение Аписа в порядке конечной причинности возводят к Солнцу (*Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 43; *Parthey*, Plutarch über Isis und Osiris, S. 244). Однако Гелиос здесь предстает перед нами как чистый источник метафизически-аполлонического света, а в своей дионисийской природе, как устремленная к оплодотворению фаллическая сила огня. Оба божества: и Апис, и Сарапис — всецело принадлежат находящемуся в непрестанном движении миру становления, а не миру бытийствующему, непричастному каким бы то ни было переменам. Потому, как мы видим, в каждом из них самым удивительным образом переплетаются между собою жизнь и смерть, возникновение и гибель, белое и черное. Сочетание двух этих цветов видно уже на самом теле Аписа, в чем проявляется связь священного животного с Луной и ликом этого ночного светила, говорящем об непостоянстве всего сущего. О двуцветности Аписа, о его отношении к смерти, прокреативной символике, а также об отношении Птолемеев к его культу см. в частности в упомянутом труде Партая (*там же*, 159–160). Сарапис, в чьем храме находилась гробница Аписа (*Павсаний*, Описание Эллады, I, 18, 4; *Плутарх*, Об Исиде и Осирисе, 29), в меньшей степени характеризуется тем же двойственным отношением к темной и светлой стороне жизни природы, в равной мере заключая в себе ее двойную потенцию становления и гибели. Но, подобно тому как и все культы, стоящие на этой лунарно-психической ступени, в большей мере подчеркивают мрачную сторону жизни природы, нежели тот ее аспект, который связан со становлением, так и в Аписе, и в Сараписе, идея смерти и гибели всего рожденного с особой отчетливостью выступает на передний план. Апис смертен, его гробница окружена особым благоговением, его масть — черная с белыми отметинами (*J.-F. Champollion*, Panthéon Egyptien, Paris, 1823, pl. 37), его прикосновение предвозвещает смерть (*Фаворин у Диогена*

¹ Зевс Солнце (*др.-греч.*).

² Зевсу, великому Солнцу, Сарапису (*др.-греч.*).

Лаэртского, VIII, 8, 6; Плиний, Естественная история, VIII, 71). Сарапис настолько тесно связан с представлением о смерти и гибели, что древние авторы находят возможным предлагать этимологию Ἀλίδος σόρος¹ (Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 29), сопоставлять его с Гадесом и вообще связывать с μεταβάλλειν τὴν φύσιν² (там же, 28), т. е., с физической смертью. Закон брэнности, который как высший фатум господствует над всем теллурическим творением, в лице Сараписа проявляется с тем большей разительностью, чем богаче и роскошнее та жизнь, чьей фаллической причиной он, с другой стороны, является. Все изобилие плодов, которое производит земля, есть его дар; мера для зерна — это его плутонический символ, умножение злаков было причиной его переселения в Александрию, стены которой при основании были размечены линиями из муки (Курций Руф, История Александра Македонского, IV, 33; Валерий Максим, Достопамятные деяния и изречения, I, 1, 4); служение ему связано с участием в роскошных пирах (Элий Аристид, О Сараписе, Тертуллиан, Апология, 39; Юлий Валерий, I, 35); праздничное веселие доставляет ему столь великую радость, что само его имя связывалось с Σαίρει³ — египетским наименованием радостного праздника χαρμόσυνη⁴. Теснейшая связь обеих природных потенций: дающей и берущей (Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 29) — составляет самое глубинное существо синопского бога, почитаемого Птолемями Сараписа. Этот его характер дает о себе знать уже в двойном сновидении Птолемея в образе прекрасного юноши, сулящего царю величие и славу, — и разгневанного божества, грозящего ему гибелью (Макробий, Сатурналии, I, 7)⁵. И если именно здесь проявляется близкое родство Сараписа и принявшего облик быка с черной с белыми

¹ Гроб Аписа (др.-греч.).

² Изменением природы (др.-греч.).

³ Σαίρει — форма глагола σαίρω (др.-греч.) — «скалить зубы»; может также обозначать «хохотать».

⁴ Радость, блаженство (др.-греч.).

⁵ История о двух снах Птолемея в действительности излагается не у Макробия, а у Тацита (Анналы, IV, 83). — Примеч. перев.

пятнами шкурой Аписа, то и вообще в этом синопском божестве воспроизводится то характерное переплетение плотских вожделений с мучительным страхом смерти, которое является важнейшей чертой египетской религии и всего образа мысли этого народа, как это открывается и в образе полного меланхолии Лина, и в повторяющемся на пирах возгласе «манерос» — этой египетской параллели латинскому *memento mori* (Плутарх, Об Исиде и Осирисе, 17; Геродот, История, I, 79). И если в силу этой аналогии он, как представлялось, наилучшим образом отвечал целям Птолемея, то его культ имел и другую сторону, которая, должно быть, привлекала к нему симпатии как местного, так и чужеземного населения. Как божество всецело чувственно представляемой жизни природы, он является олицетворением естественной свободы и равенства всех людей, посредником, миротворцем, источником радости, освободителем низших сословий, упразднителем всяческих различий. Благодаря этой своей природе он близок Сатурну, с которым его сравнивает *Макробий* (Сатурналии, I, 7), благодаря ей *δελτύα*¹ Сараписа носят характер сатурналий, а сам он предстает восстановителем давно забытого счастья, присущего некогда золотому веку. Как Александр хвалился тем, что в обличии Диониса вернул народам Земли их древние песни и танцы, так с приверженностью Птолемеев синопскому богу была связана схожая идея: идея возвращения к стародавней свободе страны, которая ощущалась во время великих празднеств в братском единении всего народа. В этом заключалось послание, которое новая династия и ее покровитель Сарапис возвещали людям, униженным и уничиженным империализмом фараонов и чужеземным господством персов. Тот блеск, которым Птолемеи окружили своего нового бога, напоминает о великолепии культа Диониса у Писистратидов и Либеры у Цезаря (см. выше главу LXVI). Во все времена тирания вернее всего достигала своих целей обещаниями земного благополучия, роста материального изобилия и сопряженного с ним равенства и эмансипации народа и, в особенности, широких народных масс. В силу своей

¹ Трапезы (др.-греч.).

фаллической природы, всецело направленной на оплодотворение материи, Сарапис необходимым образом связан с сопутствующим ему женским божеством (*Юлий Валерий*, История Александра Македонского, I, 30; III, 68). Двуполый, подобно Дионису, сопоставимый с Jupiter Soganus в качестве genitor et genitrix¹, в Синопе он появляется в обществе богини, которая попеременно именуется Ферсефассой, Корой и «Сестрой Аполлона». В Египте же он ассоциируется с местным олицетворением Матери-Земли — Исидой (*Макробий*, Сатурналии, I, 20; *Тертуллиан*, Апология, XVI), подобно тому как в Мемфисе рядом с Аписом появляется «Мать Аписа» и Афродита-Селена (*Страбон*, География, XVII, 807). В связи с богом Птолемеев Исида по-прежнему сохраняет значение материнства, которое с древних времен приписывалось ей в стране Нила; в его сопровождении она достигает прежде чуждых ей народов, у которых ее паредром² оказывается не столько Осирис, сколько все тот же Сарапис (*Валерий Максим*, Достопамятные деяния и изречения, I, 3, 3; *A.-J. Letronne*, Recueil..., XII, 1, 55). Но если первый из них и уступает последнему свое прирожденное достоинство, то это касается лишь той части его существа, которое принадлежит материальному миру становления и гибели. Смысл мистерий, выходящий за пределы физической смерти и видящий в гибели материи начало зарождающейся из нее новой жизни а, тем самым, melioris spei initium³ и novae salutis curriculum⁴, даже и теперь продолжал связываться с Осирисом. Как бог мистерий и носитель тех светлых надежд, исполнение которых приносит кончина, предстает Осирис у *Апулея* (Метаморфозы, XI, 21 и 30; см. также *R. Fabretti*, Inscriptionum antiquarum quae in aedibus paternis asservantur explicatio et additamentum, Romae, 1699,

¹ Родителя и родительницы (лат.).

² Паредр (др.-греч. páredros «сидящий рядом») — сотовариш, помощник. Применительно к божеству под паредром понимают божественного напарника противоположного пола, но с аналогичной функцией. — *Примеч. перев.*

³ Начало лучшей надежды (лат.).

⁴ Путь к новому спасению (лат.). Ср. *Апулей*, Метаморфозы, XI, 22. — *Примеч. перев.*

pp. 465—466; *F. Münter*, Erklärung einer griechischen Inschrift, 1810, S. 40—42); то же самое имеет в виду *Плутарх* (Об Исиде и Осирисе, 28), говоря, что Осирис по смерти превращается в Сараписа, и потому Сарапис есть достояние всех людей, Осирис же — лишь тех, кто посвящен в мистерии. Из этого отношения сам собою вытекает тезис об идентичности обоих божеств. Сарапис, по утверждению Плутарха, мог восприниматься как сугубо вещественная, связанная со смертью сторона Диониса, а Осирис — как его мистериальная сторона. Такое различие высшей и низшей ступени божественной природы вытекает также из сопоставления *Плутарха* (Об Исиде и Осирисе, 78) с *Павсанием* (Описание Эллады, VII, 21, 6—7). У Плутарха Осирис представлен как ἡγεμὼν καὶ βασιλεύς¹, сбросивший с себя всякую материальность, вводящий умерших в царство вечно неизменного бытия. Исида же тоскует по своему супругу, облакающему высшей славой ее детей, которым она как мать даровала вещественную жизнь. Напротив, Павсаний изображает Сараписа в Патрах — афродитическом городе, где женщин вдвое больше, чем мужчин. Здесь у него два святилища — перед нами вновь предстает женская диада, являющаяся предпосылкой всякого теллурического зачатия. Сын Бела, скорбящий о гибели своих сыновей, павших от женских рук, прибыл в Арою. Таким образом, с Сараписом связана идея господствующего над материальным миром фатума, основу которой составляет закон материнского чрева, с Осирисом же — представление об обещанной мистериями жизни после смерти, с которым неразрывно связано подчиненное положение женщины.

LXXXV. Форма, в которой представлено это событие в повествовании Псевдо-Каллисфена. Особые замечания о том, какое значение имеет в нем обетование связанного с целибатом бессмертия.

Мы надолго задержались на Сараписе и его значении для македонской династии и для ее новосозданной столицы

¹ Правитель и царь (*др.-греч.*).

Александрии, поскольку все связанные с ними обстоятельства до сих пор были покрыты глубоким мраком. Теперь нам осталось лишь исследовать то, как все приведенные исторические факты отразились в сочинении Псевдо-Каллисфена. Поскольку во многих частях своей «Александрии» он отражает условия, сложившиеся ко времени первого македонского царя, а подлинная его задача, как представляется, состояла в прославлении победоносного Птолемея Сотера, то в своем сочинении он никак не мог умолчать о Сараписе и не отметить его особого значения для новой империи. И в самом деле, такой акцент составляет важную особенность его повествования, сохранившуюся в своих основных чертах во всех редакциях этого текста: как в греческих, так и в латинских. Автор дважды сводит Александра с богом Сараписом: сперва при основании Александрии (*Юлий Валерий*, История Александра Македонского, I, 30–35), а затем при возвращении Кандакии из столицы к своему войску (там же, III, 68; ср. *Плутарх*, Александр, LXXVI). Подробности обеих встреч весьма примечательным образом перекликаются с рассказом египетских жрецов, который мы находим у Тацита. О Ракотиде и обеих находившихся в ней статуях богов упоминает также и Псевдо-Каллисфен. Речь идет о восходящем к глубочайшей древности святилище, украшенном двумя обелисками. Однако Александр повелевает возвести в своем новом городе новый религиозный центр — Сарапеум — и перенести в него эти обелиски. Сохранился и рассказ о сие великого завоевателя, в котором Сарапис требует от него религиозного почтения. Александр узнает в явившемся ему божестве *hunc demum esse quem quaereret*, sc. *Sarapim mundi totius dominum rectoremque*¹. Да и вообще во всем повествовании отчетливо проступает вполне сознательное стремление наполнить новое божество местным содержанием и представить его древним, исконно-египетским Сараписом. О том, что за такой интерпретацией также стоит своя историческая правда и что поводом для перенесения синопского божества в Александрию, в числе

¹ Именно того, кого он разыскивал, то есть, Сараписа, господина и повелителя всего мира (*лат.*).

прочего, послужили его давние родственные отношения с Египтом, уже было сказано выше. Такая взаимосвязь нового культа с культами древними и автохтонными имеет особое значение также и с точки зрения своих политических последствий. Считается, что прежнее святилище Ракотиды восходит к уже известному нам египетскому завоевателю Сесонхосису-Сесострису (*Иустин Мученик*, Увещательное слово к эллинам, IX; *Схолии к Аполлонию Родосскому*, «Аргонавтика», IV, 272; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, I, 55.; *G. Zoëga*, *De origine et usu obeliscorum*, Roma, 1797, p. 16; там же, pp. 600–642), и потому Александр, учреждая Сарапеум, уподобляет себя этому местному герою, точно так же, как македонский бог оказывается неразрывно связан с древнеегипетским. И если все сказанное представляет собой лишь дальнейшее изложение и развитие той самой мысли, которая представляется нам руководящей идеей Птолемеев, то и в этом литературном облике угадывается отпечаток реального исторического события. По сообщению Климента Александрийского, Афинагор также полагал, что статуя Сараписа в Египте была изготовлена по распоряжению самого Сесостриса. Отсюда можно сделать вывод, что сопоставление обоих завоевателей и почитаемых ими божеств основано не на беспочвенной фантазии Псевдо-Каллисфена. Приветствие, обращенное к Александру как к *iunior Sesostris*¹ (*Юлий Валерий*, История Александра Македонского, I, 36), имеет столь же исторический облик, как и рассказ о его интронизации на престоле Вулкана в мемфисском храме (*Юлий Валерий*, История Александра Македонского, I, 36; *J.-A. Letronne*, *Recueil des inscriptions grecques et latines*, I, p. 270). С ликованием приняв великого Македонца, принесшего освобождение от засилья персов, народ Египта не мог не увидеть в этом герое, чтящем родных богов долины Нила, воскресителя былой славы Сесостриса. И если в этих немногих чертах нетрудно обнаружить точный параллелизм с идеями и явлениями, окружающими учреждение культа Сараписа Птолемеем I, то последующая,

¹ Младшему Сесострису (*лат.*).

вторая встреча Александра с этим египетским богом важна в силу одного обстоятельства, которое также имеет аналог в рассказе Тацита. Дело в том, что это второе посещение Александра Сараписом столь точно и во всех подробностях согласуется с описанием их первой встречи в Ракотиде и первому откровению взыскуемого царем божества, что кажется не более чем простым повторением этих событий. И тем важнее тот факт, что в одном пункте между двумя этими рассказами все же можно отметить некоторое различие. Если в Ракотиде Сарапис показан вместе с Исидой, то теперь перед народом предстает изображение одного лишь мужского божества; лишь оно удостоивается признания и почестей. Об Исиде более не упоминается. Усматривать в этом лишь не заслуживающую внимания случайность не позволяет нам еще одна черта этого повествования. Когда Александр вступает в святилище, Сесонхосис приветствует его как равного и, обращаясь к нему с такими словами, возвещает ему о грядущем бессмертии: *Ego Sesonchosis ille sum: sed enim ut vides adscitus convivio celibatum ago una cum Diis, quod profecto te quoque procul dubio iam manebit*¹. Продолжатели Форчеллини не знали, как понимать слово *celibatus*. Они приписывают ему некое новое значение, но не сообщают, какое именно. Однако здесь это слово означает то же, что и у *Сенеки* (О благоденствиях, I, 9) и *Светония* (Клавдий, 26), то есть, безбрачную жизнь, уготованную достигшим бессмертия героям, подобно самому Сарапису, изображенному теперь уже без Исиды. Устранение женского принципа связывается здесь с достижением бессмертия. Материальная женщина не в состоянии сопровождать мужчину за пределами изменчивого феноменального мира. В сфере неизменного бытия безраздельно правит мужской бог. Здесь Сарапис совлекает с себя свою смертную природу и расторгает связь с Исидой. Здесь Сесонхосис безбрачен, в то время как при жизни он воздавал должное

¹ Я тот самый Сесонхосис: но, как видишь, принят в сообщество пирующих богов и храню вместе с ними безбрачие; это же, без сомнения, уже уготовано и тебе (*лат.*).

женскому κτεῖς¹ и titulus femineus² (Юлий Валерий, История Александра Македонского, I, 30; ср. Диодор Сицилийский, Историческая библиотека, I, 55). Здесь Александр вместе с ними будет жить в вечном безбрачии, принимая вечные почести, воздаваемые ему исключительно в основанном им самим городе. Расставшись со смертной природой, он порывает всякую связь и с женщиной, принося плотское смешение в жертву целибату. Эта высшая ступень чистоты сугубо духовного бытия есть ступень аполлоническая — та, что считается неотъемлемым свойством дельфийского бога, восседающего на своем царском троне близ источника вечного света, чуждого всякому плотскому рождению, в непреходящей ясности и самодостаточности. К святыне его храма, как мы уже читали у Плутарха и Еврипида, не дерзает приблизиться белая нога женщины³. От этой чистой природы дельфийского бога исходит тот оракул, с которым возвращаются домой посланцы Птолемея: он повелевает перенести отца Аполлона в Александрию, оставив в Синопе его сестру. С одной стороны, в этом повелении трудно не усмотреть параллель с безбрачием бессмертных, на которое обращает особое внимание Псевдо-Каллимах. С другой стороны, в нем можно увидеть и недовольство дельфийского оракула планами Птолемея и его советников, которые ради достижения своих политических целей стремились подчинить эллинов материальному началу древней религии Нила и женскому принципу Исиды. Об этом противоречии достаточно недвусмысленно свидетельствует уже тот факт, что Птолемея призывает в Александрию одного из потомков Эвмолпа, главу тайного культа элевсинских мистерий, вместо того чтобы обратиться за советом в Дельфы. О том же говорит и один из сюжетных поворотов

¹ Вагина (др.-греч.).

² Званию женщины (лат.).

³ Аллюзия на вопрос, который задает храмовому стражу хор рабынь в трагедии Еврипида «Ион»: «Можно ль белым ногам моим // за священный ступить порог // — Нет, чужестранки, нет» (ст. 220–222, Пер. И. Ф. Анненского). См. также Плутарх, О «Е» в Дельфах, 2. — Примеч. перев.

этого сказания: царские посланцы попадают в Кирру не добровольно, а гонимые бурей. Чем больше мифических черт содержит этот рассказ, тем очевиднее становится то противоречие, которое древние усматривали между позицией Птолемеев и дельфийской религией. И если Дельфы, наконец, и санкционировали задуманные царем перемены, то согласие их было получено лишь при условии сохранения высшего аполлонического взгляда на религию. О том, сколь строго оно соблюдалось, свидетельствует тот факт, что о синопской статуе говорят как об отце Аполлона, а о статуе Кору (отсюда Аполлон — «Курос») — как о его сестре. Основание для этого давала связь гиперборейского Аполлона с Синопой¹. Однако если там он был известен в качестве фаллического божества-оплодотворителя и покорителя амазонок, к которым причислялась и Синопа, то теперь эта ранняя и низшая ступень его натуры уступает место высшей божественной природе. Освободившись от всякой связи с женщиной, дельфийский Аполлон становится опорой нового царства Птолемеев. Таким образом, все особенности этого рассказа представляют обетование вечного безбрачного бытия, предсказанного Сесонхосисом Александру, неслучайной и значимой чертой этого мифа. И именно в силу данного обстоятельства связь второго посещения святилища Сараписа с поездкой Александра в царский город Кандакии приобретает особый вес. Обещание бессмертия и вечного celibата в изложении Псевдо-Каллисфена изображается как прямое следствие победы, одержанной царем над мероитской правительницей. Внутренняя взаимосвязь этих двух событий очевидна. В состязании с женщиной Александр продемонстрировал свое духовное превосходство. Он избежал ловушек Кандакии, вызвав своей высшей мудростью изумление женщины. После этого ему уготовано бессмертие, ибо последнее есть достояние духа, с необходимостью подразумевающее celibат.

¹ В античности название этой греческой колонии «Синопа» (др.-греч. Σινώπη) относилось к женскому роду и совпадало с именем одной из нимф, а по версии некоторых авторов — одной из амазонок. — *Примеч. перев.*

LXXXVI. Определение точки зрения, господствующей в мифе о Кандакии

Намеченная выше взаимосвязь открывает перед нами верную перспективу для понимания мифа о Кандакии. В нем мы усматриваем отражение борьбы между высшим мужским и низшим женским принципом. На Востоке происходит встреча двух этих начал. Кандакия — представительница материнского права, нашедшего себе особое признание в Египте и Эфиопии; по отношению к ней Александр выступает носителем нового, более возвышенного мировоззрения, которому теперь должно подчиниться мировоззрение старое. Нам более не представляется возможным установить, основано ли предание об их встрече на каком-либо определенном историческом событии и лишь впоследствии было приукрашено всеми теми баснословными подробностями, какие мы обнаруживаем у Псевдо-Каллисфена. Хотя такое предположение несколько нельзя считать невероятным, мы не находим ему ни малейшего подтверждения ни у одного из историографов Александра, будь то Диодор, Плутарх, Курций, Арриан или Иустин. Но даже если это и вынуждает нас считать весь вышеприведенный рассказ полным вымыслом, то такой фантастический характер не только не обесценивает его, но и, напротив, приумножает его значимость. Ибо тогда миф предстает не просто внешней оболочкой отдельного, замкнутого в самом себе события, а выражением всеобщего и масштабного исторического явления, которое мыслится, формулируется и воспроизводится преданием в виде отдельно взятого конкретного факта встречи двух персонажей. Таким образом, мы должны различать два разных аспекта: форму повествования и его содержание или идею. Формой является здесь фикция некоторого события, которое развивается как последовательность фактов и через сочетание различных обстоятельств и взаимодействие множества персонажей движется к своему завершению. Этой формальной составляющей как вымыслом, басней, сказкой — можно как угодно назвать этот плод свободной фантазии — нам придется пожертвовать, исключив ее из числа исторических истин. Однако для

направляющей идеи этого повествования действует иной масштаб. Она сохраняет свою значимость, даже если то облачение, в котором она выступает, само по себе не заслуживает внимания. Более того, не имея связи с каким-либо конкретным событием, она обретает еще большую меру всеобщего, не привязанного ни к определенной местности, ни к тем или иным реальным персонажам, историзма. В этом смысле миф о Кандакии также обладает немалым историческим значением. Проникновение Александра в страны африканского и азиатского Востока привело к встрече различных религий, различных воззрений и цивилизаций. Два мира предстают друг перед другом и впервые по-настоящему осознают себя во всей своей внутренней противоречивости. Чем раньше ушел с исторической сцены герой, ставший виновником этого столкновения, тем большее пространство открылось для деятельности народного духа, и именно этот дух раскрыл свое видение борьбы, развернувшейся между Востоком и Западом, греческими и азиатскими общественными институтами, в великом и разнообразном множестве повествований, изобилующих всяческими чудесами. И потому история Александра уже от самых своих истоков более какой-либо иной сплетена из истины и вымысла, так что ни один человек не в силах различить границу, разделяющую исторические факты от новообразований, порожденных повествовательной традицией. Дело, начатое героем, нашло свое продолжение и развитие в деятельности народного духа. Его плоды лучше всего показывают нам, в каком свете современники и их ближайшие преемники видели значение Александра для пройденных им стран и какое место уделяли они ему и его деяниям по отношению к своим отечественным порядкам, обычаям и установлениям. К наиболее значительным преданиям этого рода относится и художественное повествование о встрече Александра с Кандакией. Местом его возникновения, без сомнения, был Египет. Именно здесь вопрос об отношении могучего завоевателя к местным представлениям о высшем праве женского пола должен был представляться как нельзя более животрепещущим. То, как смотрели на него здесь, отразилось в вышеизложенном рассказе. Я нисколько не сомневаюсь, что вначале весь

этот эпизод представлял собой самостоятельную легенду. То место, которое он занимает у Псевдо-Каллисфена, по моему представлению, как нельзя более ясно доказывает этот факт. Автор помещает его между посланием к Аристотелю и рассказом о походе в страну амазонок и делает это таким образом, что рассказ об Александре и Кандакии находится лишь в самой свободной связи с обрамляющими его эпизодами, будучи соединен с ними лишь несколькими переходными словами. Существовал ли он уже ранее в письменной форме или распространялся до Псевдо-Каллисфена лишь в качестве устного предания и составлял ли он в первом случае содержание одного из тех писем, в которых сам завоеватель имел обыкновение делиться пережитым со своей матерью Олимпиадой или со своим старым учителем Аристотелем и которые, судя по их частому упоминанию, должны были являться одной из наиболее излюбленных носителями традиции письменных повествовательных форм (*Августин*, О граде Божием, VII, 27; *C. Müller*, *Introductio in Pseudo-Callisthenem* pp. 18—19), — все эти вопросы мы с полным основанием можем оставить неразрешенными. Существенно более важной является внутренняя организация этого повествования. Подлинный и единственно верный масштаб для суждений о нем заключается в нем самом. И потому заслуживает величайшего внимания тот факт, что во всех своих частях оно твердо придерживается точки зрения материнского права и усваивает себе не только имя Кандакии, но и стоящий за этим именем смысл и всю связанную с ним систему гинекократии. Обращу внимание читателя лишь на некоторые особенно важные аспекты этого вопроса.

LXXXVII. Борьба гинекократии с высшим мужским правом. Определение отдельных черт, в которых она проявляется

Вполне соответствует характерным особенностям амазонской жизни тот факт, что Кандакия изображается незамужней, однако матерью троих детей. Как мы увидим дальше, уже у беотийской поэтессы Коринны дочери орхоменского царя Миния

названы *кóрап*¹, хотя у девушек есть сыновья. При этом нигде не содержится и малейшего намека на умершего супруга. Впрочем, понятие о вдовстве все еще держится здесь в рамкой той системы, в которой, как мы уже упоминали ранее, именно вдовам нередко случается выступать как защитницам прав своего пола. Такой же незамужней женщиной мы видим и Царицу Савскую, а предание о детях, зачатых ею от Соломона, всецело соответствует представлениям ее эфиопской родины. То же самое можно сказать и о Семирамиде, к которой возводится род Кандакии и которая, подобно истинной амазонке, изображается незамужней и приверженной гетеризму (*Валерий Максим*, *Достопамятные деяния и изречения*, IX, 3, 4). Не менее примечательно и то обстоятельство, что ссора обоих сыновей Кандакии обусловлена судьбами их супруг. Жена Кандавла обязана полководцу Александра своим спасением, супруга Хорага потеряла своего отца, индийского полководца Пора, погибшего от руки Македонца. В системе материнского права вдвойне важны как то благодеяние, так и это смертельное оскорбление. В лице жены Кандавла воздается честь самому материнству, в лице супруги Хорага нарушены права самой Кандакии. Псевдо-Каллисфен весьма недвусмысленно обращает наше внимание на эти представления, в которых заключается и повод для ссоры обоих сыновей, и причина растерянности Кандакии. Логикой своей собственной системы царица оказывается вовлечена в хитросплетение неразрешимых противоречий. — Третьей особенностью рассказа, вытекающей из материнского права, является выбор ночного времени для нападения на разбойных предводителей бебриков. Если у Псевдо-Каллисфена предпочтение, отданное в данном случае ночи, представлено как продиктованное военной хитростью распоряжение, то в этом заключается позднейшее, более понятное для последующей эпохи перетолкование идеи, изначально носившей сугубо религиозной характер. Выше мы уже отмечали, что ночь в той же мере соответствует женскому принципу, что и день — мужскому, и что

¹ Девушки, девы (*др.-греч.*).

обычай варварских народов избирать для войны ночное время коренится именно в этом религиозном значении материнского принципа¹. — Связь обеих этих идей воспроизводится в обычае приверженцев солярной религии ожидать восхода солнца, как это сообщается о персах. *Курций Руф* (История Александра Великого, III, 3) пишет: *Patrio more traditum est orto sole demum procedere*² (см. также *Brissonius*, *De regio Persarum principatu*, Strasbourg, 1710, vol. III, cap. 89). Что касается значения ночи, то у Юлия Валерия сохранилось замечание, подтверждающее мою мысль. Я имею в виду следующие слова Александра из разговора с гимнософистами: *quaerit, utrumne dies an nox prius constituta putaretur? Nihilque cunctantes, noctem priorem ordine posuere: cum omnia quoque concepta vivendi auspiciu in tenebris sortiantur: post vero nata in lucis spatia transmigrarent*³. Ср. *Лукреций*, О природе вещей, I, 5; *Афиней*, Пир мудрецов, X, 451. *Юлий Валерий*, История Александра Македонского, III, 40: *Id tamen esse in hisce arboribus admirabile: namque oriente sole marem illum arborem itemque cursus sui meditullium possidente vel certe occiduo loquacem fieri, et consultantibus tertio respondere. Idem vero nocturnis horis atque lunaribus arborem feminam*^{4 5}. С этим же представлением связано и сообщение *Плиния Старшего* (Естественная история, VII, 2), в котором тот, ссылаясь на Исигона Никейского, пишет: *in Albania gigni quosdam glauca oculorum acie* (Diod. 1, 12), а *pueritia statim canos, qui noctu plus quam*

¹ См. главу VIII в первом томе настоящего издания. — *Примеч. перев.*

² Был древний обычай не отправляться в путь до восхода солнца (*лат.*).

³ Он спросил, как они полагают: что было прежде: день или ночь? Те, не раздумывая, отдали первое место ночи, ибо все, что только было зачато, принимает начатки жизни во мраке, и лишь потом, рождаясь, переходит из тьмы в пределы света (*лат.*) — *Примеч. перев.*

⁴ И вот что есть в этих деревьях удивительного: при восходе солнца, в середине его пути и на самом закате деревья мужского пола обретают дар речи и вопрошающим их трижды в день дают ответ. То же происходит и с деревьями женского пола в часы ночные и лунные (*лат.*). — *Примеч. перев.*

⁵ Подробнее в Cod. Paris. 1331, 4. Suppl. fol. 240.

interdiu cernant¹. Как это нередко случается, религиозные взгляды здесь превращаются в физические свойства. Седыми в юности, черноволосыми в старости изображает Плиний индийских пандов — племя, ведущее отсчет родства по матери (там же, VII, 2). Этот взгляд также основан на представлении о материнстве ночи (*Филострат*, Жизнь Аполлония Тианского, III, 46). Дети ночного женского принципа при рождении белы (Alba, Albani), перед смертью — черны. Необходимо также обратить внимание на слова *Лукиана* (*Гермотим*, 64): κατὰ τοῦς Ἀρεοπαγίταις... οἱ ἐν νυκτὶ καὶ σκότῳ δικάζουσιν². Связь правосудия с женским или ночным принципом проявляется здесь в своеобразном практическом аспекте, с которым связан также распространённый в Греции обычай казнить осужденных ночью. У *Сервия* (Комментарии к «Энеиде», V, 721) мы находим следующее замечание: graece nox dicitur Εὐφρόνη³, quia subtilius homo sapiat (adde: nocte) quam interdiu⁴. В слове Εὐφρόνη ночь мыслится мудрой Праматерью. В этом качестве она является источником всякого права; подобно ей, Кандакия также должна рассудить своих сыновей, в то время как убранство ее покоев представляет ее царицей ночного неба (*Юлий Валерий*, История Александра Македонского, III, 59). Само имя Нисы, родного города Диониса, значит «город ночи» — Нишадабура (*Creuzer*, Symbolik und Mythologie, IV, 309; *Ямвлих*, О египетских мистериях, VIII, 3; *Сервий*, Комментарии к «Энеиде», VI, 250). У мегарцев, по свидетельству *Павсания* (Описание Эллады, I, 40, 5) имелся оракул ночи. — *Плутарх*, Греческие вопросы, 20. *Лукиан* (Правдивая история, II, 23) описывает остров снов с городом, в котором ночь пользуется наивысшим почитанием. О Лихнополе см. там же, I, 29. — О ночных сражениях см. *Геродот*,

¹ В Албании рождаются люди с серо-голубыми глазами, седые с детства, и ночью видящие лучше, чем днем (*лат.*).

² По примеру членов Ареопага, которые вершат суд ночью в темноте (*др.-греч.*).

³ Ночь (*др.-греч.*), эвфемизм, дословно — «благосклонная».

⁴ Ночь греками называется Εὐφρόνη, потому что человек (ночью) понимает глубже, чем днем (*лат.*).

История, I, 74 и 103; там же, III, 18. — *Николай Дамасский*, Περὶ ἐθῶν¹ у *Иоанна Стобея*, Περὶ νόμων² в изд. Meinecke Т. 2. р. 186. 187. Весьма характерный пример приводит *Конон* (Повествования, 41 в изд. *Westermann*, Μυθογράφοι³, р. 144. l. 18. Ср. *Павсаний*, Описание Эллады, X, 10, 3) — этот рассказ будет рассмотрен позднее в надлежащей связи. Необходимо упомянуть также ночной захват Трои, совершенный по милости Афины. Ибо лунарная природа илионской Паллады не подлежит сомнению, равно как и связь упомянутых *Еврипидом* (Троянки, 1066) троянских παννυχίδες⁴ и ζῆθεοι σελᾶναι⁵ с ее ночным материнским принципом. — Другой вопрос Александра гласил: Quaerit etiam, quasnam in homine partes honoratiores esse existimarent? Laevas esse responsum est, quod sol etiam oriens ex laevo dextrorsum Curriculum exsequatur (ср. *Плиний*, Естественная история, II, 54) tunc quod promixtio maribus ac feminis laevarum mage partium existimetur, et lactorum feminam laevi uberis primum alimenta praestare, Deosque laevis humeris religione gestari, et reges ipsos indicia dignitatis laevas praeferre⁶. *Арнобий*, Против язычников, IV, 5. В качестве примеров могут служить черетанское надгробное изображение, приведенное в издании *G. P. Campana*, Museo, Classe VI, pitture Etrusche р. 1–2, рельеф из Gallerie Giustiniani, на котором афинская жрица приносит жертву обнаженной левой рукой, а также опал, изображенный в Bollettino dell' Instituto di corrispondenza archeologica, 1848,

¹ Об обычаях (др.-греч.).

² О законах (др.-греч.).

³ Мифографы (др.-греч.).

⁴ Ночные празднества (др.-греч.).

⁵ Священные месяцы (др.-греч.).

⁶ Он спросил их также, какие части человеческого тела они считают достойными большего почитания? Те отвечали: левые, ибо даже солнце, взойдя, свершает свой путь слева направо; также и потому, что для телесного союза мужчины и женщины более подобают левые части, и женщина для кормления сперва предлагает ребенку левую грудь, и [изображения] богов во время священных обрядов носят на левом плече, и даже цари держат знаки своего достоинства в левой руке (лат.). — *Примеч. перев.*

р. 65. Подробнее обо всем этом будет сказано далее. На вопрос, кого больше: мертвых или живых, — был дан ответ: *videri quidem plurimos mortuos, sed aequae numerari non oportere eos quos videas, quam illos scilicet quos neque oculi ulli neque ratio conspiceret*¹. Ср. *Павсаний*, Описание Эллады, I, 43, 3; Палатинская антология, VII, 731, 6: *πλείους τῶν ἀνθρώπων*², т. е. *mortui*³; *Плавт*, Три монеты, 294: *quin me ad plures penetravi*? *J. J. Bachofen*, *Ocnus der Seilflechter*, S. 370. И, наконец, на вопрос: *utrum mare spatiosius anne terra? Terram esse respondent, cuius mare gremio tenetur*⁵. (Последнее образно представлено в Ифимедее, черпающей воду и льющей ее себе на грудь — *Аполлодор*, Мифологическая библиотека, I, 7, 4; ср. *Тацит*, *Анналы*, XV, 44, — а также бочке Данаид и в определении земли как *ῥωπερ ἄγγεῖον τι*⁶ у *Диодора*, Историческая библиотека, I, 12, 4). Во всех этих вопросах проявляется одна и та же точка зрения. Преимущество левой стороны, большее значение умерших по сравнению с живыми, доминирование женской земли над оплодотворяющим ее мужским морем проистекает из того же воззрения, которое приписывает особую важность представлению о ночи как об изначальной стихии, — то есть, воззрению материально-женскому, на котором покоится материнское право. В этой части своего рассказа Псевдо-Каллисфен также следует древней традиции. Схожую последовательность вопросов, отчасти тех же самых, можно найти и у *Плутарха* в жизнеописании Александра (64). Об отношении мертвых к живым, земли к морю здесь даются те же ответы, значение левой стороны никак не затрагивается. Напротив, ответ о дне и ночи весьма

¹ Хотя и кажется, что мертвых больше, но не подобает одинаково исчислять тех, кого видишь, и оных, то есть, тех, кого не видит око и не вмещает разум (лат.). — *Примеч. перев.*

² Больше людей (др.-греч.).

³ Мертвецов (лат.).

⁴ Лучше б раньше к отцам я уйти поспешил. — пер. с лат. А. Артюшкова

⁵ Что больше: земля или море? Они ответили: Земля, чьим чревом обь-емлется море (лат.) — *Примеч. перев.*

⁶ Подобно некоему сосуду (др.-греч.).

озадачивает Александра: день появился на один день раньше, чем ночь (*Сервий*, Комментарии к «Энеиде», X, 216) — выражение, содержащее сознательное уклонение от ожидаемого признания первенства ночи. Эта игра в вопросы и ответы напоминает те ἀποκρίσεις φρονίμων¹, которые упоминаются также в качестве самостоятельных произведений (*Fabricius*, Bibliotheca graeca, XIII, p. 585 f.). К ним относится все то же, что было сказано и применительно к мифу о Кандакии. Они суть форма, в которой получили выражение противоречия мировоззрений Востока и Запада, пришедших в соприкосновение в результате войн Александра. — Я продолжаю рассмотрение отдельных подробностей мифа о Кандакии. Псевдо-Каллисфен противопоставляет религию амазонок ночным оргиям разбойничьего племени бебриков. Он особо подчеркивает опасность, которой подвергается целомудрие похищенной женщины. 'Η γὰρ Κύπρις πέφυκε τῷ σκότῳ φίλη² (*Еврипид*, Мелеагр, фр. 524). Если сопоставить сказанное с тем, как *Арнобий* (Против язычников, V, 29) описывает отправления культа, связанные с этими эксцессами, едва ли можно будет усомниться в том, каков был религиозный прототип этих явлений. Почитание Афродиты, представляемой — согласно с восточным мировосприятием — в сугубо гетерическом духе, достоверно доказано по отношению к бебрикам, столь близко связанным с Троей и троянскими культами (*Engel*, *Cyrgus* 2, 461–464). Этот характер племени бебриков был верно отражен и в мифе о Кандакии.

LXXXVIII. Продолжение. Высшее право, основанное на материнстве Кандакии

Для гинекократической точки зрения особенно характерны те слова, в которых Кандакия выражает свое восхищение мудростью царя. *Utinam, Alexander mi, te quoque velles ad numerum mihi addere filiorum! Quis enim dubitet, tunc demum fore Candacen orbis universi*

¹ Ответы благоразумных (*др.-греч.*).

² Ведь милая Киприда родилась во тьме (*др.-греч.*).

reginam, si talis quoque mater filii putaretur?¹ Выражая желание быть матерью Александра, Кандакия вкладывает в это высказывание ту же мысль, которая содержится и в самом слове «Кандакия». Ἐκάστην δὲ τὴν μητέρα καλοῦσι Κανδάκην². По отношению к Александру она также хочет быть Кандакией — царственной матерью. Не того вожделеет она втайне, чтоб называться его дочерью или супругой. Лишь с материнством сопряжена власть. Став матерью Александра, она переняла бы власть над всем земным кругом, который покорил македонский завоеватель. В своих вышеприведенных словах Юлий Валерий недвусмысленно подчеркивает этот аспект материнства. То, что приобрел сын силой оружия, становится достоянием матери как высшей носительницы власти. Так, на изображениях Гермеса мы видим, как этот бог возлагает на колени Матери-Фортуны наполненный кошелёк. Таким же точно образом Клеопатра как истинная Исида надеется господствовать и над своим мужем, и — с высоты римского Капитолия — над всем земным кругом. Не как сопричастница власти Антония, но как наделенная высшим достоинством Кандакии правительница желает она предстать перед миром, чтобы повелевать им. Отсюда видно, какое значение могла бы иметь победа Антония для судеб всего человечества. Материнский принцип Исиды добился бы господства, намерение Кандакии, расстроенное Александром, было бы приведено в осуществление. Благодаря Цезарю аполлонический принцип отцовского права был спасен, а его приемный сын Август, облеченный в природу самого Аполлона, стал исходной точкой новой всемирной эпохи — эпохи света.

LXXXIX. Отношение Александра к Кандакии в сопоставлении с его отношением к кариянке Аде

Только что рассмотренный нами аспект повествования Псевдо-Каллисфена находит свое подтверждение в еще одном

¹ О если бы, мой Александр, я бы могла добавить тебя к числу моих сыновей! Ибо кто бы тогда усомнился, что Кандакия будет царицей вселенной, если бы она почиталась матерью такого сына? (лат.).

² Каждую мать они называют Кандакией (др.-греч.).

историческом событии, раскрывающем значение матери в том же самом свете. Речь о нем идет в *Itinerarium Alexandri ad Constantinum Augustum*¹ — сочинении, которое было впервые полностью издано А. Мае в 1817 г., хотя начало его было известно и ранее благодаря публикации Л. А. Муратори в *Antiquitates italicae medii aevi*, 1738, 3, 957 f. В дальнейшем об нем подробно распространялся Летрон (*A.-J. Letronne*, *Journal des savants*, 1818, p. 402 f.). В 1846 г. оно стало доступно в новом издании, выпущенном в качестве приложения к сочинениям Псевдо-Каллисфена, опубликованным Карлом Мюллером. В этом тексте содержится, в частности, следующее сообщение: *Fuit tamen Alexandro etiam Halicarnassi anceps bellum, quam obsidione vix cepit et diruit: propiciatus hinc post reginae, cui mox reddidit regnum eius urbis, ab eaque se filium dici dignantissime pactus est.*² Во второй главе своего сочинения неизвестный автор хвалится усилиями, приложенными к поиску надежных источников. Его сообщение о Галикарнасе заслуживает всяческого доверия. Осада этого карийского города, которую *Плутарх* (О судьбе и доблести Александра, II, 7) сравнивает с осадой Тира, нередко упоминается древними. Об обхождении Македонца с царицей подробнее всех рассказывает *Арриан* (Поход Александра, I, 23): «Сатрапию надо всей Карией он передал Аде, дочери Гекатомна, супруге и сестре Гидриея, которого она, по обычаю карийцев, взяла себе в мужа. Этот Гидрией, умирая, поручил ей управление страной, так как в Азии еще со времен Семирамиды было принято, чтобы женщины правили мужчинами. Однако Пиксодар лишил ее власти и захватил правление сам. По смерти Пиксодара управлять карийцами (персидский) царь назначил его зятя Оронтобата, который и сделался регентом. Ада сохранила за собой лишь Алинду, один из самых укрепленных городов Карии. Когда Александр

¹ Описание путешествия Александра к Константину Августу (лат.).

² Случилась у Александра также опасная война в Галикарнасе, который он, осадив, с большим трудом взял и разрушил; но позднее он сжалился над его царицей, которой вскоре вернул власть над городом и всемилостивейше позволил ей называть себя сыном (лат.).

вторгся в Карию, она вышла ему навстречу, сдала ему Алинду и приняла его как сына (παῖδά οἱ τιθεμένη). Александр сохранил за ней власть над Алиндой, не отверг звание сына (τὸ ὄνομα τοῦ παιδὸς οὐκ ἀπῆξίωσε), а когда разрушил Галикарнас и покорил остальную Карию, то передал ей правление всей страной». *Диодор Сицилийский* (Историческая библиотека, XVII, 24): «Когда Александр вступил в Карию, навстречу ему выступила женщина по имени Ада, по роду своему принадлежавшая к царскому дому карийцев. Она стала говорить с ним о правах своих предков на трон (ἐντυχούσης δ' αὐτῆς περὶ τῆς προγονικῆς δυναστείας) и просить его помощи. Тогда царь велел ей принять на себя власть над Карией. Помощь, оказанная этой женщине, снискала ему расположение всего народа. Ибо тотчас же все города отправили к нему посольства и т. д.» (ср. там же, XVI, 69 и 74). *Страбон* (География, XIV, 656): «У карийского царя Гекатомна было три сына: Мавсол, Гидрией и Пиксодар — и две дочери. Старшая дочь, Артемисия, была замужем за старшим из братьев — Мавсолом, младшая — за вторым из них — Гидриеем. Мавсол, ставший царем, скончался бездетным и оставил царство жене, которая и воздвигла ему вышеупомянутую гробницу¹. После ее смерти, последовавшей от глубокой тоски по ушедшему супругу, на трон вззошел Гидрией, а когда и тот заболел и скончался, — Ада. Однако затем ее изгнал Пиксодар, последний из сыновей Гекатомна, призвавший персидского сатрапа, чтобы разделить с ним власть. Наконец, скончался и Пиксодар, и Галикарнасом стал безраздельно править сатрап. Именно он со своей женой Адой, дочерью Пиксодара и каппадакийки Афнеиды, оборонял Галикарнас, когда тот был осажден Александром. Тогда Ада, дочь Гекатомна, которую изгнал Пиксодар,

¹ *Плиний*, Естественная история, XXXVI, 30. О панегирике ср. [*Псевдо*]-*Плутарх*, Жизнеописания десяти ораторов: Исократ, 4 (в изд. Hutten, XII, 240). *Суда*, Ἰσοκράτης; *Геллий*, Аттические ночи, X, 18, 6; *Гарпократион*, Ἀρτεμισία; *Суда*, Ἀρτεμισία; Ада в *CIG*, III, 4692, II, 3007, I, 1570, 36, 45. О Мавсоле см. *E. Renan*, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, Paris, 1855, p. 48. О Мавсоликаре см. *Демосфен Вифинец* в *FHG*, IV, 8, 385.

обратилась к Александру, моля, чтобы он вернул ей отнятое царство, обещая ему всевозможно содействие и уверяя его, что весь народ на ее стороне. Она также передала ему Алинду, в которой жила сама. Александр одобрил ее поступок и объявил Аду царицей. Город был покорен, не сдавался лишь его двойной акрополь. Взять его Александр предоставил Аде. Сделать это удалось лишь спустя некоторое время, ибо бой шел уже с ожесточением и величайшим озлоблением». Сюда же относятся и свидетельства *Плутарха* (О том, что нельзя жить счастливо, следуя Эпикуру, 17 и Изречения царей и полководцев, 8). Царица послала Александру поваров и всякие лакомства, но тот вернул их ей с замечанием, что у него есть куда как лучшие повара: на обед — ночные переходы, а на ужин — скудные обеды. *Equidem plura transcribo quam credo: nam nec affirmare sustineo, de quibus dubito, nec subducere, quae accepi*¹ (*Курций Руф*, История Александра Великого, IX, 69, 1, 34). Καὶ ταῦτα ἐμοὶ ὥς μὴ ἄγνοεῖν δόξαμι μᾶλλον ὅτι λεγόμενά ἐστιν ἢ ὥς πιστὰ ἐς ἀφήγησιν ἀναγεγράφθω². Эти рассказы, совпадающие между собою во всех подробностях, рисуют весьма определенную картину принципов престолонаследия в царском доме карийцев. Они в точности соответствуют тем, которые мы обнаруживаем у египтян. Носителем высшей власти является женщина. Хотя вначале скипетр находится в руках ее брата-супруга, тем не менее, по его смерти власть принимает сама сестра. От нее права на престол переходят по наследству к дочери, которая вначале, как правило, осуществляет их опосредованно, через своего родного брата, а при отсутствии такового — через чужого мужчину, который и в этом случае считается ее братом-супругом. Этому принципу следует и узурпатор Пиксодар, который пытается легитимировать персидского сатрапа, выдав за него свою дочь Аду. Дочь Гекатомна обосновывает свои притязания древним

¹ Я же больше записываю, чем принимаю на веру, ибо не могу утверждать того, в чем сомневаюсь, и не хочу пропустить что-нибудь из слышанного. (*лат.*).

² И к тому же, думаю, мне известно больше, чем сказано или может быть записано как достойное веры (*др.-греч.*).

карийским правом, и, подчинившись ему, Александр завоевывает благосклонность всего народа. Македонский герой предстает не только врагом ненавистной персидской власти, но и восстановителем стародавнего отечественного правопорядка. Ср. *Плутарх*, О доблести женской; *Геродот*, История, I, 92 (Крез — сын кариянки). С этим обстоятельством самым тесным образом связано и материнское отношение Ады к Александру. Высшее право женщины заключено в ее материнстве, благодаря которому она выступает заместительницей Праматери-Земли. Даже в качестве супруги, даже в качестве дочери по своему достоинству и по всей совокупности своих прав она является матерью, а потому — источником и высшей носительницей власти, которую после кончины мужа она вновь осуществляет самостоятельно. Имя Артемисия играет выдающуюся роль в карийской истории. Оно приобрело известность благодаря мужеству, решительности и глубине ума носившей его царицы, которая добровольно сопровождала Ксеркса в его карательном походе против Афин. Она отговаривала его от морского сражения при Саламине, а после битвы ускользнула от преследовавшего ее Аминия и невредимыми доставила в Эфес царских детей (*Геродот*, VII, 99; там же, VIII, 68, 87, 88, 93 и 101–103; *Полиэн*, Стратегемы, VIII, 53; *Гарпократион*, 'Αρτεμισία¹; *Суда*, 'Ηρόδοτος²; *Плутарх*, О злокозненности Геродота, 38). И эта Артемисия также правила после смерти своего мужа при своем малолетнем сыне. По отцовской линии она происходила из Галикарнаса, по материнской — с Крита. Здесь мы вновь наблюдаем связь карийского материнского права с критским: ведь изначально карийцы сами владели Критом (*Фукидид*, История, I, 8; *Диодор Сицилийский*, Историческая библиотека, V, 60 и 84; *Геродот*, История, I, 171; *Помпоний Мела*, География, I, 16). Афиняне назначили награду за ее голову в десять тысяч драхм: δεινὸν γάρ τι ἐποίηϋντο γυναικα ἐπὶ τὰς Ἀθήνας στρατεύεσθαι³. Читатель

¹ Артемисия (др.-греч.).

² Геродот (др.-греч.).

³ Ведь у них вызывало негодование то, что какая-то женщина ополчается против Афин (др.-греч.).

может обратить внимание на очередное явное проявление враждебности Афин по отношению к женскому амазонству. По свидетельству *Арриана* (Поход Александра, VII, 13), все ораторы, произносившие похвальное слово павшим на войне, упоминали о битве афинян с амазонками как об одном из важнейших событий. См. *Исократ*, Панегирик, 68; *Лисий*, Надгробное слово, 6. Битва с амазонками изображалась не менее красочно, чем сражения с персами, и оба врага были вместе представлены на Вазе Дария. Таким образом, находившаяся близ Ксеркса Артемисия должна была напоминать о былых сражениях с женами-воительницами и, тем самым, пробуждать в афинянах подъем патриотических чувств. В связи с амазонским характером карийских цариц новое значение приобретают изображения амазонок из мавзолея, находящиеся сейчас в Британском музее. Э. Герхард (*E. Gerhard*, *Archäologischer Anzeiger*, XVI, 1858, S. 217 f.) упоминает также изображения Аталанты и Дидоны. — Наряду с Артемисией нередко упоминается также Ада. Потому ее имя, как и имя самой Артемисии (вспомним о фракийской Ἄρτεμις βασιλῆϊν¹), должно быть религиозным выражением, передающим высокое достоинство материнства. Как представляется, имя «Ада» восходит к «Лада» — ликийскому обозначению матери. Этот случай относится к многочисленным примерам, в которых столь близкие карийцам ионийцы (*Геродот*, История, I, 142) отбрасывают стоящую в начале слова лямбду, как-то: ἄχνη-λάχνη, ἀφύσσω-λαφύσσω, εἶβω-λείβω, ἀπήνη-λαμπήνη². Таким образом, по смыслу имя Ада совпадает со словом «Кандакия», и тот факт, что Александр признает за Адой титул матери, полностью согласуется с этим обстоятельством. Исихий пишет в своем «Лексиконе»: Ἀδά· ἡδονή· πηγὴ· καὶ ὑπὸ Βαβυλωνίων ἢ Ἦρα· παρὰ Τυρίοις δὲ ἡ ἰτέα³. Все эти значения проистекают из одной и той же основоположной идеи. О связи ивы с Герой в

¹ Царица Артемиды (*др.-греч.*).

² Щетина, шерсть; пожирать; лить; крытая повозка (*др.-греч.*).

³ Ада: наслаждение; источник; также Гера у вавилонян; а у тирийцев — ива (*др.-греч.*).

самосско-карийском празднике $\tau\acute{o}\nu\epsilon\alpha$ ¹ см. у *Афиней* (Пир мудрецов, XVI, 672, также в FHG, III, 104). В качестве жрицы этой карийской «Матери ив» здесь упомянута Адмета (Ἀδμήτη), которую в других местах мы встречаем в облике пеласго-аргивской служительницы Геры, а также под именем Аматы: в Италии и в качестве спутницы Дидоны. О лунарном значении Геры у вавилонян см. *D. Vossius*, *Maimonadae Mosis de idolatria liber*, Amsterdam 1641, lib. II, cap. 6. и *Alberti*, *Hesychii Lexicon*, "Hpa. К Аде-Ладе примыкает и карийское царское имя $\Gamma\acute{\epsilon}\lambda\alpha\varsigma$ ². Ср. у *Стефана Византийского*: $\Sigma\upsilon\alpha\gamma\epsilon\lambda\alpha$, πόλις Καρίας, ἔνθα ὁ τάφος ἦν τοῦ Καρὸς, ὡς δηλοῖ καὶ τοῦνομα. Καλοῦσι γὰρ οἱ Κᾱρες σοῦαν τὸν τάφον, γέλαν δὲ τὸν βασιλέα³. Ср. *Страбон*, География, XIII, 611. FHG, IV, 475. Г здесь присоединено к корню *las* в качестве суффикса, как и в *glæsa* (*Плиний*, Естественная история, XXXVII, 42 — название янтаря у германцев, ср. немецкое *Glas*; здесь можно вспомнить о *larinx* — названии наиболее богатого смолою вида ели), *glacies*⁴, $\gamma\epsilon\lambda\acute{\alpha}\nu$ ⁵, *glanis*⁶ и др. «Г» нередко присоединяется подобным образом в начале слова: *Wodan-Gwodan* (*Павел Диакон*, История лангобардов, I, 9), Ἄζα-Γᾰζα ⁷ у *Стефана Византийского*, *noscere-gnoscere* (*J. Grimm*, *Geschichte der deutschen Sprache*, S. 1020), *Ermin*, *Armin-German* (там же, S. 825) и т. д. *Liber de praenominibus* [Псевдо-] *Валерия Максима*. С $\Gamma\acute{\epsilon}\lambda\alpha\varsigma$ связано также $\Gamma\epsilon\lambda\acute{\alpha}\nu\omega\rho$ ⁸ — имя царя пеласгов у *Эсхила* и *Плутарха* (Пирр, XXXII, 10) и, по всей вероятности, шотландское *clan*. Об Аде как имени вавилонской гетеры см. *F. C. Movers*, *Die Phoenizier*, Bonn, 1841. Bd. 1, S. 199; ср. также *Курций Руф*,

¹ Празднество в честь Геры на Самосе (др.-греч.).

² Гелас (др.-греч.).

³ Суагела, карийский город, где была гробница Кара, как ясно и из названия. Ведь карийцы называют могилу «суа», а царя — «гелас» (др.-греч.).

⁴ Лед (лат.).

⁵ Смеяться (др.-греч.).

⁶ Разновидность сома (лат.).

⁷ Адза-Гадза (др.-греч.).

⁸ Геланор (др.-греч.).

История Александра Великого, V, 6. Об Адне, нецеломудренной супруге Нимрода, см. *F. C. Movers, Die Phoenizier*, S. 472. Адана, арабский город, см. Стефан Византийский, Ἀδανα. Об одноименном аравийском острове см. *Плиний*, Естественная история, VI, 34. Λάδη¹, карийский остров у устья Меандра близ Милета. О словах Lad, Lada в ликийских надписях см. *Fellows, An account of discoveries in Lycia*, p. 475 и *L. Preller, Mythologica*, Leipzig 1854, Bd. 2, S. 64.

ХС. Дальнейшие размышления по поводу этой параллели и всей перспективы, господствующей в мифе о Кандакии

Теперь мы видим, сколь точно согласуются между собой рассказы о встрече Александра с Адой и с Кандакией. В первом случае перед нами историческое событие, в последнем — поэтический вымысел. Однако эта фантазия во всем следует той системе воззрений, которую в историческом повествовании мы опознали бы в качестве права переднеазиатских племен. Ни в одной части мифа о Кандакии гинекократическая точка зрения, доминирующая во всем этом рассказе, не проявляет себя столь ясно, как в желании изумленной царицы видеть Александра в числе своих сыновей. Тогда все завоеванное им царство лежало бы у ее ног — подобно тому как Ада на правах матери Александра получила от него покоренную им Карию. — В том и другом событии налицо множество удивительных параллелей. Курций возводит традицию передачи власти овдовевшей царице к Семирамиде. Со времен этой правительницы, полагает он, гинекократия и вошла в обычай. Та же самая идея лежит в основе и изображения Кандакии как правнучки царицы Семирамиды, в честь которой, якобы, и названа сама ее столица. Таким образом, и в этом отношении миф о Кандакии оказывается выражением весьма распространенного представления, согласно которому всякая гинекократия находится в исторической связи с прославленным именем этой амазонской царицы, увековечившей себя в столь

¹ Ладэ (др.-греч.).

великом множестве находящихся в Передней Азии памятников (см. собрание свидетельств в *Baumgarten*, Übersicht der allgemeinen Weltgeschichte, 3, 561 f.). О Семирамиде в дальнейшем будет сказано особо. — Ада и Кандакия имеют также равное число сыновей. И если само по себе это соответствие может показаться несущественным в силу типического характера числа три, то к нему можно добавить, что из трех сыновей Кандакии лишь двое выступают в повествовании как значимые персонажи, что один из них оказывается сторонником Александра, а другой — Пора и что, наконец, в мифе о Кандакии также сохранилось упоминание об их сестрах. *Юлий Валерий* (История Александра Македонского, III, 59) приводит следующие слова: Agebat in convivio (Alexander) Candauli sororis¹. Май исправляет это на Candaulis soror², а Мюллер — на cum Candaulis sororibus³, вместе чего предлагается также cum Candaulis fratribus⁴, поскольку в греческой редакции Cod. B. сказано συνεσθίων τοῖς ἀδελφοῖς Κανδαύλου⁵. Это последнее выражение, как мне представляется, отклоняется от изначального смысла повествования. Я считаю правильным чтение латинского Cod. Ambros. Сестра Кандавла является одновременно и его супругой. Здесь имеет место соответствующий египетским представлениям супружеский союз брата и сестры, свойственный также и карийскому царскому роду. Миф обходит молчанием происхождение супруги Кандавла, в то время как жена Хорага названа в нем дочерью Пора. И если в этом умолчании уже содержится указание на то, что она не может не приходиться Кандавлу родственницей, то в дальнейшем, согласно Cod. B. (*Псевдо-Каллисфен*, III, 23, в изд. Müller, Arriani et scriptorum de rebus Alexandri Magni fragmenta, p. 133), оно подтверждается словами самой Кандакии, которая обращается к

¹ (Александр) находился на пиру сестры Кандавла (лат.).

² Сестру Кандавла (лат.).

³ С сестрами Кандавла (лат.).

⁴ С братьями Кандавла (лат.).

⁵ Сотрапезник братьев Кандавла (др.-греч.).

спасенной супруге Кандавла как κ θυγάτερ¹: Τέκνον Κανδαύλη, καὶ σὺ θυγάτερ "Αρπυσσα, εἰ μὴ κατ' εὐκαιρον εὔρετε τὴν στρατιὰν 'Αλεξάνδρου οὐδὲ ἐγὼ ὑμᾶς ἀπελάμβανον, οὔτε τὴν σεαυτοῦ γυναῖκα εὔρηκας². Имя "Αρπυσσα³ приведено в in Cod. С., тогда как Cod. В. предлагает другое чтение: "Αρπυσσα ἢ ἀρπαγεῖσα⁴, в Cod. А. мы находим Μатέρσα⁵, у Юлия Валерия — Margie, nigris suavissima⁶. Из всех этих вариантов первоначальным мне представляется имя Марпея или Марпесса, которое затем — под влиянием постигшей эту женщину судьбы — было изменено в ἀρπαγεῖσα⁷. Это обстоятельство не лишено значения, поскольку оно уподобляет похищенную дочь Кандакии Марпессе, дочери Эвена и Алкиппы, похищенной Идасом. Этот миф рассказывают *Плутарх* (Малые сравнительные жизнеописания, 40), *Аполлодор* (Мифологическая библиотека, III, 10, 3), *Илиада* (IX, 556 и след.), *Схолии к «Илиаде»* (IX, 559), *Евстафий*, (Комментарии к «Илиаде», IX, 553), *Цец* (Схолии к Ликофрону, 562 в изд. Müller, 680), *Павсаний* (Описание Эллады, IV, 2, 5; V, 18, 1). Отсюда получает объяснение и вмешательство бебриков в миф о Кандакии. Ибо последние, сумев — подобно позднейшим кельтам — расселиться от Пиренеев до Передней Азии, упоминаются древними авторами как жители троадской Иды (*Цец*, Комментарии к Ликофрону, «Александра», 516 и 1305; *Аммиан Марцеллин*, Деяния, XXII, 8; *Плутарх*, О доблести женской, 18), а также Эфеса, Магнесии и Вифинии (*Engel*, *Cyprus*, II, 462). И подобно тому, как некогда Идас, превосходящий силою самого Аполлона, похитил Марпессу, теперь предводитель бебриков Эвагрид

¹ Дочери (др.-греч.).

² Чадо Кандавл и ты, дочь Арписса, если бы вы своевременно не обнаружили войско Александра, то и я вас не увидела бы снова, и ты не нашел бы свою жену (др.-греч.).

³ Арписса (др.-греч.).

⁴ Арпусса похищенная (др.-греч.).

⁵ Матерса (др.-греч.).

⁶ Маргия, любезная невестка (лат.).

⁷ Похищенная (др.-греч.).

захватывает одноименную ей дочь Кандакии (*Псевдо-Каллисфен* в изд. Müller, 127 f.; в мифе о Геракле этот царь бебриков носит имя Амик, см. *G. Marini, Iscrizioni antiche delle ville e de' palazzi Albani, Roma, 1785, p. 153*). Цец (Схолии к Ликофрону, 1305) отождествляет бебриков с мисийцами, упоминание которых вновь приводит на ум их братьев карийцев (*Геродот, История, I, 171*). Однако точно так же перестает казаться необоснованным и вмешательство в описываемые события амазонок. Согласно Псевдо-Каллисфену, похищение происходит во время путешествия Кандавла и Марпессы к амазонкам на их ежегодный праздник. Родство с амазонками полностью согласуется с обликом вышеупомянутой Марпессы, дочери Эвена. Ибо последняя через свою мать Эвиппу¹ является внучкой Эномая, а отец осуждает ее на безбрачную амазонскую жизнь. Подлинной амазонкой предстает и та Марпесса, которую тегейский миф представляет как отважнейшую из женщин, связывая ее с культом Ἄρης γυναικωθοίνας² (*Павсаний, Описание Эллады, VIII, 47, 2; VIII, 48, 3*). Само ее имя связано с богом Аресом-Марсом, чьими дочерьми изображаются амазонки, так что связь дочери Кандакии с воинственными служительницами Артемиды выглядит во всех отношениях оправданной. Однако Марпесса предстает супругой не только Идаса, но и Мелеагра (*Павсаний, Описание Эллады, IV, 2, 5*), что переносит ее в гинекократическую Этолию, а ее дочь Клеопатра заставляет нас вновь вспомнить о Египте. Идас же, со своей стороны, связан с Мисией. Попытавшись лишить власти мисийского царя Тевфранта, он потерпел поражение от Телефа и Парфенопея (*Лигин, Мифы, 100*). В этом сказании Мисия — родственная Карию страна бебриков — представлена в гинекократическом духе, поскольку уже само имя Парфенопея обличает в нем сына незамужней женщины, подобного отпрыску Аталанты, а в рассказе о Телефе особо подчеркнуто, что он прибыл в Мисию в поисках матери. Из всех этих подробностей следует, что многие элементы мифа о Кандакии были

¹ Sic! — *Примеч. перев.*

² Ареса, в честь которого празднуют женщины (*др.-греч.*).

заимствованы из переднеазиатской по происхождению легенды о Марпессе, дочери Эвена и что носители этой традиции предполагали наличие глубинной взаимосвязи между обеими одноименными персонажами, которая, в свою очередь, основывалась лишь на их одинаковом гинекократическом характере. Тем примечательнее, что как в карийском царском доме, так и в мифе об Идасе действительно подчеркивается беззаветная преданность женщины своему супругу. Ср. *Периктона*, Περὶ γυναικὸς ἀρμονίας¹ у *Иоанна Стобея* (Οἰκονομικός в изд. Meinecke, Т. 3, р. 144). После того как Зевс предоставил ей возможность самой избрать себе мужа, Марпесса предпочла Аполлону смертного Идаса. Лишившись его, она плачет, скорбя о разлуке с возлюбленным супругом, подобно оплакивающей Кеика Алкионе. За это и сама Марпесса получает от родителей прозвание Алкионы², которое по праву могла бы носить и Артемисия. У *Павсания* (Описание Эллады, IV, 2, 5), снедаемая тоской, она лишает себя жизни. Сходство этого мифа с описанием гибели Артемисии у Страбона и с поведением карийских женщин по отношению к ионийским завоевателям (*Геродот*, История, I, 146) показывает, что и в таких частностях миф воспроизводит подлинные обстоятельства жизни и придает новое значение статусу вдовства, столь привлекавшему внимание древних авторов, как мы видим это на примере упомянутой тегейки Марпессы. Все сказанное позволяет в новом свете взглянуть на скорбящих карийских женщин (*Суда*, Лексикон, Καρικῆ Μοῦσῃ; *Исихий*, Лексикон, Καρίαι; *Платон*, Законы, VII, 800). С господством женщины внутренне связан минорный строй карийской траурной музыки. Таков же и характер карийского красноречия (*Цицерон*, Брут, 95; *его же*, Об ораторе, VIII, 25 и XVIII 57; *его же*, О наилучшем роде ораторов, III, 8). Сюда же можно присовокупить и следующее весьма примечательное соображение Агартархида Самосского, приведенное у [Псевдо-]*Плутарха* (О реках, IX, 5): Γεννᾶται δ' ἐν αὐτῷ (τῷ Μαϊάνδρῳ ποταμῷ τῆς Καρίας)

¹ О женском характере (др.-греч.).

² От др.-греч. ἀλκυών — «зяблик». — *Примеч. перев.*

λίθος παρόμοιος κυλίνδρῳ· ὃν οἱ εὐσεβεῖς υἱοὶ ὅταν εὖρωσιν, ἐν τῇ τεμένει τῆς μητρὸς τῶν θεῶν τιθέασι, καὶ οὐδέποτε χάριν εὐσεβείας ἀμάρτουσιν, ἀλλὰ φιλοπάτορες ὑπάρχουσι, καὰ πρὸς τοὺς προσήκοντας συμπαθοῦσιν¹. — Ясно, что при столь значимой роли женщины было бы невозможно не упомянуть о спасенной Македонцем Марпессе на пиру, данном в честь ее избавителя, тем более что у нас имеются недвусмысленные свидетельства о присутствии карийских женщин на воинских пирах (*Плутарх*, О доблести женской, 7).

ХСІ. Состязание в мудрости между Кандакией и Александром. Победа над гинекократией как деяние духа

Итак, мы обнаружили связи мифа о Кандакии как с историческими событиями, так и с древнейшими сказаниями переднеазиатских стран, проявляющиеся в целом ряде его отдельных черт, и повсюду отметили идеи первобытной гинекократической эпохи. Теперь мы видим, что и природа состязания, разворачивающегося между Александром и Кандакией, мыслится и реализуется здесь в том же ключе, что и встреча Царицы Савской с блистательным и могущественным правителем народа Израилева. Женщина испытывает Соломона загадками и головоломками, и лишь услышав их решение и убедившись в мудрости прославленного государя, она восхваляет народ, трон которого украшает такой повелитель. Ни всемирная слава Соломона, ни блеск и великолепие, открывшееся ее глазам, не могут заставить ее признать величие царя и его Бога. Лишь в превосходстве его высокого духа распознает она отблеск высшей сущности, перед которой радостно склоняет свою голову. Не иначе и Кандакия. Спор, который разыгрывается между ней и Македонцем — в отличие от конфликтов прежних великих

¹ И в нем (Меандре, реке в Кари) родится камень, похожий на цилиндр; всякий раз, когда благочестивые сыновья находят его, они помещают его в святилище Матери Богов и уже никогда больше не грешат против сыновней любви, но преданно чтут родителей и с симпатией относятся к родственникам (*др.-греч.*).

покорителей женщин: Дионисия, Беллерофонта, Персея, Тесея, Ахилла — ведется и разрешается не силой оружия; он происходит в сфере духа и наградой победителю становится венец мудрости и *prudentia*¹. Довольно странно наблюдать за ходом этого поединка. Он разгорается во время посещения потаенных внутренних покоев царского дворца. Первая реплика, которой Александр пытается скрыть впечатление, произведенное на него всем увиденным великолепием, повергает Кандакию в изумление: *Intelligit regina ingenium viri et probat sane*² (3, 60). Теперь дело за ней: она должна продемонстрировать Македонцу свое превосходство. Она обращается к царю по его настоящему имени и показывает ему снятый с него портрет. Победитель состязания осознает себя побежденным мудростью женщины. Исход спора кажется решенным. Предвкушая победу, царица насмешливо вопрошает: *quid te juvavit tua illa famosa prudentia, cum nunc Candacen tui videris sollertiores*³? Однако пальма первенства достается не ей. Хотя ей и впрямь удалось запутать царя своей αἰνιγματώδης σοφία⁴ — δειναὶ μὲν αἱ γυναῖκες εὐρίσκειν τέχνας πάντων τέχνας τε ἐξευρεῖν καὶ πλέξαι σοφώταται⁵ — спасти его она не в силах. Даже сохранив в тайне личность Александра, даже напомнив Хорагу о наказании бебриков, она не может отговорить того от намерения отомстить за смерть Пору. Таким образом, у Александра появляется возможность представить в выгодном свете свою неисчерпаемую изобретательность на фоне полной растерянности женщины. Найденный им выход из этого второго Гордиева узла заслуживает особого внимания. Обещанию предать самого царя в руки мстителя соответствует желание Хорага вознаградить такой поступок: двустороннее обязательство,

¹ Благоразумия, рассудительности (лат.).

² Понимает царица проницательность этого мужа и весьма ее одобряет (лат.).

³ Чем помогло тебе твое знаменитое благоразумие, когда Кандакия оказалась изобретательнее? (лат.).

⁴ Загадочная мудрость (др.-греч.).

⁵ Женщины были превосходны в искусствах, а также мудрее всех в изобретении уловок и запутывании (др.-греч.).

обе части которого взаимно упраздняют друг друга. Ведь если Хораг убьет Александра, он нарушит свое обещание. Если же он пощадит его, то обещание Антигона станет бессмысленным. Эта неразрешимая задача, к которой применимо изречение юриста Африкана (D.25.2.88: τῶν ἀπόρων hanc quaestionem esse, qui tractatus apud dialecticos τῶν Ψευδομένων dicitur; etenim quidquid constituerimus verum esse, falsum reperietur¹ — собрание изречений древних авторов об этих inexplicabilia² было составлено Куяцием, см. *Cujacius*, Opera, I, 1355; об Ахилловом софизме см. *E. v. Murali*, Achilles und seine Denkmäler, S. 50), спасает своего изобретателя, проявляющего здесь свою философскую образованность, которая неоднократно отмечалась древними. Не прибегая к обману, лишь силой своего разума Александр одерживает победу над неистовой злобой врагов. Кандакия понимает, сколь искусно сплетен царем этот новый узел. Как прежде с помощью тайно изготовленного портрета ей удалось опознать внешний облик завоевателя, так теперь она постигает всю высоту его природы. Она пыталась подстроить ему ловушку, но теперь все ее искусство обращено в ничто еще более искусной ловушкой соперника. Ее прежняя загадка обесценена глубиной его ответной загадки, источником и решением которой является духовная сила самого Александра. Так завершается состязание в мудрости. Проигравший выходит из него победителем, не оставляя женщине ни малейшей надежды на реванш. От изумления Кандакия теряет дар речи. Поражение не порождает в ней ненависти, она не пытается угрожать Александру, а напротив, желает связать себя с ним узами материнства, чтобы через своего нареченного сына заполучить то, чего сама не в силах достичь: господства над миром.

Такой исход состязания напоминает нам о том, чем завершались встречи амазонок с великими борцами против

¹ Эта «трудность», называется диалектиками «лжецом», потому что что бы мы ни сочли правдой, окажется ложью (лат.). Такое название дано по имени известного силлогизма Эвклида Мегарского: «лжец называет себя лжецом, значит он говорит правду...». — *Примеч. ред.*

² Запутанных случаев, которые не могут быть распутаны (лат.).

женского господства. В конце концов из вражды неизменно вырастала дружба. Из противниц девушки превращались в восторженных последовательниц своего победителя. Поверженные Дионисом, они теперь уже сами сражаются за его победы, ибо узнали в нем избавителя женщины. Так и Кандакия. Бывшая соперница в конце концов становится воодушевленной сторонницей царя, отпускает его целым и невредимым восвояси и желает видеть его своим сыном. Однако восхищение и благосклонность женщины вызывает уже не величие его фаллической силы, а блеск его разума. Царь и царица состязаются в мудрости — и окончательная победа мужчины решается в сфере духовной. И сама женщина радуется появлению впервые засиявшего перед ней высшего света. Если вначале Кандакия своей хитростью готовила герою гибель, то в конце высшая мудрость Александра приносит спасение. Женщина несет смерть — мужчина преодолевает ее силой своего духа. Низшую тайну материальной жизни, исходящую от женщины, разрешает высшая тайна, источником которой является чистый *νοῦς*¹. Обман остается на низшем уровне чувственного бытия — он не достигает высот сферы духа. Там царит вечное непостоянство, вечная иллюзия; здесь — победа, посрамившая всякую хитрость противника. Смертная судьба чувственного бытия персонифицируется женщиной, духовное преодоление смерти — мужчиной. Как сфинкс, услышав отгадку Эдипа, бросается в пропасть, из которой он некогда вышел, как светящая в ночи изменчивая луна меркнет перед вечно неизменным сиянием дневного светила, так и Кандакия, вслед за Царицей Савской, вновь погружается в темноту небытия, завидев перед собой высший свет. Слава ее проницательности блекнет перед яркими лучами мужской мудрости, освещающими лабиринты женского коварства. Александр тут же объявляется бессмертным и получает обетование грядущего богоподобного и безбрачного существования. Едва ли в ходе этих событий можно заблуждаться относительно их внутренней

¹ Ум (*др.-греч.*).

логики. Александр продемонстрировал Кандакии превосходство своей мудрости и явил себя духовным победителем женщины, а вместе с ней — плотского бытия и материальной гибели. Тем самым он достигает бессмертия: пусть и не телесного (чего и не обещает ему Сарапис), но духовного, исключаящего для него всякое общение с женщиной. — О поэтессе и составительнице загадок Клеобулине см. *J. C. Hermann, Mulierum Graecarum fragmenta*, p. 315.

ХСII. Победа африканско-египетского материнского права также над Александром и Птолемеями. Завершение анализа мифа о Кандакии

После этого божественного откровения — так завершается весь наш рассказ (III, 68) — Александр возвращается к своему войску с полученным от Кандакии царским венцом и прочими атрибутами власти. Здесь, как мы видим, изложение вновь возвращается на точку зрения материнского права. Сам Александр признает, что принял царское достоинство и всю свою власть от женщины, которая, как мать для сына, становится для него источником всякого права на власть. Подобно тому как царь приветствовал кариянку Аду в качестве собственной матери и сам просил права называться ее сыном, так и теперь он не пренебрегает тем, чтобы принять диадему из руки Кандакии. В дальнейшем Псевдо-Каллисфен продолжает держаться той же перспективы. В текст *Cod. C.* включено послание Александра матери Олимпиаде, в котором царь, зная о неотвратимой смерти, жалуется на неверность своего окружения в следующих словах: *Καὶ ἀπεγνώσθην παρὰ τῆς βασιλίσσης Κανδάκης, ἥτις ἴλεός μοι ἐγένετο, καὶ ὡς μήτηρ μου ἀνεδείχθη. Καὶ οὐκ ἀπέδωκέ μοι κακὸν ἢ ὄντως καλὴ ἔνεκεν ἐνὸς μικροῦ ἀγαθοῦ, ὃ ἐποίησα εἰς Κανδαύλην τὸν υἱὸν αὐτῆς, ὅτι ἐρρύσάμην αὐτὸν σὺν γυναικὶ καὶ πλούτῳ καὶ στρατῷ ἐκ χειρὸς Εὐαγρίδου τοῦ τυράννου τῶν Βεβρύκων, καὶ ἡ πολέμιος γυνὴ τὸ ἐν ἐμοὶ ᾤκτειρε νέον. Οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ τῶν ἐμῶν ἀπολαβόντες ἀγαθῶν, πικρῷ καὶ ἐνέλεεῖ με παραπέμπουσι*

θανάτῳ, μὴ οἰκτερίσαντές με τὸ σύνολον μῆτερ ἐμῇ, καὶ εἰπὼν τῷ πνεύματι τῆς ἄνω προνοίας τὸν σύμπαντα κατεκυρίευσα κόσμον, τανὺν οὐ συγκεχώρημαι παρὰ τῶν ἐμῶν τὴν ἐμὴν καταλαβέσθαι πατρίδα, κ. т. λ.¹ Здесь Александр признает материнское отношение к нему Кандакии, противопоставляя полученную от нее награду неблагодарности македонцев. Та, говорит он, воздала мне за одно малое благодеяние — воинственная, но поистине благородная женщина. Эти же, видев все мои деяния, не постигли, что я совершил их τῷ πνεύματι τῆς ἄνω προνοίας². Сколь бы произвольным ни показалось нам это суждение, оно также является выражением исторической истины. Духовная победа над женщиной не смогла сокрушить исконно-африканских представлений о принцепате женско-материального начала и утвердить господство аполлонического мужского начала. И хотя в деяниях Македонца нашел выражение духовный свет τῆς ἄνω προνοίας³, хотя в них было явлено миру, что духовная сила способна покорить себе все, но свидетели этих великих подвигов вновь подчинились низшему принципу. Материальная точка зрения женского принцепата сохранила свое значение. Как Александр принимает диадему из рук Кандакии, признавая тем самым материнство женщины как высший источник власти, так и царский род Птолемеев всецело покоряется древнему египетскому принципу Исида и отдает

¹ И я был оправдан царицей Кандакией, которая была ко мне благосклонна и публично провозгласила себя моей матерью. И не воздала мне злом эта поистине прекрасная, по причине одного-единственного маленького благодеяния, которое я сделал ее сыну Кандавлу, потому что я избавил его вместе с женой, богатством и войском из руки Евагрида, тирана бебриков, и эта враждебная мне женщина пожалела мою молодость. А вместе со мной получившие мои блага воздали мне горькой и губительной смертью, совершенно не пощадив меня, мать моя, и хотя я овладел всем миром благодаря духу высшего провидения, сейчас мои люди не согласились, чтобы я овладел своим отечеством (*др.-греч.*).

² Духом высшего провидения (*др.-греч.*).

³ Высшего провидения (*др.-греч.*)

преимущество исконно-африканскому материнству перед эллинско-аполлоническим отцовством. Вновь проявляется власть египетско-африканской природы, приносящей победу материальному началу и его праву и неспособной взойти на ступень высшей чистоты (ср. *Арриан*, Поход Александра, III, 1; *Плутарх*, Об Эроте, 9 об александрийской Афродите Белестихе). В царском доме Птолемеев появляются должности жриц, прежде отвергавшиеся высшими религиозными учениями египтян (об этом ср. *Н. Р. Ameilhon*, *Eclaircissements sur l'inscription grecque du monument trouvé à Rosette*, Paris, 1803, p. 11; *Museum criticum or Cambridge classical researches*, London, 1821. vol. 7, p. 3; *Adrian*, *Die Priesterinnen der Griechen*, S. 5—9), а в последний период греческого господства древние представления проявляют себя в брачных союзах между братьями и сестрами, в признании высшего достоинства женщины, причем в такой форме, в которой его признает даже Антоний, так что спасти мир от этой опасности удастся лишь благодаря отваге Цезаря и Августа. В силу своей связи с воззрениями, культами и обычаями Востока македонский завоеватель бессилён был сделать так, чтобы свержение местных династий влекло за собой и упразднение женского религиозного принципа и покоящейся на нем гегемонии материнства. Во всяком случае, преемники Александра не продолжили начатое им дело. — «Как мертвые тела, — пишет Плутарх в своем втором трактате “О судьбе и доблести Александра”¹, — лишь только душа покидает их, теряют свой состав и связи, распадаются и постепенно исчезают, превращаясь в ничто, так гибло и это царство, покинутое Александром: в содроганиях, судорогах и приступах лихорадки; впрочем, являющиеся время от времени Пердикки, Мелеагры, Селевки и Антигоны, подобно теплomu дыханию и биению пульса, еще как-то поддерживали в нем жизнь. Но наконец оно окончательно увяло и умерло, и на нем могильными червями закопошились негодные цари и беспомощные полководцы». Дионисийская природа, в которой находил особое удовольствие Александр и которой царский дом

¹ *Плутарх*, О судьбе и доблести Александра, II, 4. — *Примеч. перев.*

Птолемею более чем кто бы то ни было придал дотоле невиданный блеск, именно в силу своей материальности и принципиально фаллической направленности неизбежно должна была способствовать возрастанию роли охваченной экстазом чувственного возбуждения женщины и, тем самым, еще долго поддерживать существование местных, ориентальных представлений. И потому весьма характерно, что дионисийская точка зрения проявляется и в самом градоустройстве Александрии, и в тех отличительных чертах, которые традиция приписывает телесному облику самого Александра. Разный цвет его глаз (ἐτεροφθαλμία, см. *Псевдо-Каллисфен*, I, 3 с замечкой Мюллера, 10; *Цец*, *Хилиады*, XI, 98–99; ср. ἐτερημερία¹ Диоскуров и обоих сыновей Эдипа, ср. также *Itinerarium Alexandri*², 90) являет нам ту же смену света и тьмы, которая связана с фаллической природой Диониса и чье значение получило разностороннее освещение в моем комментарии к трем мистериальным яйцам, изображенным на одной из гробниц близ Вилла Памфили. Александрия изображается как город на пяти холмах, и если Рим управляется совершенной седмицей, то здесь господствует число пять. Пять частей, из которых состоит этот город, обозначены пятью первыми буквами алфавита (*Юлий Валерий*, Деяния Александра Македонского, I, 18 и 28–29; там же, III, 98; *Филон Александрийский*, Против Флакка, в изд. Mangey, 103, Т. 2, р. 525). Πέντε³ для древних тождественно γάμος⁴: в нем мужская триада соединяется с женской диадой. Потому пять есть совершенное в материальном отношении число, за пределы которого невозможно выйти. Оно служит залогом вечного существования города благодаря непрестанно воспроизводящемуся смешению полов и как нельзя более соответствует той ступени развития религий, на которой женское начало незыблемо властвует над мужчиной. См. выше

¹ Чередование через день (*др.-греч.*); имеется в виду попеременное по-смертное пребывание Кастора и Полидевка то на небе, то в тартаре.

² Описание путешествия Александра (*лат.*).

³ Пять (*др.-греч.*).

⁴ Брак, супружество (*др.-греч.*).

главу XXX (по поводу которой я замечу также, что связь числа пять с Ахиллом-Пемптом и числа семь с победителем амазонок Тесеем отражена также у *Лукиана*, Правдивая история, II, 22), а также *J. J. Bachofen*, Die drei Mysterien-Eier, §21. Поэтому число пять переносится также и на амазонок со свойственным тем гетерическим смешением полов. На пятерицу обращает особое внимание и *Юлий Валерий* (История Александра Македонского, III, 75–76), также сохранивший для нас память об африканских амазонках в легенде, согласно которой город Мемфис назван в честь одной из них: *Nomine Amazonidos, quae dicitur inclita Memphis*¹ (там же, III, 75).

¹ По имени амазонки, которая, говорят, была знаменита в Мемфисе (лат.).



СОДЕРЖАНИЕ

ЛЕМНОС

XLIV.	Свидетельство гинекократических порядков в рассказе о злодеянии лемнийских женщин	5
XLV.	Переход от материнского права к отцовскому в связи с отношением Гипсипилы к Фоанту и Ясону. Дальнейшие судьбы лемнийских ясонидов. Пеласги на Лемносе. Убийство похищенных афинянок. Противоположность пеласгийского теллурического и аполлонического права.	12
XLVI.	Фоант, отец Гипсипилы и дионисийские связи в его отношении к амазонству. Ниспровержение гинекократии как вакхический акт.	19
XLVII.	Лемнийский праздник огня и его связь с преступлением лемнийских женщин. Победа аполлонического патернитета.	23

ЕГИПЕТ

XLVIII.	Данаиды. Гинекократическая основа их мифа ...	28
XLIX.	Размышления о положении Гипермнестры в ее двояком отношении: к Ио и к Гераклу. Проявляющийся в нем закон развития от материнского теллуризма к отцовскому праву	40
L.	Мифологическое значение Данаид и его взаимосвязь с основополагающей идеей материнского права.....	48
LI.	Дальнейшие проявления женского принципа в стране Нила. Связь гинекократии с ремесленным укладом жизни.....	49
LII.	Сопоставление схожих явлений, отмеченных у других народов	57
LIII.	Первооснователь египетского законодательства Сесонхосис-Сесострис и его значение для гинекократии. Влияние материнского права на характер древнеегипетской культуры. Связь амазонских государств Ливии с древнейшей эпохой в истории Египта	61
LIV.	Известия о завоевательных походах амазонок, особенно ливийских, и их значение для широкого распространения амазонского образа жизни.....	67
LV.	Сопоставление новейших сообщений о схожих явлениях, сохранившихся в современной Африке. Право наследования племянников со стороны сестры. Рассмотрение отдельных древних и новых известий. Отношение материнского права к развитию культуры, особенно у африканских народов	71
LVI.	Гинекократия в египетском царском доме. Преимущество Исиды перед Осирисом как основание этого обычая	88

LVII.	Закон Бинотриса и его рассмотрение применительно к случаям женского регентства	96
LVIII.	Нитокрис, царица VI мемфийской династии Древнего царства. Пути дальнейшего развития связанного с нею мифа	102
LIX.	Лунарная ступень египетского брачного права. Его отличие как от чистого теллуризма, так и от высшего солярного права. Объяснение слов «Этеокл» и «этеокритяне»	112
LX.	Материнское право в его отношении к солярному отцовскому принципу согласно с эфиопскими и египетскими представлениями. Кандакия. Хариклея Гелиодора. Паллады — невесты Солнца	122
LXI.	Сопоставление некоторых явлений в Египте и Америке, особенно касающихся перуанских инков, амазонок и гетеризма	132
LXII	135
LXIII.	Гинекократическое воззрение, проявляющееся в связи права с женским природным началом и, в особенности, с Исидой	138
LXIV.	Универсальный характер самой идеи и его числовое выражение в женской диаде. Объяснение принципа этого древнейшего физически-материнского права	148
LXV.	Продолжение. Связь Афродиты и схожих материнских божеств с правом и правосудием. Символ яйца и его связь с этим представлением.	158
LXVI.	Особые замечания о связи <i>ius naturale</i> и освобождения рабов. Естественное право свободы и равенства в его отношении к женско-теллурическому пониманию права. — Форма, в которой этот раздел права выступает у римлян, особенно у Ульпиана. Характеристика права, относящегося к гинекократической	

	стадии культуры, и общие предположения о законе развития человеческого права.....	162
LXVII.	Продолжение. Отношение Цереры и Деметры к праву, в особенности, к плебейско-материнскому началу. Противоположность последнего патрицианскому патернитету	179
LXVIII.	Деметра как основание и образец гинекокрации и всей гинекократической стадии культурного развития	186
LXIX.	Поступательное движение к праву света и патернитету в роду Гипермнестры	192
LXX.	Линкей, Персей, Геракл	197
LXXI.	Позднейшие добавления к мифу о Данаидах и их отношение к гинекокрации	201
LXXII.	Разбор отдельных явлений, в которых в Египте был реализован один из противоположных гинекокрации принципов. Недопущение женщин к жреческим должностям.....	207
LXXIII.	214
LXXIV.	Мужские наименования плодоносных растений	215
LXXV.	Учение о связи бессмертных богов со смертными женщинами. Πέρωνες ἐκ Πέρωνος	218
LXXVI.	Теория о трояком Эросе: теллурическом, лунарном и солярном. Отношение этих представлений к концепции материнского права. Закон развития	224
LXXVII.	Кирена. Привилегированное положение киренских женщин и его отношение к исконному материнскому принципу Африки.....	226
LXXVIII.	Представление об особой важности левой стороны, распространенное в Африке, а также отраженное в обычаях пеласгийских племен, особенно герников и этолийцев. Материнское право как основа пеласгийской культуры	234

LXXIX.	Приложение того же тезиса для объяснения некоторых выражений у Пиндара (Немейские песни IV и VI)	249
LXXX.	Сопоставление той же идеи с замечанием Аристотеля о материнском определении <i>seculum Pyrrhae</i> , <i>γένος τῶν ἀπὸ Πύρρας</i> . Образ мысли этого древнейшего племени и его противоположность эпохе патернитета. Частные замечания о значении бросания камней за спину, об отношении Эпиметея к Прометею и о фактически-посессорном характере древнейшего права	257
LXXXI.	Сравнение дочерей Эдипа с египетскими женщинами у Софокла. Размышления над мифом об Эдипе и тремя намеченными в нем стадиями развития: теллурически-гетерического, де метрического и аполлонического закона жизни. Замечания об отношении мифа к истории	270
LXXXII.	Дополнения и отдельные замечания, касающиеся различных народов, в особенности набатеев, адирмахидов, сабеев, ливийских городов и Лепты	282
LXXXIII.	Миф о встрече Александра Великого с Кандакией в изложении Псевдо-Каллисфена и Юлия Валерия. Содержание этого мифа и время его возникновения	288
LXXXIV.	Миф о перенесении Сараписа-Плутона из Синопа в Александрию	298
LXXXV.	Форма, в которой представлено это событие в повествовании Псевдо-Каллисфена. Особые замечания о том, какое значение имеет в нем обетование связанного с целибатом бессмертия	308
LXXXVI.	Определение точки зрения, господствующей в мифе о Кандакии	314

LXXXVII.	Борьба гинекократии с высшим мужским правом. Определение отдельных черт, в которых она проявляется	316
LXXXVIII.	Продолжение. Высшее право, основанное на материнстве Кандакии	322
LXXXIX.	Отношение Александра к Кандакии в сопоставлении с его отношением к кариянке Аде...	323
XC.	Дальнейшие размышления по поводу этой параллели и всей перспективы, господствующей в мифе о Кандакии.....	330
XCI.	Состязание в мудрости между Кандакией и Александром. Победа над гинекократией как деяние духа	335
XCII.	Победа африканско-египетского материнского права также над Александром и Птолемеями. Завершение анализа мифа о Кандакии	339



Иоганн Якоб Бахофен

МАТЕРИНСКОЕ ПРАВО

**исследование о гинекократии древнего мира
в соответствии с ее религиозной
и правовой природой**

Том II

пер. с немецкого, английского, французского

Д. К. Трубчанинов

пер. с латинского

А. В. Войцехович, Д. К. Трубчанинов

пер. с древнегреческого

Т. А. Сенина (монахиня Кассия)

оформление серии

Е. А. Болгова

АС

Верстка, дизайн, пре-пресс выполнены
в лаборатории предпечатной подготовки
Александра Сурнина

alex-surnin@yandex.ru
alexander.surnin@mail.ru

Подписано в печать 11.12.2019. Формат 60×84 ¹/₁₆

Гарнитура Newton. Уч.-печ. л. 22

Тираж 500 экз. Заказ № 11033

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59