



Карл Кереньи

ПРОМЕТЕЙ: АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Карл Кереньи

**ПРОМЕТЕЙ:
АРХЕТИПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО
СУЩЕСТВОВАНИЯ**

Касталия



2021

УДК 159.964
ББК 86.4

Карл Кереньи

Прометей: архетипический образ человеческого существования — М:«Касталия», 2021 — 216 с.

ISBN 978-5-521-16184-3

Прометей — это бог, укравший огонь с небес и даровавший его людям. В наказание Зевс приковал его к скале, на которой орёл постоянно терзал ему печень, пока его не освободил Геракл. Для греков миф об освобождении Прометея отражал изначальный закон существования и судьбу человечества. Карл Кереньи изучает историю Прометея и сам процесс мифотворчества как отражение архетипической функции, пытаюсь понять, как эта древняя легенда приобрела всеобъемлющее значение сначала в воображении греков, а затем в западной традиции романтической поэзии. Кереньи прослеживает миф от Гесиода и Эсхила до его развития у Гёте и Шелли; он переходит к рассмотрению мифа с точки зрения юнгианской психологии, считая его архетипом человеческого бесстрашия, указывающего на трансформацию страдания в таинство жертвоприношения.

УДК 159.964
ББК 86.4

ISBN 978-5-521-16184-3

© Карл Кереньи
© Перевод Иван Ерзин, 2021
© Редактор Анна Корнякова, 2021
© Клуб «Касталия», 2021

Оглавление

Введение	7
I. Кто такой Прометей у Гёте?	24
Прометей и Христос	24
Драматический фрагмент	27
Современные элементы мифологемы Гёте	37
II. Титанизм и вечность человеческого рода	40
Человеческий род и поколения людей	40
Пифагорейское учение	41
Мировоззрение греческой мифологии	43
Кем были титаны?	45
Что «титанизм» значил для греков?	49
Страдания Геры	52
III. Мифологема Прометея в Теогонии	55
Что такое теогонии?	55
Брак Иапета	56
Братья Прометея	58
Рана Прометея	62
Деяния Прометея	64
Первоначальное жертвоприношение	66
До-гесиодовы элементы у Гесиода	69
Ум Зевса	72
Параллель в «Трудах и днях»	73
IV. Архаическая мифология Прометея	75
«Вестник титанов»	75
Прометей и Гермес	78
Женщины Прометея	81
Прометей среди кабиров	83
Титаны и кабиры	86
V. Методологическая интерлюдия	88
Пределы реконструкции	88
Как много можно узнать?	89

Что можно сообщить?	93
VI. Мир во власти огня	95
Из «Огневозжигателя»	95
Оксиринхский фрагмент	97
Гейдельбергский фрагмент	98
Положение "Pyrophoros"	101
VII. Укривший огонь	103
Неполноценность природы вора	103
Неизбежная кража	105
VIII. «Прометей прикованный»	110
Космогоническая трагедия	110
Правление Зевса	111
Прометей и элементы	112
«Сверх справедливости»	114
Мир Зевса и человеческое существование	115
Страдание Прометея	117
IX. Прометей Знающий	120
Две нити трагедии	120
Зевс-Отец	120
Океан и его дочери	121
Знание Прометея	123
Мать Фемида	126
Прометей и Ио	129
Пророческие слова Прометея	132
X. Пророчество Прометея	134
Основание пророчества	134
Сын Фетиды	137
XI. «Освобождённый Прометей»	140
Последнее пророчество в «Прометее прикованном»	140
Телесная боль	141
Бессмертные, жаждущие смерти	146
Спасение	150
XII. Заключение по Гёте	158
Приложение.	
Главы из работы <i>Аполлон. Ветер, Дух и Бог</i>	161
Глава 1. Слуга Храма Аполлона	161
Глава 2. Дух	172
Глава 4. Бессмертие и Религия Аполлона	187

Введение

1. Настоящее эссе, как и другие мои книги, особенно посвящённые пересказу греческой мифологии, *Боги греков* и *Герои греков*, выделяет мифологический аспект греческой религии. Но *Архетипические образы в греческой религии*, серия монографий, из которых это эссе — первая, выделяет измерение, которое лишь неявно затрагивалось в вышеупомянутых работах. То была «экспериментальная попытка перевести мифологию греков, по крайней мере, в какой-то степени, на язык её изначального носителя, мифологического повествования».¹ Повествование движется в измерении языка, «слова», что подчёркивает греческий язык, называя такой особый род повествования, прежде всего связанный с богами и героями, *mythos*, «слово», и *mythologia*, «повествование».

Но «слово» и «повествование», миф и мифология, обретают полноту смысла только в обширном измерении существования в целом, греческого существования в случае греческой мифологии. Более того, благодаря своей форме мифы (записанные или нет) были частью греческой литературы. Будучи переложены в произведения литературы, они стали предметом изучения прежде всего классицистов, а будучи запечатлены в произведениях искусства — археологов античности. Цель, к которой я стремлюсь² — это классическая учёность, которая через исследование ближе подходит к науке о греческом и римском существовании, чем это было возможно раньше. Смысл мифов, когда они появляются в живом состоянии, а не просто как литературные

¹*The Gods of the Greeks*, p. 4.

²См. *Apollon; Niobe; Griechische Miniaturen*.

труды, связан с существованием. Заявление, что именно так было среди греков — это вполне уместная гипотеза: важная роль мифологии и постоянное пересказывание мифов в греческой литературе и искусстве не могут быть объяснены простой «любовью к повествованию». Если бы это было так, греческая литература была бы гораздо богаче на чисто человеческие темы.

Для достижения нашей цели необходимо углубить познания соответствий между греческой мифологией и греческим существованием, а также, конечно, между греческой мифологией, которая ближе всего к нам среди всех мифологий мира, и существованием в целом. Не потребуется никакой особый навык в толковании, чтобы найти такие образы существования в греческой мифологии. В великой литературе Запада поэты, обращавшиеся к персонажам греческой мифологии, всегда могли рассчитывать на некоторую степень открытости в этих персонажах. И эта открытость совсем не ограничивается мифологическими персонажами и их историей, но и (если они действительно согласуются с существованием) простирается на само существование или, по крайней мере, греческое существование, которое некоторым образом связано с нашим существованием, поскольку покоится на тех же основаниях.

До сих пор уделялось недостаточно внимания соответствию между мифологией и существованием в мире греков, на котором основан и наш мир, то есть мир западной цивилизации. Это можно объяснить фрагментарной формой, в которой до нас дошла греческая мифология: почти всегда дошедшие до нас мифы оторваны от связи с живой религией, культом и самой жизнью, выдавая преимущественно литературный и художественный характер. Значимость, которую мифология может

иметь в рамках существования в целом, отмечалась наблюдателями (не обязательно этнологами), которые где-то встречали её в живом состоянии. Классический пример — это сэр Джордж Грей, который был отправлен в Новую Зеландию в 1845 году британским правительством и вскоре после стал губернатором. В 1855 году он опубликовал работу *Полинезийская мифология и древняя традиционная история новозеландского народа, сообщённая его жрецами и вождями* (*Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealand Race, as furnished by Their Priests and Chiefs*). Я цитировал его предисловие во введении к *Богам греков*. Здесь я должен сделать это снова. Он сообщает:

Прибыв . . . я обнаружил местных подданных Её Величества вовлечёнными во вражду с подразделениями королевы, с которыми они до сего времени боролись со значительным успехом; среди местного населения в целом было столько недовольства, что там, где ещё не появились возмущения, были причины полагать, что они вскорости разразятся, как это и случилось в нескольких местах на островах.

Скоро я понял, что не могу ни успешно править, ни надеяться на усмирение многочисленного и непокорного народа, с языком, нравами, обычаями, религией и способом мышления которого я был совершенно не знаком. Чтобы удовлетворить их недовольство и принять должные меры, которые не затронут их чувств и не будут мешать их предрассудкам, было необходимо глубоко понять их жалобы; а чтобы завоевать их доверие и уважение, также требовалось, чтобы я мог во всякое время и во всяком месте терпеливо выслушивать истории об их невзгодах или страданиях и, если даже не мог посодействовать, то мог бы дать добрый ответ,

облечённый в такие выражения, которые не оставили бы в их уме никакого сомнения, что я вполне понял и посочувствовал им и был хорошо к ним расположен.

Эти и другие столь же важные причины заставили меня признать своим долгом незамедлительно ознакомиться с языком новозеландцев, а также с их нравами, обычаями и предрассудками. Но скоро я обнаружил, что это гораздо труднее, чем я полагал. В языке новозеландцев очень трудно разобраться: тогда ещё не было опубликовано ни одного словаря (если только не считать за таковой лексикон); не было книг, опубликованных на этом языке, которые позволили бы мне изучить его устройство; он совершенно отличался по форме от всяких древних или современных языков, что я знал; и мои мысли и время были так заняты заботами управления страной, тогда сопряжённого со множеством трудностей, а также развернувшимся в ней обширным восстанием, что я едва находил несколько часов, чтобы посвятить их изучению незаписанного и трудного языка. Однако, я старался как мог, и с радостью посвящал всё свободное время этой задаче, от выполнения которой зависело должное исполнение повседневных обязанностей перед страной и народом, которыми я был назначен управлять.

Однако, вскоре представилась новая и довольно неожиданная трудность. На стороне бунтовщиков выступали, открыто или тайком, некоторые старейшие, наименее цивилизованные и самые влиятельные вожди островов. С ними я лично или письменно обсуждал вопросы, связанные с войной и миром, от которых зависело всё будущее островов и местного народа, так что

было в высшей степени необходимо, чтобы я целиком и полностью понимал их мысли и намерения, а они ни в коем случае не истолковали бы неверно природу тех отношений, в которые я с ними вступил.

Однако, к своему удивлению, я обнаружил, что эти вожди в речах или письмах ко мне, объясняя свои взгляды и намерения, часто цитировали фрагменты древних поэм или пословиц, или же делали аллюзии, опиравшиеся на древнюю систему мифологии; и хотя было ясно, что важнейшие части их сообщений воплощались в этих метафорических формах, переводчики были озадачены, и редко, если вообще могли перевести поэмы или объяснить аллюзии, и не существовало никаких публикаций, проливавших хоть какой-то свет на эти темы, или же придававших смысл огромной массе слов, которыми в таких случаях пользовались местные; так что я был вынужден удовлетвориться короткими общими утверждениями о том, что, как полагали другие местные, автор письма намеревался передать в процитированном фрагменте поэмы или использованных аллюзиях. Я должен добавить, что даже большинство молодых местных-христиан были так же озадачены этими темами, как и европейские переводчики.

Однако, я, конечно, не мог, как губернатор страны, допустить, чтобы такая плотная завеса стояла между мной и престарелыми и влиятельными вождями, которых я должен был привлечь к британским интересам и британскому народу, чьё уважение и доверие, а равно и их племён, я желал обеспечить, и с которыми я должен был вести самые беспрепятственные отношения. При таких обстоятельствах можно было сделать только одно: познакомиться с древним языком страны, собрать её традиционные поэмы и легенды, заставить их жре-

цов поделиться со мной их мифологией и изучить их пословицы. Больше восьми лет я посвящал большую часть свободного времени этим занятиям. Я трудился на этом во всех частях страны, которые посещал, и во время своих многочисленных путешествий из одной части островов в другие. Меня также всегда сопровождали местные, и в любое удобное время я погружался в эти предметы . . . » (pp. iii–viii).

2. Есть некоторое сходство между ролью мифологии среди маори Новой Зеландии и греков, даже если рассматривать только её литературное значение. Те из нас, кто получил гуманитарное образование, помнят, как столкнулись с тем же опытом, что и британский губернатор; пытаясь понять древних греков, мы должны были изучить не только их язык, но и мифологию. В своей лекции о «Фрейде и будущем» Томас Манн верно охарактеризовал жизнь в те дни, когда мифология была ещё жива, как «цитирующую жизнь». «Древнее “я” и его самосознание было иным, чем наше, менее исключительным, менее четко ограниченным. Оно было как бы открыто назад и вбирало в себя многое из прошлого, повторяя это в настоящем, заставляя “ожить” вместе с собой. Испанский философ культуры Ортега-и-Гассет выражает это так: древний человек, прежде чем что-либо совершить, делает шаг назад, как тореадор, чтобы замахнуться для смертельного удара шпагой. Он ищет в прошлом образец, в который он влезет, как в водолазный колокол, чтобы так, одновременно защитившись и преобразившись, ринуться в теперешнюю проблему».³ Жизнь такого рода вполне представима;

³Thomas Mann, *Freud und die Zukunft*, p. 33 (См. Ortega-y-Gasset, *The Revolt of the Masses*, p. 173).

древняя история содержит её стереотипные случаи, и мы можем с уверенностью установить их как предварительную стадию и отправную точку литературы и искусства, полных мифологических «цитат». Такое понимание вопроса не стало очевидным только потому, что классическое образование с самого начала ориентировалось на литературу.

Но если мы хотим показать эту значимость греческих мифов на конкретных примерах и восстановить их экзистенциальное измерение, а также и открытость перед человеческим существованием, мы уже не можем удовлетворяться расхожими знаниями, сколько бы самоочевидными они ни были. Мы должны воспользоваться наблюдениями этнологов, чтобы определить природу соответствия между мифом и существованием ясно и точно, а затем привести надёжные примеры из греческой мифологии. Такой подход может быть основан на изучении индейцев кора К.Т. Пройссом, который изложил свои находки в исследовании религиозного содержания мифов⁴ применительно к соответствию между мифами и обрядами. Определяя это соответствие в связи с «существованием», с жизнью человека, да и вообще всякой жизнью в мире людей, он не ограничивался обрядами, но говорил о «текущих условиях и постоянно повторяющихся явлениях», которые были утверждены неким «уникальным событием в изначальной эпохе». Ещё точнее и щепетильнее сформулировал это Бронислав Малиновский в своей небольшой книге *Миф в психологии первобытных людей* (*Myth in Primitive Psychology*), в которой он описывал свои наблюдения на островах Тробриан, к северу от Новой Гвинеи. Я цити-

⁴К.Т. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*.

ровал его в предисловии к работе о науке мифологии (стр. 7), написанной совместно с К.Г. Юнгом, но здесь должен сделать ещё более пространную цитату:

Миф, как он есть в обществе дикарей, то есть в своей живой первобытной форме, это не просто рассказанная история, а прожитая действительность. Это не выдумка, какую мы сегодня читаем в романах, а живая действительность, как считается, некогда произошедшая в первобытные времена, и с тех пор продолжающая влиять на мир и судьбы людей. Миф для дикаря — это то же самое, что для глубоко верующего христианина библейская история о творении, о грехопадении, об искуплении жертвой Христа на кресте. Как наша сакральная история живёт в обряде, в нашей нравственности, направляет нашу веру и управляет поведением, так же значим миф для дикаря. . . (стр. 21).

Я полагаю, что существует особый класс историй, считающихся сакральными, воплощённых в обряде, нравах и общественной организации, имеющих целостную и активную роль в первобытной культуре. Эти истории поддерживаются не пустым интересом, не как выдумки и даже не как подлинные повествования; для аборигенов это утверждение первобытной, великой и более значимой реальности, которая определяет нынешнюю жизнь, судьбы и деятельность человечества, знание которой предоставляет человеку мотив для обряда и нравственных действий, а также указаниями, как их исполнять. . . (стр. 39).

Для подобного соответствия между «первобытной, великой и более значимой реальностью» и «нынеш-

ней жизнью, судьбами и деятельностью человечества», между «мифом» и «существованием», язык английских платоников обладает терминологией, которая также была частью подхвачена современной психологией: *архетипическое*, обозначающее исходное и вневременное, а также *эктипическое*, обозначающее то, что ему соответствует в нашем мире времени. Согласно *Century Dictionary*,⁵ *эктипический мир* — это «феноменальный мир, мир чувства, в отличие от архетипического . . . мира». Выбор К.Г. Юнгом слова “*Archetyp*” для своей психологической теории уходит в корни нашей западной культуры и её гуманистической традиции.⁶ Когда я выбирал термин «архетипический», психологическое объяснение этого явления у Юнга было не единственным фактором. Конечно, используя такой термин, я устанавливаю связь между собственными исследованиями и современной психологией. Но я бы хотел напомнить читателю, что в своём эссе о «Божественном ребёнке», написанном до знакомства с К.Г. Юнгом, я прекрасно обошёлся без этого термина. Оно называлось «Изначальный ребёнок в изначальные времена». Название было слишком длинным; «архетипический» выглядит гораздо короче. И всё равно, я бы не пользовался здесь этим словом, если бы оно применялось *только* в психологии. К счастью (и для меня это был решающий фактор), термин «архетипический» уже использовался в языках западных народов, чтобы обозначать явление, с которым вынуждено было иметь дело любое эмпирическое исследование мифологии. Историческое основание для замеченной этнологами параллели между

⁵Vol. II (1900). На это определение обратил моё внимание Р.Ф.К. Халл.

⁶Kerenyi, *Umgang mit Göttlichem*, p. 52.

миром богов и «эктипическим миром» предоставляет греческая традиция. Атрибуты и действия некоторых греческих богов отражаются в чётко определимых областях существования — или наоборот, последние отражаются в божественных фигурах, представлениях и образах мифологии.

Потому я говорю об «архетипических образах» не на основе некой объясняющей теории, но *феноменологически*, описывая мифологию и прослеживая её до самых оснований в греческом существовании. Но здесь я хотел бы прояснить, что не заимствую слово «существование» из экзистенциалистской философии⁷ и не использую его в строго «экзистенциалистском» смысле, но, как и «архетипическое», из языка, который, как я считаю, общий для всех нас в западной цивилизации. Эту работу так же нельзя назвать «экзистенциалистской», как *Боги греков* и *Герои греков* — «юнгианской мифологией». Моё исследование не ограничивается никакой психологической теорией, а кроме того, раз уж на то пошло, не подвержено одностороннему влиянию представлений о древней религии у сэра Джеймса Фрэйзера и большинства исследователей античности. Я выдвинул своё толкование религии греков и римлян в особой работе, опубликованной в 1940 году, переработанная английская версия⁸ которой появилась в 1962 г.

3. Строгое соответствие между мифом и существованием и, что то же самое, архетипическим характером и экзистенциальным значением мифологии, этнологи не выводят из греческой реальности, дошедшей до нас через традицию. Хотя вполне вероятно и почти очевидно,

⁷См. предисловие к моей работе *Griechische Miniaturen*, pp. 5f.

⁸Kerenyi, *The Religion of the Greeks and Romans*.

что эти отношения должны быть такими же среди греков, как и среди народов, у которых возможно наблюдать мифологию в живом состоянии, мы пока будем считать это не более чем рабочей гипотезой. Неоспоримый пример пока ещё не приводился. Но такой пример существует. Ибо то, что этнологи отметили о роли мифологии среди жителей островов Тробриан, точно соответствует мифологеме жертвоприношения Прометея, изначально-го жертвоприношения греков. Малиновский изучил все типы повествования, распространённые среди туземцев, включая те, что соответствуют только нашим «сказкам», историческим рассказам или легендам. По его мнению, отличительная черта священных историй или мифов, для которых туземцы также имеют специальное название, это именно параллель между «архетипическим» и «эктипическим».

Именно так обстоит дело с упомянутым мной примером. Для греков история этого жертвоприношения, рассказанная Гесиодом,⁹ была утверждением великой изначальной реальности, которая определяла последующее существование и судьбу человечества. Знание этой реальности давало грекам того исторического периода тему (тогда едва различимую) их важнейшего жертвенного действия, а также инструкции по его исполнению. Этот пример сам по себе поясняет, что среди греков «мифология» начиналась с дописьменных функций, формально тождественных тем функциям, которые она выполняла среди других архаичных сообществ, названных у Малиновского «дикими» или «первобытными». Но в связи с записанной у Гесиода странной историей возникает фундаментальный вопрос: как могла эта

⁹Гесиод, *Теогония*, 535–64.

дикая, непостижимая история Прометея, пытающегося обмануть богов своим жертвоприношением, оказаться сколько-то убедительной для греков?

Пытаясь ответить на этот вопрос, мы должны рассмотреть авторитет, который мифы имели в обществах (вроде тех, которые наблюдали наши этнологи), где они были ещё живы. Хотя важность мифа для «эктипического мира» не всегда сразу заметна среди греков, характерная особенность заключается в том, что поэты особенно тянулись к мифологическим темам. Действительно, поэты и художники древности в целом были более ограничены в выборе тем, чем творцы поздних времён. Но это не объясняет ещё больших ограничений, наложенных на обращение с мифологическим материалом. Ограничения в обращении с мифологическим материалом были более ранним явлением, и поэты и художники очень медленно освобождались от них. Вне зависимости от того, было ли такое ограничение внутренним (связанным с религиозной верой самого поэта) или внешним, навязанным обществом, во всяком случае, оно было укоренено в самом материале. *Ибо это был сакральный материал. И была особая функция, заключавшаяся в том, чтобы рассказывать о богах и героях или изображать их. Неписанный закон навязывал ограничения. Полагать, что греки пользовались полной поэтической и художественной свободой в отношении мифологии — это анахронизм.*

Однако, греки, какими мы их знаем, не были столь слепо преданы вере, чтобы столетиями тащить за собой мифологию, в которую едва верили, если только она не имела для них некоторого смысла. Но этот смысл нелегко сформулировать в других терминах, как некое учение. Прометей, основатель жертвоприношения, был

обманщиком и вором: эти черты лежат в основе всех связанных с ним историй. Смысл его странного жертвоприношения, с помощью которого он провёл богов на вкусные кусочки, попросту таков: жертвоприношение людей — это жертвоприношение безрассудных воров, пытающихся провести вокруг пальца саму божественность (ибо окружающий их мир природы божественен), и это безрассудство приносит им неизмеримые и непредвиденные несчастья. Разве эта концепция так примитивна, разве в ней не скрывается мудрость о человеческом существовании, которую трудно выразить иначе, чем в мифологических терминах?

В силу своих наблюдений Малиновский отрицал и символический, и этиологический характер живой мифологии. «Мы можем с уверенностью отвергать все объясняющие, а также все символические интерпретации этих мифов о творении», — пишет он. — «Персонажи и существа, которых мы в них встречаем, таковы, какими кажутся на поверхности, а вовсе не символы скрытых реальностей. Что до объясняющей [т. е. этиологической] функции этих мифов, нет никакой проблемы, которую они покрывают, никакого любопытства, которое они удовлетворяют, никакой теории, которую они могли бы содержать» (стр. 79).

Всё, что Малиновский говорит о меланезийских мифах о творении, относится и к мифологеме о происхождении главной жертвы греков и даже ко всему мифу о Прометее, за исключением отрицания его этиологического характера. Ибо история об изначальном жертвоприношении действительно кажется этиологической, то есть она указывает причину: и она также удовлетворяет детское любопытство. Но должна ли она была для этого обозначить главное жертвоприношение греков как

надувательство? Здесь снова оправдано спорное утверждение Малиновского. Но, по крайней мере, в греческих мифах есть нечто выходящее за его пределы, а именно, открытость, которую мифология приобретает в свете соотвeтствия между «архетипическим» и «эктипическим», в свете целостности, которую *миф* и *существование* представляли для греков. Именно это мы и попытаемся сделать с мифом о Прометее в данном томе.

4. Обычно мы приходим к мифологии через поэтов, и лучший подход — через близких к нам поэтов. Своим обращением с материалом они могут сообщить нам не только содержание мифов, но и *опыт* мифологии. Так как не только естественные науки нуждаются в опыте (по-гречески: *empeiria*); науки, связанные с творениями духа, должны опираться на некий опыт, который придаёт им если не *empeiria*, то, по крайней мере, *peira* — «проверку» и «пробу», минимальный опыт связанного с ними духовного занятия.

Peira toi mathēsios archa, говорит греческий поэт Алкман, «Проверка на опыте — это начало знания».¹⁰ Именно поэты лучше всего позволяют нам взять на пробу давно умершие мифологемы. Греческое слово *mythologēma* происходит от *mythologeîn*, глагола, означающего вовлечённость, в деятельность мифологии — по-гречески *mythilogia* — деятельность, которую, особенно в некоторые ранние периоды человеческой истории, можно сравнить с другими мрачными или весёлыми занятиями ума. Кроме содержания мифологем — в данном томе это мифологема Прометея — нас будет интересовать эта деятельность мифотворчества. Конеч-

¹⁰Fr. 67 в *Lyra graeca* (tr. Edmonds), I, 92-93.

но, в этой связи немало важности будет придаваться некоторым отличительным чертам мифологии, которые она не обязательно разделяет с поэзией. Одна из них заключается в том, что возможно рассматривать мифологию целиком с точки зрения её сущности. Затем мифологема становится движением, развитием особого содержания, и лучший способ работы с ней заключается в том, чтобы следовать за движением через различные традиции. Это сильно отличается от простого записывания, дошедшего до нас материала и хронологического классифицирования. Мифологические лексиконы и руководства именно это и делают; они делают выдержки из традиции и сводят её до простого содержания. Но изначально содержание было представлено в поэтических работах. Нашим лучшим руководством будут авторы таких работ.

Некоторые из них вошли в живую традицию. Так было с древними поэтами. Они были *mythológōi*. Как рассказчики мифа, они оставались в рамках структуры мифологемы, придерживаясь широких границ прежних описаний. Они повторяли то, что слышали, то, что было известно их слушателям и читателям. Но варьируя тему, они приводили мифологему в движение. Другие поэты подхватывали мифологему после того, как она без движения пролежала много лет, придавая ей новое движение и жизнь. Так обстоит дело с поэтами современности. Мифы стали частью их собственного опыта, и потому они получили возможность сообщить собственное *peira*, а не просто знание материала, не простое представление, основанное на исследованиях и состоянии культуры, а подлинное *peira*. Обе категории поэтов усиливают резонанс, который пробуждает в нас это содержание.

5. Тему Прометея постоянно подхватывали поэты современности, чьё воображение было взбудоражено *Прометеем прикованным*, единственной частью эсхиловой трилогии, которая дошла до нас целиком. Читатели на английском получили возможность познакомиться с поэтическим переложением *Прометея прикованного*, созданным Элизабет Баррет Браунинг. В своей лирической драме *Освобождённый Прометей* Шелли попытался заполнить разрыв, созданный утратой трагедии Эсхила под тем же названием, но показал совершенно иной взгляд на эту тему. В отличие от Гёте, он глубоко знал греческих поэтов; он совершенно намеренно отошёл от концепции Эсхила и создал полностью современную работу. Об этой работе верно говорили, что в ней «скрывается суть утончённости Шелли»,¹¹ и она «снова и снова повторяет самые современные научные познания поколения Шелли».¹² Шелли перекладывает не мифологему о Прометее, а пророчество об освобождении Прометея, которое развивает в поэму о будущем человечества. Он говорит скорее, как пророк, а не древний *mythológoi*, так как рассказывает не то, что изначально было, а то, что будет.

Гёте не менее современен, чем Шелли. Как человек, он ближе к нам, чем древние творцы мифов. Но он подхватил то, что они сделали, и так стал современным *mythológoi*. Он знал греческий гораздо хуже Шелли, и это помогло ему пользоваться древним материалом с большей свободой. Шелли в некоторой степени продолжал греческую традицию как эллинистический поэт — именно этого не делал Гёте; он был самобытен. Здесь мы должны рассматривать произведения о Про-

¹¹Neville Rogers, *Shelley at Work*, p. 16.

¹²Newman Ivey White, *Shelley*, II, 129.

метее не только с точки зрения литературной критики, но и на основе мифологической науки. Он, так сказать, стоит на полпути между нами и античностью. Он делает это в двух отношениях. Начнём с того, что он сообщает *peira* человеческой сущности; далее, его новая мифологема может создать препятствие для понимания древней мифологемы. С другой стороны, он помогает нам, истолковывая свою работу так, как это не делал никакой другой современный поэт.

В конце концов, наше исследование мифологемы не может начинаться там, где началась сама мифологема. Парадокс мифологии в том, что мифологемы, то есть обширные очертания ранних версий мифов, и персонажи драмы уже исторически присутствуют везде, где бы мы ни начали. Гипотезы о происхождении мифологем, какими бы изобретательными они ни были, в большинстве своём являющиеся продуктами недоказуемых теорий, выдуманных современными людьми, могут лишь увести нас от области серьёзного научного стремления. Но не таковы толкования, которые читатель может извлечь из текста. Поскольку, как мы сказали, Гёте из всех мифологов, которые работали с этим материалом, стоит к нам ближе всего и даёт толкование собственных идей, мы обратимся к мифологеме через его работу — лирическое стихотворение *Прометей* и фрагменты его пьесы о Прометее.

К.К.

Аскона, Швейцария

Лето 1962 г.

I. Кто такой Прометей у Гёте?

Прометей и Христос

Среди всех богов Греции Прометей находится в самых примечательных отношениях с человеком. Он поразительно напоминает и поразительно отличается от христианского Спасителя. Больше всякого другого греческого бога он заступает за человечество, действует с ним сообща. Здесь лежит сходство. Но Христос переносил человеческое существование как человек. Вся его миссия зависела от тесной связи с человечеством. Парадокс в данном случае заключается не в том, что он, человек, действовал сообща с человечеством. Парадокс заключается в вере христиан, которые считают его богом. Прометей никогда не появляется как человек. Это мифологическое существо, и он никогда не был чем-то другим; мифология не образовалась вокруг него когда-то позже. Его божественность самоочевидна. В его случае парадокс начинается, когда он защищает человечество, когда он, будучи богом, переносит несправедливость, мучение и унижение — все примечательные особенности человеческого существования. Парадокс заключается в самой его связи с человечеством. Как божественность Христа является неотъемлемой частью христианской веры, так и связь Прометея с человечеством — это неотъемлемая часть греческого взгляда на мир.

Единственным сопоставимым богом может быть гностический Антропос, «Человек» или «Изначальный человек», хотя здесь, опять-таки, есть важные различия. Однако, изучение гностического изначального человека заведёт нас в совершенно иную область; мы уйдём от

мифологии к гнозису.¹³ А в данном исследовании мы намерены ограничиться мифологической традицией, отбросить собственные концепции о божественных спасителях и бунтовщиках, сформированных христианством и гнозисом, и вернуться к состоянию ещё-не-знания.

Такого состояния невинности не достигнуть разом. Недостаточно сказать: забудем о *Прометее* Гёте. Очевидно, те, кто не знаком с ним, вообще о нём не подумают. Но многие другие столкнулись с Прометеем именно через эту работу. Вопрос только в том, с каким Прометеем? С тем Прометеем, который не имеет ничего общего с Прометеем древних поэтов и современных учёных? Критик работ Гёте о Прометее советует забыть всё о греческой мифологии при ознакомлении с ними.¹⁴ Это легко сказать. Но нелегко забыть ни о греках, ни о Гёте. Гёте в форме монолога представил вам своего рода введение к любому серьёзному исследованию темы Прометей.

«Прометей» Гёте¹⁵

Ты можешь, Зевс, громадой тяжких туч
Накрыть весь мир,
Ты можешь, как мальчишка,
Сбивающий репы,
Крушить дубы и скалы,

¹³См. Kerenyi, "Mythologie und Gnosis", EJ 1940/41 (VIII), pp. 157ff; в Albae Vigillae (XIV), 1942.

¹⁴Emil Staiger, *Goethe, 1749-1786*. Его толкование произведений о Прометее было опубликовано после появления первой версии настоящего исследования в Albae Vigillae (N.S. IV, Zurich, 1946) и критически рассматривается здесь без дальнейших ссылок.

¹⁵*Werke* (ed. Beutler), I, 320f; tr. R.M. [Здесь в пер. В. Левика — прим. перев.]

Но ни земли моей
Ты не разрушишь,
Ни хижины, которую не ты построил,
Ни очага,
Чей животворный пламень
Тебе внушает зависть.

Нет никого под солнцем
Ничтожней вас, богов!
Дыханием молитв
И дымом жертвоприношений
Вы кормите свое
Убогое величье,
И вы погибли б все, не будь на свете
Глупцов, питающих надежды, —
Доверчивых детей
И нищих.

Когда ребенком был я и ни в чем
Мой слабый ум еще не разбирался,
Я в заблуждение к солнцу устремлял
Свои глаза, как будто там, на небе,
Есть уши, чтоб мольбе моей внимать,
И сердце есть, как у меня,
Чтоб сжалиться над угнетенным.

Кто мне помог
Смирить высокомерие титанов?
Кто спас меня от смерти
И от рабства?
Не ты ль само,
Святым огнем пылающее сердце?
И что ж, не ты ль само благодарило,
По-юношески горячо и щедро,
Того, кто спал беспечно в вышине!

Мне — чтить тебя? За что?
Рассеял ты когда-нибудь печаль
Скорбящего?
Отер ли ты когда-нибудь слезу
В глазах страдальца?
А из меня не вечная ль судьба,
Не всемогущее ли время
С годами выковали мужа?

Быть может, ты хотел,
Чтоб я возненавидел жизнь,
Бежал в пустыню оттого лишь,
Что воплотил
Не все свои мечты?

Вот я — гляди! Я создаю людей,
Леплю их
По своему подобию,
Чтобы они, как я, умели
Страдать, и плакать,
И радоваться, наслаждаясь жизнью,
И презирать ничтожество твое,
Подобно мне!

Драматический фрагмент

В приведённом выше стихотворении Гёте вкладывает собственные мысли, результат интенсивных переживаний, в традиционный мифологический образ. Он сделал это без подготовки? Или драматический фрагмент о Прометее уже существовал, а его работа над «драмой» (письмо к Кестнеру, июль 1773 г.¹⁶) принесла такие плоды? Этот вопрос недавно вновь был поднят и по-

¹⁶Ibid., XVIII, 201.

лучил неверный ответ со стороны множества видных критиков Гёте.¹⁷ Потому мы не можем удовлетвориться впечатлением, что почти несравненным неистовством этих строф Гёте взорвал структуру пьесы, которую уже начал писать. Когда драматический фрагмент,¹⁸ утраченный почти половину столетия, появился вновь, Гёте прямо утверждал, что «упомянутый монолог» должен был открывать третий акт (письмо Цельтеру, 11 мая 1820 г.)¹⁹ Соответственно, когда восстановленные два акта были опубликованы в 1830 году, он вставил монолог после них со сценической ремаркой: «Прометей в своей мастерской». Отрывки, в которых драматический фрагмент дополняет и полностью согласуется со стихотворением, свидетельствуют о превосходной памяти Гёте, позволяя нам проследить в нём молодого *mythológos*, ведь в те годы он был скорее современным *mythológos*, чем драматургом.

В монологе Гёте говорит о «моей земле»:

... Но ни земли моей
Ты не разрушишь...

Это местоимение «моей» означает владение или родство, предполагает ли связь с землёй или чувство принадлежности к ней? Хотя всё остальное яснее выделяется в монологе, чем в предыдущих двух актах пьесы, именно к драматическому фрагменту мы должны обратиться, если хотим точно взвесить это слово и разобраться в космогонической ситуации. Мир должен был

¹⁷В отличие от Humphry Trevelyan, *Goethe and the Greeks*, p. 62.

¹⁸Goethe, *Werke* (ed. Bentler), IV, 185-97; процитированные отрывки (в пер. R.M.) взяты со стр. 186-90. [Здесь в пер. М.Л. Михайлова — прим. перев.]

¹⁹Ibid., XXI, 392.

оказаться разделён. Боги были готовы оставить Олимп Прометею, оставив себе только небеса: чтобы здесь, на Олимпе (таково предложение, которое его брат Эпиметей приносит от богов)

... ты жил
И управлял землёй!

Но Прометей заявляет, что уже владеет землёй не потому, что она выделена ему как часть собственности, а потому что принадлежит ему естественным образом:

Что у меня и есть, того похитить
Они не могут;
Что есть у них, пусть сами берегут.
Вот тут мое, а вот твое,
И весь раздел покончен.

Эпиметей:

Да многое ль твое?

Прометей:

Тот круг, который наполняю
Я действием своим.
Не больше и не меньше!
Какое право надо мною
Имеют эти звезды в высоте,
Что на меня глазеют?

Для юного *mythológos* Прометей — это «владыка земли», как Аид — это «владыка преисподней», но в особом, мифологическом смысле, на основе исходного разделения, а не потому что он её создал, так как он её не создавал. Идея о том, что «подённый труд», о котором говорит Прометей, следует воспринимать в библейском смысле

как труд Творения, конечно, ошибочна. И в мифологии Гёте работа Прометея над творением в самом деле ограничена исключительно тем, что он может создать на земле.

Вот здесь мой мир! Вселенная моя!
Здесь сознаю себя,
Здесь все мои желанья
В телесных образах,
Здесь дух мой, разделенный
Тысячекратно
И целостный в моих
Любезных детях.

В начале это был лишь «скудельный мир», а затем, силой животворящей Судьбы, он оживает:

Взгляни сюда, Юпитер,
На мир мой! Он живёт!

Владыка земли, чей дух разделён тысячекратно среди его творений, людей, не считает себя богом, так как оставляет это имя тем, что на небесах, но знает, что столь же вечен и всемогущ, как они, благодаря силе, которая присуща его духу и которой боги, владыки сил природы, не обладают:

Иль можете простор великий
Земли и неба в руку мне вместить?
Ибо на это способен творец-художник.
Иль можете меня вы разлучить
С самим собой?
Потому что поэт на такое способен.
Иль можете меня расширить,
Распространить на целый мир?

Ибо на это способен человек силой своего духа. Боги обладают силой. Другая сила противостоит им: сила духа, который познаёт себя как божество, а именно, как Минерву (тогда обычно так называли Афину Палладу). В этом ясный смысл диалога с богиней:

Прометей: И ты ведь духу моему
То ж, что он сам себе.
Мне с самого начала
Твои слова любезным светом были.
Всегда, как будто бы моя душа
С самой собою говорила,
Она вся раскрывалась,
И сродные гармонии звучали
Из ней самой,
И божество вещало,
Когда, я думал, говорю я сам;
Когда же думал - божество вещает,
То сам я говорил.
Так я с тобою
Соединен; так глубока,
Вечна моя любовь к тебе!

Но боги не могут давать или отнимать жизнь, не может этого сделать и владыка земли (теперь мы можем называть его «Человек») силой своего духа. На это способна только Судьба, как Прометей узнаёт от богини в конце первого акта, когда раскрывается животворящая сила Судьбы, «истока всякой жизни». Второй акт посвящён жизни с таким пылом, который не смог бы превзойти и сам Ницше. Этот акт объясняет ныне безграничную любовь Прометея к дальнейшему творению, с которого начинается третий акт. Мы уже познакомились со вторым актом в цитате:

Взгляни сюда, Юпитер,
На мир мой! Он живёт!
И речь продолжается:
По своему я образу их создал,
Род, равный мне,
Чтобы страдать и плакать,
И ликовать, и наслаждаться,
И на тебя не обращать вниманья. . .

И эти строки повторяются в монологе. Гёте не записал бы их так, если бы они уже существовали в лучшей форме, нежели известная нам. Здесь они ещё не отточены, сохранились в изначальном состоянии.

Сравнение дальнейшей последовательности почти идентичных строк в диалоге с Меркурием и в монологе показывает не только большее совершенство последнего, но и более чёткое очертание мифологемы детства. Мы узнаём из драматического фрагмента, что Прометей Гёте считал Зевса отцом, а богиню — матерью. Этим изменением традиционной родословной поэт отделяет своего героя от расы титанов. Он также помещает его в конфликт с ними, давая указания на опасности, которым подвергался мальчик или юноша. Меркурий упрекает его за недостаток благодарности родителям, которые защищали его.

Прометей:

Да от чего?

От тех опасностей, которых
Страшились сами?

Они ли сберегли мне сердце
От змей, его язвивших втайне?
Они ли закалили эту грудь
Противиться титанам?

По всей вероятности, мифологема, которая была на уме у Гёте, это случай в детстве сына Зевса Геракла, который сам, без помощи отца, спасся от угрожающих ему змей. Остаётся неясным, имел ли дело Прометей с настоящими или с психическими чудовищами. В монологе есть более отчётливая аллюзия на другого сына Зевса, Диониса, который был разорван на куски титанами или (в гомеровском гимне²⁰) предан в рабство:

Прометей:

Кто мне помог
С Титанами бороться?
Кто спас меня от смерти,
От рабства?

Фрагмент продолжается:

Иль мужа из меня сложили
Не время всемогущее,
Не вечная судьба,
Мои владыки и твои!

И Судьба, о живительной силе которой Прометей узнаёт в конце второго действия, тоже не забыта в монологе.

²⁰В седьмом гимне.

Гёте толкует свою мифологию

В 1813 или 1814 году, в первый период работы над *Dichtung und Wahrheit*,²¹ Гёте попытался в конце Книги XV объяснить фрагменты Прометея. Маловероятно, чтобы он забыл о драматических фрагментах, которые в то время были утрачены. Второе предложение его объяснения упоминает «покровительство родителей и близких», и Меркурий тоже говорит об этом в первых строках незаконченной драмы:

Они ж тебя и охраняли!

Толкование многозначительно начинается с первого предложения: «Обычная людская участь, выпадающая на долю каждого из нас, | наиболее тяжким бременем ложится на тех, чьи умственные силы получили более раннее и более широкое развитие».²² Я вставил разделительную линию между двумя элементами, которые сам Гёте выделял с самого начала как важнейшие для понимания мифологии Прометея: с одной стороны, обычная участь людей, а с другой, самый умный человек, страдающий от неё больше других.

Юный Гёте, возрождённый сорока двумя годами позже в *Поэзии и правде*, столкнулся с обоими элементами — человеческим уделом и тем фактом, что он почти невыносим для исключительного человека. Оглядываясь назад, он видел себя «топчущим точило в одиночестве», и эта фигура речи взята из Ис. 63:3,²³

²¹ *Поэзия и правда*. [Гёте, Собрание сочинений в 10 томах, т. 3, М.: 1976, стр. 540 (пер. Н. Ман) — прим. перев.]

²² [Там же, стр. 540 — прим. перев.]

²³ На это мне указал профессор Б.Б. Курцвейль из университета Бар-Илана, Рамат-Ган, Израиль.

что в то же время напоминает о занятии древних людей в драме Гёте о Прометее 1807-1808 гг., в *Пандоре*:²⁴

... Идут виноторговцы
От точил. . .

В этой древней ситуации, которую каждый человек испытывает на себе, в глубоком одиночестве, словно он Бог, ему приходится установить основания «существования». Гёте берёт слово и говорит о том, что дало ему возможность в то время утвердить существование, а именно, его творящий талант: «Я мысленно уже основывал на нём всю свою жизнь. Это представление мало-помалу воплотилось в образ: мне вспомнилась древняя мифологическая фигура Прометея, который, отъединяясь и отпав от богов, населил весь мир людским племенем, сотворённым его руками».²⁵

Мифологема Гёте связана не с человеческим существованием в целом и его установлением. И не с искусством и его изобретением или введением ради смягчения человеческого существования: это тоже, как и тяжесть человеческой доли, Гёте испытал на себе. Это был *другой* факт, идущий бок о бок с общей судьбой людей, на котором поэт желал построить своё индивидуальное существование. И потому он подумал о Прометее, особом существе, находящемся между богами и титанами. В самом деле, он описывает свой мифологический метод, достаточно детально и ясно выделяя два элемента: «Миф о Прометее ожил во мне. Старое одея-

²⁴В *Werke* (ed. Beutler), VI, 406-43; цитируемый отрывок (пер. R.M.) взят со стр. 441.

²⁵[Гёте, Собрание сочинений в 10 томах, т. 3, М.: 1976, стр. 541 (пер. Н. Ман) — *прим. перев.*]

ние титана я перекроил на свой рост. . . »²⁶ Прометей — это не художник в целом, а Гёте как молодой человек: отсюда лирический характер того, что родилось из этой мифологизации. Но мифологизация осталась. Указаны два характерных элемента этого занятия: спонтанность, с которой мифологическая фигура и её история — мифологема — искали выражение в индивидуальном опыте, и поиск выражения в мифологической традиции.

Однако, в этом Гёте был куда свободнее, чем древний *mythológos*. Он сам говорит, что сшил одеяние титана по собственной мерке. Но его метод сильно напоминает то, как сам я, следуя Манну и Ортеге, описывал мифологический подход, говоря о народах с ещё живой мифологией;²⁷ архаичный человек, прежде чем что-то совершить, делал шаг назад, как тореадор, готовясь к смертельному удару. Он искал пример в прошлом, и в него влезал, как в водолазный колокол, чтобы ринуться, одновременно защитившись и преобразившись, в проблемы настоящего.

Тогдашняя проблема Гёте, согласно его же словам, заключалась в обосновании своего *индивидуального существования*, а это вопрос гораздо более экзистенциальный, чем всякое обобщённое теоретизирование об искусстве и его творцах. Пытаясь разрешить проблему собственной жизни, отождествляясь с мифологической фигурой, он создал мифологему, и продвигался скорее, как *mythológos*, чем как драматург. Но придерживаясь собственного опыта, то есть опыта своей изоляции, и прибегая к поэтическому выражению этого состояния, к монологу, он не только вырывается из драматической

²⁶[Гёте, Собрание сочинений в 10 томах, т. 3, М.: 1976, стр. 541 (пер. Н. Ман) — прим. перев.]

²⁷См. Введение.

формы, которую ещё мог допускать его материал, но и порывает с самой мифологической традицией — и возвращается к оригинальной мифологеме, обогащённой новыми чертами, которые он различил в древнем образе Прометея.

Современные элементы мифологемы Гёте

Современная черта, явно выделяющаяся в переживании Гёте в то время — это обособленность всякого человека, и поэт решительно принял этот удел. В своём толковании он говорит, в свете своей зрелой мудрости, об этой обособленности и последствиях её принятия. «Мои произведения, пользовавшиеся столь большим успехом, были плодами одиночества, а с тех пор, как мои связи с миром стали широкими и разнообразными, у меня хоть и не было недостатка в творческой силе и вымысла я желал по-прежнему, но с выполнением дело обстояло сложнее, так как ни в прозе, ни в стихах я не выработал собственного стиля и, садясь за новую работу, в зависимости от её содержания, всякий раз вынужден был пробираться ощупью и пробовать то одно, то другое. А так как при этом я решил отклонять, более того — исключать чью бы то ни было помощь, то, наподобие Прометея, также отдалился от богов, и это далось мне тем естественнее, что при моём характере и образе мыслей одно умонастроение вытесняло и отталкивало все другие».²⁸

Последствием этого утверждения человеческого существования, включая присущую ему изоляцию, а также предполагаемый им разрыв с богами, была гётевская

²⁸ [Гёте, Собрание сочинений в 10 томах, т. 3, М.: 1976, стр. 541 (пер. Н. Ман) — прим. перев.]

мифологема о Прометее. Его Прометей был похож на древнего бога, который пошёл своим путём, поддерживая людей, но не напоминал настоящих «гигантских, богоборческих» титанов. Этот Прометей лишь хотел обособиться и по той же причине не хотел быть богом, но, как и молодой Гёте, желал основать «третью династию» — человечество. Хотя, как основатель мог оставаться обособленным, если с ним человечество обрело общую судьбу — обособленность? Но разве эта обособленность не была с незапамятных времён особенностью людей, ставшей известной лишь теперь, так что именно этот новый Прометей был подлинным, и его мифологема — подлинной мифологемой о человеческой доле, если рассматривать с современной точки зрения? Гораздо более сложная мифологема, чем древняя, но всё равно результат мифологического занятия, продолжающего старое.

Одним из последствий всего этого оказалось то, что Гёте увидел мальчика Прометея в положении древнего ребёнка-сироты оригинальной мифологемы: то есть, на манер древних мифологических историй, которые в своих образах напрямую отражают положение, в котором рождается каждый смертный.²⁹ Не следует домысливать, думал ли он на самом деле о Геракле, сражающемся со змеями или ребёнке Дионисе, разорванном титанами. Прометей, преследуемый титанами — это уже не греческая мифология, а мифология, созданная Гёте. И для его мифологизации характерно то, что из всех традиций о Прометее он решил принять художественную, основанную на рисунке с римского рельефа на

²⁹ Kerényi, "The Primordial Child in Primordial Times".

саркофаге из Монфакона:³⁰ на нём изображён сидящий Прометей, создающий фигуру человека, возле него корзина с глиной, перед ним законченная фигура, получающая от Минервы душу в форме бабочки.

Можем ли мы, да и вообще — должны ли — найти ответ на вопрос о том, что такой Прометей Гёте, если он не бог, не титан и не человек? Намеренно или ненамеренно, но его манера сотворения человека напоминает библейскую; его выразительное презрение к Богу в той же степени анти-библейское; оно и должно было породить такое впечатление, и, в сущности, эта враждебность к Богу, похоже, была особой зависимостью от Библии. Эта роль творца, враждебного к Богу, определяет Прометея Гёте. Поэтическая «промежуточная фигура», говорит Гёте в своём толковании, минимизируя его значение и исключая всякую идею о том, что эта мифологизация может быть не просто поэтическим занятием, а несёт с собой особую ответственность, хотя он не обошёл молчанием смерть набожного Моисея Мендельсона, который умер от своей встречи с этим новым Прометеем. Прометей Гёте — это не Бог, не титан, не человек, а бессмертный прообраз человека как изначальный бунтовщик, утверждающий свою судьбу: первый обитатель земли, рассматриваемый как антибог, как владыка земли. В этой связи он кажется скорее гностическим, чем греческим, но он точно никак не связан с ребяческим гнозисом Гёте, когда тот был ещё моложе. Он принадлежит скорее к более современной истории идей и предвосхищает ницшеанский или экзистенциалистский взгляд на человека. Или, возможно, он за-

³⁰ *L'Antiquité expliquée et représentée en figures* (Paris, 1719), I, pt. 1, pl. Fol. p. 24. Описывается также в Hederich, *Reales Schulllexicon*, p. 2329.

ходит ещё дальше. Мифологизирование молодого Гёте не могло воскресить классическую фигуру Прометея, но неизбежно породило глубоко современную фигуру, влияние которой на молодое поколение сильно страшило старого мастера в то время, когда обнаружились утраченные страницы (письмо к Цельтеру, 11 мая 1820 г.)³¹

II. Титанизм и вечность человеческого рода

Человеческий род и поколения людей

Это современное противоречие — обособленность как общая судьба — не было частью греческого представления о человеке. В глазах греков человечество отличалось от божеств со всей возможной ясностью: оно было одновременно *deilón* и *deinón*.³² Не было ничего более несчастного, более мучительного в их глазах, чем удел человека. Но было достаточно поводов для слов хора в *Антигоне* Софокла:

Много есть чудес на свете,
Человек — их всех чудесней.³³

Потому человеческий род противопоставляется роду «бессмертных богов». Гесиод, определённо опираясь на восточные образцы, рассказывал о целых поколениях

³¹ Goethe, *Werke* (ed. Beutler), XXI, 392.

³² “Der Mensch in griechischer Anschauung” в Kerényi, *Niobe*, pp. 240ff. *Deilón* — это жалкий, *deinón* — ужасный и чудесный.

³³ [Софокл, *Трагедии*, М.: 1988, стр. 187, пер. С.В. Шервиносского — прим. перев.]

людей, что уже вымерли,³⁴ и до конца античности люди считали необходимым проводить некоторые празднества, такие как Элевсинские мистерии, чтобы весь человеческий род не исчез.³⁵ Гибель человечества, как ожидалось, принесут нептоновы или вулкановы природные катастрофы — пользуясь терминами Гёте — или же голод, война или периодические перевороты. Смерть человека не была угрозой для человеческого рода; смертность смертных была лишь одним оттенком — самым тёмным — во всеобъемлющем свойстве *deilón*, общечеловеческом несчастном положении. Мнение о вечности человеческого рода отстранялось от тёмных образов будущего, очерченных в некоторых пророчествах, но оно было несовместимо с признанием силы богов смерти. Давайте рассмотрим это мнение.

Пифагорейское учение

Illa sententia, qua semper humanum genus fuisse creditur, auctores habet Pythagoram Smium et Ocellum Lucanum et Archytam Tarentinum omnesque adeo Pythagoricos: согласно этим словам позднеантичного автора Цензорина в его сочинении *О дне рождения*,³⁶ Пифагор Самосский, Окелл Луканский, Архит Тарентский и в целом все пифагорейцы были авторами и сторонниками того мнения, что род человеческий вечен. Пифагорейский взгляд на

³⁴ *Труды и дни*, 106–21. О восточных образцах у Гесиода см. R. Reizenstein and H.H. Schäfer, *Studien zum antiken Synkretismus*.

³⁵ См. мою работу *Die Mysterien von Eleusis*.

³⁶ *De die natali* IV, 3. [«... суждение, утверждающее, что род человеческий был всегда, исходит от Пифагора Самосского и Окелла Луканского и Архита Тарентского и вообще — от всех пифагорейцев...» — «Книга о дне рождения», *Вестник древней истории*, 1986, №2,3 — пер. В.Л. Цымбурского — прим. перев.]

этот вопрос известен нам по работе *О природе вселенной* под именем Окелла. В несколько вольном переводе он гласит:

«Человек возник не из земли и не из других живых существ, животных или растений. Ибо если мы полагаем, что порядок вселенной вечен, без начала и без конца — а таково утверждение пифагорейцев — тогда целое, чей порядок (*diakósmēsis*) — это мировой порядок (*kósmos*), также должно быть вечным. Прежде всего, части вечного целого всегда должны были существовать: небеса, земля и между ними воздух, ведь без них не может быть мира, так как мир, в конце концов, состоит из них. И если части вечны, тогда всё, что они содержат, также должно было существовать всегда: на небесах — солнце, луна и звёзды, на земле — животные и растения, золото и серебро, в воздухе ветра и перемена температуры. Ибо небо — это небо именно потому, что содержит эти вещи, и по той же причине земля — это земля, а воздух — это воздух. Итак, поскольку каждой из этих частей назначен род, стоящий надо всем, что она вмещает: небесам — боги, земле — люди, сфере воздуха — даймоны, то человеческий род с необходимостью должен быть вечен: то есть, если мы правы, полагая, что не только части сосуществуют с космосом — порядком — но и то, что содержится в этих частях, а именно, то, что упорядочено.³⁷»

Здесь, в этой работе, написанной до I века н.э., греческая идея о космосе как *diakósmēsis*, о мире как порядке, развита до своего предела. Очевидно, что эта концепция включает в себя также идею о том, что человеческий род вечен, хотя он не находится в центре, как

³⁷III, 1–3 (см. издание и пер. на немецкий Rotermund, pp. 24–25).

в наивно антропоцентрической космологии, или даже, как может быть в случае менее наивного философского рассуждения, если человек истолковывается не как создатель этого порядка или один создатель среди многих. Наивный, до-философский взгляд на мир, результат не философствования, а мифологизации, выделяющий всё это, не ставит человека в центр. Он знает два полюса: человек на земле, боги — на небесах. Так сказать, только ради симметрии даймоны — не злые духи, а промежуточные между Богом и человеком существа — занимают среднее положение в воздухе, области между небом и землёй. Они не были созданием греческой мифологии, так как вера в даймонов появилась в разных частях Средиземноморья и Ближнего Востока.

Мировоззрение греческой мифологии

Дуальность богов и людей, стоящих в полярной противоположности, так ясно выражена у некоторых древних поэтов, что мы можем считать её основной чертой греческого мифологического мировоззрения:

Есть племя людей,
Есть племя богов,
Дыхание в нас — от единой матери,
Но сила нам отпущена разная:
Человек — ничто,
А медное небо — незыблемая обитель
Во веки веков.³⁸

³⁸ Пиндар, *Немейская песнь VI* [Пиндар, Вакхилид, *Оды, фрагменты*, М.: 1980, стр. 134-135, пер. М.Л. Гаспаров — прим. перев.]

εν ἀνδρῶν// ἐν θεῶν γένος ἐκ μίας δὲ πνέομεν// ματρὸς ἀμφότεροι,
διέρχεται δὲ πάσα κελχρμένα// δύναμις ὥς το μὲν οὐδὲν οὐ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς
ἀεν εἶδος// μένει οὐρῶνος

Итак, в шестой Немейской песни Пиндар соединяет и разделяет род людей и богов. Это разделение абсолютно. С одной стороны, люди: они ничто. С другой — небо, вечное и нерушимое, обитель богов. Вечная свобода от опасности здесь атрибут обители богов, неба, окружающего человеческой род как бы своим телом, но это также черта тех, кто обитает в высях, кому небо служит престолом. Благодаря этому свойству окружающий элемент, небо, совпадает с богами, другим родом, который ограничивает человеческий. Но этот окружающий, ограничивающий элемент не совсем телесный, то есть осязаемый, для человека, он неуловим, хотя твёрд: «медный». Здесь металл выражает не какую-то предполагаемую материальность или что-то доступное для визуализации в связи с небом, а нечто парадоксальное: непостижимую твёрдость чего-то невещественного — богов и их обители.

Однако, Пиндар не только разделяет, но и соединяет богов и людей. Гесиод сделал это до него в своих *Трудах и днях* (108): резюмируя, он говорит, «как появились на свет и боги, и смертные люди».³⁹

Для обоих поэтов это было нечто такое, что не следует забывать, даже когда они говорят об упадке или незначительности человеческого рода. Согласно великой мифологической традиции греков, человек, как и боги, происходит от Геи, Земли-Матери. В этом мифологическом мире, основанном на земле и разделённом на богов и людей, нет указаний на сотворение человека. Человек представлен не как творение и не как бунтовщик, а как один из полюсов космоса, другой из которых — небесные боги.

³⁹ ὡς ὁμοθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι.

Кем были титаны?

Эти основные черты греческого мифологического мировоззрения, которые, как и Прометей юного Гёте, служат здесь эпиграфом и преамбулой, кое-что нам прояснили. И в то же время, они подняли вопрос. Как уже указывалось, стало ясно, что Гесиод и Эсхил, наши источники о мифологеме Прометее архайческого и раннего классического периодов, далеки от всякого представления о том, что человек был создан титаном. Ибо мифологическое мировоззрение, как и фигуры мифологии, имеет свою парадоксальную особенность: оно существовало до поэтов, но именно поэты придали ему форму. Толкуя классические тексты о Прометее, мы должны забыть всё о его творении человека. Поднятый вопрос таков: как могла космология включать в себя таких существ, как титаны, если они не были ни богами, ни людьми, ни чем-то промежуточным, на манер даймонов?

Итак, даже рискуя несколько предвосхитить нашу историю, прежде чем толковать миф, мы должны ответить на вопрос: «Кто такие титаны?» Тексты дают ответ, который говорит практически за себя. Конечно, знали бы больше о титанах, если бы сохранилась эпическая поэма *Титаномахия*, или *Война титанов*, которую традиция приписывает Евмелу Коринфскому или Арктину Милетскому, или другому после-гомеровскому поэту. Работы архайческой литературы, мифологические эпосы, обретают в этой связи особую важность, поскольку большая часть титанов не имела своего культа в Греции. Гесиод показывает нам, что греческие повествования о богах находились под влиянием таких поэм, особенно под влиянием работы, ставшей почти канонической, и он также демонстрирует пределы такого влияния.

Я говорю «почти», потому что, в конце концов, были пределы признания и влияния таких поэм, и я говорю «канонической», чтобы указать, что работа такого рода не могла быть вольным поэтическим вымыслом — это было бы невозможно и по хронологическим, и по материальным причинам — но должна быть поэтической трактовкой *традиции* и как таковой подверженной некоторым ограничениям, даже если традиция была восточной, а не греческой по своему происхождению. Успешные поэты «канонизируют», то есть наделяют некоторые повествования особой важностью и влиянием; но они не могут «канонизировать» историю, которая общепризнанно считается их собственным вымыслом. Всякий, кто решится найти в таком материале чисто поэтические вымыслы или новшества, обычные в современной поэзии, должен в каждом случае предоставить особые доказательства.⁴⁰

Гесиод выдаёт пределы влияния *Титаномахии* на греческую мифологию этой неспособностью принять архаичную генеалогию Урана (которая никогда не получала всеобщего греческого признания), а именно, происхождение бога «Небо» от небесного отца (Эфира, «света небес», согласно *Титаномахии*, или Акмона, «Наковальни», согласно неизвестному древнему источнику). После Гесиода, который наряду с Гомером был самым успешным «канонизатором» среди греческих поэтов, такое изменение родословной богов едва ли можно бы-

⁴⁰Этого не делал, например, Карл Райнхардт, пожелавший приписать столь важную черту традиции, как титаническое происхождение Прометея, поэтическому вымыслу или новшеству Эсхила и вёл странную для нас «титаномахию» против *Титаномахии*, которая точно могла содержать эту черту. См. K. Reinhardt, *Aischylos als Regisseur und Theologie*, p. 30.

ло представить. Гесиод смог выразить мифологическое мировоззрение греков при помощи генеалогии.⁴¹ Ответ его *Теогонии* на этот вопрос таков: титаны были богами, ранними богами, *próteroi theoi* (424). Гея, Земля, Изначальная Мать, родила их от Урана, своего перворождённого сына. Как боги и сыновья Неба, они принадлежали к божественно-небесному полюсу двухчастной космологии. Но почти все они оказались под землёй, в глубочайшей утробе земли, под Тартаром, где до них не мог бы добраться никакой культ. Они носят — даже преждевременно, в предвосхищении их последующей судьбы (696) — эпитет *chthónoi*, «подземные»; в другом месте они называются *hyptotartáριοι*, «под Тартаром» (851), в полном согласии с *Илиадой* (XIV, 279), а также, в сущности, с гомеровским гимном Аполлону (335). Когда они вырвались на свободу, например, когда якобы убили ребёнка Диониса в орфической поэме Ономакрита,⁴² теолога шестого века, они присоединились к даймонам, которых пифагорейцы относились к средней области.

Но не все они кончили этим: прежде всего, не их сёстры, великие дочери Неба. Гесиод, и, возможно, также *Титаноматия*, сделали их, как и титанов, шестью числом, чтобы довершить небесное число двенадцать. Традиция не говорит нам, участвовали ли они в битве титанов, и если участвовали, то кто именно. Битва и поражение титанов объясняют странную полярность «сын Неба — подземный», характерную для титанов. Там, где полярность заменяется периодичностью, как

⁴¹Paula Philippson, *Untersuchungen über griechischen Mythos: Genealogie als mythische Form*.

⁴²Pausanias VIII 37 5; Onomakritos в O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, p. 56.

в случае с Фебой, чьё имя точно означает «богиня луны», не было нужды в битве или поражении. Слова «титан» и «титанида» предполагают не просто богов, которые потерпели поражение от других богов. В таком мировоззрении другие, «рождённые на свет от Крона» (Теогония 630 и в других местах) — Зевс, его братья, сёстры и дети — лишь доминирующее меньшинство, так сказать, часть «медного неба», которое так зримо включает в себя титана как солнце⁴³ и столь же зримо — титаниду как луну.⁴⁴

Титаны совсем не ограничивались единственным поколением «ранних богов». *Próteroi theoi* можно понимать более точно, как «те, кто были богами ещё раньше», чем Зевс и его олимпийская семья. Большинство из них вели войну против Зевса и его последователей и потерпели поражение; другие, как Океан и Тефида, сохранили своё положение и функции; иные получили продолжение в своих потомках, как Гиперион и Тейя, самая заметная пара среди титанов, в Гелиосе и Селене, Солнце и Луне. У Гесиода потомство выражало родственную сущность. В Теогонии сущностное родство — в данном случае, родство в титанизме — между Иапетом, титаном со странным именем, и его потомками частью характеризуется присутствием среди сынов Иапета менее известного Менетия, наряду с Атлантом, Прометеем и Эпиметеем (510). Менетий — это образцовый представитель титанизма (не говоря уже о том

⁴³Парменид, «О природе», 38 (английскую версию см. в К. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, p. 57) [Эллинские поэты VII–III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.: 1999, стр. 189, пер. М. Гаспарова — прим. перев.]

⁴⁴Аполлоний Родосский, *Аргонавтика* IV, 54 (см. LCL edn., p. 299) [Александрийская поэзия, М.: 1972, стр. 253, пер. Г. Церетели — прим. перев.]

факте, что он не сын, а внук Неба); он также изображается как таковой и разделяет судьбу большинства титанов: Зевс ниспровергает его, *hybristes* [наглого — прим. перев.], молнией в *érebos*, вечную тьму подземного мира (514–516). из-за его *atasthalie* и чрезмерной силы (*enorée hypéroplos*).

Что «титанизм» значил для греков?

Hybristes и *atasthalie* — это трудные для перевода слова, но их смысл ясен. Они появляются рядом (*Илиада*, XIII:633–35). Они обозначают безграничное, жестокое высокомерие, особенно у титанов. В одном отрывке *Теогонии* (209), где Гесиод отдельно приписывает *atasthalie* титанам, он считает себя обязанным объяснить название «титаны» этимологической уловкой, поскольку для греков оно было совсем не ясно и не самоочевидно. С той же ситуацией мы сталкиваемся в *Одиссее* (XIX, 406), где Автоликон, дедушка, появляется, чтобы дать своему внуку имя Одиссей. С точки зрения гомеровского и после-гомеровского языка это имя лишь по видимости ясное, и Автолик пытается с помощью народной этимологии — так называется этот некорректный метод сегодня — объяснить то, что, по видимости, самоочевидно. Именно Уран, отец, даёт титанам их название, и его этимологии — от *tinainein*, напрягать, и *tisis* — «возмездие», отмеренное за «усилие» титанов — ложны. И всё равно, они характеризуют титанизм как нечто известное грекам во времена Гесиода. Потому наш вступительный вопрос: «Кто такие титаны?» должен получить ответ в свете другого вопроса: «Что греки имели в виду под титанизмом?»

Hýbris и *atasthaliē*, безграничная гордыня и жестокость, как бы их ни переводили, были качествами, характерными не только для титанов, как и их «чрезмерная сила» — на основе которой (а также на основе ложной этимологии от *titainein*) они в позднюю античность считались приапическими богами. Два дошедших до нас слова, фонетически связанных со словом «титан», *titax* и *titenē*, также требовали объяснения для греческих читателей поэтических текстов, в которых они появлялись: их объясняли соответственно, как «царя» и «царицу» — и эти значения совместимы с толкованиями «ранних богов» и сыновей Неба. Поскольку имена богов, принадлежащих к победоносной олимпийской семье, встречаются в документах микенского периода (или, на Крите, позднего минойского), уже невозможно сказать, что титаны были просто их предшественниками в культе, а их поражение, характерное для всех известных историй о титанах — это мифологическое выражение исторического изменения религии. «Есть много указаний», — пишет Вальтер Ф. Отто,⁴⁵ — «что [название «титан»] приобрело оттенок “дикий”, “мятежный” или даже “злой” по сравнению с олимпийцами, которым титаны уступили только после борьбы». Как раз этому нет никаких свидетельств. Более вероятно, что культ Афины Паллады и Геры — двух великих богинь под властью Зевса — восходит к бронзовому веку⁴⁶ или даже неолиту.⁴⁷ С другой стороны, микенские документы Пилоса свидетельствуют о культе, по крайней мере,

⁴⁵W. Otto, *The Homeric Gods*, p. 33.

⁴⁶Kerényi, *Die Jungfrau und Mutter der griechischen Religion*.

⁴⁷Kerényi, “Zeus und Hera”, *Saeculum*, I (1950), 250.

одной из титанид, *Theia mater*, которую Пиндар ещё прославлял восемьсот лет спустя.⁴⁸

Мы уже отмечали странность имени Иапета. Он и Крон — другое имя, которое наше нынешнее знание греческого не проясняет — появляются в *Илиаде* (VIII, 479) как два великих примера, которых достаточно, чтобы вызвать мифологему титанов. Здесь ничто не предполагает какого-то культа титанов или изменения культа в самой Греции, но есть множество указаний на мифологию с историческими истоками, включающими в себя несколько народов и империй.⁴⁹ Боги Малой Азии выдают обширные исторические изменения, соответствующие радикальным этническим сдвигам на земле. Истории о битвах богов в многоязычной хеттской империи, фрагментарные тексты, содержащие имена богов различного лингвистического происхождения указывают на точки контакта с греческими историями о титанах. Однако, они бесконечно далеки от основных черт и центрального мотива версии Гесиода — воли всепоглощающей матери-земли.⁵⁰ Существует хеттская мифологема свержения с престола, ограниченная мужскими божествами и проходящая через четыре поколения богов. В ней бог, соответствующий греческому Урану, имел мужского предшественника: эту особенность

⁴⁸Pylos Fr. 1202; Пиндар, *Истмийская песнь* V, 1 [Пиндар, Вакхилид, *Оды, фрагменты*, М.: 1980, стр. 170, пер. М.Л. Гаспарова — прим. перев.]

⁴⁹Kerényi, "Die Götter und die Weltgeschichte", в *Geistiger Weg Europas*, pp. 38-50.

⁵⁰W.F. Otto, "Der ursprüngliche Mythos", *EJ* 1955 (XXIV), 326; Kerényi, "Dionysos und unsere Religionsgeschichte", *Wiener humanistische Blätter*, 1958, pp. 24-25, из серии лекций 1951 г.

отвергал Гесиод, но принимала *Титаноматия*.⁵¹ Здесь крайне упрощённая история последовательных империй Ближнего Востока до первого тысячелетия до н.э. вошла в мифологию. С характерной мужской агрессивностью она стала известна грекам через легенды или даже эпические песни.

С греческой точки зрения взаимная враждебность таких правителей небес была «титанической». Из иностранных мифологий греки, самой их странностью вынужденные к проницательности, вывели персонажа, которого связали с негреческим, но, возможно, микенским⁵² названием титанов, и которого они также выделяли в собственных древних легендах, обладающего изначальными чертами архаичной мифологии, замещёнными, хотя и не полностью, гомеровской поэзией. Среди этих черт было отождествление великих божественных фигур с небесными телами — и это отождествление уже не признавал Гомер, но оно имело свои параллели на Ближнем Востоке.

Страдания Геры

И вот ещё что: признак создания угрозы и нахождения в опасности, согласно греческой мифологизации, был присущ не только бывшим падшим богам. Окружающий предел, сам божественный мир, небеса, в остальном такой негибкий, в этом отношении оказался странно восприимчивым к человеческому способу существования.

⁵¹ J. Dörig в своей базельской диссертации *Der Kampf der Götter und Titanen*, p. 10.

⁵² Pylos Jn 04, 6. В 1951 г. Йоханнес Сундвалл обратил моё внимание на хеттское иероглифическое *titas*, «Отец», после прочтения Гельба. Этимология с иллирийского: Kreischmer, “Die protindogermanische Schicht”, *Glotta*, XIV (1925), 309f.

В завершение моей преамбулы, начинающейся с поэм Гёте о Прометее и уходящей через пифагорейцев, Пиндара и Гесиода к мифологическим текстам хеттов, я бы хотел вспомнить отрывок из Гомера:

Гера подобно страдала, как сын Амфитриона
мощный

В перси ее поразил треконечною горькой стрелой.
Лютая боль безотрадная Геру богиню терзала!⁵³

Этими словами богиня Диона утешала свою дочь Афродиту, которая была ранена Диомедом. И затем она начала рассказывать о болезненной ране Аида, царя подземного мира, также пострадавшего от стрелы Геракла, и как он был исцелён на Олимпе Пеаном, врачом богов. Эта уязвимость была присуща богам так же, как она присуща человеческому существованию.⁵⁴

Разница между двумя полюсами — смертью людей и бессмертием богов — безмерна. Бог может получить рану и быть уязвимым, он может исцелять и исцелиться; человек может нанести рану и быть раненым; как врач, он может лечить, а как раненый — может быть исцелён. Но как человек он неизлечим. Однако, как это ни странно, процитированные строки говорят кое-что похожее о Гере. Боль богини названа «неизлечимой» [«безотрадной» в пер. Н.И. Гнедича — *прим. перев.*]

Конечно, Гомер и пост-гомеровские поэты рассматривали «неизлечимую боль» Геры не в физическом

⁵³ *Илиада* V, 392–394.

τλῆ δ' Ἦρη, ὅτε μιν κρατερὸς πάϊς Ἀμφιτρίωνος
δεξιτερὸν κατὰ μαζὸν οἷστ' ᾧ τριγλώχινι
βεβλήκει: τότε καὶ μιν ἀνήκεστον λάβεν ἄλγος.

⁵⁴ Kerényi, *Asklepios*, pp. 77 and 79–82; и об этой битве богов см. *The Heroes of the Greeks*, p. 165.

смысле, а скорее в смысле вечной раны. Так у Вергилия в его высокопарных строках:

Cum Iuno aeternum servans sub pectore vulnus
Тотчас Юнона, в душе скрывая вечную рану. . . ⁵⁵

Но ясно, что поэт, к которому восходят строки Гомера, не воспринимал рану Геры в таком смысле. Размещение раны на правой груди и лунная периодичность мифологических радостей и страданий богини⁵⁶ показывает нам, что в этом случае уязвимость человеческого существования расширена на весь космос, так что периодическое убывание луны оказывается раной. С не-мифологической точки зрения боли нет, и слово «неизлечимый» неприменимо:

Damna tamen celeres reparant caelestia lunae

«Но в небесах за луной луна обновляется вечно. . .», — говорит Гораций.⁵⁷ Только с человеческой точки зрения раны, которые мы видим постоянно обновляющимися, становятся неизлечимым мучением.

Потому никакое божество не бывает так близко к человеческому существованию, как луноподобная Гера. Но разве Прометей не несёт также рану, которая постоянно обновляется? Он единственный греческий бог, который нуждается в освобождении и спасении от такой раны. Разве это качество не создаёт глубокую связь между ним и ещё более несчастным человеческим родом?

⁵⁵ Энеида I, 36 [Вергилий, *Буколики. Георгики. Энеида*, М.:1979, стр. 138, пер. М. Гаспарова — прим. перев.]

⁵⁶ Kerényi, *Tockter der Sonne*, p. 138, и *Saeculum*, I (1950), 248.

⁵⁷ Оды IV, 7, 13 [Гораций, *Оды, эподы, сатиры, послания*, М.:1970, стр. 191, пер. А. Семёнова-Тян-Шанского — прим. перев.]

Этот вопрос, последствия которого для греков нам ещё предстоит узнать, необязательно указывает на необходимость спасения в христианском смысле. Однако, это вопрос, который следует держать в уме, пробираясь через классические тексты к этому таинственному богу греческой мифологии, раненому, нуждающемуся в спасении и также спасённому. Прежде всего, мы должны изучить *Теогонию* Гесиода, затем другие архаические традиции, а потом, после этой подготовки, трагедию Эсхила о Прометее.

III. Мифологема Прометея в *Теогонии*

Что такое теогонии?

Греческая мифология не знает творца мира. Вместо мифов творения она содержит теогонии, истории о рождении богов. Рассказанные удачно, как в *Теогонии* Гесиода, они образуют целые последовательности эпифаний, в которых мир является в божественных аспектах, из которых он и построен. Творец мира — это поэт. Но это творение только в художественном смысле. В той мере, в какой подобное творение *ведёт* к построению «мира», в котором люди живут так, как греки в мире Зевса у Гомера и Гесиода, «утверждение» или «основание», порождающее мир, кажется более подходящим словом, чем «творение». Ибо основания такого мира лежат не только в человеке, творческом существе, создающем его, но и в более прочной, крепкой материи, из которой построен мир и благодаря которой он не просто вымысел, но обладает существующим «порядком». Этот порядок, который греки называли «космос», был установлен союзами и разрывами, божественными браками

и рождениями, продолжающими мифическую историю первоначал, называемую нами в целом «теогонией».

Брак Иапета

Согласно теогонической поэме Гесиода, брак титана Иапета стал частью изначальной последовательности союзов и разрывов, при помощи которых было установлено правление Зевса, то есть греческий мир в мифологических терминах. Это имя не объясняется никакой греческой этимологией. Как мы сказали, «Иапет» звучит чуждо. Мы впервые встречаем его у Гомера (*Илиада* VIII, 478–81), где Зевс описывает места, куда Гера может отправиться в своём гневе, если пожелает:

Если бы даже ты в гневе дошла до последних
пределов

Суши и моря, туда, где Япет и Крон заточенный,
Сидя, ни ветром, ни светом высоко ходящего
солнца

Век насладиться не могут; кругом их Тартар
глубокий!⁵⁸

Именно туда Зевс изгнал титанов после их поражения. Но от обоих титанов, упомянутых Гомером, происходят важные родословные. Линия Крона ведёт к вечному свету небес, где обитают Зевс и его дети. Линия Иапета остаётся внизу, где она устанавливает временное существование и определяет противоположный от небесного полюс: судьбу человека.

⁵⁸ *Илиада* VIII, 478–482. [Гомер, *Илиада*, М:1978, стр. 165, пер. Н.И. Гнедича — прим. перев.]

В начале этой линии стоит брак Иапета, союз божественной пары, из которого будет рождён Прометей (*Теогония*, 507–512):

Океаниду прекраснородную, деву Климену,
В дом свой увел Иапет и всходил с ней на общее
ложе.

Та же ему родила крепкодушного сына Атланта,
Также Менетия, славой затмившего всех, Прометея
С хитрым, искусным умом и недалежного Эпиметя.
С самого этого начала несчастьем явился
для смертных. . .⁵⁹

Согласно этому отрывку, мать Прометея была дочерью Океана, как и многие великие богини у Гесиода. Возможно, она была великой матерью всех титанов, самой Землём. В *Прометее прикованном* (209–210)⁶⁰ Эсхил даёт ей имя одной из титанид, Фемиды, которая, однако, отождествляется с Геей. Если мы будем помнить, что в одном источнике отец Прометея даже назван Ураном,⁶¹ небесным богом и мужем Земли, тогда как его мать в этой связи называется Клименой, это имя Гесиода тоже становится ясным. Вне зависимости от того, означает ли оно «та, что слышит наши молитвы» или «Прославленная», это имя подземной богини, которая у Гесиода появляется в хоре дочерей Океана. Изначально у отца Прометея была великая жена: возможно, сама Земля, но мы также находим упоминания таких

⁵⁹[Эллинские поэты VII–III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 39, пер. В. Вересаева — прим. перев.]

⁶⁰[Нумерация по изданию Эсхил, *Трагедии*, М.:1971, пер. С. Апта — прим. перев.]

⁶¹Theon, scholium on Aratus 254 в Maass, p. 386, line 7.

имён, как Асия и Асопа⁶² — и это могут быть особые имена великой богини, как мы увидим, когда доберёмся до Асии, жены Прометея. Эвфорион,⁶³ учёный александрийский поэт, даже знал очень странную версию рождения Прометея, в которой его матерью была Гера. Она якобы родила его от тёмного и страстного сына земли гиганта Эвримедона.⁶⁴

Братья Прометея

Братья, которых Гесиод приписывает Прометею, обозначают тёмный и печальный мир этой семьи. Он считает историю Эпиметея особенно поучительной и рассказывает дважды, в *Теогонии* (570–612) и в *Трудах и днях* (60–105). В *Теогонии* (512) он говорит нам, что «с самого этого начала несчастьем явился для смертных»⁶⁵ Эпиметей взял в жёны первую женщину, «прекрасное зло», которую Зевс создал для гибели людей. Ему самому было суждено стать первым пострадавшим. Но это очень странная ситуация. Ведь именно из-за глупости Эпиметея человечество должно было получить наказание: наказание — и это тоже странно — за хитроумный трюк Прометея. И всё это во время, когда были люди, но не было «человеческого рода», потому что первой женщиной была именно Пандора, «прекрасное зло». Список поэмы с именем Гесиода рассказывает, что она была матерью Девкалиона, отца человеческого

⁶²Scholium on Apollonios Rhodios I, 444 (ed. Wendel, p. 40) и Proklos, scholium on Hesiod's *Erga kai Hemerai* [*Works and Days*], 48 (см. Galaford, II, 76).

⁶³В J.U. Powell, *Collectanea Alexandria*, p. 42.

⁶⁴Scholium on the *Iliad* XIV, 295.

⁶⁵[Эллинские поэты VII–III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 39, пер. В. Вересаева — прим. перев.]

рода.⁶⁶ Однако, согласно этой традиции отцом Девкалиона был не Эпиметей, а Прометей. Как, можем мы спросить с некоторой долей иронии, мог осторожный Прометей совершить такую глупость? Но наша ирония будет неуместна, если это следы архаичного мифа. Более оправданным может быть вопрос, не могло ли быть так, что Прометей и Эпиметей изначально не были парой, выросшей вместе, породившей человеческий род с первой женщиной?⁶⁷

Имена Прометея и Эпиметея были очевидно связаны лингвистически. Первое означает «тот, кто знает наперёд», а второе, конечно, «тот, кто узнаёт после», и оба происходят от глагола *mantháno* в относительно ранний период, так как окончание *-eus* характерно для старых имён собственных, а позже корень *méthe* (который, вероятно, можно считать аналогом *lethe* для *láthos*) перестал существовать наряду с *máthos*. Эти ясные имена кажутся ранними толкованиями, а не оригинальными именами мифологических существ: они предполагают широко распространённую сказку о двух неравных братьях, чисто человеческую легенду или, по крайней мере, ставшую человеческой. Прометей имел и менее очевидные имена, и они — мы скоро с ними познакомимся — без сомнения древнее. Более того, относительно Зевса хитрый Прометей, как показывает его история у Гесиода, определённно тот, кто узнает после. Его способ мышления характеризуется тем же эпитетом, что у титана Крона, который, как и он, лишь по видимости умен и оказывается поражён Зевсом. Оба *ankylomêtai*,

⁶⁶Scholium on Ap. Rhod. III, 1086 (ed. Wendel, p. 248), от которого отличается Scholium on Odyssey X, 2.

⁶⁷Параллель можно найти в Kerényi, "The Trickster in Relation to Greek Mythology", в Radin, *The Trickster*, p. 181.

злокозненные (*ankýlos*) в своём мышлении, но оба попадают в собственную западню (*ankýle*): ментальность, которую, без сомнения, можно назвать «титанической» в честь её первого представителя. Она предполагает самую разную злокозненность, от лжи и интриг до умнейших выдумок, но даже выдумки всегда предполагают некий недостаток в манере жизни трикстера. Этот недостаток связывает титанов с человеком и его ограничениями, показывая их укоренённость в человеческой реальности. Вне зависимости от того, был ли Эпиметей изначально единым составным существом или образовал мифологическую пару близнецов с Прометеем, он очевидно служит примером человеческих ограничений: его лукавство дополняет его глупость.

Менетий, которого Гесиод называет среди братьев Прометей, характеризуется в *Теофании* не только жестокостью титанов и земных гигантов. В соответствии со своим именем, «тот, кого ожидает *oitos*, смертный рок», он мог быть «первым смертным». Рок, ожидавший его как сына Иапета, тот же, что у отца. В *Теогонии* (514–516) мы читаем:

... Менетия ж наглого Зевс протяженно
гремящий
В мрачный отправил Эреб, ниспровергнувши
молнией дымной
За нечестивость его и чрезмерную, страшную
силу.⁶⁸

⁶⁸[Эллинские поэты VII-III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 40, пер. В. Вересаева — прим. перев.] На строке 516:

εἶνεκ' ἀτασθαλίας τε καὶ ἡνορέης ὑπερόπλου

Ещё более характерно наказание Атланта, первородного брата, который также описывается:

Держит Атлант, принужденный к тому неизбежностью мощной,
На голове и руках неустанных широкое небо
Там, где граница земли, где певицы живут
Геспериды,
Ибо такую судьбу ниспослал ему
Зевс-промыслитель.⁶⁹

Это жестокая судьба и тяжёлая ответственность по разделению неба и земли для смены дня и ночи ради того, чтобы могло начаться «время». Атлант не случайно брат Прометея. Его склад ума указывается в *Одиссее* (I, 52); он *oloóphron*, «кознодей», и этот эпитет обобщает все коварные и опасные черты, которые Гесиод приписывает Прометею. Его положение — одновременно ответственность и наказание — на западной границе греческого мира точно соответствует положению Прометея на восточной границе. Образы тягот и страданий точно очерчивают сферу временного человеческого существования. Гесиод так поражён очевидной параллелью, что резко перескакивает от изложения мифологемы о Прометее к описанию наказания, рассказывая, как Прометей был жестоко прикован к столбу самим Зевсом (521–22):

А Прометея, на выдумки хитрого, к средней колонне

⁶⁹ [Эллинские поэты VII–III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 40, пер. В. Вересаева — прим. перев.]

В тяжких и крепких оковах Кронид привязал
Громовержец.⁷⁰

Эта сцена представима в *Титаномахии*, но немыслима для Гомера — а затем появляется вечная рана Прометея, которую орёл, посланный властителем богов, вечно обновляет (524-525): этот орёл

... бессмертную печень
Он пожирал у титана, но за ночь
она вырастала
Ровно настолько же, сколько орел пожирал ее
за день.⁷¹

Есть архаичные изображения на вазах, возможно, иллюстрирующие эту жестокую сцену прикованного или только привязанного к столбу Прометея, а напротив него Атлант, и змеи Гесперид за ним указывают, что он в саду Гесперид.

Рана Прометея

Поискать внечеловеческий прообраз и образец для этой раны бога кажется столь же разумным, как и в случае с Герой. Рана Прометея так же значима для нас, как рана в груди Геры, обновляющаяся каждый месяц, как исчезающий лунный свет. Рана Геры была нанесена тьмой. С Прометеем всё наоборот. Для тех древних народов, включая греков, которые практиковали форму предсказания, известную как гепатоскопия, печень, вырастающая снова за ночь в случае мифологемы Прометея, является местом образа мира, который можно про-

⁷⁰ [Там же.]

⁷¹ [Там же.]

читать по ночному небу.⁷² Она тёмная цветом. Согласно Эсхилу (*Пром.* 1024),⁷³ орёл питается её чернотой, и она также была связана с ночью, поскольку считалась местом страстей. Орёл Зевса — не многим более, чем метафора для солнца, которое Эсхил однажды упоминает как «птицу Зевсову»⁷⁴ — появляется днём, чтобы пожрать печень. Это страдание — сам день толкуется как страдание тьмы — похоже, относит Прометея к области тьмы.

В истории греков освобождение Прометея от раны и даже от самой уязвимости — это развитие ночного бога за пределы его ночной природы — похоже, означает трансформацию архаичного взгляда на мир, который придавал больше важности самому небесному явлению, уменьшению тьмы, чем страданию, увековеченному мифологическим выражением этого события на небесах, трансформацию, в результате которой обрело важность человеческое существование, как мягкий полюс, противоположный твёрдому небу. В человеческом существовании «страдание» и «тьма» так тесно связаны, что все процессы, в которых участвует тьма — активно или пассивно — похоже, включают в себя страдание. Гесиод рассказывает нам об освобождении Прометея, убийстве орла; однако, его заботит не страдалец, а неослабное

⁷²С.О. Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, pp. 16f, и *Die etruskische Disciplin*, II, 20ff, где приводятся вавилонские параллели наряду со свидетельствами греческой практики гепатоскопии, которая в схолии к Aisch. *Prom.* 484 (Stanlet, p. 729) восходит к Прометею. См. в целом мою работу *Griechische Miniaturen*, p. 190, n. 10 и *Asklepios*, p. xxv.

⁷³См. прим. 3 выше.

⁷⁴*Просительницы*, 212. [Эсхил, *Трагедии*, М.:1971, стр. 48, пер. С. Апта — прим. перев.]

правление Зевса, отцовский порядок, основанный на материнской воле (*Теогония* 526–34):

Сыном могучим Алкмены прекраснолодыжной,
Гераклом,
Был тот орел умерщвлен, а сын Иапета избавлен
От жесточайших страданий и тяжко-мучительной
скорби —
Не против воли высоко царящего Зевса-Кронида:
Ибо желалось Крониду, чтоб сделалась
слава Геракла
Фиворожденного больше еще на земле, чем дотоле;
Честью великой решив отличить знаменитого сына,
Гнев прекратил он, который дотоле питал
к Прометею
Из-за того, что тягался он в мудрости с Зевсом
могучим.⁷⁵

Деяния Прометея

Потому в самом начале мы узнаём конец истории, примирение Зевса с Прометеем. Только затем Гесиод описывает деяния Прометея, приведшие к окончательному разделению между божественной и человеческой сферами и установлению человеческого способа существования. Было два изначальных деяния: изобретение жертвоприношения и кража огня. Здесь Гесиод вынужден был связать древние темы, чтобы вписать события, относящиеся к самой отдалённой мифологии, в структуру мира Зевса. Мы читаем, воспринимая каждое слово греческого текста очень буквально (535–70):

⁷⁵ [Эллинские поэты VII–III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 40, пер. В. Вересаева — прим. перев.]

Ибо в то время, как боги с людьми препирались
в Меконе,
Тушу большого быка Прометей многохитрый
разрезал
И разложил на земле, обмануть домогаясь Кронида.
Жирные в кучу одну потроха отложил он и мясо,
Шкурою все обернув и покрывши
бычачьим желудком,
Белые ж кости собрал он злокозненно в кучу другую
И, разместивши искусно, покрыл
ослепительным жиром.
Тут обратился к титану родитель бессмертных
и смертных:
«Сын Иапета, меж всеми владыками самый отличный!
Очень неровно, мой милый, на части быка поделил
ты!»
Так насмеялся Кронид, многосведущий в знаниях
вечных.
И, возражая, ответил ему Прометей хитроумный,
Мягко смеясь, но коварных повадок своих
не забывши:
«Зевс, величайший из вечно живущих богов
и славнейший!
Выбери то для себя, что в груди тебе дух твой ука-
жет!»
Так он сказал. Но Кронид, многосведущий в знаниях
вечных,
Сразу узнал, догадался о хитрости. Злое замыслил
Против людей он и замысел этот исполнить решился.
Правой и левой рукою блистающий жир
приподнял он —
И рассердился душою, и гнев ворвался ему в сердце,
Как увидал он искусно прикрытые кости бычачьи.

С этой поры поколенья людские во славу бессмертных
На алтарях благовонных лишь белые кости сжигают.
В гнев сказал Прометею Кронид, облаков собиратель:
«Сын Иапета, меж всех наиболее на выдумки хитрый!
Козней коварных своих, мой любезный, еще
не забыл ты!»

Так говорил ему Зевс, много сведущий в знаниях
вечных.

В сердце великом навеки обман, совершённый
запомнив,

Силы огня неустанной решил ни за что не давать он
Людям ничтожным, которые здесь на земле обитают.
Но обманул его вновь благороднейший сын Иапета:
Неутомимый огонь он украл, издалека заметный,
Спрятавши в нарфексе полом. И Зевсу, гремящему
в высях,

Дух уязвил тем глубоко. Разгневался милым он
сердцем,

Как увидал у людей свой огонь, издалека заметный.

Чтоб отплатить за него, изобрел для людей он
несчастье. . . ⁷⁶

Первоначальное жертвоприношение

Эта история основана на предположении, что боги и люди ещё не были разделены «разной силой», как её называет Пиндар. Эта *kekriména dýnamis* появилась, когда в Меконе препирались (*ekrinonto*) боги и люди в смысле «разделялись» и «отличались». Здесь мы определённо имеем дело с до-мифологическим решением, противоречащим греческому мифологическому ми-

⁷⁶[Эллинские поэты VII–III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 40–41, пер. В. Вересаева — прим. перев.]

ровоззрению, которое определялось получившейся полярностью. И это делает Мекон, где было совершено разделение, особой сферой. Географически это Место Маков (от *тёкоп*, «мак»), как считалось, располагалось поблизости от пелопонесского города Сикиона возле Коринфа, а мифологически это место богинь мака, Деметры и Персефоны. Обе идеи могут быть верны; тогда Мекон будет сикионским культовым местом Деметры и Персефоны, где, как узнал Гесиод, происходило разделение. Кажется, странным, что место события, которое возвестило о появлении нашего мира, находилось в этом самом мире, но это парадокс, появляющийся во всех космогонических мифологемах. Ибо люди всегда строят свои мифы из элементов конкретного мира, который им знаком, даже когда миф связан с происхождением мира — его творением или установлением.

Изобретение и первое подношение характерной жертвы религии вполне можно считать актом творения мира или, по крайней мере, актом установления доминирующего мирового порядка. Если бы нас интересовали параллели (а находить параллели — это детская игра по сравнению с раскрытием полного смысла текстов) мы легко могли найти ясные примеры в истории религий, особенно религий Индии. Даже христианское жертвоприношение мессы следует толковать как акт, при помощи которого устанавливается христианский мировой порядок. Раз действие Христа на Тайной вечере обрело значение прототипичного ритуального акта, оно стало фундаментальным жертвоприношением, великим жертвоприношением, через которое был утверждён мир спасения. Однако, этот пример интересует нас здесь прежде всего из-за контраста, который он представляет с жертвоприношением Прометея: фундаменталь-

ное жертвоприношение христианского мира должно было означать примирение, разрешение напряжения, так сказать, аннулирование разницы между Богом и человеком. Совсем не таково действие Прометея, при помощи которого рассказчик пытается объяснить, почему в некоторых жертвоприношениях греков боги получали более привлекательные, но менее аппетитные доли.⁷⁷

Гесиод должен был лишь указать на прототипичный характер этого действия Прометея, ведь оно было совершенно очевидно в мире, где при каждом жертвоприношении боги получали прежде всего жир и кости, тогда как жертвователи забирали большую часть мяса и внутренностей. Странное разделение! Однако, каждое разделение предполагает некое целое, которое и было разделено, а также общую связь между теми, кто совершает разделение. И это приводит нас к ещё одному предварительному требованию для разделения: разницы между участниками. Идея греческого жертвоприношения подхватывает то и другое: разницу и общую связь между богами и людьми. Гесиод переносит в золотой век эту идею жертвоприношения с вытекающими из неё равновесием и свободой от конфликта.⁷⁸ Гесиод характеризует жертвоприношение как акт установления, как основание нашего мира, подчёркивая разницу в разделении и объясняя её на основе спора. После разделения появился мир — мир, в котором боги и люди были абсолютно разными. И в глазах Гесиода это

⁷⁷Эта точка зрения утверждается вопреки так называемому «позитивистскому» толкованию в Kerényi, *Niobe*, pp. 40ff, где также представлены этнологические параллели.

⁷⁸Гесиод в Rzach, fr. 92. См. Павсаний, VIII, 2, 4; Катулл 64, 384–86. Kerényi, *The Religion of the Greeks and Romans*, p. 190; о жертвоприношении Прометея в связи с идеей греческого жертвоприношения: *ibid.*, pp. 189ff.

было совершенно справедливо, потому что люди именно таковы, какими показали себя в жертвоприношении: обманутые обманщики. Даже если бы Гесиод основывал свой мифологический взгляд на мир не на традиции, а на учении, выведенном из греческого жертвоприношения, оно было бы укоренено в оправданной по сути концепции природы человека.

До-гесиодовы элементы у Гесиода

Но повествование Гесиода содержит странные черты, с самого начала показывающие нам, как он зависел от мифологических традиций, которые вынужден был интегрировать с миром Зевса. Уже странным было первое предположение его рассказа о разделении, изначальное неразделённое состояние, отсутствие всякой абсолютной разницы между людьми и богами. Другое (и об этом мы ещё скажем позже) — это неявное отождествление дела Прометея с делом людей. «Ибо в то время, как боги с людьми препирались в Меконе», как начинается легенда, Прометей (не люди!) разделил быка. Прометей вступил в спор с богами. Но именно люди пострадали от последствий его поражения. Когда он заступает за людей и крадёт для них огонь (Гесиод считает это вмешательство настолько самоочевидным, что не считает нужным сколько-нибудь объяснить его), Эпиметей (как мы уже рассказывали) получает в наказание первую женщину. Но под определённым углом две странные особенности — неразделимость группы Прометей-Эпиметей-человеческий-род и первоначальная неразделённость богов и людей — аннулируют друг друга. Это возможно, если мы предположим, что была некогда мифологема, в которой два брата, или один изначальный Про-

метей-Эпиметей как божество-заступник, предтеча или предок человеческого рода, один столкнулся с небесными богами: в таком случае спор шёл исключительно среди богов, ещё недифференцированных в своей божественности, и похоже, что именно так обстояло дело до Гесиода.

Присутствие «смертных» в повествовании Гесиода о споре и разделении требуется не только содержанием, но и формой. Даже сам способ его выражения чисто условный: там, где люди упоминаются в эпическом языке, это уже те, «которые здесь на земле обитают».⁷⁹ В сущности, они упоминаются так же, как то культовое место в Меконе, то есть как принадлежащие к этому миру. Мир ещё находится в процессе творения, но было бы невозможно говорить о нём внятно, если быть последовательным и выбросить из головы его тогдашних обитателей. Полярность «боги и люди» была просто присущей частью греческого видения мира. Даже архаичный философ, заявлявший о существовании единого Бога, чьё существование исключает всех других богов и не допускает никакого сравнения со смертными, даже Ксенофан не стал бы выражаться без этой полярности. Эпический язык и присущий ему взгляд на мир вынуждал его говорить непоследовательно. «Бог же, един», — гласит его знаменитое высказывание, — «между смертных и между богов величайший».⁸⁰ Наш перевод говорит о людях как о «несчастных» на основе современного прочтения: *meléoi*. В рукописях вместо этого стоит

⁷⁹ οἱ ἐπὶ χθονὶ ναῖετάουσιν

⁸⁰ Diels, fr. 23:

εἰς θεὸς ἐν τε θεοῖσι καὶ οὐρανῶσι μέγιστος. [Эллинские поэты VII–III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 278 — прим. перев.]

meliēisi, «ясень», или, возможно, вернее *melioisi*, «люди ясеня». Согласно *Трудам и дням* (145), Зевс создал людей медной эпохи из дерева ясеня: это было не фактическое сотворение людей, а оформление поколения и, тем самым, эпохи. В *Теогонии* (187) Гесиод рассказывает лишь, как *Meliai*, нимфы ясеня, появились из крови Урана — они не нуждались в огне;⁸¹ что до людей, то они уже как-то были здесь, когда Прометей, будто это совершенно естественно, боролся на их стороне. Что заставляет его так поступать, нам не сказано.

Описанная сцена предполагает полярность греческого мировоззрения: здесь человечество, там боги. Это признано и указано, но не играет дальнейшей роли. Прометей и Зевс сталкиваются наедине, как два чистых мифологических существа, которые сходятся и вовлекаются в спор не по какой-то известной человеческой психологии причине, а потому что они такие, как есть и не могут быть иными. Лукавый Прометей, чья природа и экзистенциальная слабость в том, чтобы быть «хитроумным», направляет спор, хотя и не вызывает его. С мягким смехом отвечая на укоры Зевса,⁸² он напоминает нам Гермеса больше, чем любого другого бога. Но обман Гермеса следует из творческого акта, который обогащает божественность мира игривой магией.⁸³ В изначальном обмане Прометея основной недостаток его характера оказывается источником мрачных последствий для человека.

⁸¹Те, кто полагают, будто Гесиод хотел сказать, что Зевс не дал ясеням — деревьям, не нимфам — огня, чтобы люди не делали трутницы из ясеновой древесины, приписывают поэту весьма «злокозненную мысль»!

⁸²*Теогония* 547: ῥη' ἐπιειδήςας.

⁸³Kerényi, *Hermes der Seelenführer*.

У Гесиода странное поведение Зевса проливает яркий свет на недостатки Прометея. Не только Зевс, по Гесиоду, «многосведущий в знаниях вечных»,⁸⁴ называемый так постоянно и выразительно, но и, более того, вся сцена, с самого начала, построена так, чтобы подчеркнуть «ум», *pous*, Зевса. Эпитет, предпосланный этому *pous*, идеально отражающему Илиаду (XV, 461) — это *pykínos*, «тесно связанный»; ничто не может ускользнуть от него.⁸⁵ «Обманув, домогаясь» Зевса, Прометей выставляет себя тем, кто с необходимостью остаётся нуждающимся, кто никогда не может быть вознаграждён полным успехом. «Кронид, многосведущий в знаниях вечных, сразу узнал, догадался о хитрости».⁸⁶ Разгадав обман, он даёт провести себя — снова в такой манере, которая подходит *Титаномахии*, но не Гомеру, в старом «титаническом стиле» — но не обманывается. С его *pous*, который находится превыше всех вещей, это было бы невозможно, ведь его «ум» в точности как зеркало, принимающее всё без искажений и отражающее обратно. Он содержит неподвижный образ всякого бытия, всех деяний, дурных и добрых, со всеми последствиями, и потому свободен от всякой воли или желания что-то менять. Потому и сам Прометей отражается; ум Зевса видит тщетность его желания изменить вещи, тщет-

⁸⁴ ἄφθιτα μῆδεα εἰδώς

⁸⁵ Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, p. 27, n. 7. О следующем далее см. Kerényi, *Die antike Religion*, 3rd edn., p. 114, и pp. 192f английского издания *The Religion of the Greeks and Romans*.

⁸⁶ Теогония 550–51. [Эллинские поэты VII–III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 40, пер. В. Вересаева — прим. перев.]

ность действия того, кто не наделён «умом» Зевса, существа, чья неполноценная природа явно мешает принять бытие как оно есть.

Параллель в «Трудах и днях»

Переход не кажется слишком резким, когда внезапно Гесиод обращается к последствиям преступления Прометея для человечества. Люди тоже хотели бы хитростью и выдумкой изменить бытие, над которым их ум не стоит, подобно зеркалу, но которое они должны выносить. Какой была бы их жизнь, будь всё иначе, Гесиод рассказывает нам в *Трудах и днях* (42–59), где также славит победу Зевса.

Скрыли великие боги от смертных источники пищи:
Иначе каждый легко бы в течение дня наработал
Столько, что целый бы год, не трудясь,
имел пропитанье.

Тотчас в дыму очага он повесил бы
руль корабельный,
Стала б ненужной работа волов и выносливых
мулов.

Но далеко Громовержец источники пищи запрятал,
В гневе на то, что его обманул Прометей
хитроумный.

Этого ради, жестокой заботой людей поразил он:
Спрятал огонь. Но опять благороднейший
сын Иапета

Выкрал его для людей у всемудрого Зевса-Кронида,
В нарфекс порожний запрятав от Зевса, метателя
молний.

В гневе к нему обратился Кронид, облаков
собираТЕЛЬ:

«Сын Иапета, меж всеми искуснейший в замыслах хитрых!

Рад ты, что выкрал огонь и мой разум обманом опутал

На величайшее горе себе и людским поколениям!

Им за огонь ниспошлю я беду. И душой веселиться Станут они на нее и возлюбят, что гибель несет им».⁸⁷

Победа Зевса становится полной только с новым творением: «Им за огонь ниспошлю я беду. И душой веселиться станут они на нее и возлюбят, что гибель несет им», то есть с творением женщины. Гесиод постоянно подчёркивает свою веру в то, что суровый порядок мира Зевса равно основан на эпиметеевом, мужском желании к женщинам, а также на черте человека, которая, как мы видели, является одновременно и прометеевской, и универсальной человеческой: стремление изменять мир хитроумной изобретательностью. Но всё равно картина нам не совсем ясна, потому что точная природа отношений между Прометеем и человечеством, которое для Гесиода определяется мифологической традицией, ускользает от современного читателя. Ежедневное страдание ночного Прометея и его благотворная кража огня — это аспекты слишком человеческого существа, которые, согласно греческим представлениям, были титаническими. И теперь, после прочтения Гесиода, мы можем вернуться к вопросу, который затронули в обсуждении Гёте, послужившем преамбулой для настоящего исследования: что это за существо, столь близкое к человечеству? Это бог, титан или человек? Эсхил

⁸⁷ [Эллинистские поэты VII–III вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 51–52, пер. В. Вересаева — прим. перёв.]

прямо называет его богом, а для всех трёх великих греческих поэтов-трагиков он был титаном.⁸⁸ Для более точной картины греческого взгляда на Прометея мы должны обратиться к прозаической традиции.

IV. Архаическая мифология Прометея

«Вестник титанов»

Какую черту Прометея можно противопоставить природе Зевса? Какого рода существу она принадлежит? Эта черта была источником порчи в человечестве, но также и спасения, наделив человека огнём и средствами продолжения существования. Но какое существо принесло порчу и спасение? Мы находим своего рода ответ у Исихия,⁸⁹ греческого лексикографа и собирателя «глосс», необычных выражений и названий, используемых в древних текстах. Согласно Исихию, слово “Ithas” означало «Вестник титанов, Прометей, которого иные называют Итакс». В каком же тексте, спросим мы теперь, Прометей назывался Итасом и Итаксом — возможно, это просто разные прочтения одного и того же имени — и «вестником титанов»? В свете того, что мы теперь знаем о *Титаномахии* (в изложенной выше части), похоже, что эта глосса происходит как раз из этой работы или, если было несколько работ с похожим содержанием, из другой такой работы. Но эти имена совсем не ясны; их нельзя истолковать с уверенностью.

⁸⁸ Кроме Эсхила: Софокл, *Эдип в Колоне*, 56 ([Софокл, *Трагедии*, М.:1988, стр. 98 — прим. перев.]), Еврипид, *Ион* ([Еврипид, *Трагедии*, т. 2, М.:1969 г., стр. 277 — прим. перев.], *Финикиянки*, 1122 ([Там же, стр. 221 — прим. перев.])).

⁸⁹ Hesychios, *Lexicon* (ed. Schmidt), s.v. Ἰθάς.

Итас предполагает *ithagenes*, греческое слово, которое Исихий переводит как «автохтонный», тогда как Итакс напоминает об Ithakē, острове Одиссея, и Ithakos, имя жившего там художника (Одиссея, XVII, 207). На ум приходит идея о родстве с Одиссеем с Итаки, и действительно — он самый прометеевский из героев Гомера. Древние художники делали головы Прометея и Одиссея поразительно схожими, ведь оба они хитроумны, оба напоминают Гермеса больше любого другого бога, оба носят остроконечные шапки художника или ремесленника, довольно странный головной убор для гомеровского героя.⁹⁰ Гефест и кабиры тоже изображаются в таких шапках.

«Вестник титанов», на самом деле, предполагает нечто большее, чем просто родство между прометеевым складом ума, который мы пока называли титаническим из-за родства между Прометеем и Кроном, другим «кознодеем», и складом ума Гермеса, чьим внуком был Одиссей. Оба элемента играют свою роль: он был титаном и среди всех титанов именно он неизбежно пришёл на ум поэту, чьё повествование требовало посланца из числа титанов. Вестником богов был Гермес. Его функция и характер заключались в вечном путешествии туда-сюда, связывании прямо противоположных областей, Олимпа и Аида. Он был посредником, парившим в срединной области, между небесами и миром мёртвых. Смертные вестники подражали бессмертным, черпая уверенность в своём призвании из реальности, которую для них представлял Гермес. Титанический мир богов, как постепенно становится нам известно по восточным параллелям, достаточно дик, но больше на-

⁹⁰Kerényi, *Heroes*, p. 328.

поминает о небесных телах, чем о людях. Такие имена, как Гиперион, «Верхний», соответствующее латинскому *superior*, Кой — связанное с *koia*, «сфера», — Крийос, возможно, небесный Овен, перечисленные у Гесиода, который взял их из греческой традиции, предполагают звёздные небеса. Сходство с солнцем выдаёт не только Гиперион, отец Гелиоса, но и, по всей вероятности, Крон. Конечно, Крон совершил своё кровавое изначальное деяние, разделение первоначальных родителей, с помощью серпа, образа новолуния, но само действие может считаться солярным. Сатурн, связанная с ним планета, также был известен грекам как *Helion aster*, «звезда Солнца». ⁹¹ Положение Прометея как посланца богов в ещё меньшей степени, чем положение Гермеса, может быть выведено из чисто человеческих условий; его следует — и это также проливает свет на функцию и характер Гермеса — проследить до условий на небесах.

Прометей, как и луноподобная Гера, носит на себе рану, которая постоянно обновляется. Это не указывает на убывание зимой, как та другая рана, тоже переплетённая с человеческим существованием, которая также заметна на небесах: рана солнца. Наше предположение, что *человеческое существование* было определяющей составляющей этих мифических фигур, поскольку это, без сомнения, доминирующая точка зрения существующих людей во все времена, отличает наш способ наблюдения и толкования древней мифологии от всех прежних попыток, характерных для звёздных

⁹¹ Платон, *Послезаконие*, 987с как другое прочтение для Κρόνου αστήρ. Franz Boll, "Kronos-Helios", *Arch RW*, XIX (1916-19), pp. 342ff, показывает, что это основано на древней традиции.

или «натуралистических» теорий.⁹² В фигуре Прометей ранение совпадает с позицией посредника, с парением посередине, типичным для посланца и луны (в мире, каким его видят люди). Он луноподобное существо, но не полностью тождественное астрономической луне, да и, в самом деле, ни один персонаж не может исчерпать луну как источник мифологических возможностей. Он был выбран как посланец, потому что был единственным луноподобным существом среди титанов. Однако, луна, яркая и тёмная, как и Прометей, относится к области тьмы. Ночь исцеляет его, а каждый день наносит новую рану. Этим он существенно отличается от Гермеса, лунного посланца среди олимпийцев. Гермес тоже ночное существо и, как луна, странник, но относится к восходящему свету солнца и жизни и никак не связан с тёмной стороной жизни. Чем лучше мы понимаем родство между Прометеем и Гермесом, чем лучше постигаем общий элемент в их положении и их функцию в божественном мире, тем острее заметны радикальные различия между этими двумя луноподобными существами. Место олимпийского посланника среди небесных богов, тогда как Прометей, «вестник титанов», очевидно связан с человечеством.

Прометей и Гермес

Всё общее между Гермесом и Прометеем остаётся в области тех изначальных деяний, которые не разрубают и не разделяют, как Крон, а врезаются или вламываются в мир живого роста, оставляя раны в божестве.

⁹² Это неверно понимали L. Séchan, *Le Mythe de Prométhée*, p. 12, и другие, кто не смогли заметить философское преобразование научных подходов.

ственной среде. Но это раны, незаменимые для человеческого существования, из них хлынет жизнь, нечто божественное, соединяющее раненых с богами, которые были задеты и оскорблены вторжением. Актом воссоединения было жертвоприношение. Его необходимыми предпосылками были два кощунственных вторжения в живое развитие среды. Первым кощунством, которое, однако, оказалось благословением для тех, кто искал поддержку, было убийство животного, чья плоть послужила жертвой ради блага богов и людей. Другим изначальным действием было обретение огня, который лучше знаком нам как священный жертвенный огонь, чем как живой и растущий элемент в нашем окружении. Эта священная природа огня, которую он разделяет со всеми живыми вещами, растущими в человеческой среде и подкрепляющими его, объясняет, почему приобретение огня воспринималось как воровство, как осквернение.

Оба изначальных действия, а также изобретение жертвоприношения, которое венчает и искупает их, приписываются и Прометею, и Гермесу. Они также связаны с Форонием, древним человеком, основавшим общину в Аргосе.⁹³ Традиция прямо рассказывает, что Прометей первым убил быка, жертвенное животное.⁹⁴ Гесиод не упоминает этого прямо. У Гесиода кража огня отделена от контекста: убийство животного — кража огня — первое жертвоприношение. Он излагает это как новое благотворное святотатство,⁹⁵ хотя изначальное кощунственно-сакральное действие включало в себя

⁹³ Kerényi, *Gods*, p. 222.

⁹⁴ Плиний, *Естественная история*, VII, 209: *Prometheus borem primum occidit*.

⁹⁵ *Труды и дни*, 51–52, *Теогония* 565–66.

все три: огонь украден у богов как способ предложить жертву.⁹⁶ Но у Гесиода другой логический контекст остаётся нетронутым: жертвоприношение предполагает как жертвующих, так и получателей, и Гесиод продолжает, опираясь на предположение, что люди уже существуют, соучаствуя в жертвоприношении. Вышеупомянутый контекст ещё действует в гомеровском гимне Гермесу (III, 1–137): Гермес, новорожденный и уже опасный бог, крадёт коров Аполлона, изобретает способы разведения огня с помощью трутницы из лавра, убивает двух коров и устраивает жертвоприношение двенадцати богам, включая самого себя.⁹⁷ Но здесь, как в родственных мифологемах других народов, не упоминаются люди как участники жертвоприношения. Часто приносящие и получающие жертвоприношение идентичны. В гомеровском гимне Гермесу эта тождественность даже не мистическая, ведь жертвоприношение изобретается до появления людей. Гермес не представлял человечество, в отличие от Прометея.

Прометей отличается от других титанов своим близким родством с Гермесом. В свою очередь, он отличается от Гермеса своей связью с человечеством и чертами, близкими человеческому существованию: своим наказанием и его причиной, святотатством, неотъемлемым от его действия как первого приносящего жертву. Таким оказывается перед нами Прометей: луноподобное существо, но не светоносное, воплощающее тьму тёмной луны, а также несущее на себе черты человеческого существования; собственными недостатками вынужденный выступить против своего окружения и близких по развитию; тем самым вынужденный использовать своё

⁹⁶S. Eitrem, "De Prometheo, *Eranos* (Göteborg), XLIV (1946), 14ff.

⁹⁷Kerényi, *Gods*, p. 164.

злокозненное, извилистое мышление (ибо в развивающемся мире пути естественным образом искривлены); и неизбежно наносящий и получающий рану. Всё это его человеческие черты. Космическое положение тёмного луноподобного существа такого рода напоминает положение новой луны, отчего и поднимается серп — в мифических историях также принимающий форму топора (мы увидим его в руке Прометея). Женщины, связанные с Прометеем в различных традициях, определяют его положение на небесах.

Женщины Прометея

В этом исследовании мы не будем говорить о Пандоре, которая требует особого рассмотрения.⁹⁸ Климена, жена Прометея (названная у Гесиода его матерью) указывает на великую богиню подземного мира. Проноя — если жену Прометея действительно так звали⁹⁹ — будет просто женской формой Прометея, означающей «та, кто знает наперёд, кто предвидит». Мужская форма Pronoös появляется в генеалогии Эллина, предка греков, который происходил от Прометея.¹⁰⁰ Это очевидно синонимичное для Прометея имя. Однако, это не настоящие имена, а скорее объясняющие эпитеты для титана Итаса или Итакса. «Место» Прометея определяется более выразительной группой имён: Келено¹⁰¹ с одной стороны, а с другой — Пирра (дочь Эпиметея), Асия, Гесиона. Келено означает «Тёмная», Пирра — «Золоти-

⁹⁸ См. изложение в Kerényi, *Gods*, pp. 215–20.

⁹⁹ В схолии на *Одиссея*, X, 2, стоят Климена и Прилея, возможно, вместо Пронои.

¹⁰⁰ Hekataois в Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I F 13 (I, 10).

¹⁰¹ Цецес в своём комментарии к Ликофрон, 132 (I, 399).

сто-светлая», и Асия точно не стала бы названием для Востока, если бы не означала с самого начала «Восточную» или «Утреннюю» или как-то связана с тем, что, по мнению греков, было землёй восходящего солнца. Как и множество ранних великих богинь Гесиода,¹⁰² Асия считалась одной из дочерей Океана, тогда как Гигин перечисляет её среди нереид, дочерей другого древнего морского бога. Геродот¹⁰³ полагает, что это имя носила дочь Прометея, и в то же время говорит, что восточный континент получил своё имя именно от неё. Как Афина Асия, эта богиня почиталась в Лаконии.¹⁰⁴ С Афиной, как мы скоро увидим, у Прометея были тесные связи. И это имя, похоже, носила богиня, чей культ, наряду с культом *Theia mater*, засвидетельствован в микенском документе из Пилоса.¹⁰⁵ Маловероятно, чтобы Гесиона — супруга, названная так в *Прометее прикованном* (557) — означала то же самое, что Асия. Однако, она была связана с Троей; Гесиона была дочерью первого царя, который построил знаменитый восточный город с помощью божественных слуг.¹⁰⁶ Все эти богини напоминают о заре или тьме. Тьма и заря определяют положение новой луны, когда она покидает тьму, но в то же время, в некотором смысле, несёт её собой как незримое дополнение. Это «место», небесное происхождение Прометея. Но не следует полагать, что какое-то небесное явление может исчерпать его смысл. Имя другой жены Прометея, которое мы ещё не упоминали,

¹⁰² Теогония, 359; Гигин, *Fabulae* (Genealogiae).

¹⁰³ IV, 45, 3.

¹⁰⁴ Павсаний, III, 24, 7.

¹⁰⁵ Fr. 1206; po-ti-ni-ya a-si-vi-ya.

¹⁰⁶ Kerényi, *Heroes*, p. 160.

Аксиотея,¹⁰⁷ связывает его совсем не с небесными существами. Первая часть имени — архаичное ритуальное призывание, *axios*, «достойн» — характерным образом связано с такими именами кабиров, как Аксиер, Аксиокерс, Аксиокерса.¹⁰⁸

Прометей среди кабиров

Фигура Прометея — это не единственный пример контакта между титанами и кабирами. Это засвидетельствовано надписью на Имбросе,¹⁰⁹ которая, как призывание кабиров, перечисляет гесиодову череду великих титанов, сыновей Урана, за исключением Океана: Кой, Крий, Гиперион, Иапет, Крон.¹¹⁰ В VI в. до н.э. теолог-орфик и поэт Ономакрит уже попытался (точно не без повода и, очевидно, небезуспешно) отождествить титанов с кабирами. Он приписал убийство и расчленение ребёнка Диониса титанам.¹¹¹ Если задаться вопросом, что заставило его сделать это, стоит только вспомнить, что два брата среди кабиров совершили похожее убийство своего младшего брата.¹¹² Имена титанов и кабиров равно запятнаны изначальным преступлением. Конечно, с кабирами также связаны мистерии, обряд очищения и посвящения.¹¹³ Согласно легенде об основании Кабириона возле Фив, на этом месте некогда был город, населённый людьми, называемыми кабирами

¹⁰⁷ Цецес, 283 (II, 988).

¹⁰⁸ Kerényi, *Gods*, p. 37.

¹⁰⁹ *Inscriptiones Graecae* XII, 8, 74 (p. 33).

¹¹⁰ Kerényi, *Gods*, p. 21.

¹¹¹ Павсаний, VIII, 37, 5. Cp. Kerényi, *Der frühe Dionysos*, p. 36.

¹¹² Kerényi, *Gods*, p. 86.

¹¹³ Kerényi, "The Mysteries of Kabeiroi", pp. 42ff.

(Kabeirai) в честь этого места.¹¹⁴ Одному из первоначальных обитателей, Прометею, и его сыну Этнею, Деметра принесла мистерии. Так начинается довольно длинный псевдоисторический *narratif à clé* такого рода, который допустим в связи с мистериями: большая часть участников упоминается под псевдонимами, которые были очевидны для посвящённых и даже довольно ясны для нас. Этней, «этнеец» может быть только Гефестом (в честь его сицилийской горы). Здесь он упоминается как кабир, и без сомнения, он сходил за такового на собственном острове Лемнос, в древней культовой сфере кабиров. Он был предком неких кабиров, которых в его часть называли гефестами:¹¹⁵ это наверняка были те кабиры, которые, как Гефест, практиковали кузнечное искусство и носили молоты.

Потому Прометей, который среди титанов был лишь сыном Иапета, всего лишь вестником и довольно второстепенной фигурой, оказывается самым почитаемым среди кабиров, их отцом и предком. Едва ли может быть случайностью, что его культ в Афинах отражает ту же связь с Гефестом. Здесь оба бога почитались наряду с Афиной Палладой в древних священных пределах Академии. Древний рельеф у входа в святилище изображал Прометея как старшего, а Гефеста — как более молодого бога. Это не обязательно должно значить, что культ Прометея был древнее. Иерархические отношения между могущественным отцом и сыном, который почитает и даже служит ему, не только упоминаются генеалогиями, но и выражены в культе и типичны для кабиров. Как в Афинах Гефест был сыном Прометея,

¹¹⁴Павсаний, IX, 25, 6.

¹¹⁵Глосса учёного патриарха Фотия (*Lexikon*, ed. Naber, I, 302), который также называет их Τίτανες.

так и мальчик Кадмил занимал это положение на Лемносе.¹¹⁶ Но у Гомера появляется только Гефест. Великий эпический поэт, который передаёт так много архаичных элементов греческой религии, не упоминает Прометея. Потому, хотя во множестве крайне архаичных контекстов Гефест занимает место Прометея, вполне возможно, что он лишь наследник этого особенно таинственного титана. На аттическом рисунке на вазе V столетия изображён Прометей, стоящий перед Герой, словно подтверждая нашу теорию, основанную на их мифологических чертах, о связи между двумя этими существами. Это согласуется с более редкой и, возможно, более тайной традицией, обнаруженной поэтом Евфорионом,¹¹⁷ одним из учёных александрийцев, о том, что Гера была матерью Прометея, будучи изнасилована великаном Эвримедоном, сыном Земли, чьё имя означает «правитель просторов». Но ставшая классической традиция делает Гефеста сыном, который особенно близок к Гере.

Похожая ситуация обнаруживается в отношении обоих к Афине Палладе. Как мы знаем, Прометей и Гефест оба домогались её любви.¹¹⁸ И другая, столь же архаичная легенда, история о рождении Афины, помогает нам предположить, кто из них был изначально связан с дочерью Зевса. Кто из них расколол голову Зевса, чтобы из неё родилась Паллада: Прометей или Гефест? История рассказывает о них обоих.¹¹⁹ Изначальным и древним инструментом, использованным для этого, был топор. И некоторые версии даже вкладывают его в руку Гефеста, хотя в других традициях он совер-

¹¹⁶Т.е. Кадмил был сыном Гефеста. Kerényi, *Gods*, p. 87.

¹¹⁷B Powell, *Collect. Alex.*, p. 42.

¹¹⁸Jacoby, *FgrHist*, 76 F 47 (II, sec. A, 150); Kerényi, *Gods*, p. 123.

¹¹⁹Kerényi, *Gods*, p. 120.

шает этот акушерский акт молотом. В руке Прометея, приносящего жертвоприношение, топор имеет смысл; и он имеет смысл в ситуации новой луны, с которой были связаны великие празднества богини в Афинах.¹²⁰ Это изначальное деяние, это разрушение и вторжение в самое священное, также было необходимым преступлением: священным святотатством, о котором гомеровская поэзия не говорит ничего, но зато рассказывает Гесиод, хотя и не упоминая пылкого «избавителя».¹²¹ Ранее в этой главе мы упоминали более ужасный сакральный акт, совершённый Прометеем среди кабиров. Два брата отрезали голову третьего брата и обернули в фиолетовую ткань: тайна, значение которой остаётся неясным, но точно было крайне религиозным.

Титаны и кабиры

Но в чём смысл того, что одни и те же мифологические существа называются то «титанами», то «кабирами»? Хотя Ономакрит помещает титанов на место кабиров, он не считает их идентичными. Надпись на Имбросе, упоминающая всех великих титанов в чередё кабиров, и лексикон Фотия,¹²² без различия утверждающий, что кабиры — это «гефесты» или «титаны», свидетельствуют о постепенной ассимиляции этих концепций и изначальных различий между ними. В какой степени эта ассимиляция могла быть основана на живой мифологии, мы узнаём из фигуры Прометея, который по особым причинам, присущим его природе, относится и к титанам, и к кабирам. В мировоззрении греческой мифологии

¹²⁰ Kerényi, *Die Jungfrau und Mutter*, p. 41.

¹²¹ Теогония 924.

¹²² См. прим. 27 выше.

титаны — кроме Океана, который для Гомера ещё был тем, «от коего всё родилось» (*Илиада*, XIV, 246), и только для Гесиода стал один из титанов среди прочих — относились к небесному полюсу. Они старшие обитатели небес, которые были там до олимпийских богов. Это не должно значить, что в самой Греции их почитали до олимпийцев, а только лишь, что в греческих космогониях, известных нам, они представлены как небесные боги до того, как правление Зевса было установлено на небесах и на земле. Они были изначальными существами, богами до богов, пребывая на небесах, как созвездия, и большинство из них были, на самом деле, яростно солярными, но включали в своё число луноподобного Прометея.

Что до кабиров, то мы можем с уверенностью сказать только это: они тоже были изначальными существами, больше принадлежащими к другому полюсу. Согласно вышеупомянутому повествованию из Кабириона в Фивах, они были первыми людьми. На знаменитом рисунке с вазы первые мужские представители человеческого рода, Пратолай и Митос — «Первый человек» и «Семя» — изображены как дикие первые люди, стоящие перед великим дионисийским кабиром и Мальчиком (Pais), который служит им. Как могла бы возникнуть история древнего города кабиров и его жителей, если бы кабиры не считались изначальными существами, людьми до людей? И тем не менее, Павсаний, пересказывая легенду, говорит, что ему не дозволяется раскрывать, кем на самом деле были кабиры. Это можно считать только доводом в пользу обычной традиции, согласно которой кабиры едва ли отличались от титанов в своей божественности. Как боги, они принадлежали к тёмной сфере, откуда возникала жизнь; их крайняя маскулин-

ность сделала их (если присмотреться внимательнее, их функцию как первых людей тоже следует толковать в этом свете) предшественниками земных поколений людей.

И потому Прометей, тёмное луноподобное существо среди титанов, со своим слишком маскулинным и простодушным братом Эпиметеем (оба они мужчины и даже представители человеческого рода перед светоносными богами небес) находят точное место как одни из кабиров в греческой мифологии. Бог вроде Гермеса (Пай или Кадмил) и Гефеста, которые оба были кабирами, сын Иапета, заполняет то место на человеческом полюсе по отношению к божественному миру, которое в не-греческой мифологии занимает божественный изначальный человек.

V. Методологическая интерлюдия

Пределы реконструкции

Прослеживая черты древнего мифологического ума, современный ум может создать живую картину мифологической фигуры, даже столь странной, как Итакс, вестник титанов, один из кабиров — также называемый Прометеем по своей самой заметной черте — и, наконец, тёмная луна, наполненная человечеством, как чаша. Ибо древний космос, определяемый двумя полюсами — человеком и его окружением, переплетёнными, чтобы образовать «мир» — *всё ещё существует*. Это мир людей, принимающий форму мифологических фигур, состоящих из видения, сна и поэзии.

Традиции о таких фигурах имеют два главных компонента — содержание, сам миф, и с содержанием неот-

делимо связан способ его передачи. Оно может быть представлено самыми разными способами. Суть в том, что мы обладаем, по крайней мере, одним из таких представлений. Миф — это содержание, но он предстаёт перед нами как произведение. Представление — это всегда произведение.¹²³ То, что некогда было произведением в своих греческих особенностях — и даже не раз, во многих произведениях — может быть реконструировано только с точки зрения своего содержания: в той мере, в какой содержание — это фрагмент мира, обращённого к нам в человеческих понятиях. Чем больше сознательное творение художника преобладает над этим фрагментом мира, тем менее произведение может быть реконструировано по намёкам и нескольким литературным фрагментам.

Как много можно узнать?

Теперь мы должны обратиться к прометеевым драмам Эсхила, из которых до нас целиком дошёл только *Прометей прикованный*. Научная литература на эту тему начинается с Фридриха Готлиба Велькера. Больше столетия назад, в 1824 году, этот известный мифолог и филолог написал впечатляющий том под названием *Die Aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirienweihe zu Lemnos, nebst Winken über die Trilogie des Aeschylus überhaupt*.¹²⁴ В этой работе он попытался реконструировать содержание всех трилогий Эсхила. Два года спустя он опубликовал другой, едва ли меньший по толщине

¹²³ Kerényi, "Werk und Mythos", *Griechische Miniaturen*, p. 139.

¹²⁴ «Трилогия о Прометее у Эсхила и мистерии кабиров на Лемносе, сопровождаемые некоторыми замечаниями о трилогиях Эсхила в целом».

том под названием *Nachtrag zu der Schrift über die Aeschylische Trilogie nebst einer Abhandlung über das Satyrspiel*.¹²⁵ Вторая работа прежде всего была нацелена на опровержение критики против первой. Велькер создал школу. С тех пор было много попыток филологической реконструкции, которые, как и у Велькера, порождали немалую долю критики, так как часто переступали границы познаваемого. Нет необходимости останавливаться на этой школе, которая давно перестала заниматься тем, что важно или даже интересно людям, и заметно предпочитает спекуляции, которые совершенно не поддаются демонстрации. Едва ли нужно опровергать «законы формы», выдуманные с целью сделать невозможное возможным и восстановить утраченное навеки. Даже делать выводы из «структуры трилогии», которая наблюдается только в *Орестее*, единственной трилогии, которая дошла до нас целиком — это чистой воды умственная гимнастика. И совершенно безосновательны все заключения об истории драматической поэзии после Фесписа, которые сделаны на основе неполного списка драм и замечаний грамматиков, которые случайно сохранились.

Всё, что можно знать о действительно происходившем на сцене — это то, что мы читаем в сохранившихся драматических текстах, в цитатах из пьес и на обрывках папируса. Во времена Гёте древние папирусные книги были неизвестны. Всё, что можно было сделать в плане реконструкции — это применить упорядоченное мышление к традиционному материалу, и в этом направлении Велькер зашёл так далеко, как только возможно. Сегодня мы обладаем куда более богатым

¹²⁵ «Дополнение к книге о трилогиях Эсхила, включая трактат о сатировской драме».

и конкретным знанием древности по «материальной» традиции, которое ранее было непредставимо. Есть много нового материала для чтения, не только фрагменты папируса, но и археологические находки, прежде всего рисунки на вазах, которые дают нам непосредственные свидетельства, только начинающие раскрываться перед нами. Мы лучше знакомимся не только с формами, но и с содержанием. Формальные указания, которые исследователи ищут в текстах, чтобы прийти к уточнённым выводам о вещах, находящихся за пределами наших знаний, слишком часто опираются на случайности передачи. Следовательно, они дают крайне неточные основания для знания. Указания такого рода могут иметь ценность, только если материал, из которого они почерпнуты, был полным, например, работа автора целиком и множество других примеров из литературы его времени. А когда это возможно? На основе случайных указаний такого рода делались попытки опровергнуть авторство *Прометейя прикованного*, который во всей традиции никогда не приписывался никому другому, кроме Эсхила. К такой исследовательской работе следует относиться с крайней осторожностью, и столь же сомнительны попытки приписать Эсхилу фрагменты, посвящённые миру после обретения огня.

Мне кажется, что такую осторожность уже проявил редактор одного фрагмента, Оксиринхского папируса 2245.¹²⁶ В этом случае Эсхил точно кажется наиболее вероятным автором, ведь мы знаем, что он написал, по крайней мере, четыре драмы о Прометее: кроме *Прометейя прикованного* (*Prometheus Desmotes*) были *Прометей освобождённый* (*Prometheus Lyomenos*), *Прометей-*

¹²⁶Lobel, *The Oxyrhynchus Papyri*, XX, fr. 1.

огненосца (*Prometheus Pyrphoros*) и Прометей-огневозжигатель (*Prometheus Pyrkaeus*). Последняя наверняка была сатировской драмой, исполнявшейся в 472 г. до н.э., наряду с трагедиями *Финей*, *Персиянки* и *Главк Понтийский*. В этой связи она упоминалась просто как «Прометей» именно потому, что была первой в серии, и её не требовалось отличать от других, ещё не написанных пьес о Прометее этого поэта. У нас есть рисунки на вазах, изображающие Прометея — на одной из них написано его имя — окружённого сатирами и держащего стабель нарфекса, содержащий украденный огонь. Они могут быть датированы между 440 и 420 гг.,¹²⁷ а Эсхил умер в 456 г. Мы должны сделать вывод, что через тридцать лет после появления первой пьесы о Прометее эта тема ещё оставалась привлекательной для художников. Исполнялся ли *Pyrkaeus* снова в то время? Или пьесы о появлении огня и его последствиях на земле писали после Эсхила? Аргумент *Desmotes* говорит нам, что, кроме Эсхила, только Софокл использовал эту тему. Но у нас нет таких сведений о других пьесах Прометея. Остаются открытыми бесчисленные возможности, как для оксиринхского фрагмента, так и для Гейдельбергского папируса 185. Один критик пытался определить последний как часть *Lyomenos*,¹²⁸ а другой — как происходящий от *Pyrphoros*.¹²⁹ мы никогда не сможем *узнать*, если только на свет не всплывёт новый материал. Скорее нашего внимания заслуживает содержание.

¹²⁷ Beazley, "Prometheus Fire-Lighter", *AJA*, XLIII (1939), 618-39.

¹²⁸ Siegmann, *Literarische griechische Texte der Heidelberger Papyrussammlung*, pp. 21f.

¹²⁹ Reinhardt, "Vorschläge zum neuen Aeschylus", *Hermes*, LXXXV (1957), 12ff.

Что можно сообщить?

Сегодня стало возможно достигнуть более богатого и конкретного взгляда на греческий мир, чем можно было представить прежде. Мифологическое измерение этого взгляда не может полностью ускользнуть от того, кто не настаивает на разбиении целостной картины на специализированные группы — и одна из них будет «религиозной». Новый взгляд на греческий мир ещё не обрели все те, кто заняты различными направлениями специализации, и, в то же время, это не окончательный и определённый взгляд. Опыт Велькера близок к нашему, ведь рассматривая литературу, искусство и мифологию воедино он пришёл к более богатой и более конкретной картине, чем его предшественники. Мы ушли далеко вперёд Велькера, но интересно отметить, что он ясно признавал и утверждал самый важный элемент в новой ситуации науки об античности. Здесь стоит процитировать отрывок из «Дополнения» Велькера о трилогии Эсхила, в котором он говорит о роли мифологической традиции в углублении нашего понимания как древнего человека, так и гуманизма в целом. Я выделил курсивом те замечания, которые особенно важны сегодня.

«Ныне для всякого, кто желает судить о раннем периоде жизни древних народов и произведениях, относящихся к нему, столь же бесценно развить должное понимание и чувство к тем ранним реальностям, как важно было во время Винкельмана обнаружить красоту в искусстве, если мы в те дни желали бы, когда сказано нечто новое о мраморных произведениях и документах (эти исторические источники были доступны давно), знать, что именно обсуждается. Было много тех, кто

просто не желал учиться; они высмеивали или даже поносили новую идею о том, будто в древних работах можно найти нечто такое, чего они никогда не видели. Старый господин из Рима, тогда молодой скульптор, рассказал мне, с каким гневом он со своими друзьями обрушился на немца (*quel giovine tedesco*), который внезапно начал производить волнение в Риме. Их девизом того времени было: *l'antico non vale un fico* (античность не стоит и фиги). Но по тому, как старик улыбнулся своим прежним мнениям, можно было лишь заключить, что с тех пор многое изменилось. Разница между искусством Бернини и таким взглядом на мифы, который исключает всякие идеальные элементы и рассматривает только материальный фактор в соответствии с самыми прозаическими рациональными концепциями, часто преувеличенными вплоть до карикатурности, так что подлинная природа даже нецивилизованного периода становится неузнаваемой, возможно, не так уж и велика, как может показаться на первый взгляд. Но, конечно, сравнение уместно в той степени, что нужно подходить к работам позднего искусства и мифам раннего периода с разумом, чувствительностью и пониманием. Эти качества порождаются и формируются самими объектами; но как только появилась искра, её можно сообщить. Настанет время, когда свет, который заслуживающие всякого одобрения редкие первопроходцы поддерживали в таких объектах, будет использоваться без малейших усилий многими, если великий процесс исследования будет активно и добросовестно продолжаться: и когда это произойдёт, будет нелегко отрицать, что свет существует» (pp. 7f).

VI. Мир во власти огня

Из «Огневозжигателя»

Если только когда-нибудь на свет не выйдут тексты, мы никогда не сможем сформировать ясное представление о таких утраченных литературных работах, как две трагедии *Prometheus Pyrphoros* и *Prometheus Lyomenos* и сатирическая драма *Prometheus Perkaeus*. Даже о правдоподобной реконструкции самих работ, их структуры, или не дошедших до нас деталей не может быть и речи. Ибо где нам найти стандарт правдоподобия, когда мы имеем дело с чем-то превосходящим всякие наши расчёты, с неповторимыми творениями, с моментами в жизни художника, такими «моментами», как *Pyrphoros*, *Lyomenos*, *Pyrkaeus*?

Из сатирической драмы *Огневозжигатель*, из источника, который приводит полное название пьесы, мы располагаем только одним стихом: «Бинты льняные и льняные пластыри».¹³⁰ Это может указывать только на создание факелов, которые горят долго. Таковы, без сомнения, были инструкции Прометея сатирам, которые на вазовых рисунках изображены танцующими вокруг него с факелами. Они представляют первых людей, которые, судя по обломкам вазы из Кабириона Фив, не считались сильно отличающимися от них. Вполне возможно, что стих относится к подготовке бегов с факелами, характерных для некоторых больших афинских празднеств — Великих Панафиней и празднеств Про-

¹³⁰ Кроме оксиринхского и гейдельбергского фрагментов и цитат Цицерона английские фрагменты Эсхила цитируются по переводу Герберта Вейра Смита (LCL). Здесь Nauck, fr. 206 (tr. Smyth, II, 453, fr. 115). [Здесь фрагменты несохранившихся пьес цитируются по изданию Эсхил, *Трагедии*, М.:1989, пер. М. Гаспарова — прим. перев.]

метея и Гефеста. По всей вероятности, Прометей здесь устанавливал церемонию *lampas*, *lampadedromia* или *lampadephoria*. Это предполагает, что Прометей уже принёс огонь. Но он сделал это по-особому — в «нарфексе полом», как мы слышали от Гесиода — и потому он тоже изображён на вазовых рисунках; его огненосный жезл отличается от факелов сатиров [особенно XI]. Он был не *lampadephoros*, а *pyrphoros*, и соответственно *lampdephoria* никогда не называли *pyrphoria*, что было бы возможно с чисто лингвистической точки зрения. Принесение огня людям было уникальным актом, с которым, похоже, согласно этой пьесе, связывались первые бега с факелами, но не как повторение деяния Прометея, а как священное действие, введённое им. Как только на земле появился огонь, человек получил эту возможность подражать небесным огням и их круговращению.

Но и сатиры, и первые люди должны научиться, как обращаться с огнём. Другой фрагмент, процитированный из одной из прометеевских пьес Эсхила, но не явно из *Purkaeus*, как считается, относился к сцене, описывающей урок по разжиганию огня: «Поберегись пузырьков, не приближайся к светочу устами: он смертельным дышит паром».¹³¹

Но действительно ли это связано с разжиганием огня? Горящий огонь образует пузырьки (*rétrphix*) и опасные пары (*atmoi*)? Возможно, это наставления для примитивной плавильной печи вроде тех, что до сих пор

¹³¹Nauck, fr. 205 (tr. Smyth, II, 454, fr. 116, перевод изменён). [Эсхил, *Трагедии*, М.:1989, пер. М. Гаспарова, стр. 275. Перевод изменён по тексту Кереньи — прим. перев.]

εξευλαβου δε μή σε προσβάλῃ στόμα,
πεμφίξ πικρά γάρ σου δια ζόης αἵμοι

используются в Африке?¹³² Эта сцена, вероятно, происходила в мастерской Прометея (в кузнице, где также выплавляется железо), который поучает подмастерье. Или, возможно, наставник — это Эпиметей и, возможно, фрагмент относится к гейдельбергскому фрагменту.

Однако, мы с большой вероятностью можем отнести к *Pyrrhaeus* следующий стих, процитированный без названия и имени автора, но с указанием, что это говорит Прометей: «Поплачешься, козёл, о бороде своей!»¹³³ У нас также есть описание сцены.¹³⁴ Сатир, без сомнения, лидер хора в пьесе, желает обнять и поцеловать приобретение Прометея, которое ему совершенно неизвестно. Но титан его предостерегает.

Оксиринхский фрагмент

Желание сатира поцеловать огонь вводит нас в круг существ, радующихся дару Прометея. Это тот же лидер хора, который в нескольких разборчивых и полностью понятных строках оксиринхского фрагмента ведёт хор в песне с припевом? Члены хора — это точно сатиры, ибо они думают только о нимфах, которых позвали к огню, будто к найденному источнику. И в присутствии огня сатиры и нимфы делают то, что всегда делали у источников.

«Какая из нимф услышит меня,
Та и бросится к очажному блеску!

¹³²René Gardi, *Der schwarze Hephaestus*, собрание иллюстраций кузниц Матакама в горах Мандара северного Камеруна и их древнего искусства плавки железа.

¹³³Nauck, fr. 207 (tr. Smyth, II, 454, fr. 117). [Эсхил, *Трагедии*, М.:1989, пер. М. Гаспарова, стр. 275 — прим. перев.]

τράγος γένειον ἀρὰ πυνθήσεϊς σύ γε.

¹³⁴Плутарх, *Moralia* 86F.

Я знаю нимф: они, как мы,
Затеют пляс,
Прославляя даренья Прометея». ¹³⁵

Последние три строки повторяются, как припев. Следующие строки, сохранившиеся не полностью, полны прославления Прометея: он «жизнедавец» (*pherésbios*) для смертных; он «всещедрый даритель» (*speusidoros*). Земля населена не только сатирами и нимфами, но и людьми, и титан приходит к ним на помощь со своим даром. Это ситуация *Pyrkaeus*: состояние мира после того, как огненосец принёс свой дар, которому радуются даже боги.

Гейдельбергский фрагмент

В гейдельбергском фрагменте, ¹³⁶ состоящем из пятнадцати строк из середины пьесы и не имеющем ни начала, ни конца, сатиров нет; хор составлен из титанов. Без труда можно прочесть следующие слова: «зажѐг он свет огня для смертных» ¹³⁷ и далее «несчастливая родня», ¹³⁸ что может относиться только к титанам. Согласно Цицерону, ¹³⁹ эти же слова говорил прикованный Прометей в *Prometheus Lyomenos*:

¹³⁵ См. гл. V, прим. 4. [Эсхил, *Трагедии*, М.:1989, пер. М. Гаспарова, стр. 274 — прим. перев.]

κλύος' εμου δε ναίδων τις παρ' εστιουχον σέλας πολλα διώζεται.

νύμφας δέ τοι πέποιθ' εγώ

στήσειν χόρους

Προμηθέως δωρον ως σεβούσας.

¹³⁶ См. гл. V, прим. 6.

¹³⁷ πυρος ηψε φαος βροτοις

¹³⁸ δυσποτμοιξυναιμονες

¹³⁹ *Тускуланские беседы*, II, 10, 23 [пер. М. Гаспарова — прим. перев.]

Titanum subloes, socia nostri sanguinis
(Титанов племя! О мои сокровники!)

Это говорит о том, что сам Эсхил или подражатель использовал хор титанов не только в *Lyomenos*. Если это был сам Эсхил, маловероятно, чтобы он сделал это в пьесе, разворачивающейся после освобождения Прометея, за которым титаны наблюдают в *Lyomenos*. То, что их странный сокровник сделал после освобождения, едва ли их сильно удивило. Кажется более вероятным, чтобы их интерес возбудило применение его искусств, если это было *непосредственным* последствием кражи огня, а позже, следовательно, его страданий. Хор титанов вполне мог появиться во второй раз в *Lyomenos*.

Наблюдаемое ими новшество — это кузница с её далеко раздающимся звуком.¹⁴⁰ «Она поёт». Что поёт? Возможно, это прекрасная реконструкция: «Медь звенит вокруг и громко поёт».¹⁴¹ На сцене, без сомнения, как и выше во второй цитате, ошибочно приписанной к *Pyrkaeus*, стоит первая кузня из первобытного мира, устроенная огненосцем.

Мы слишком далеко зайдём, попытаюсь выделить разницу между «медью» и «железом» в языке аттических драматургов. Их слова для обозначения кузни и её

¹⁴⁰Прочтение χαλχοτῦλαι следует связывать с χαλχοτύλος и χαλχοτῦλαι, «чёрная кузня» и «ковать». И слово точно не указывает на «прикованность» Прометея к скале. Ситуация и окружающая атмосфера совершенно иные, прежде всего, более радостные. Он работает над ἀγαμα, статуей, возможно, ἀγαμα πορθένου, статуей девы.

¹⁴¹χαλχος χτῦλαι μα]χραι τε μέλλε[ται βοαι.

Реконструкция по Reinhardt, *Hermes*, LXXXV (1957), 15. Некоторые другие его реконструкции основаны на предположении, что фрагмент принадлежит к *Pyrphoros*, и эта пьеса следует за *Lyomenos*, хотя последнее предположение наверняка ошибочно.

продуктов происходят из бронзового века и изначально указывали на древнее ремесло, сохранённое художниками, но не обычными ремесленниками. В святилище кабиров в Самофракии, вероятно, была примитивная плавильная печь,¹⁴² используемая для создания железных колец, которые посвящённые, как мы узнаем ниже, носили в подражание Прометею. Здесь важен не металл, а сама атмосфера. В поддержку этого утверждения я хочу привести очень яркий пример из Африки. В духе путешественника в Африку, упомянутого выше,¹⁴³ великая писательница¹⁴⁴ описывает атмосферу как раз такой первобытной мастерской по собственному опыту:

«... мир аборигенов был привлечён к кузне её песню. Троящийся, радостный, монотонный и неожиданный ритм работы кузнеца был мифической силой. Он такой мужественный, что потрясает и плавит женские сердца, он прямой и неподдельный, говорит правду и ничего, кроме правды. Иногда он очень откровенен. У него избыток силы, и он радостен и силен, он принуждает и творит с тобой великие вещи, охотно, будто играя. Аборигены, любящие ритм, собрались у хижины Пуран Сингха и чувствовали себя уютно. Согласно древнему нордическому закону, мужчина не отвечает за то, что сказал в кузнице. В Африке мастерская кузнеца тоже развязывает язык, и беседа течёт свободно; дерзкие выдумки рассказываются вдохновляющей песне молота».

¹⁴²Kerényi, *Unwillkürliche Kunstreisen*, p. 115.

¹⁴³Прим. 3.

¹⁴⁴Karen Blixen (псевд. Isak Dinesen), *Out of Africa*, pp. 311 and 312 (Penguin edn., p. 334).

А теперь точная параллель реконструированной строке фрагмента:

«В кузнице Пуран Сингха молот *пел* вам то,
что вы хотели услышать, словно давая выска-
заться вашему сердцу».

В этом фрагменте также наверняка происходит появление *Ga mater*, Матери-Земли, к чьей защите прибегают Прометей. Она, в частности, была матерью предков афинян, живших в Аттике:¹⁴⁵ всё, происходившее в этой трагедии, могло произойти в Аттике до наказания Прометея, даже если ему было суждено страдать тридцать тысяч лет, как предсказано в *Pyrphoros* — чего, однако, не случилось. Происходят ли в пьесе события, ведущие к наказанию, и была ли эта пьеса *Pyrphoros*? Возможно то и другое, и даже вероятно, но наверняка сказать нельзя. Здесь мы подошли к пределу познаваемого, и тут должны задержаться на мгновение, по крайней мере, достаточно долгое, чтобы избавиться от кажущейся трудности в связи с положением *Pyrphoros*.

Положение “*Pyrphoros*”

Предмет и положение двух утраченных трагедий в трилогии и их связь с сохранившейся *Prometheus Desmotes* проясняется их названиями, которые предполагают, что *Pyrphoros* напрямую предшествовала *Desmotes*, тогда как *Lyomenos*, должно быть, следовала за ней. Наверняка, так и было.

В *Desmotes* Прометей, прикованный к скале, говорит о своём страдании словами, которые трогательны, но не совсем ясны (93–95):

¹⁴⁵Kerényi, *Gods*, p. 210.

Глядите, какую меня обрекли
Муку терпеть тысячи лет...¹⁴⁶

Слово *myrietes*, здесь переведённое как «тысячи лет», также имеет смысл «десять тысяч лет». Прометей лишь в начале своих мучений; он говорит о них в будущем, как о чём-то предстоящем. Греческий язык позволяет ясно передать, что у него на уме конкретный период времени. Ему не нужно уточнять точную продолжительность — и по нескольким причинам: аудитория уже знает назначенное время наказания; в этой ситуации он, естественным образом, склоняется к преувеличению; он питает надежду, что получит освобождение до окончания назначенного срока. Так и происходит — он освобождается в тринадцатом поколении после Ио, которая скоро появится на сцене. Сам Прометей и предсказывает это Ио, на этот раз с точностью (774).

Чтобы исправить неточность первого пророчества древний или византийский комментатор¹⁴⁷ сообщает читателю: «Он (поэт) говорит в *Purphoros*, что тот был прикован на тридцать тысяч лет». Эта цифра также появляется у Эмпедокла,¹⁴⁸ который рассказывает нам, что божественные духи (*daimones*), виновные в кровопролитии, осуждены странствовать по земле трижды десять тысяч лет в различных обликах. Это, похоже,

¹⁴⁶ Английский перевод отрывков, цитируемый по Aischylos, *Prometheus Bound*, за единственным исключением, подготовлен Эдит Гамильтон в *Three Greek Plays* (здесь стр. 100). Нумерация строк по изданию ОСТ. [Эсхил, *Трагедии*, М.:1971, пер. С. Апта, стр. 175 — прим. перев.]

δέρχθηθ' οἰαὶς αἰχμαῖσιν
διακναϊόμενος τὸν μυριετη
χρόνον ἀθλεύσω

¹⁴⁷ Схолия на τρεῖς μυριάδας δεδέσθαι αὐτόν.

¹⁴⁸ Diels, fr. 115, 6 (английская версия в Freeman, p. 65).

был стандартный срок наказания для титанов. Однако, строка в том виде, в каком она стоит в схолии, не могла появиться в *Purphoros*, особенно если эта пьеса следовала за *Lyomenos*. Ведь в таком случае каждый присутствующий из публики знал бы, что титан, как он пророчествовал Ио, будет освобождён одним из её потомков в тринадцатом поколении, до завершения полного срока. Как мы уже предположили, подобное высказывание могло появиться, только если *Purphoros* была первой пьесой в трилогии, возможно, в финальной сцене, и не в такой форме, и не как пророчество, а как решение о том, что Прометей должен отправиться в изгнание на тридцать тысяч лет и оставаться там прикованным.¹⁴⁹ Едва ли приходится сомневаться, что в *Purphoros* Прометей принёс огонь, и мы должны сказать несколько слов об этом, прежде чем толковать *Desmotes*.

VII. Укравший огонь

Неполноценность природы вора

После того, как все жители земли, включая сатиров и нимф, были осчастливлены даром огня, события приняли трагический оборот. Традиция не рассказывает нам в точности, что произошло, и реконструкция невозможна. Мы можем лишь вывести общее течение событий из мифологемы в целом: Прометей встал на сторону людей; с их стороны он вовлёкся в новые слабости и трудности. Наши представления на эту тему должны

¹⁴⁹ «Цитата» ограничивается τρεῖς μυριάδας или, скорее всего, εἰς τρεῖς μυριάδας. Только смысл слова δεδέσθαι можно приписать Эсхилу. Совершенное время показывает, что само слово было вставлено комментатором.

неизбежно парить в сфере возможностей и вероятностей, пока мы не получим связный текст, сравнимый с *Теогонией* и *Трудами и днями*.

Кража огня (поскольку это именно кража) выдаёт неотъемлемую неполноценность природы вора. Огонь не был важен для Гермеса, и тот его не крал, а обнаружил по собственной изобретательности, так сказать, в собственном уме — там нам говорит великий гомеровский гимн. С другой стороны, для Гефеста огонь представлял настолько большое значение, что даже само его имя использовалось для обозначения огня. Он *имеет* огонь, и по этой причине человеческий способ жизни, который был бы без него невозможен, можно сказать, начался с ним — Гомеровский гимн Гефесту говорит именно об этом. Однако, его дар был выражением не какой-то неполноценности, а изобилия: людям, которые прежде были как звери в горных пещерах, он принёс не огонь, а собственные произведения и искусство их создания¹⁵⁰ — Прометей тоже пытался это сделать, но его усилия были трагически расстроены наказанием. Ни Гефест, ни Гермес не нуждались в том, чтобы красть огонь. Темнота Прометея означает именно неполноценность того, кто нуждается в огне, чтобы достигнуть более совершенной формы бытия. Приобретая высшую форму бытия для человека, Прометей оказывается двойником человека, вечным образом по сути своей несовершенной формы бытия человека.

Эсхил обращается к этому вечному образу как к богу Прометею, благодетелю человечества, и в его увековеченной форме бытия, представляющей вневременную потенциальность, совершенно независимую от её испол-

¹⁵⁰ Гомеровский гимн XX, 4.

нения, он выделяет основные черты человеческого способа существования. Он делает это во второй и третьей трагедиях трилогии, прежде всего имея дело с двумя такими чертами, которые мы скоро рассмотрим. Эти две пьесы также проливают свет на важнейшую черту, которая, судя по названию, была темой первой трагедии.

Purphoros — *Огненосец* — просто определяет Прометея как носителя огня, не называя его грешником. Прометей должен был далеко нести своё пламя, особенно установив кузню в Аттике. Вот и всё, что здесь подчёркивается. Конечно, обретение огня было кражей для Эсхила, как и для Гесиода. В *Desmotes* он описывает кражу в тех же терминах, что и Гесиод. Однако, название, данное пьесе самим поэтом или другими под действием впечатления предполагает, что в первой трагедии не содержится никакого осуждения Прометея. И, однако, следует ужасное наказание, тридцать тысяч лет мук, установленное в конце той же пьесы. Мы можем лишь заключить, что *Purphoros* закладывает основание для страданий, которые мы узрим в самом начале второй пьесы, изображающей, как человек, воплощённый Прометеем, вынужден поступать неправильно, так что неизбежное преступление — это фундаментальная черта его существования.

Неизбежная кража

Кража была неизбежной, потому что без огня человечество бы погибло — таков был замысел Зевса, как нам прямо говорится в *Desmotes* (232–233) — и это неизбежное деяние было преступлением, потому что власть над огнём, как и надо всеми вещами, которые «растут» и не производятся человеком, была прерогативой правителя

мира. Эта юридическая ситуация — Зевс прав, человек неправ — является исходной предпосылкой *Desmotes*. Гесиод, описывая детали этого необходимого преступления — кражи огня — говорит, что Зевс решил «не давать» огонь людям:

В сердце великом навеки
обман, совершённый запомнив,
Силы огня неустанной решил ни за что не давать он
Людям ничтожным. . . ¹⁵¹

И снова:

Этого ради, жестокой заботой людей поразил он:
Спрятал огонь. . . ¹⁵²

Вследствие этого Прометей «украл» огонь, обманув Зевса проделкой мастерского вора: тайно украденное он унёс «в нарфексе полом» ¹⁵³ как в *Теогонии*, так и в *Трудах и днях*.

В стволе нартека искру тайного источника
Тайком унес я. . . ¹⁵⁴

¹⁵¹ *Теогония*, 562–564. [Эллинские поэты VII–VIII вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 34, пер. В. Вересаева — прим. перев.]

¹⁵² *Труды и дни*, 49–50. [Эллинские поэты VII–VIII вв. до н.э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика, М.:1999, стр. 51, пер. В. Вересаева — прим. перев.]

¹⁵³ εν κοίλῳ νάρθηκι.

¹⁵⁴ [Эсхил, *Трагедии*, М.:1971 г., пер. С. Апта, стр. 176. Перевод изменён по тексту Кереньи — прим. перев.]

νάρθηκοπλήρωτον δε θηρωμα πυρος
πηγην κλοπαϊαν.

Так говорит Прометей в *Desmotes* (109–110), и слово «источник» напоминает о песне сатиров в Оксиринхском фрагменте.

Истинно прометеевский трюк. Он, без сомнения, объясняет хранение и ношение огня таким образом, которое сохранилось до наших дней на некоторых греческих островах, и наоборот, обычай объясняет трюк: тайную практику, которую люди вынуждены были соблюдать с незапамятных времён.¹⁵⁵ Прометей, похоже, нёс огонь далеко. Говоря о речи Прометея перед хором титанов в *Lyomenos*, Цицерон упоминает кражу огня как *furtum Lemnium*, «лемносскую кражу».¹⁵⁶ Это предполагает, что Эсхил поместил событие на отдалённый остров Лемнос во Фракийском море. Раньше считалось, что аллюзия отмечает расхождение между поэтом-трагиком и традицией Гесиода. Ведь, согласно *Трудам и дням* (51), Прометей украл огонь у Зевса. Поздние источники,¹⁵⁷ которые могли (мы этого не знаем) опираться на утраченные трагедии Эсхила, рассказывают, как Прометей тайком пробрался к огню Зевса, предположительно, к очагу в дворце богов Олимпа. Он взял уголёк и спрятал в стебле нарфекса, которым размахивал в воздухе, чтобы поддерживать огонь. И так он путешествовал, словно летя, к обиталищу людей, возможно, на Лемнос. Согласно другой, ещё более позд-

¹⁵⁵ Сердцевина нарфекса, смолоносицы, *Ferula communis*, служила также трутом, как указывает Walter Kraus, "Prometheus", в Pauly-Wissowa, RE, ser. 2, XLV, col. 694. Документы об обычаях, связанных с огнём, на греческих островах, появляются уже в Welcker, *Die Aeschylische Trilogie*, p. 8, и в примечании Фрэзера к Apollodoros, *Library* I, 52.

¹⁵⁶ Цицерон, *Туск.*, II, 10, 23.

¹⁵⁷ Например, Hyginus, *Astronomica* II, 15 (ed. Bunte, p. 53).

ней версии,¹⁵⁸ Прометей добрался до солнечного круга и вырвал из него уголь. На острове Лемнос, как мы знаем, есть свой вулкан: огненный кратер Мосихл на севере острова, где было святилище Гефеста и его город Гефестия. Неизбежно появилось верование, что Прометей мог просто украсть огонь из кузни Гефеста, и это мы тоже находим на художественных изображениях.

Но, похоже, что не в этом был смысл «лемносской кражи», по крайней мере, не для Эсхила, что видно по отрывку в самом начале *Desmotes*. Подземные газы Мосихла, в конце концов, нужно было поджечь. Гефест работал в глубинах земли и моря, как мы знаем из *Илиады* (XVIII, 402). В начале пьесы Гефест появляется, чтобы приковать Прометея к скале по указанию Зевса. Он делает это с крайней неохотой. Кратос (Власть), слуга Зевса, вынужден прямо сказать ему, что это его *anthos*, его «цветок», растение, принадлежащее ему, которое Прометей стянул и передал людям (7). От этого не создаётся впечатление, что Гефест чувствует себя обворованным. Если (в соответствии с изображениями на более поздних саркофагах) титан ворвался в мастерскую Гефеста, бог точно чувствовал бы себя задетым. Нет, как и у Гесиода, огонь зарождается у Зевса, и с Олимпа он впервые попал на Лемнос, как и сам Гефест, который, согласно *Илиаде* (I, 592-94) был брошен на Лемнос с Олимпа. Как и в *Purphoros*, Эсхил, похоже, следовал этой традиции *furtum Lemnium*, и сценой трагедии вполне мог быть отдалённый остров кабиров.¹⁵⁹

¹⁵⁸Схолия на шестую эклогу Вергилия (42). Обе версии в Kerényi, *Gods*, p. 216. Все источники в Kraus, col. 694. О Прометее в искусстве см. Lothar Ekhar в Pauly-Wissowa, *RE*, ser. 2, XLV, cols. 702-30.

¹⁵⁹Море между островом и сушей говорит против Аттики.

Люди Лемноса почитали кабиров как первых божественных обитателей острова, его «первых людей». Они также считались сынами Гефеста, и эта генеалогия могла сочетаться с гомеровской мифологемой, в которой Гефеста швырнули на Лемнос. Согласно лемносской традиции, сам остров родил древнейшего из кабиров, первого человека.¹⁶⁰ Лемносские кабиры назывались *каркины*, «крабы».¹⁶¹ слово напоминает о копошащемся населении первых существ, а также напоминает о щипцах, используемых в примитивных кузнях. Легенда о том, как кабиры переселились из-за враждебности лемносских женщин, предполагает, что они были мужскими древними богами.¹⁶² Всё это не решает вопроса о происхождении украденного огня и упоминается только для полноты картины. В своей трилогии об *Аргонавтах* Эсхил посвящает отдельную трагедию, *Кабирь*, возвращению первых лемносцев на свой остров. Это была трагедия, полная дионисийского изобилия: вино течёт так вольно, что для него не хватает бочек, и героические последователи Ясона появляются на сцене, шатаясь от опьянения. Пьяные боги и герои — это крайне необычно для греческой драмы, для нас почти немыслимо, и странность их появления здесь отмечалась даже в древности.¹⁶³ Тем не менее, нельзя не удивляться, сколько ещё немыслимого, хотя, в конечном счёте, вполне естественного, может скрываться за простым названием вроде *Огненосец*.

¹⁶⁰ Hyppolytos, *Refutatio*, V, 7, 4 (см. Legge, I, 122).

¹⁶¹ Глосса Исихия.

¹⁶² Kerényi, *Heroes*, p. 255.

¹⁶³ Athenaios, *The Deipnosophists*, 428f (cf. LCL edn., IV, 442–43).

VIII. «Прометей прикованный»

Космогоническая трагедия

Прометей прикованный — это для нас главная промете-евская трагедия, даже поэма о Прометее, единственная работа, полностью посвящённая Прометею, дошедшая до нас с древности. Но эта трагедия так уникальна и по другой причина: она посвящена не героям, как другие известные нам трагедии, а космогонии, взятой в греческом смысле — как основание мира. Она предполагает решающее фундаментальное действие Зевса, поражение титанов, но это тоже было достигнуто при помощи Прометея (218). Это первое действие устанавливает юридическую ситуацию — *dikē* как общую меру для богов и людей (29–30) — нацеленную на истребление человеческого рода (232–233). *Prometheus Pyrphoros*, первая трагедия трилогии о Прометее у Эсхила, рассказывает, как Прометей исправил это положение и спас человеческий род. Вторая трагедия, *Prometheus Desmotes*, или *Прометей прикованный*, раскрывает состояние дел при новом правлении Зевса (35, 96, 144, 310) и других олимпийцев (955). Однако, новый порядок не установлен твёрдо навеки, а подвержен дальнейшему космогоническому развитию. Движение и напряжение в этой драме создаёт возможность основания, которое превзойдёт Зевса и олимпийцев — так же, как фундаментальные деяния Зевса сменили эпоху титанов. И только третья трагедия, *Prometheus Lyomenos*, устраняет эту угрозу и ведёт к твёрдо установленному, чётко определённом миру, в котором мы и живём.

Правление Зевса

С самого начала второй трагедии перед нами картина этого порядка, в котором Зевс обладает абсолютной властью. Кратос, персонифицированная Власть, появляется на сцене, таща Прометея; их сопровождает Гефест и безмолвная Сила (по-гречески Биа). Кратос описывает новый порядок с его нестигаемыми, всеобъемлющими законами (150) и резюмирует положение в строке 50: «свободен только Зевс один».¹⁶⁴ Он один стоит над законами, он и есть *потос*, Закон. Это слова существа, не существующего иначе как представитель абстрактного, бесчувственного, всемогущего порядка. По сравнению с ним элементарное существо вроде Гефеста кажется мягким. Противопоставляются два аспекта человеческого окружения: Кратос представляет нестигаемую твёрдость мира, окружающего нас со всех сторон, тогда как элементарные существа, участвующие в трагедии, обозначают его родство с нами и дружелюбие.

Гефест выражает и родство, и дружелюбие по отношению к Прометею. Он уклоняется от своей обязанности (14–15 и 36–39):

А я — ужель я бога, мне подобного,
К суровым этим скалам приковать решусь?

Власть

Что медлишь и зачем ты богу этому,
Врагу богов, беззлобно соболезнуешь?
Ведь он же отдал смертным и твои права.

¹⁶⁴Цитаты в этой главе и далее взяты прежде всего из перевода Гамильтон. Они иногда изменены, чтобы подходить контексту. [В русском тексте используется перевод С. Апта по изданию Эсхил, *Трагедии*, М.:1971 — прим. перев.]

Гефест

Родство и дружбу не могу не чтить, пойми.
Направив шип в грудь Прометея (66-69):

Гефест

Ах, Прометей, я плачу о беде твоей!

Власть

Опять жалеешь Зевсовых ты недругов
И стонешь? Не пришлось бы пожалеть себя.

Гефест

Глаза боятся видеть то, что видишь ты.

Так мы с самого начала видим *théama dysthéaton*, «зрелище, невыносимое для глаз», и мы смотрим на это до самого конца пьесы, когда Прометей брошен в глубины Тартара. Это не просто спектакль, задуманный для развлечения публики дрожью ужаса, а важная картина порядка, введённого Зевсом, при котором старые элементы подчиняются новым законам.

Прометей и элементы

Вися в муках на скале, к которой он прибит и прикован, Прометей вспоминает Геру, свисающую с небес с двумя наковальнями, привязанными к ногам (*Илиада* XV, 18–21), что подходит луноподобной богине, хотя это тоже зрелище, на которое трудно смотреть. Но Прометей хочет, чтобы его видели. Он обращается к элементам, ведь они его родня, ведь с ними он связан уникальными для греческой литературы отношениями. Это тесное и в высшей степени человеческое родство и дружелюбие с элементами, такое можно найти только у Гёльдерлина.

И нигде больше в греческой поэзии мы не встречаем такие гёльдерлиновские ноты, как в следующих строках (88–93):

Прометей

О свод небес, о ветры быстрокрылые,
О, рек потоки, о, несметных волн морских
Веселый рокот, и земля, что все родит,
И солнца круг, всевидец, — я взываю к вам:
Глядите все, что боги богу сделали!
Глядите. . .

Но этот отрывок также выражает особенно греческое значение эсхиловой картины порядка Зевса. Прометей призывает в свидетели священные элементы и солнце, как высшего свидетеля. Его выражение муки служит для подкрепления образности, но не происходит, как у Прометея Гёте, из личной гордыни или высокомерия. Это крик грека, наказываемого несправедливо: *martýromai* — «Вы, видевшие, я призываю вас в свидетели». Здесь мы видим первое порицание несправедливости перед судом. Уже Прометей страдает невыразимыми муками, как и Гефест скорбит, пронзая шипом грудь Прометея в послушание перед высшей силой. Но всё это ничто перед невыносимой болью, нанесённой позже орлом, который будет пожирать его печень в третьей трагедии. В данной пьесе об этом нет упоминаний. Прометей прежде всего горюет о своём бесчестье (93–97):

Глядите, какую меня обрекли
Муку терпеть тысячи лет,
Вечную вечность!

Эту позорную казнь изобрел
Блаженных богов новоявленный вождь.

Менее эмоциональное, но не менее сокрушительное название для этого — несправедливость. Эти слова мощно звучат в устах Прометея, когда в последней сцене, поражённый молнией Зевса, он исчезает в Тартаре (1091–93):

О святая мать, о всех и вся
Заливающий светом небес эфир,
Без вины страдаю — глядите!¹⁶⁵

«Сверх справедливости»

Эсхил, в отличие от Гесиода, не объясняет, что Зевс лишил людей огня в наказание за прежнее преступление Прометея. Согласно драматургу, основа отрицания — это «справедливость», *dikē*, мера, установленная Зевсом для богов и людей. Гефест поясняет это в начале трагедии (29–30):

Что ж, поделом, ты бог, но гнева божьего
Ты не боялся, а сверх справедливости смерт-
ных чтил. . . .

Это «сверх справедливости», *péra dikēs*, похоже, указывает, что наказание справедливо. Но смысл Эсхила совсем не так прост. Давайте рассмотрим параллельные слова титана, которые не предполагают никакого желания изменить этот факт и его связь с порядком Зевса.

¹⁶⁵ ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας, ὦ πάντων
αἰθρῇ κοινόν φάος εἰλισσών
ἔσοραίς μ' ὡς ἐχθρὰ πάσχω.

Они обращены к дочерям Океана, которые образуют хор (119-23):

Глядите, вот я, скованный, несчастный бог.
Да, я ненавистен и Зевсу и всем
Богам, что при Зевсовом служат дворе.
Они ненавидят меня потому,
Что меры не знал я, смертных любя.

Дополнение к «чрезмерной справедливости», *péra dikēs*, здесь, в устах Прометея — это чрезмерная любовь, чрезмерная дружба с людьми¹⁶⁶ — и это тоже «сверх меры». Внезапно становится ясно, что порядок, к которому относится эта мера, следует винить за страдания Прометея, который не сделал ничего, кроме того, что вынуждены делать люди. Он поставил себя на наше место — место людей — и его действия и страдания были неизбежными последствиями. Наши размышления о возможной *Pyrphoros* указывают именно на это. И теперь совершенно ясно: поскольку его действия и страдания следовали из того, что он поставил себя на место человека, источник его страдания — это несправедливость.

Мир Зевса и человеческое существование

Мир Зевса — это реальный мир, в котором вынужден жить человек. Хотя на этой стадии он ещё не полностью сложился, это порядок, представленный в *Прометее прикованном*, где беспрецедентным для истории греческой мысли образом он поставлен под вопрос из-за страдания Прометея и, как мы скоро увидим, его знания.

¹⁶⁶ δια την λίαν φιλότητα βρότων.

Mythológos и поэт-трагик оказывается смелее философов. Он признаёт границу, против которой человеческое существование должно обязательно восстать, за неизменный факт существующего мира. Восстание здесь источник страдания, присущего человеческому существованию: страданию от несправедливости. Человек, как и животные, страдает телесно. Экзистенциальное значение этих страданий рассматривается в последней трагедии, *Lyotepos*. Но хотя человек страдает, как звери, его особый способ существования требует, чтобы он страдал с чувством несправедливости. Животные, существование которых между удовольствием и болью идеально гармонирует с порядком Зевса, не испытывают такого чувства несправедливости. Прометей любил человечество. Он не мог поступать иначе; такова была его природа. Он принёс огонь, которого лишены животные. Животные живут без огня — такова природа животного существования. Потому Прометей сделал человеческое существование именно *человеческим*: человек оставался уязвимым, страдающим и смертным, как животные, но уже не покорным. Освобождённый, он оставался скованным и наказанным; таково было существование, к которому Прометей поднял людей. Ведь пока человек — это человек, пока он остаётся существом *sui generis* — и в данном случае в мифологеме Прометея, который самой своей природой, действиями и страданиями выражает человеческое существование — отсутствие огня становится недостатком, который следует исправить: человек оказывается *неспособен* подчиниться. И страдания, следующие из непокорности — это особые страдания, превосходящие страдания животных — они становятся, в некотором смысле, наказаниями. Сначала они непостижимы и безымянны, и потому длятся, по-

ка порядок, которому человек не может подчиниться, как это делает животное, связан с высшим порядком, существующим отдельно, независимо от мира; пока человеческий ум представляет себе идеальный порядок справедливости.

Страдание Прометея

Для Прометея его страдание тоже сначала безымянно, неизбежно и непостижимо (106–108):

Но ни молчать, ни говорить об участи
Своей нельзя мне. Я в ярме беды томлюсь
Из-за того, что людям оказал почет. . . .

Его судьба — это несоизмеримые последствия ошибки, совершённой с полным сознанием, потому она приобретает характер экзистенциального страдания. И поскольку она присуща самому существованию, с этим ничего нельзя поделать. Эта безнадёжность выражена в подобных словах, сказанных Прометеем хору (197–198):

Рассказывать мне тяжело, но и тягостно
Молчать об этом. Боль моя всегда со мной.

И потому Прометей возвещает о своём страдании элементам. Когда появляется Ио и спрашивает его (620):

«А за какие платишь ты провинности?»

— он не отвечает. Да и как могла эта преследуемая дева в образе коровы, страдающая и показывающая

абсолютную незащищённость женщины под властью Зевса, вынести рассказ о беспомощном страдании, которое суждено человечеству? Ведь люди беспомощны — и Прометей говорит именно об этом в процитированных выше последних строках трагедии — перед *несправедливостью*. Как только Гефест, покорный элементарный бог, назвал существующий порядок справедливым, *dikē*, и тем самым создал идею о *dikē*, высшем, идеальном, самосущем порядке справедливости, стоило ожидать появления логического следствия — несправедливости. Как только в нашем мире произнесено слово «справедливость», на ум приходит и слово «несправедливость» в связи с непостижимым, безымянным страданием. Это особое страдание, появляющееся вместе с человеческим существованием: не только обречённость на страдание в миропорядке, который во всех остальных отношениях кажется нашим смертным глазам так восхитительно задуманным, но и, кроме всего этого, другое неизбежное страдание — страдание от несправедливости. Это наказание человеку за то, что он человек.

Эсхил отличает прометеевское знание судьбы от страдания, нанесённого ему знанием о несправедливости. Хоть и будучи богом, он разделяет это страдание с человеком. А поскольку он бог, помощник и сооснователь наряду с царём богов, он также испытывает это страдание как бесчестье. Он оказывается перед нами образом несправедливости — и задетой божественной гордости. Молодой Гёте в своих человеческих обстоятельствах поставил себя на место богов, будто божественный ранг причисляет человеку. Для грека Эсхила Прометей как бог занимает место человека. Он страдает в собственной сфере, среди человечества, чьим защитником и вечным символом является, не против-

поставляя себя как антибога. Как бог, он знает Судьбу; в самом деле, будучи сыном богини, хорошо сведущей в делах будущего, он знает о грядущем куда больше Зевса. Это не «злокозненное» знание, о котором мы читаем у Гесиода. Кратос в самом деле справедлив в своих насмешках (85–87):

Нет, имя прозорливца незаслуженно
Дано тебе богами: как избавишься
От этих пут надежных, предскажи пойдиди!

Прометею, как и людям, не избежать этих пут мира Зевса. Его знание судьбы бессильно против фундаментальных фактов человеческого существования, которые ему, прообразу, предстоит вынести первым: связанность, боль и страдание от несправедливости. Оно бессильно против нынешнего страдания, но даёт силы для будущего (101–107):

... Все, что предстоит снести,
Мне хорошо известно. Неожиданной
Не будет боли. С величайшей легкостью
Принять я должен жребий свой.
Ведь знаю же,
Что нет сильнее силы, чем всевластный рок.
Но ни молчать, ни говорить об участии
Своей нельзя мне...

Потому настоящее, о котором он не может ни говорить, ни молчать, отличается от того другого знания, в котором Прометей превосходит даже царя богов, им не обладающего — знания, что, возможно, однажды этот миропорядок удастся преодолеть.

IX. Прометей Знающий

Две нити трагедии

Две нити, из которых сплетена трагедия — это, с одной стороны, страдание Прометея, его наказание на принятие человеческой стороны, а с другой — его тайное знание. Мы видели, что страдание, преобладающее во всей пьесе — второй в трилогии — это нравственное страдание, фундаментальное для человеческого существования. Нам остаётся изучить вторую нить, знание Прометея, каким оно является для Эсхила. Как и Гесиод, драматический поэт считал хитрость характерной и оригинальной чертой Прометея. Мы узнаем, как при помощи этого качества он даже помог Зевсу победить Крона и титанов (218–221). Вполне возможно, это указание на событие, описанное в *Титаномахии*. Но если посланец титанов встал на сторону будущего царя богов, то уж точно потому, что предвидел победоносный порядок, который будет основан не дикой силой титанов, а Зевсом с помощью прометеевской хитрости (212–213):

... Что победитель победит не силою,
А хитростью, коварством он одержит верх.

И Зевсу недоставало и хитроумия Прометея, и его знания, предвидения, унаследованного от матери.

Зевс-Отец

Триумф Зевса возвестил о миропорядке, в котором отец был единственным правителем и законодателем. Это ясно из космогонических событий, которые описывает Эсхил, и это тоже сказано прямо. Когда Гефест упоминает

о дружеской близости с Прометеем, Кратос отвечает (40–41):

Я понимаю. Но отца послушаться
Неужто можешь? Это ль не всего страшней?

Но в греческой мифологии Гефест был известен как *сын матери*. Он прямо так называется в знаменитой сцене из *Илиады* (I, 571–600), и в *Теогонии* Гесиода (928) он специально описан как сын одной Геры, а не Зевса. Его почтение к отцовскому порядку в *Прометее прикованном* — это ясная аллюзия за доминирующе отцовское право. Что до Гермеса, тот подчиняется с бесстыдным цинизмом и разделяет власть. Его насмешливые слова едва ли предполагают искреннюю сыновнюю преданность, а только лишь подчинение закону отца (968–969):

Наверно, быть холопом камня этого
Милей, чем Зевсу преданным гонцом
служить.

И появление Ио, воплощённой беззащитности женщин, также проливает ясный свет на радикально патриархальный характер нового миропорядка.

Океан и его дочери

Дружеская близость, более мягкий аспект окружающей обстановки, присутствует, но не доминирует в Гефесте. Она является к Прометею в форме крылатых, изначально женских существ: дочерей Океана, морских нимф. Сначала он словно напуган их приближением (114–119):

Но что я слышу!

И шорох какой-то, и ветром пахнуло.
То боги, или люди, или, может быть,
Те и другие к утесам далеким
Пришли, чтоб казнь увидеть?

Для чего ж еще?

Глядите, вот я, скованный, несчастный бог.

А затем, ещё более напуганный, ведь это может быть
грядущий орёл (124–127):

О, горе, что слышу? Не стая ли птиц
Шумит надо мною? От рокота крыл,
От мерного шелеста воздух дрожит.
Что б ни было это, мне страшно.

Но за этим следует умиротворяющая песня дочерей
Океана (128–135):

Ободришь! Не бойся!
Ведь с любовью наша стая
Взапуски, на крыльях быстрых,
К этой скале прилетела. Отец
Просьбам дочерним вял.
Гнали меня легкие ветры.
Грохот железа проник и в глубь
Наших пещер, и, скромность забыв, босиком
Я в колеснице крылатой сюда метнулась.

Отцом, желающим удержать дочерей, был Океан, согласно Гомеру, древнейший из богов: мужская форма изначального элемента, женскими проявлениями которого были морские нимфы. Скоро он тоже появится на чудесной птице, как и его дочери явились в чудесной колеснице. Он тоже движим сочувствием вследствие родства (288–290):

Состраданье к печальной твоей судьбе
Внушено мне, должно быть, нашим родством.

Но какова разница в подходе между Океаном и Прометеем и между отцом и дочерями!

Явление изначального элемента, покорного новому миропорядку, требовалось, чтобы показать примирительный подход поддерживающих всё столпов природы — Океан был как раз одним из таких столпов в греческом мировоззрении — и разительное человеческое упорство Прометея. На этом фоне резко выделяется его титанический, человеческий характер. Но, вопреки энергичному сочувствию морских нимф, которые тянутся к Прометею в его слабости, готовые разделить его рок, покорность Океана, этого бога первобытной силы, поражает как трусливый мужской оппортунизм. Именно Прометей ввёл все эти сложные неясности в миропорядок, добровольно приняв удел человека: страдать и выносить несправедливость. Ведь, веря собственному знанию, Прометей презирает Отца-Океана, предлагающего ему мир с царём богов.

Знание Прометея

Что именно знает Прометей — это тайна. Он говорит только намёками и лишь близким по страданию — морским нимфам и страдающей Ио. Но будто случайно хор, как раз прибывший, поднимает тему тайны (159–167):

Кто из богов так тверд и зол,
Чтоб радостью была ему
Твоя беда? Кто боль твою
Не разделяет? Зевс один. Упрям и дик,
Он Урановых детей

Злобно душит. Он уймется,
Лишь когда насытит сердце
Или кто-то, изловчившись,
Власть у него отнимет силой.

И теперь, когда высказана эта возможность, что однажды кто-то может отнять власть у Зевса, Прометей поднимает вторую основную тему трагедии, своё знание о будущем спасении (168-170):

... Но время придет, и правитель богов
Попросит меня указать и раскрыть...

И в ответ на испуганные сомнения хора (189-195):

Я знаю, суров он и волю свою
Считает законом. Но время придет —
Согнется и он,
Смягчится, уступит. Заставит нужда.
Уймет он тогда безумный свой гнев
И сам поспешит, союзник и друг,
Ко мне — союзнику-другу.

Но Прометей всё равно не раскрывает свою тайну. Он тешит себя надеждой, сотканной из знания тайны, тем самым выдавая свою человечность. В конце третьей трагедии, *Lyotepos*, зритель сам увидит, что пакт дружбы с Зевсом обернётся чем-то совершенно не таким, как теперь надеется Прометей. Он сам говорит морским нимфам, как «исцелил» несчастных смертных от страха смерти (250):

Я их слепыми наделил надеждами.

Только тогда дочери Океана узнают, что, вдобавок к этому дару, подходящему человечеству, Прометей также дал им огонь, которым владеют только боги. Отсюда ужас хора (255-275):

Предводительница хора

И пламенем владеют те, чей век — как день?

Прометей

Оно научит их искусствам всяческим.

Предводительница хора

За эти, значит, преступления Зевс тебя...

Прометей

Карает и вовеки не помилует.

Предводительница хора

Ужель мученью этому и срока нет?

Прометей

Один лишь срок: покуда не смягчится Зевс.

Предводительница хора

Надеешься — смягчится? Иль не видишь ты,

Что виноват был? Не хочу вины твоей

Касаться: это больно и тебе и мне.

О ней — ни слова. Думай, как помочь беде!

Прометей

Ах, как легко тому, кто в безопасности,

Увещевать и поучать попавшего

В беду. Но я ведь это все и раньше знал.

О да, о да, прекрасно знал, что делаю,

И, людям помогая, сам на пытку шел.

Не думал, правда, что такая выпадет

Мне пытка — чахнуть на утесе каменном,

Над пропастью повиснув, средь пустынных
скал.

Но не тужите о моих сегодняшних
Невзгодах, а спуститесь и о будущих
Услышите судьбах, чтобы всё, как есть,
узнать.

Это признание титана, что он с радостью ошибся и пошёл на риск ради людей, то есть осознанно, подтверждает нашу, казалось бы, столь смелую интерпретацию судьбы Прометея как добровольно принятого человеческого существования. Он знал, что перенесение наказания неотъемлемо от человеческого положения; но не знал, какое ужасное наказание задумал для него Зевс. И это снова типично для человеческого удела: неожиданно не то, что выпадает на долю, а как это происходит.

Мать Фемида

Появление Отца-Океана, мирного духа, который хотел бы спасти мир от нового потрясения, мешает Прометею раскрыть свою тайну. Но он, по крайней мере, раскрыл источник этого странного, таинственного знания, которое так по-человечески сплетает в ослепительную надежду: Мать.

В оксиринхском фрагменте мать титанов упомянута как *Ga mater*, «Мать-Земля». Прометей также называет её другим именем, Хтон [Земля] (204), мать первых великих титанов. Своей матерью он называет Фемиду (209), и трудно понять, была ли следующая строка:

Земля, чья форма едина, а имён — много¹⁶⁷

¹⁶⁷ και Γαῖα, πολλῶν ἀνομάτων μορφῇ μιᾷ.

— была добавлена самим Эсхилом, словно в скобках, чтобы подчеркнуть единство великого материнского божества среди множества её аспектов, или была вставлена кем-то другим. Критики были крайне склонны считать этого *mythológos* всего лишь теологом патриархальной религии. Но если в своей мифологеме он выбрал матерью Прометея Фемиду, которая ни «злокозненна», ни «хитроумна», но «мудра» (18), он был *вынужден* подчеркнуть её тождественность с матерью титана другой традиции, следы которой сохранились, возможно, в Оксиринхском папирусе. В традиции, которой следуют Гесиод и Эсхил, Фемида — это дочь Матери-Земли Геи, титаниды (874). Её имя выражает постоянство природы, мирный закон, общий для всех её творений. Эта законность называется *thémis*. Предшествуя Аполлону — *Loxias*, «Тайному» — она была великой богиней оракула в Дельфах, как и Гея.

Оры, считающиеся её дочерьми, также проливают свет на природу Фемиды. Эти три богини раскрывают два аспекта, без сомнения, соответствующие двум аспектам их матери. В Афинах они носили имена Талло, Ауксо, Карпо, то есть цветущая, растущая, плодоносящая, и их едва ли можно отличить от трёх граций.¹⁶⁸ У Гесиода¹⁶⁹ они носили имена Законности, Справедливости, Мира: Евномии, Дике, Ирены. *Horai* означали периоды времени, ритмические периоды развёртывания мира. Развиваясь в символы идеального — законного, справедливого, мирного — миропорядка, они свидетельствуют о глубоко укоренившейся вере, что справедливый порядок естественным образом основывается на

¹⁶⁸Павсаний, IX, 35, 22. Hyginus, *Fabulae*, 183 (ed. Schmidt, p. 36).

¹⁶⁹Теогония 902.

Фемиде, земном материнском начале, которая защищает и порождает рост и плодоношение.

Знание времени и роста — это свойство богини оракула, и тайна, полученная от неё Прометеем, связана (как мы скоро увидим) с чем-то, что стремится расти, созреть ко времени, чему подчиняется сам Зевс как отец: ведь именно через такой рост во времени, через грядущий брак он *становится* отцом. Согласно доминирующей мифологической традиции, согласно Гесиоду и Пиндару,¹⁷⁰ именно с самой Фемидой Зевс сочетался мирозозидающим браком, который должен был укрепить миропорядок и принести вселенскую удовлетворённость. Но возможностью такого брака он обязан Прометею, который в битве против титанов переманил свою мать на сторону Зевса. Это тоже было в *Титаномахии*? Во всяком случае, Прометей выражает эту мысль у Эсхила (216–218):

... я почел за лучшее
По доброй воле и в союзе с матерью
Пойти на помощь Зевсу. ...

Это был не брак — или пока нет. Но вело ли это, например, в *Титаномахии*, к браку между великой богиней и победоносным царём богов? Следовал ли Эсхил старому мифологическому эпосу тщательнее, чем ранее решались предположить, а затем молчал во всей трилогии о космогоническом браке Фемиды и Зевса? Его мифологема уже не кажется нам целостной. Конечно, в этой трагедии Фемида теснее связана с Прометеем, сыном, чем с Зевсом. Как иначе мог бы Прометей основывать свою великую надежду на той перспективе,

¹⁷⁰Kerényi, *Gods*, p. 101.

что Зевс будет вынужден узнать тайну у него: именно у него, которого мать, так сказать, заранее спасла, доверив своё знание? В этом был источник напряжения, появившегося в драме в тот момент, когда Прометей заявил хору:

... Но время придет, и правитель богов
Попросит меня указать и раскрыть...

Прометей и Ио

Океану — он служит кратким перерывом в ритме трагедии — не дозволено услышать больше того, что уже достигло его ушей. Даже его дочери, оставшись с Прометеем, получают только общие сведения (515–25):

Предводительница хора
А кто же правит кормовым веслом судьбы?

Прометей
Три Мойры да Эринии, что помнят все.

Предводительница хора
Так что же, Зевс им уступает силою?

Прометей
И Зевс от предрешенной не уйдет судьбы.

Предводительница хора
Что, кроме вечной власти, суждено ему?

Прометей
На это не отвечу, не выпрашивай.

Предводительница хора
Наверно, это тайна, и священная.

Прометей
К другому лучше перейди. Об этом речь

Вести еще не время. Чем уклончивей
Отвечу я, тем лучше. Лишь молчанием
От плена, от позора и от мук спасусь.

Но после песни хора появляется Ио, несчастная дева, осуждённая Зевсом странствовать по земле в облике коровы, и ней наступает кульминация. Фантастический архаичный мир врывается в драму, а вместе с ним новое страдание, требующее утешения (752–747):

Прометей

Мои мученья ты едва ли б вынесла:
Ведь смерть и та судьбой мне не дарована,
А смерть освободила бы меня от мук,
Увы, конца терзаний не приходится
Мне ждать, покуда власти не лишится Зевс,

Ио

Возможно ль, что лишится Зевс владычества?

Прометей

Ты, думаю, была бы рада этому.

Ио

Еще бы! Ведь от Зевса и беда моя.

Прометей

Так знай же: это сбудется воистину.

Ио

Но кто отнимет у него державный жезл?

Прометей

Сам и отнимет безрассудным замыслом.

Ио

Каким? Скажи мне, если не опасно знать.

Прометей

Он вступит в брак, и в этом он раскается.

Ио

С богиней или смертной — если тайны нет?

Прометей

Не все ль едино? Это разглашать нельзя.

Ио

Его жена с престола свергнет, может быть?

Прометей

Сын у нее родится посильней отца.

Ио

И Зевс никак от этой не уйдет судьбы!

Прометей

Если свободу мне не возвратят, то нет.

Ио

Кто ж против воли Зевса это сделает?

Прометей

Он из твоих потомков, избавитель мой.

Ио

Что говоришь ты? Отпрыск мой спасет тебя?

Прометей

Да, в третьем поколении от десятого.

Какие поразительные пророчества! Слова, уникальные для греческой литературы, выражающие нечто очень близкое к ожиданию спасителя. Второе пророчество — о потомке Ио в тринадцатом поколении, который избавит титана от пут — ясно и отчётливо указывает на Геракла. Через двенадцать поколений, которые можно назвать в соответствии с генеалогической традицией,

этот сын Зевса появится, чтобы освободить Прометея. Но он сможет это сделать, только если к тому времени родится другой сын Зевса, который низвергнет и заменит правителя мира. В конце работы Зевса по созиданию мира предсказана свадьба, и с этой свадьбой настанет конец созданному им. Появляется поразительная возможность: возможность спасения от невыносимого давления окружающего мира, возможность преодоления миропорядка Зевса чем-то более сильным, что вырастет изнутри этого самого миропорядка, ведь он объемлет всё, что растёт. В своих мыслях Прометей ещё встаёт на сторону нового бога, который, возможно, будет сильнее Зевса. Победа нового бога будет не решением, которое Прометей надеется обрести от Зевса, вместе с Зевсом, в нынешнем мире, а непредсказуемым разрушением существующего порядка. Если царь богов попросит его, Прометей может снова помочь ему перед лицом новой угрозы. И Геракл, предсказанный избавитель, в самом деле придёт, хотя и не в нарушение приказания Зевса, как предполагает Ио. Но Прометей также рассматривает другую возможность: что он может не помочь Зевсу.

Пророческие слова Прометея

Итак, после ухода Ио его пророчество становится не просто обещанием освобождения. Это уникальный воображаемый шаг за пределы мира, по ту сторону космоса, показывающий глубоко ограниченный характер царства Зевса. Существующий космос предполагает объемлющее и объемлемое, приковывающего и прикованного, Зевса и Прометея, богов и людей. Прометей не умрёт, но пострадает — на тридцать тысяч лет, целую эпоху.

Спасённый от истребления (232), человеческий род тоже сохранится. Но *может* произойти нечто отличное от этого мира. Прометей, так сказать, поднимается над миром, не из гордости или сопротивления, а из-за силы видения, полученного из глубокого материнского источника (907–927):

Прометей

При всем своем тщеславье даже Зевс еще
Научится смиренью. Он готовится
К такой женитьбе, что во мрак неизвестности
Его с престола сбросит. Тут и сбудется
Проклятье Крона полностью, которое,
С престолом расставаясь, произнес отец.
Как этих бед избежать, из богов никто
Сказать не может Зевсу. Только я бы мог.
Я знаю — как. Пускай же он упорствует,
Кичась громами в небесах и пламенем
Пылающие стрелы с высоты меча.
Все это не поможет: от бесславного
И страшного паденья не спасется Зевс:
Непобедимо сильного противника,
Врага на диво сам себе готовит он.
Противник этот пламя жарче молнии
Придумает и грохот посильней, чем гром,
Трезубец Посейдона, что земную твердь
Трепал, как лихорадка, в море бросит он,
И Зевсу будет худо, и узнает Зевс,
Как непохоже рабство на владычество.

После этих неистовых пророческих слов снова происходит спад в волнах трагедии: прибытие Гермеса с грозным посланием от Зевса (947–948):

Отец велит о браке том, которым ты
Здесь похвалялся, браке, что владычества
Его лишит, поведать не намеками...

А затем последняя кульминация: молнии Зевса падают на Прометея, несгибаемого в обладании знанием, призывающего вечных свидетелей. Гермес тоже пришёл к нему со знанием. Не с тем, что достойно сына Фемиды, а с описанием наказаний — о них Прометей считает себя вполне осведомлённым — которые ещё грядут, как вдруг происходит нечто невозможное, едва ли представимое.

Х. Пророчество Прометея

Основание пророчества

Пророчества Прометея, похоже, предполагают пришествие спасителя. Мы должны на время остановиться и рассмотреть этот вопрос более внимательно. Прометей, в самом деле, не надеется на спасение, которое будет означать конец правления и миропорядка Зевса. Потому это не спасение в буддистском или гностико-христианском смысле слова, а только лишь избавление под власть Зевса и в рамках его миропорядка. Однако, идея спасения в её абсолютной форме, ещё не оформленная историческим христианством, похоже, пробралась в гладкую, прочную округлость греческого космоса. Хотя Прометей ожидает лишь своего освобождения, а не спасения в гностическом или христианском смысле, всё равно у Эсхила появляется идея о падении справедливого и несправедливого правителя космоса. И потому мы останавливаемся, чтобы спросить: имеет

ли эта идея хоть какое-то основание в греческой мифологии? Имеет ли она какое-то основание, кроме того, что, когда был установлен нынешний миропорядок, отец Крон был свергнут своим сыном Зевсом? Самое странное в том, что такое мифологическое основание действительно есть. Пиндар говорит о нём очень просто, в таком тоне, который не предполагает каких-это эсхатологических выводов, в восьмой Истмийской песне (27–35).

Зевс и Посейдон спорили из-за славной Фетиды, дочери древнего бога моря Нерея. Каждый желал в жёны прекрасную богиню. На них снизошёл Эрос. Однако, боги со своими бессмертными замыслами не допустили брака. Ибо до них дошло пророчество Фемиды, доброй советчицы. Судьбой предназначено, сказала она им, морской богине родить сына, который превзойдёт отца. От Зевса или Посейдона, но он будет обладать более могучим оружием, чем молния или трезубец. Так гласит история Пиндара в почти буквальном пересказе. И надежды эсхиловского Прометея с ней согласуются. Источник его знания — это та же богиня, мать Фемиды. И он меряет силу ужасающего нового бога той же меркой (921–24):

Врага на диво сам себе готовит он.
Противник этот пламя жарче молнии
Придумает и грохот посильней, чем гром,
Трезубец Посейдона, что земную твердь
Трепал, как лихорадка, в море бросит он. . .

Обе поэмы, Истмийская песнь и прометеевская трилогия, происходят примерно из одного и того же периода, начала классического столетия. Эсхил мог знать оду Пиндара, в которой упоминание трезубца наряду с молнией особенно оправдано контекстом. Мы не можем

знать с уверенностью, но, во всяком случае, эта прекрасная история о браке указывает на более глубокое и прочное основание (более подходящее для подкрепления структуры космогонической драмы), чем мог бы придумать любой современник Эсхила, даже Пиндар. Вольную выдумку, происходящую из мифологической традиции, но сплетённую обоими поэтами перед глазами классической Греции, также можно не рассматривать. Гораздо более вероятным источником легенды будет архаическая эпическая поэзия, передающая более древнюю мифологию, чем Гомер, среди которой, наряду с *Титаноманией*, был корпус легенд, предшествующих *Илиаде*, *Kypria* (*Киприи*), названный так потому что они созданы поэтом с Кипра. В *Kypria* Фетида появляется как советчица Зевса перед браком Фетиды со смертным Пелеем,¹⁷¹ и это тоже могло рассказываться в продолжении той старой истории, возможно, *Титаномании*, согласно которой мать Прометея и царь богов создали союз.

Брак Фетиды создаёт поворотную точку в мифологической истории мира, в которой «циклическая» поэзия греков — великий цикл эпосов, начинающий с *Kypria* — связывал мирозозидающие деяния и победы Зевса с битвами и страданиями героев. Эти сражения и страдания достигли своей вершины, образца для жизни архаических и классических греков, в Трое; и самой по-человечески трогательной и осмысленной (насколько смысл может просвещать, не утешая) кульминации в судьбе Ахилла. На божественном полюсе правит необузданный Зевс, на человеческом — совсем иначе,

¹⁷¹Kerényi, *Heroes*, pp. 308f.

ведь он не суверен — правит смертно-бессмертный сын Фетиды, плод её брака с Пелеем: Ахилл.

Сын Фетиды

Гёльдерлин недалеко отходит от греческого взгляда на эту гомеровскую фигуру, когда рассказывает нам, что восхищается Гомером прежде всего за Ахилла. «Любовь и ум, с которыми он понимал, поддерживал и возвышал этого персонажа, уникальны», — однажды написал он.¹⁷² — «Возьмите престарелых правителей Агамемнона, Улисса и Нестора с их мудростью и глупостью, возьмите неистового Диомеда, преисполненного слепой ярости Аякса и поставьте рядом со вдохновенным, всемогущим, меланхоличным, мягким сыном богов, Ахиллом, рядом с этим *enfant gâté* [избалованный ребёнок — фр.] природы, и оцените, как поэт поместил этого юношу, наделённого умом, изяществом и силой льва, на полпути между скороспелостью и дикостью, и увидите чудо искусства в персонаже Ахилла. Юноша резко противопоставляется Гектору, благородному, верному, благочестивому мужчине, чей героизм так полно проистекает из долга и чувствительной совести, ведь Ахилл обязан всем богатству и красоте своей природы. Однако, несмотря на все различия, между ними есть тесное родство, и именно оттого так трагично то, что, в конце концов, Ахилл оказывается смертным врагом Гектора. . . »

¹⁷² *Sämliche Werke* (Hist.-krit. Ausgabe, ed. Hellingrath, et. al.), 247–48. Судя по их стилю, наброски об Ахилле — это часть подготовительной работы для *Гипериона*. В дополнение к гёльдерлиновской картине Ахилла см. Kerényi, *Heroes*, pp. 347ff.

Однако, вдобавок к конфликту с Гектором, сущность трагической судьбы Ахилла в том, что он «был так силен и уязвим, самый успешный и самый хрупкий цветок героического мира», что он был настолько «существом на час», предназначенным на скорую смерть. «Просто потому что он так прекрасен», — добавляет Гёльдерлин, и это «просто потому что» принадлежит только ему, а не древнему автору. Высший человеческий ранг Ахилла для Гомера самоочевиден. Первенство Ахилла в красоте настолько считается само собой разумеющимся, что Гомер упоминает его только мельком, когда говорит о втором прекраснейшем герое.¹⁷³ Потому скорее по этой причине, чем из-за богини Эриды, бросившей своё знаменитое яблоко, предназначенное достойнейшей женщине среди гостей, брак, от которого родился прекраснейший из героев, представляет собой поворотную точку в мифологической истории греков. Он стал поворотной точкой, определившей, что трагизм будет преобладать в самой образцовой человеческой судьбе, не только потому что подразумевал, что совершенный расцвет героизма в самом богоподобном из героев будет погружён во тьму жизни архаического воина, но и потому что это будет самый смертный из всех героев.

Легенда о том, как Ахилла унесли на белый остров блаженства, где он стал бессмертным, и Елена, достойнейшая из женщин, или Медея, луноподобная внучка Гелиоса, была дана ему в жёны, не развеивает тёмный туман земной смертности, добровольной смертности, который в *Илиаде* окружает его голову, пылающую благородным гневом. По совету Фемиды Фетиде был отдан в мужа Пелей, смертный герой, чтобы она родила это-

¹⁷³ *Илиада*, II, 477.

го смертного сына. Но какой бы иной поворот в истории мира, в оформлении его устройства мог бы приобрести этот брак, если бы Ахилл родился как бессмертный сын Зевса или Посейдона! Традиция, известная Пиндару и Эсхилу, выражает именно эту мысль в пророчестве Фемиды.

Тайна, поднявшая Прометея выше царя богов, заключалась в возможности спасения в греческом стиле. Разгоревшаяся на краткий миг в образе Ахилла, эта идея придала ей новую красоту и остроту — тому горькому факту, что нечто так сложенное должно быть столь хрупким. Каким был бы мир, если бы некто столь прекрасный, столь сильный и так непохожий на всех деспотических царей с их цеплянием за власть, столь несхожий с Агамемноном, например, если бы этот герой, загорававшийся яростью и смягчавшийся в сострадании — ведь он и в самом деле смягчился по отношению к Приаму — если бы он не был подвержен смерти? Если бы он начал править миром вместо Зевса? В легенде о преддверии брака Пелея и Фетиды эта невероятная возможность пролила луч света на сына Фетиды, Ожидаемого. Для Прометея он был главной угрозой для власти Зевса, хотя и Зевсом совершенно не осознанной.

Во всём этом греческое мировоззрение сохраняет свою округлость. Но теперь оно раскрыто перед нами, не как абсолютное, а лишь как существующее состояние мира, которое вполне может уступить место иному. И оно несовершенно в другом отношении, в связи с человеком и его нуждами. Что, спросим мы, остаётся человеку? Какое спасение — какое решение? Можно ли заметить решение в остатках трилогии Эсхила?

XI. «Освобождённый Прометей»

Последнее пророчество в «Прометее прикованном»

Не без подготовки мы приближаемся к остаткам *Prometheus Lyomenos*, последней драмы трилогии. В этой пьесе, как гласит название, Прометей освобождается. Пока оставим открытым вопрос, был ли он лишь освобождён от пут или «спасён» — хотя и не в абсолютном, буддистском или гностическом смысле и даже не в том смысле, о котором мы только что говорили, на мгновение зародившемся в греческом уме. Сам Прометей предсказывал, что Геракл, потомок Ио в тринадцатом поколении, освободит его — после каких мучений и после исполнения каких невысказанных усилий, мы узнаём от Гермеса в конце *Desmotes* (1020–1029):

Когда же время истечет огромное,
Ты выйдешь на свет. И крылатый Зевсов пес,
Орел, от крови красный, будет с жадностью
Лоскутья тела твоего, за кусом кус,
Терзать и рвать и клювом в печень черную
Впиваться каждодневно, злой,
 незванный гость,
Конца страданьям этим до тех пор не жди,
Покуда некий бог великих мук твоих
Преемником не станет, в недра Тартара
И в мрак Аида черный пожелав уйти.

И сразу после этой речи первая из угроз Гермеса, что Зевс швырнёт титана своими молниями прямо в Тартар, сбывается прямо у нас на глазах. Остальное рассказывается в третьей трагедии.

Телесная боль

Итак, сначала приходит новая мука. Тогда как в *Prometheus Desmotēs* мы лицезрели несправедливость, здесь, в *Lyomenos*, мы видим мучение постоянно обновляемой раны: телесную боль. Цицерон говорит о такой боли, *dolor*, как об одном из зол (согласно некоторым философам, величайшем) человеческого существования и цитирует в латинском переводе великую речь Прометея из третьей драмы Эсхила. Во второй пьесе именно элементы присутствуют при несправедливости, которую терпит Прометей. В этой третьей драме титан, прикованный к горам Кавказа, обращается к своей освобождённой родне, прося засвидетельствовать свои мучения.

Титанов племя, мне единокровное,
Вы, порожденье Неба, ныне видите,
Что цепью вкован я в скалу жестокую,
Как челн пловцом, страшимым бурной полночью.
Юпитер, сын Сатурна, пригвоздил меня,
Своею волей двигая длань Вулканову,¹⁷⁴
Которая безжалостным умением
Мне вбила в ноги клинья. Горько страждущий,
Блюду я стан, где обитают Фурии,
И каждый третий день ко мне, пронзенному,
Слетает страшным лётom страж Юпитера
Вонзить кривые когти в свой урочный корм;
Насытаться и пресытаться жирной печенью,
Клекочет зычным кликом и, взлетая прочь,
Пернатый хвост в крови полощет льющей.
Когда же вновь изглоданная вырастет,

¹⁷⁴Т.е. Гефеста.

Он к черной снеди жадно возвращается:
Так сам кормлю я стража скорбных мук моих,
Бескрайней болью жизнь мою томящего,
Затем, что, скован ковами Юпитера,
Не в силах отогнать от груди хищника.
Так, сам себя лишенный, я приемлю казнь,
Лишь в смерти вождедея пресечения мук. . . ¹⁷⁵

Хор титанов редко появляется на греческой сцене классического периода; но это становится понятно, если мы учтём, что трагическая маска изначально была придумана для призрачных фигур, появляющихся из подземного мира.¹⁷⁶ В Гейдельбергском фрагменте титаны, похоже, появились из подземного мира. Здесь, в *Lyotepos*, место и, очевидно, время, иные.

Но нетленный Зевс милует и Титанов,

– говорит Пиндар в четвёртой Пифийской песни (291), добавляя:

Ветер стих — Время сменить паруса.¹⁷⁷

Самое вероятное объяснение освобождения титанов в том, что прошли тридцать тысяч лет, на которые они были осуждены страдать. Срок наказания Прометея начался позже. Здесь снова мы должны вернуться к событиям, известным Эсхилу по мифологической

¹⁷⁵ Цицерон, *Туск.*, II, 10 (tr. King, pp. 171, 173). Также в Nauck, fr. 193 (и в Smyth, II, 448–50, fr. 107). [Эсхил, *Трагедии*, М.: 1989, стр. 272, пер. М. Гаспарова — прим. перев.]

¹⁷⁶ Kerényi, "Birth and Rebirth of Tragedy", *Diogenes*, no. 28 (Winter, 1959); *Streifzüge eines Hellenisten*, p. 45.

¹⁷⁷ [Пиндар, Вакхилид, *Оды. Фрагменты.*, М.: 1980, пер. М. Гаспарова — прим. перев.]

традиции, вероятнее всего, записанной в *Титаномахии*. После того, как Прометей, вестник титанов, помог Зевсу победить, он, без сомнения, праздновал свадьбу с Гесионой, богиней и не просто героиней, какой она считалась позже: именно тогда прозвучала свадебная песнь морских нимф:

Песню иную пела я в день, когда
Мылась невеста твоя Гесиона,
К свадьбе готовясь,
— в день, когда ты, жених,
Девичье сердце к браку склонив дарами,
В дом ее ввел и с нею взошел на ложе. . .

— которую они вспоминают в *Desmotes* (553–560). Затем произошёл конфликт и первое жертвоприношение в Меконе, затем кража огня и наказание. Всё это время другие титаны находились в Эребе.

Пытаясь представить приближающуюся толпу титанов, мы не должны предполагать, что Эсхил лишь использовал маски для имён в гесиодовой генеалогии. Это едва ли представимо, и нет традиции о том, что шесть титанид, хорошо известных как почтенные великие богини, тоже все присутствовали. Богиня Ге или Гея, мать богов, а также титанов, но сама не титанида, упомянута вместе с Гераклом и после Гермеса в списке действующих лиц *Desmotes*, возможно, указывая на *Lyomenos*. Похоже, что она играла в этой трагедии не просто роль предводительницы хора. Какой бы из некогда побеждённых и теперь появившихся вновь древних богов ни вёл хор, он не просто возвещал, что пришли его призрачные родственники, чтобы «узреть», как сказано

в цитате¹⁷⁸ — но присоединяется к ним в песне, описывающей архаическое мифологическое путешествие, которое они совершили:

...[оставили мы]
Черного моря святой поток
С порфировым дном
И медью молний блестящий залив
Океана, поильца всего, что есть,
Где всевидящий бог в эфиопской волне
Бессмертное тело и конский пот
Омывает струей
Разымчиво теплой влаги.¹⁷⁹

Уходя из этого древнего царства солнца, древние боги, старейшие силы окружающего космоса, пришли узреть сцену, доминирующую в третьей трагедии так же, как образ несправедливости доминировал во второй.

¹⁷⁸ Nauck, fr. 190 (также в Smyth, II, 447, fr. 104). «... мы пришли сюда твой узреть удел, Прометей» [Эсхил, *Трагедии*, М.:1989, стр. 272, пер. М. Гаспарова — прим. перев.]

¹⁷⁹ Nauck, fr. 192 (tr. Smyth, II, 447–48, fr. 105). Прочтение Смита было изменено с добавлением фразы из перевода Джонсом *Географии* Страбона (I, 2, 27; I, 23), где записан этот фрагмент [В русском тексте используется отрывок по переводу: Эсхил, *Трагедии*, М.:1989, стр. 272, пер. М. Гаспарова. Упомянутый отрывок из *Географии* Страбона выглядит так:

[Ты видишь] багряный священный поток
Черного моря
И озеро, блистающее медью,
У Океана, что пищу дает эфиопам,
Где Солнце с всевидящим оком всегда
Телу бессмертному отдых дает
И коням усталым
В теплых потоках мягких вод.

(Страбон, *География*, М.: 1964, стр. 40, пер. Г.А. Стратановского)
— прим. перев.]

Страдания Прометея обрели новую напряжённость. Во второй трагедии несправедливость человеческого существования, воплощённая в фигуре титана, представляла противоположный полюс счастливой жизни олимпийских богов, изображённых в Гефесте и Гермесе. Здесь мы видим ещё более ужасный аспект человеческого существования: страдание человека во плоти, представленное как зрелище, достойное жалости даже древнейших существ, которые сами тысячи лет страдали в Тартаре. Страдание человека образует достойный аналог даже их не-олимпийскому, элементарному бытию. Здесь впервые Прометей кричит о смерти, дабы положить конец боли:

amore mortis terminum anquirens mali

Лишь в смерти вождедея пресечения мук. . .

— как пишет Цицерон,¹⁸⁰ несомненно цитируя Эсхила.

Так поэт-трагик делает окончательный вывод из способа существования, представленного Прометеем. Против несправедливости ему помогает надежда на бессмертие. Пока Прометей отождествляется с бессмертными богами, он не вполне погружён в человеческий способ существования. Но когда, вдобавок к несправедливости, он осуждён вынести это другое дополнение к человеческому существованию, то есть телесную боль, само его бессмертие, неспособность умереть, становится бессмысленным, и его существование, подверженное несправедливости и боли, требует, в соответствии с собственным законом, завершения единственным способом, доступным человеку, а именно, смертью. Богу,

¹⁸⁰Туск., II, 10, 25.

представляющему человеческий полюс, противопоставленный божественному полюсу титанов и олимпийцев, выпала горчайшая человеческая судьба, *dolor* и *amor mortis*, боль и жажда смерти. Он оставляет последнюю надежду, которую рисовал такими сияющими красками. Пророчества теряют свою ценность, если он скорее готов тут же умереть, чем дожидаться их исполнения.

Бессмертные, жаждущие смерти

В этой третьей трагедии герой, несмотря на свою божественную природу, пал в ужасающие бездны. В свете его бедственного человеческого положения мы не можем не думать если не о «спасении» Прометея, то о «решении», предложенном ему миропорядком Зевса, так сказать, кладущем конец проблематичной ситуации. Ситуация в самом деле проблематичная. Куда был изгнан Прометей? На самую окраину мира смертных. Это место «географическое» только в той мере, в какой оно доступно для смертных, хотя они не вынесли бы столько боли (они бы умерли), и находится не среди обитателей земли, древних людей или природных существ, а далеко, на «краю», так что можно приравнять его с Кавказом.

Однако, нет смысла спрашивать, является ли этот Кавказ, где Прометей принимает свою родню, той же скалой, где его посещали дочери Океана. Поскольку это место на краю, титаны могут прийти к нему из земли солнца, простирающейся с запада на восток, через юг. Тем временем, Прометей также страдал внизу, в подземном мире, куда Зевс швырнул его в конце второй трагедии. Он также перечислен среди кающихся

в Аиде.¹⁸¹ Вверху и внизу, а затем снова вверху, на краю. Это место нельзя определить географически, но можно определить мифологически и экзистенциально как некое место, следующее из положения луноподобного существа, которое в своём страдании парит между полной божественностью и человеческой уязвимостью и страданием. Из этого места страдания есть только два пути выхода: либо стать человеком и умереть, что в мироустройстве Зевса не дано богу-Прометею, либо быть богом, но затем оставить мучительную человеческую участь, на которую обрёл себя титан и которой он теперь, в мире Зевса, ограничен.

Решение проблемы освобождения Прометея в конце трагедии становится понятным на основе этого положения. Странность решения, записанного в традиции, согласуется с этой странной ситуацией и потому подтверждает её. Здесь будут самонадеянными любые догадки. Последнее предсказание Гермеса в *Прометее прикованном* заканчивается словами (1026–1029):

Конца страданьям этим до тех пор не жди,
Покуда некий бог великих мук твоих
Преемником не станет, в недра Тартара
И в мрак Аида черный пожелав уйти.

Один из самих богов, как заменитель Прометея и наследник его мук — который, более того, готов войти во тьму Аида, глубины Тартара, на его место: это, на первый взгляд, кажется намеренно невозможным условием освобождения титана. Но если мы взглянем более внимательно, то различим тон пророчества: условие предложено всерьёз. Умереть и пострадать в Аиде

¹⁸¹ Гораций, *Оды*, II, 13–37, 18–35, и *Эподы*, 17–67.

вполне возможно в мире Зевса. Но какой бог взял бы это на себя, чтобы Прометей заменил его среди настоящих бессмертных, богов верхнего мира, земли и небес, если бы не чувствовал, что спуск в Аид облегчит его долю? Его боль может быть утишена в глубинах земли? Это вопросы, которые Эсхил точно не задавал традиции, если и нашёл такую. Но кто был этот бог, *желавший умереть*? И кто *предложил* свои услуги, чтобы занять место Прометея? Бог, желавший умереть или кто-то другой?

В *Prometheus Lyomenos* этим предлагающим должен был стать Геракл. Как Ио в *Desmotēs*, теперь в *Lyomenos* сын Зевса появляется, путешествуя в поисках яблок Гесперид. Сад Гесперид лежит на краю, за спиной Атланта, вне зависимости от того, держал ли он ось небес на западе или на севере. Как толпа титанов, приходящая с юга, Геракл, возможно, после убийства Эмафиона, сына Эос и Тифона, богов зари, является на край мира, где страдает Прометей.¹⁸² Он приходит в день, когда Прометей ожидает орла. Согласно Эсхилу, который здесь расходится с Гесиодом, ужасная птица прилетала не каждый день, а только каждый третий день. (Только! Чтобы Прометей обманывался в своей надежде, надежде мучимого повторяющимися попытками, что, возможно, в этот раз он не прилетит.) Стоит раннее утро, и герой оказывается перед ним. Не в этот ли момент он закричал: «О, злейшего отца мне сын любезнейший»?¹⁸³

Эта строка говорит нам лишь одно: что дух страдальца ещё не сломлен болью. Он научился любить

¹⁸² Kerényi, *Heroes*, p. 173.

¹⁸³ Nauck, fr. 201 (также в Smyth, II, 453, fr. 114).

εχθροῦ πατρός μοι τοῦτο φίλτατον τέχνον.

смерть, но не Зевса. У нас также есть некоторые цитаты из речи Прометея, указывающего Гераклу путь в сад Гесперид.¹⁸⁴ Затем приближается орёл. В сыне Зевса просыпается охотник на всяких смертоносных чудовищ. Он видит следы крови на хвосте огромной птицы. Что он узнал от Прометея? О какой необходимости узнал? Аполлону, Охотнику, он кричит: «О, Аполлон Стрелец, направо стрелу мою!»¹⁸⁵

Итак, орёл сражён. Но свободен ли Прометей? Гераклу позволено снять его цепи? Кто мог помешать ему? Молния его отца? Земля задрожала, и Гея явилась, чтобы поддержать порядок ныне твёрдо установленного мира Зевса? Она сказала им обоим, что освобождение невозможно? Что Прометей со своими муками должен погрузиться дальше в глубины, пока с ним не поменяется местами бог? В мифографической традиции, в собрании мифов о богах и героях, носящем имя учёного Аполлодора,¹⁸⁶ дважды рассказывается, что Геракл предложил Зевсу Хирона, кентавра, желавшего умереть, в обмен на Прометея.¹⁸⁷ До нас дошла история, что, когда Геракл боролся с кентаврами в горах Фола, одна из стрел, предназначенная другому кентавру, пронзила цель и поразила Хирона в колено. Хотя Геракл

¹⁸⁴ Nauck, fr. 196–99 (также в Smyth, II, 451ff, fr. 109–12, которых, однако, нет в Nauck, fr. 197). [Эсхил, *Трагедии*, М.:1989, стр. 273 — прим. перев.]

¹⁸⁵ Nauck, fr. 200 (tr. Smyth, II, 453, fr. 113).

¹⁸⁶ 'Αγρεὺς δ' Ἀπολλῶν ὀρθὸν ἰθύνοι βέλος.

¹⁸⁷ Мифологическая библиотека, II, 5, 11 и 4. [Аполлодор, *Мифологическая библиотека*, Л.:1972, стр. 38 и 34 — прим. перев.]

¹⁸⁷ В одном отрывке (II, 5, 11) нет сомнений, что субъект высказывания *παρέσχε τῷ Διὶ Χείρωνα θνήσκειν ἀθάνατον αὐτ'* — это Геракл; в другом (II, 5, 4) это имя предполагается по смыслу. Так у Kraus, col. 679.

любил и почитал Хирона, он не мог его исцелить, ведь стрелы были отравленными, будучи смочены кровью Гидры. Раненый Хирон, бессмертный сын Крона, удалился в пещеру со своей неисцелимой болью и там, как Прометей на Кавказе, ожидал спасения.

Согласно *Титаномахии*,¹⁸⁸ именно Хирон поставил человеческий род на путь справедливости, научив людей клятве, жертвоприношению и небесным знакам. Нет сомнений, почему в *Илиаде* (XI, 831) он назван справедливейшим из кентавров. Даже если идея о Хироне, занимающем место Прометея, не зародилась у Эсхила (такую возможность нельзя полностью исключать), эта тема приобретает в пьесе особое значение. Вся ситуация — появление того, кто возьмёт на себя страдания Прометея — *вынуждает* нас говорить о «спасении». Не только потому что Хирон покупает свободу Прометея ценой своей собственной, но и потому что возможность замены доказывает, что это экзистенциальное страдание, не отождествляемое с какой-то отдельной личностью, а присущая самому существованию. С Прометеем или кем-то другим, но страдание продолжается, и в рядах богов нет разрыва. Когда человек или бог освобождается из таких глубин, мы можем говорить о «спасении».

Спасение

Эта ситуация чудесно богата. Какие противоречия и сопряжения сталкиваются в спасении Прометея! Геракл, избавитель, не мог избавить Прометея от боли. Но он

¹⁸⁸ В Kinkel, *Epicorum graecorum fragmenta*, fr. 6, pp. 6–8.

εις τε δικαιούντων γένος ηγάγε δείξας
δρκους και θυίας ιεράς και σχήματ' Ὀλύμπου.

мог по ошибке вызвать неисцелимое страдание у Хирона, которого любил и почитал. И Хирон, древний врач, учивший известных героев столь многим вещам, включая медицину, знал, что его отравленная рана никогда не заживёт. Это кентавр, который, как сын Крона, почти равный по рождению Зевсу, был спасителем, уготовленным для исчезновения в Аиде вместо Прометея, забрав с собой боль, нанесённую Гераклом. Будучи целителем, он уполз со своей болью во тьму пещеры, как больное животное, и жаждал смерти. Эти противоречия и сопряжения неотъемлемы от бытия Хирона: в его природе быть целителем, мучающимся от боли, бессмертным, страдающим за других. Станный поручитель и вечный свидетель этого болезненного аспекта нашего существования, он стал спасителем Прометея.

Пока мы проследили традицию только до того момента, когда Геракл предлагает Зевсу Хирона в обмен на Прометея. До того, как согласится Зевс, должно произойти кое-что другое — и это тоже предсказано в *Прометее прикованном*. Условие предстоит выполнить. Титан говорил об этом совсем иным тоном, чем остальные свои пророчества. Дочери Океана, впечатлённые выдумками Прометея, всем тем, что он сделал, чтобы облегчить жизнь человека, уже смотрели на него как на бога, ни в чём не уступающего Зевсу (509–511):

... Верю я,
Что день настанет — ты из плена вырвешься
И будешь так же, как сегодня Зевс, могуч.

Но Прометей рассудительно отвечает (511–513):

Еще не хочет Мойра все вершащая

Исполнить это. Только [согбённый] тысячью
мук

И тысячью пыток, [освобожусь из плена].

Здесь ключевое слово «согбённый». Когда Прометей приветствует Геракла как сына злейшего отца, это «сгибание» ещё не наступило. Его ненависть к Зевсу, без сомнения, развеивается, когда весь миропорядок восстаёт против его освобождения, и он вынужден признать, что его страдание вечно, хотя, возможно, будет перенесено на кого-то другого. Не богиня ли Гея, Мать-Земля, говорит ему это? Здесь мы сталкиваемся с лакуной, которую нечем заполнить. Мы можем лишь сказать, что титан раскрывает Зевсу своё тайное знание — или, скорее, знание своей матери Фемиды — о возможном наследнике престола богов.

Кроме приготовления к этому в *Desmotes*, такое развитие событий подкрепляется двумя свидетельствами. Одно встречается в поздних римских комментариях к шестой эклоге Вергилия. Поэма¹⁸⁹ упоминает «кавказских орлов» и «хищенье Прометея» (42). В этой связи один комментатор довольно пространно, а другой — кратко,¹⁹⁰ рассказывают, предположительно, содержание *Освобождённого Прометея*, а именно, о том, что Геракл, сразив орла, всё ещё боялся рассердить отца освобождением Прометея. Потому Прометей обратился к Зевсу, предупредив его не жениться на Фетиде, ибо зачатый сын свергнет его. В благодарность за предупреждение Зевс освободил титана от цепей, но в напо-

¹⁸⁹[Вергилий — *Буколики*. *Георгики*. *Энеида*, М.:1979, стр. 58, пер. С. Шервинского — прим. перев.]

¹⁹⁰Более длинное описание принадлежит Пробу (ed. Thilo and Hagen, III, fasc. 2, 344–45), короткое — Сервию (ibid., III, fasc. 1, 72).

минание о заточении дал носить венок и кольцо. Так Прометей был спасён таким манером, который во второй трагедии характеризуется словами (50): «Свободен только Зевс один».¹⁹¹

Более ранний и более авторитетный свидетель — это Катулл, но даже его свидетельство не доказывает наверняка, что все частности, упомянутые комментаторами Вергилия, идут от Эсхила. Катулл, вероятно, опирался на александрийскую поэму, когда среди божественных гостей на свадьбе Пелея и Фетиды включил Прометея:

Extenuata gerens veteris vestigia poenae

Легкие знаки еще носил он той

кары недавней. . .¹⁹²

— то есть кольцо. В конце концов, разве не был этот брак, заменивший брак Зевса и Фетиды, устроен *им*? Потому его присутствие здесь, в компании Зевса, его супруги и детей, может быть понято только как указание на услуги, им оказанные в знаменитой сцене трагедии. Ведь, согласно эпической традиции, отражённой в *Kypria*, сама Фемида была советчицей, которая должна была появиться. Но происходит ли кольцо, отражающие былые мучения советника, также из *Prometheus Lyomenos*?

Кольцо нельзя решительно отнести к финальной сцене *Освобождённого Прометея*. Эсхил мог (это тоже нельзя исключать) взять его из культа кабиров на Самофракии. На Самофракии, острове возле Лемноса,

¹⁹¹ ἑλευθερος γάρ οὐτις ἐστὶ πλὴν Διός.

¹⁹² LXIV, 295 (tr. Cornish, p. 119). [Катулл, Тибулл, Проперций, Сочинения, М.:1963, стр. 109, пер. С. Шервинского — прим. перев.]

железные кольца вплоть до поздней античности считались напоминанием о мистической связи между таинственными великими богами и посвящёнными в мистерии кабиров. Тексты, связанные с ношением колец в античности,¹⁹³ ясно указывают, что железные кольца были знаком членства в самофракийском культе, и это стало ещё более очевидным, когда такое кольцо было найдено в самом святилище кабиров.¹⁹⁴ Если Эсхил или другой поэт заставил титана появиться с этим знаком после примирения с Зевсом, то сделал это, опираясь на традиции, связанные и с Прометеем, и с кабирами. Этой опорой, этим элементом, общим для обеих мистических сфер, который можно переносить из одной в другую, без сомнения, была идея о том, что передача кольца означала прощение титанических грехов. Обряды посвящения в мистерии Самофракии включали в себя исповедание грехов.¹⁹⁵

Эти две возможности — что Эсхил ввёл кольцо, переданное в конце трилогии, или что эллинистический поэт впервые связал кольцо с венком как вторым символом прощения и примирения — стоят бок о бок. Решить в пользу Эсхила значило бы слишком далеко ринуться в область непознаваемого при реконструкции сцены. Другой персонаж должен был появиться, чтобы передать кольцо или, если предположить, что кольцо могло быть взято из цепей Прометея, принести вести о кольце от Зевса. Два изображения на этрусских зеркалах, которые в целом отражают состояние греческой мифологии вскоре после 400 г. до н.э., действительно показывают двух помощников при освобождении Прометея. На пер-

¹⁹³Welcker, *Die Aeschylische Trilogie*, p. 52.

¹⁹⁴Kerényi, *Unwillkürliche Kunstreisen*, p. 102.

¹⁹⁵Kerényi, "The Mysteries of the Kabeiroi", p. 45.

вом Геракл и Аполлон стоят по обе стороны прикованного Прометея, и это согласуется с призыванием Аполлона Агрея у Эсхила. На другом стоят два человека, похоже, Диоскуры Кастор и Полидевк (обозначенные также двумя звёздами над головой титана), и каждый держит кольцо. Надписи, орёл на земле и атрибуты Геракла, однако, говорят нам, что Геракл под именем Каллиник занял место Полидевка. Кольцо на его руке не бессмысленно, ведь он тоже нуждался в прощении за убийство орла, но передаёт кольцо Кастор. Он и его близнец, который здесь заменён другим сыном Зевса, убийцей орла, был одним из пары кабиров на Самофракии. Мы узнаём, что оба они принесли кольцо, но произошло ли это у Эсхила, мы не знаем.

Совсем другое дело венки. Эсхил рассказывает — отрывок дошёл до нас¹⁹⁶ — что люди начали носить венки в честь Прометея и в обмен на его путы. Потому ношение венков должно означать: вынести человеческое существование по-гречески. Потому для Прометея не было нужды приносить венок. Вайи, росшие повсюду, отличались от венка своей формой: изгибом. По-гречески это называлось *korónē*, тогда как оригинальный смысл латинского *korona*, заимствованного из греческого — это «венки». На вазовой живописи из святилища кабиров в Фивах гротескные существа, представляющие кабиров или первых людей на пути к празднеству или обряду,¹⁹⁷ носят вайи вместо венков в волосах: венки, похоже, указывают на завершение обряда. Будучи «согбён», как Прометей и предсказывал, он «сплёл» первый венок: по-гречески то и другое звучит как *kámptein*. Он должен быть

¹⁹⁶ Nauck, fr. 235 (также в Smyth, II, 460f, fr. 128).

¹⁹⁷ Wolters-Bruns, *Das Kabirenheiligtum von Theben*, I, pl. 33.

[согбён] тысячью мук и тысячью пыток. . .

После этого он сплёл венок.

В процитированном отрывке, где Геракл предложил Зевсу Хирона в обмен на Прометея, мы читаем, что он взял оливковую ветвь «как путы» для себя, ведь он тоже, после насилия против порядка Зевса, нуждался в искуплении, выражавшемся в форме и ношении венка. В Аттике, земле оливковых деревьев, было вполне естественно носить оливковые венки в память о благодетельном титане. В других источниках венок Прометея описывается как состоящий из ветвей *lygos* или *agnos*, витекса (*Vitex agnus-castus*), похожих на ивовые. Летом, когда оно цветёт, это прекрасное дерево царит над просторами Самофракии и Самоса, острова Геры.

Учёный Афиней,¹⁹⁸ цитируя самосского автора Менодота (672f), рассказывает нам, что первые обитатели этих островов, карийцы, носили венки из *lygos*. Древнее дерево *lygos* на Самосе было посвящено самой Гере; согласно самосской традиции, она родилась под ним. Конечно, дерево *lygos* было связано с великой богиней, возможно, как царицей, правящей в своей славе, но, скорее всего, с другим аспектом. Во время её исчезновения в темнейшие фазы своего луноподобного существования культовый образ Геры скрывали в чаще *lygos*.¹⁹⁹ Венок *lygos*, носимый как добровольное подчинение в обряде, также подходил природе Прометея, как мы уже видели: это луноподобное существо, родственное человеческому существованию, омрачённому стра-

¹⁹⁸ *Пир мудрецов* (см. LCL ed., VII, 102-3). [Афиней, *Пир мудрецов*. В 15 книгах. Книги 9-15, М.:2010, стр. 399 — прим. перев.]

¹⁹⁹ Kerényi, *Saeculum*, I (1950), p. 245.

данием. Венок Прометея в виде оливковой ветви или вайи *lygos*, согнутой, чтобы обвивать голову, знак и примета освобождения и спасения, покаяния и примирения с Зевсом, был символом связи с жестокими законами светоносных, прочно установленных небес, сознательно принятым вечно беспокойным существом, ставшим жертвой несправедливости, страдающим от собственной тьмы, подверженным невыносимым мучениям.

Но рана Прометея не была забыта. Конечно, она могла зажить, как и раны богов. Или на сцене появлялся Хирон, исцелял титана, а затем, подгоняемый собственной болью, спешил в подземный мир? Мы никогда не узнаем. Но в более позднем изображении этой сцены, которое, однако, не могло быть моложе III в. до н.э., Хирон заменён богом, который к тому времени принял на себя роль кентавра-целителя во всём греческом мире и в Италии. На этрусском зеркале III века, найденном в гробнице возле Больсены, есть странно трогательная сцена. Она напоминает Снятие с Креста. На манер этрусского искусства того периода торжественность сцены подчёркивается храмом на заднем плане. Перед храмом мы видим Прометея в позе, предполагающей, что он только что был снят со скалы. Он опирается на бога и богиню, а Геракл лишь сидит, отдыхая. Имена божеств написаны в их этруских формах: богиня — это Афина, бог — Асклепий-целитель в форме прекрасного юноши. Мы говорили в начале настоящей работы о «поразительном сходстве и поразительном различии» между Прометеем и христианским Спасителем. Титан не был искупителем, но сам нуждался в искуплении. И греки не почитали его как спасителя, *sōter*. Но Асклепия почитали. Греки называли его Сотер, и для

Прометей — как и для всего человечества — он был Спасителем.²⁰⁰

ХII. Заключение по Гёте

Слова, которыми Эсхил выразил окончательное освобождение в *Освобождённом Прометее*, не сохранились. Слова Гёте о «Границах человечности», тех границах, которые для самих греков выражались в нестигаемом космосе и, в то же время, в фигурах вечных богов, без сомнения, мягче и несдержаннее, чем любые строки Эсхила. Однако то озарение и отношение, которое они выражают, ближе всего к когда-либо написанному о Прометее и его греческом спасении:

Границы человечества

Когда престарелый
Святой наш Отец
Рукою небрежной
Из тучи грохочущей
Сеет на землю
Палящие молнии,
К последнему краю
Одежд улетающих
Я льну, их лобзаю,

²⁰⁰ Это описание, в то же время, служит расширением моей книги *Асклепий*. Другим постскриптумом к *Асклепию* может послужить прочтение пеана Исилла из Эпидавра, который я рекомендовал, но случайно пропустил на стр. 115, прим. 12. Читать следует так:

εχ δέ Φλεγύα γέυετο, Αἰγλα δ' ονομάσθη
τόδ' ἐπώνυμον τοκ' ἄλλως δὲ Κορωνίς επεκλήθη, —
а не:
εχ δέ Φλεγύα γέυετο, Αἰγλα δ' ονομάσθη
τόδ' ἐπώνυμον το καλλος δὲ Κορωνίς επεκλήθη

С младенческим трепетом
В верной груди.

Ибо с богами
Не должен равняться
Никто из людей.
Когда ж дерзновенный
До неба воспрянет,
Головою коснётся
Отдалённейших звёзд,
Не найдёт он опоры
Для неверной стопы,
И начнёт колебаться,
И тучи с ветрами
Им будут играть.

Если ж стоит он
Стопою упорной,
Как на прочной твердыне,
На могучей земле,
В стремлении к небу
Он только сравнится
С виноградной лозою
Или с дубом немым.

Что отличает
Людей от богов?
Пред богами проходят
Многократные волны,
Бесконечный поток: —
Нас волна поднимает,
Нас волна поглощает,
И мы тонем в волне.

Узкою цепью
Вкруг нашей жизни

Вьётся кольцо.
Поколенья приходят,
Поколенья уходят,
Постепенно сплетаясь
Бесконечною цепью
По кольцу Бытия.²⁰¹

²⁰¹ [Русский перевод по изданию: К. Д. Бальмонт, *Из Мировой Поэзии* — Берлин: Изд. Слово, 1921, стр. 146–147 — прим. перев.]

Аполлон. Ветер, Дух и Бог

Глава 1. Слуга Храма Аполлона

Наверняка, я вовсе не одинок в моей любви к началу трагедии “Ион” Еврипида. Испокон веков эта великая монодия², соло героя, следующая за прологом, излучало тепло и интимность потрясающей преданности к своему дому. В этом примере, нам еще предстоит встретиться с такой простой и очевидной домашностью, с помощью которого мы сможем представить — каково это быть дома в греческом храме. Здесь сосредотачивается вся уникальность счастливого завершения трагедии и особенно того полированного пассажа, которому нужна не похвала, а огромное внимание к деталям. И особый интерес представляет здесь фигура Иона и его внешности. (альтернативный перевод: Внимание этой драме было уделено, пока она была посвящена фигуре Иона и его внешности.) Я бы хотел поработать над этим опираясь на адаптированную прозу греческого текста, по крайней мере настолько сколько это возможно на немецком (язык оригинала, у нас на русском) языке. Так как есть ограничения этим возможностям, нам напоминают об особенностях греческого языка.

Я уже склонен принимать предложение Шиллера в письме к Гете от 10 марта 1802 года, ссылаясь на эту определенную уникальность [языка]: “я слышал что

²Ода для одного голоса.

Виеланд позволил себя уговорить переводить трагедию 'Ион' Еврипида, и говорят, что он сделал невероятные открытия, сокрытые в греческом Эоне." Шиллер говорит конкретно о "греческом" Ионе с тех самых пор как в Веймаре произошла постановка одноименной работы Августа Вильгельма Шлегеля. Однако же, у нас нет намерения утверждать, как люди в 1800 думали о греческом варианте, но мы отдали бы много, чтобы Гёльдерлин сделал бы открытую аллюзию этого появления Аполлоновской молодежи [молодости]. Напротив, теперь у нас есть возможность обратиться к самим себе и провести, так сказать проверку самих себя. Как раз для этого давайте составим путеводитель по анализу элементов, которые для читателя этого текста (если уж не для тех предыдущих комментаторов) особенно явны и довольно конкретны, и давайте сделаем это без предварительного предисловия, именно так, как это происходило на сцене. Афинская сцена в последней четверти пятого столетия многого и не раскрывала, когда делали постановку Иона в первый раз, конечно кроме того, что Храм был заменен дворцом из обычной трагедии, и с пятого куплета никто не мог сомневаться, какой храм имеется в виду. Не было даже нужды намекать на это в пейзаже. Как только становилось понятно, что имеется в виду часто посещаемый, широко известный пророческий храм, пейзаж Дельф поднимался над зданием. Когда греки, в сравнении с нами, говорили о величии пейзажа, все же имелось в виду опять таки конкретное место, для тех, кто видел Дельфы, Федриад³, крутые склоны горы Парнас, которые даже ранней весной покрыты одеялом глубокого снега (это как раз

³700 метровые скалы южного склона горы Парнас, возвышающимся над Дельфийским оракулом.

таки то, что зрители видят на заднем плане), и сам Священный Путь, который возвышался над загадочным оврагом невидимого Плейстоса⁴, наклоняясь к откосам под храмовыми окрестностями.

Через воспоминания его славы, этот храм Аполлона в Дельфах, более величествен в своем пейзаже чем какая-либо другая святыня древней Греции, и возвышается, как только слышаться слова поэмы. Так как мы говорим не о том храме, чьи руины мы посещаем во время нашего визита Дельфы, а о Ур-Храме⁵, массивном, купающимся в полных цветах и все же как бы парящим в воздухе, оживленном фантастическими формами цветной плитки. Так как архаическое древнее искусство с его дивными плитками ожило для нас, мы можем представить его в таком (древнем) виде, хотя раньше видели его более поздние версии, верные только в главных чертах, в фронтонах и карнизах Дорического стиля. Время — поздняя ночь перед ранним утром, мы должны предположить что внешний знак, закрытая дверь храма, обозначает предрассветные сумерки приближающегося дня: время Бога всех сумерек, Гермеса, который с крылатыми ногами был первым, кто ступал на сцену, чтобы представить себя публике, занявшей свои места вероятно еще тогда, когда было темно.

Я не хотел бы пересказывать его пролог к драме дословно, но сделаю краткий обзор событий предшествующих действию, которые последуют за прологом. История началась в сумерках пещеры на северном склоне акрополиса. Это была любовная встреча Аполлона и красивой Креузы, единственной дочери Эрехтея, царя Афин. С покровительством богов, ее беременность

⁴ Река, связанная с Касталийским источником.

⁵ От немецкого УР — прародитель.

осталась в секрете. Она же верила, что он (Аполлон) покинул ее, сокрыла рождение и оставила дитя в круглой корзине в той же пещере, в которой дитя было зачато. Ей не было известно, что Гермесу братом было приказано в ту же ночь принести младенца в Делфы. Жрица нашла дитя в пещере, как только она зашла в святилище по утру. Там, дитя выросло, став слугой и собственностью бога. Не зная, что является его сыном, он был хорошим слугой для Аполлона и хранил золото храма. Позже, Гермес предсказывает как Ион будет наследником (царем?) Афин, и он (Гермес) будет первым кто будет называть его по имени предка всех будущих Ионитов, что станет преобладающей расой в Аттике, множества островов и Азиатского побережья. Безымянный раб храма будет вскоре назван Ион.

С этими словами, Бог пропадает. Под колоннами портика, храмовой двери, которая открывается теперь навстречу приближающемуся солнечному свету, входит он, безымянный для человечества — слуга храма Аполлона. Большая мантия, такая же как на молодежи, которая обычно присутствует на жертвоприношениях, — ведь они так же чисты как он — обволакивает его полностью, и это в Парфенонские морозы. Однако, когда он ее сбрасывает, как раскрывается позднее в сцене — в героическом порыве, он стоит перед ошеломленной Делфийской толпой, обнаженный как архаическая статуя молодости. Теперь однако, когда он входит на сцену, для своей роль, для его великого соло, он держит в руке пучок ветвей лаврового дерева, которые ранее служил веником. Зритель видит это, несмотря на то, что Ион смотрит не на пол, а на небо.

Гёте также описывал нам эту космическую ситуацию, шаги света в восходе солнца над величественными

горами. Современная версия песни Иона, это знаменитые строки Фауста, который он говорит после своего пробуждения в начале второй части трагедии. Следовательно, по этой причине они должны подготовить нас к греческой версии, которая по сути совсем другая.

Смотри! Огромные, горные вершины
Уже возвещают о своем самом выразительном
 часе
Они сначала могут наслаждаться своим
 вечным светом
Который лишь позже может снизойти до нас
Теперь же, на склонах зеленых гор
Расточается обновленное величие
 и четкость
И медленно оно продвигается вниз
Оно сияет! — и к сожалению уже ослепляет
Последний танец, Я удаляюсь, наполненный
 болью в глазах

Боль в глазах объявляет расточительное пламя, море огня, и сопутствующий символ его существования, полноту которого сложно стерпеть. “Это ли любовь? Ненависть? Жжение, оно окружает нас, чудовищно попеременно меняясь то болью то радостью.” Гёте часто коррелирует слово Огонь (feuer) и чудовищно (ungeheuer) используя их в рифме. “Так Солнце остается позади меня”.

Как же Ион собирается (существует) в том же свете, на самом деле большем свете среди возвышенных гор Греции? Расточительность пламени собирает себя в шар и достигает формы — которая доступна нам, в образе “солнечной колесницы”, которая однако трезво подчеркивает гибкость, что конечно очень важное для Гёте, до

такой степени, что в описании себя, он называл себя работником Пластичности (гибкости) а не работником Символического. Мы не должны забывать, что это песня, которая следует здесь в прозе: “Вот колесница, блистательная команда четырех коней”. Солнечная колесница! Слуга храма Аполлона объявляет об этом Дельфйцам, которые глубоко спят в тених высоких гор. Им необходима эта речь, так как это не праздное сообщение! Но это полезное сообщение “Заряд дня” — и конкретно этот самый день, как мы позже узнаем, станет песней! Слова молодости дают форму свету.

Вот колесница, блистательная команда
четырех коней
Гелиос предлагает сиять над землей
Звезды совершают полет под воздействием
небесного огня
В священную ночь
Непреодолимая вершина Парнаса
Освещенная
Принимает дневную
Колесницу свету для смертных
Безводный дым душистой мирры
поднимается к фронтонам
Аполлоновских кудрей
Девушка уже сидит на своем триподе (стуле?)
заполненная Богом
Пифия, воспевающая песню грекам
Которую поет Аполлон чрез нее
Но, Дельфийцы, стражи Аполлона, к серебру
Касталии
Придите Вихри! Окупанные в росово-чистой
воде

Поторопите свой ход к храму!
Лучше держите язык за зубами
И говорите хорошие слова
Тем, кто хочет что-то узнать об оракуле
Каждый на своем языке⁶

Восход солнца на возвышенной горе мы можем видеть и теперь. Но больше нет Дельфийского культа, где все аллюзии, описания и зовы молодежи имеют значение, откуда посреди ароматов душистой и засушливой мирры, дани дыма, Ион поет свою песню. Оно передает через следующие слова нечто иное в греческой литературе. Это восход дня, когда жрица Аполлона, Пифия, которая провела предыдущий день на трипode и его загадочной корзине, произнесла прорицание. Такой день

⁶ Вот отрывок из литературного перевода Иона:

Четверня с горящей колесницей...

Это Гелий огибает землю,

И бегут испуганные звезды

В лоно свежей ночи.

Уж Парнаса, недоступны людям,

Нам на радость осветились выси,

Уступая солнцу,

И безводных в сенях Аполлона

90 Смол клубятся дымы.

На треножник села освященный

Дельфов дочь и эллинам поет,

Фебовы угадывая речи.

Вы, дельфийцы, свита Феба, вы!

К серебру кружений касталийских

Поспешайте, чтобы в храм вступить

Светлоорошенным...

Но уста, сомкнутые во благо,

100 Там для слов лишь Феба отверзайте,

Языком божественным рожденных...

происходил лишь в седьмой день месяца⁷. Дельфийские жрицы, стражи Бога, начинали этот день с очищения в Касталийских Истоках. Для этого молодой слуга просыпаются самым первым сегодня

Мы однако — в этом за делом неустанно
трудимся с рождения
Трудимся — с лавровыми побегами
Священными гирляндами будут очищен
Вход к Аполлону; каплями воды
Мы орошаем землю; стаи птиц
Которые загрязняют приношения
Мы напугаем нашим луком
Будучи сиротой (ребенком без отца
и без матери)
Я служу храму Аполлона
Который меня взрастил⁸

В ситуации, характерной для греческой трагедии мы воспринимаем эти слова как публика или как зрители. Мы знаем секрет, который герой приносит с собой на сцену, даже если он сам о нем не знает. Но это не ужасный секрет, как в истории Эдипа, но сияющая тайна,

⁷В оригинале — в весеннем месяце Бизиосе, то что сейчас Февраль, в день рождения Аполлона.

⁸Мы же здесь, привычным с малолетства,
Отдадим трудам себя, и вход
В Фебов дом от пыли веткой лавра
Мы очистим — свежей веткой лавра
Окропим водою плиты, птиц
Отпугнем, чтоб портить не летали
Светлые дары... Стрелу в крылатых!

Без отца, без матери, кому ж
110 И послужим мы, когда не храму?
Это он нас вырастил...

http://www.lib.ru/POEEAST/EVRIPID/evripid2_4.txt

которая проникает сквозь слова и жесты, сквозь дела и поведение не подозревающей молодежи: это секрет его божественного происхождения, он сын Бога. Божественное нисхождение довольно устоявшийся мотив рождения героя, однако это он воплощает его так как будто бы он не был представлен в незаслуженном, естественном виде. Он воплощает это сознательно представляя модель для тех, кто хочет служить Аполлону. И это то, что делает вся греческая молодежь, даже не будучи слугами храма.

Метла из лавра. Такую можно использовать только рабу Храма. И разве такое неприхотливое и самый домашнее действие, как подметание, именно за ее простоты служит непревзойденным символом великой простоты греческой идеи “Чистоты и очищающего бога”, Феба? Все уточненные, метафорические интерпретации чистоты посредством этой метлы отбрасываются прочь; мы должны понимать это буквально. Однако, мы не забываем также и лук, орудие Аполлона. С его помощью Ион угрожает птицам, естественным врагам элегантной плитки архаического храма. Однако, он обращается сейчас к своей метле:

Ой ты, свежая ветка,
Нет на свете прекрасней!
Чище мети, о ветка,
Фебовы сени...
Ты из садов нетленных,
Там, где, ключом пробившись
Светлым и вечным, поят
120 Росы тот мирт зеленый,
Что подарил мне ветку.

Дружно с крылом быстрым
Солнца мой день проходит...⁹

И так он продолжает песню молодости. Он модулирует в стиле Пеана, песни прославляющей честь Аполлона — таким образом достигая кульминации — произнося хвалу службе, которая похожа на службу Иона. О чем же он поет? О службе Иона, незабываемые строки для того, кто склонен к какой-либо божественной службе.

Добрый трудом, о боже,
Благословенно чту я
130 Трона Вещей преддверье...
Славен и труд наш,
Если богам мы служим,
Вечным богам, не смертным...
И не устану, божье
Благословляя иго,
Славя кормильца Феба...
Феб ли меня не нежил?
140 Он ли отцом мне не был?
О Пеан, о Пеан, о!
Благословен да будет
Сын Латоны вовеки!

В последних строках, которые с уст сына звучат еще более своекорыстно, дано доказательство сущности отцовства, исходящей от божества, а не от животного, реального отцовства, которому Аполлон был не неверен, а напротив. Божественное происхождение — это не просто воспроизводство рода, но еще и забота о потомстве. Штефан Георге знал об этом как никто другой из своего

⁹http://www.lib.ru/POEEAST/EVRIPID/evripid2_4.txt

собственного прошлого. Его отец, будучи владельцем виноградника и беспокоясь о зарабатывании денег, построил дорогу [в будущее] своему сыну, цену которого он только мог вообразить, не заставляя его зарабатывать деньги. “Вот что я называю божественным!” возвещал поэт когда говорил о своем отце. (сноска внизу — Сабине Лепсиус “Штефан Георге”, Берлин 1935, стр 41.)

В этом смысле, Аполлон был хорошим отцом, так как вырастил своего сына в своем храме и всегда заботился о нем. Сын мог видеть в этом свое собственное божественное происхождение. Миф зачатия отца расы через расового бога Аполлона происходит в чисто ионском, фиктивном и бесполезном изобретении поиска духовной реальности в ощущаемом божественном происхождении. Или миф с самого начала был лишь мифом об этом? В любом случае, мы таким образом знакомимся с Еврепидом, с так называемым разрушителем мифа, отличающегося от того что раньше было основано на упреках Креузы, которая полагала, что она и ребенок покинуты! Бог также показал, что в реальности означает быть ребенком Аполлона, тем, что позволил своему сыну, больше чем другой молодежи быть самим собой. Часто статуи молодежи стояли возле его храма, те самые знаменитые архаические курсы, которые раньше принимали за статуи Аполлона. Бог мог быть изображенным таким же молодым, однако подростки могли ассимилировать с ним выражая свою преданность ему. И в этой ассимиляции, Ион, как показал Еврипид, ближе всех остальных.

Глава 2. Дух

Пару лет назад, когда кто-то говорил о “кризисе”, имелись в виду преимущественно антиковедение (classical studies термин из вики). Теперь уже говорят о кризисе гуманитарных наук. Фактически, мы не испытываем ничего другого кроме кризисов. Но что вообще-то означает “кризис”? И каково его значение в отношении наук? Так как во время этих “кризисов” мы страдаем от разного рода путаницы понятий, разрешите мне сначала разобраться саму основу кризиса, прежде чем я обращусь к вопросу о том, понятна ли еще более сложная концепция духа без путаницы и ошибок.

“Кризис” это дословный перевод греческого слова κρίσις. Оно означает разделение, деление, раздор, селекция, а также решение и суждение, т.е. вынесение приговора. Кризис это ситуация в которой никакие значения не имеют неоспоримой истинности. Кризис сначала должен быть определен и именно потому, что он должен быть сначала решен, ничто другое не является самоочевидным, кроме решения от обратного, решения, ведущего к указанию осуждения, приговора. Но кем выноситься этот приговор? С какой судейской скамьи?

Если этот критерий подходит везде, то подходит также и здесь. История мира, это мировой трибунал (суд), или если сформулировать с меньшим почтением к силам, которые формируют историю: это путь мира который решает так, что должно быть решено заново с учетом действительности и точности. В отношении наук кризис обозначает ситуацию, в которой общественное мнение по обоснованию этих наук и в отношении ценностей, полученных от них, не учитывает того, нра-

вится ли это научным экспертам. В худшем случае, это решение сопровождается мертвой тишиной.

Не самый худший знак, хотя уже показатель кризиса, когда книга по классической филологии названа “Наука о том, Чего-не-стоит знать”. Гораздо хуже если современные гуманитарные науки не вызывают тот критицизм, который задолго до появления вышеупомянутой маленькой книги, Ницше практиковал в классической филологии и исторической науке в целом; так как кризис может быть настолько серьезным, что только посвященные могут говорить об этом. Тем временем, общественность молчит, и кстати, люди могут найти все потенциальные открытия гуманистических наук настолько неинтересными, что и вовсе не захотят знать их современный статус.

Так чем же занимаются гуманитарные науки? Природоведы озабочены структурой природы. Но эти заботы сами по себе принадлежат области, отличной от природы, области не противоречащей природе, и у которой также есть другое, не пространственное, расширение. Это Королевство Духа. Природовед также входит в это королевство; он создает духовное явление из природного явления, минимум научного “труда” даже в самом скромном естественнонаучном утверждении. Гуманитарные науки же, напротив, озабочены “трудами” — не только научными трудами, но и всеми трудами которые производил когда-либо человек, и они наверняка делают это с учетом современного понятия наук, в полном равнодушии к ценности своих объектов.

Античные филологи старого стиля казалось испытывали триумф духа при появлении каждого лингвистического труда, включая даже абсолютно бесполезные, поскольку они могли бы рассматриваться как духовные

труды и следовательно — как предмет гуманитарных наук. Включены туда были не только великая поэзия и философия, но и каждый трактат написанный о поэзии или философии, не только работы мастеров, но также и некачественные труды их учеников; на самом деле, все массово производимые труды всех возрастов.

Собирание всех этих трудов, как если бы они были плодами духа, и последующий кризис гуманитарных наук именно там где произошел триумф духа: разве это не удивительная последовательность событий? Многое, возможно, способствовало кризису, но отнюдь не дало по-настоящему высокую оценку духа и его подлинно триумфального превосходства. По правде говоря, это было обратное: доведение до абсурда, которое существовало аналогично уравнению не духовного с духовным, бездуховного с духом. В конце концов, это привело к борьбе против мнимого духа и к кризису гуманитарных наук.

Но что такое дух? Мы должны наконец-то задать этот вопрос в полной честности и ожидать такого же ответа, который должен относиться к непосредственному опыту. Может ли существовать такой ответ? Мы также должны принять во внимание противоречивости и несоответствия, диссонанс, аналогичный музыкальной дизгармонии, которую мы к примеру замечаем когда литература широкого потребления не духовного плана характеризуется как “духовная литература”. Чисто теоретически, если истинно духовный опыт либо игнорируется либо ему противоречит, то с этим несоответствием еще можно примириться, то есть мы могли бы опознать “дух” как самый простой общий знаменатель для различных материалов, которые, по-видимому, применимы в этой рубрике. Но мы не стремимся к определению

духа, который удовлетворит предвзятое мнение о его трудах или так называемой духовной жизни в множественности ее проявления (Николай Хартманн). Мы ищем определение, которое бы соответствовало психической реальности, к чему то, что мы непосредственно ощущаем и то что называется дух. Существует ли это? И можно ли понять это научно?

Так как мы имеем дело с психической реальностью, нас может выручить психология. Дух, как явление психическое вполне можно определить психологическими терминами, которые вполне различимы от других психических феноменах. Использование термина “дух” конечно же недостаточно, так как это слово не всегда вызывает именно к психической природе этого явления, и даже не является одним и тем же словом в разных контекстах. Так к примеру, немецкое слово Geist уже подразумевает что-то негативное, так как оно оторвано ото всех значений в контексте чего-то ощутимого, или же наоборот в опыте дыхания и дутья. Geist как “некоторый порывистый фантомный бриз” для северных немецких моряков — рудиментарная особенность из более древнего светского использования. Лютер, в своем переводе Библии в особенности заботился чтобы в одном знаменательном параграфе Иоана, к которому мы вскоре обратимся, он употребил греческое слово Πνεῦμα в своем духовном значении как “ветер”, в то время как он сам вторя Мейстеру Экхарту говорил о том же ветре, как *der Geist geistet wo er will* (Ветер дует куда ему хочется).

Эти различия и ограничения основаны на теории, на хорошо устоявшемся христианском мировоззрении. В одном контексте, слово Geist означает дух, (или души), в другом, сущность вещество (телесное существо).

Однако, нетеоретические параграфы в священных христианских текстах настолько прямолинейны, что запрос о полноте духа должен происходить именно оттуда. Эти параграфы незаменимы для науки, не только из за своей манеры с которой они рассуждают о духе, но и потому что и более поздняя история понятия “духа” определяется ими. Я предлагаю ниже два определяющих параграфа в переводе, и места где упоминается “дух” также в скобках на оригинальном греческом языке (Ин. 3:1–6):

Был один мужчина из Фарисеев, его звали Никодим, член высшего совета евреев. Он пришел к Иисусу однажды ночью и сказал “Рабби, мы знаем что ты послан от Бога как учитель так как никто не может делать эти знаки, которые делаешь ты, без Божьей помощи. Иисус ответил ему “Истинно, Истинно я скажу тебе, если только кто-то не рожден свыше, он не может увидеть Царства Божия”. Никодим сказал ему “Как может быть рожден кто-то когда он уже стар? Как может кто-то войти в утробу матери второй раз и быть рожденным? Иисус ответил “Истинно Истинно я скажу тебе, если кто-то не рожден водой и духом (ἐὰν μὲ γέννηθῇ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος), он не может войти в царствие Божие. То что рождено от плоти — плоть, что рождено от духа — это дух. (το γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἐστίν)

Гёттингенский анализ² правильно подчеркивает основную тему этого отрывка — потребность понять Иисуса и его слова полностью — но понимание всё же остается независимым по отношению к исторической подлинности этого диалога. Образ Никодима служит в первую

²Возможно имеется ввиду Септуагинта, Гёттингенский проект по переводу древне-греческого варианта Библии <https://www.logos.com/product/4951/gottingen-septuagint>

очередь примером той большой разницы между тем что Иисус проповедует и то, что даже самый лучший из иудеев может понять. Во всем диалоге, и комментаторы тут правы, прослеживается особенно ясное и глубокое чувство реальности, как и истинное осознание ответственности по отношению к реальности. Иисус хотел, чтобы фундаментальный и отчаянный затворник Никодим, погруженный в фантазии своего учения, увидел, то что есть. В силу этого чувства реальности, понятие “рождения свыше” описано как появляющееся не только “из воды”, но и “из духа”. Никодим должен понять метод через который сущность другого мира, который “наверху”, может появляться здесь внизу с нами, посредством слова, которое в Арамейском и Греческом имеет базовое значение “ветра”. В последующем отрывке, я действую противоположно Лютеру в том, что повторяю слово Geist, чтобы обеспечить слову “pneuma” единообразие, однако я также хочу обратить внимание, что это слово может означать “ветер”.

“Не удивляйся”, как повествует продолжение “Что я сказал тебе, что ты должен быть рожден свыше. Ветер дует туда куда хочет, и ты слышишь его звук, но ты не знаешь откуда он или куда он идет” (τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας ποθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει; в Вульгате³ pneuma обеспечена единообразием не ventus но неоднозначным spiritus: Spiritus ubi vult spirat et vocem eius audis sed non seis unde veniat et quo vadat). Таким образом это для всех, которые рождаются из духа (οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ

³Biblia Vulgata «Общепринятая Библия») — латинский перевод Священного Писания, основанный на трудах Иеронима Стридонского.)

πνεύματος sic est omnis, qui natus est ex spiritu) (Иоан 3:7–8)

Это означает, что тот, кто пережил то, что проиллюстрировано здесь, полностью поглощен ветром, внезапное вторжение которого он свидетельствует. Он испытывает бурное присутствие чего-то совершенно отличного от “высшего”, это то, что тянет, будто ветер от неизвестного источника, и ведет к неизвестному концу. Тем не менее, пока он продвигается как ветер, это все таки что-то что еще даже принадлежащее самому себе, даже в тот момент когда вы это переживаете Это Geist — ветер и дух, который “дует ” и “также это для всех, рожденных от духа”. В этом случае и в связи с этими обстоятельствами, ярое существование выходит вперед. Даже *figura etymologica* в греческом тексте к πνεῦμα πνεῖ имеет специальный смысл сохраненный дословно в словах “der Geist geistet” со смыслом “порыв ветра дует” (*gust gusts*) и “дух существует” (*spirit spirits*). Он подчеркивает возникновение турбулентного движения его присутствия и именно в его фундаментальном значении ветра, слово “πνεῦμα” вызывает тут тот тип события, который можно выразить на языке Сими́ле (подражания), иначе это было бы событие которое нельзя выразить. Действительно, если бы если бы это было бы рассказано прямо как событие, рассказчик бы испытывал трудности избегая использования языка подражания.

“Когда пришел день Пятидесятницы”, повествует далее рассказ — “Они все были собраны в одном месте, как внезапно с небес сошел большой порыв ветра, как будто ураган, и наполнил весь дом в котором они гостили, им появились языки, как будто бы огня, которые распространялись и оседали на каждом из них. Затем они все были наполнены божественным духом

(ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου) и стали говорить на других языках когда дух дал им речь (καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς)” Деяния 2:1–4.

Здесь мы можем пренебречь историчностью события и исследовать это с точки зрения того, кто повествует. Он хочет описать невыразимое событие, лицезрение (опыт) духа, который для него Святой Дух и именно это он делает когда говорит вначале об урагане как чем-то предшествующем огню. Он делает это посредством своего “сильного воображения и неторопливости” (обдумывания), как утверждает Гёттингенский комментатор, так что для него удачно использовать прямоту того, что нетеоритично. Ответ на наш первый вопрос, было ли там нечто что можно назвать духом, которого можно лицезреть или испытать непосредственно, можно найти и подтвердить в Новом Писании. Если бы это было просто рычание и порывы ветра а не что-то совсем иное, турбулентное присутствие, разве бы древние не подтвердили бы этого, называя это атмосферное явление можно было бы вызывать нечто совершенно иное?

Комментатор Деяний Святых Апостолов мог бы с легкостью сравнить пре-Христианский концепт *θεία ἐπιπνοία*, *θεῖον*, *ἱερον*, *πνεῦμα*, *ad flatus* или *flatus divinus* и другие философские доктрины, которые на них основаны. Эти сравнения, будучи правильно истолкованы, неизбежно — что всегда способствует пониманию вопроса — аллюзии к архетипическим человеческому опыту, который может быть описан только с помощью языка *сими́ле*, в этом случае через *сими́ле* дующего ветра. Архетипическое переживание не только отражает первобытный опыт, но также опыт который человек получает в абсолютной непосредственности с вневременными основами жизни. В этом смысле, любовь и смерть

также архетипичный опыт. Повествование архетипического опыта языком подражания симиле, т.е. метафорическое повествования, мы называем мифологией. Но мифологическое метафорическое переживания отличаются от не-мифологического тем, что мифологическое относится конкретно к чему-то вечному и раскрывают аспект, который постоянен и не меняется. Это конечно не одно и то же что постоянство и неизменность. Они позволяют человеку взглянуть на вечность сходства, и люди сами путешествуют в это безвременье.

Как если бы они сами были бы вечными, они также достигают особой формы существования. Мифологическая ночь не только переживание которое повторяется ежедневно, но и нечто как безвременная ночь как что-то предшествующее свету. Будучи сформированным с каждым становлением и которое следует за каждым Уходом. Эта ступенька в существовании или в этом способе существования, не зависит от своих каждодневных материализаций, не связана со временем в общем, почти нечто вроде субстанции, которая всегда возвращается к нам из другого царства. Процесс и форма существования духа похожи, с разницей в том что с духом мы не подразумеваем чувственного переживания, как с ночью, но всегда как нечто связанное с “другим царством”. Слово “дух”, Geist уже мифология, с архетипическим симиле вызывающим архетипическое переживание, оно не происходит от Христианства, но с незапамятных времен может достигать этого уровня вещественности.

Если мы хотим уточнить детали архетипического переживания, мы должны исследовать языческие тексты которые содержат экстремально вызывающие силы мифологии где симиле и симиле-похожие отрывки используются в описании иначе неопишуемых событий

и действий. Пример такого текста это описание Вергилия Откровения Аполлона Сибиле в 6 книге Анеид. Я опишу только самые яркие его характеристики.

Прежде всего, кажется существенным ожидать откровения в месте у которого много выходов и входов. Здесь это знаменитая пещера на склоне холма в Кумае:

Quo lati ducunt aditus centum, ostia centum
Unde ruunt totident voces, responsa Sibyllae

Где сотня широких входов и сотня ртов
ведущих вниз

Откуда рвется много звуков, ответы Сибиллы

В действительности, это шахты которые пронзают коридоры этого священного гротто и впускают свет. По описаниям Вергилия, там есть двери чье назначение открыться в момент откровения. Сибилла дает понять, что она уже чувствует Бога:

Poscere fata
Tempus,, ait, deus ecce deus

Настало Время спросить о судьбах, сказала
она

Бог! Узрите! Бог!

И продолжает:

Cui talia fanti
Ante fores subito non voltus, non color unus
Non comptaе mansere comae, sed pectus
anhelum

Et rabie fera corda tument maiorque videri
Nec mortale sonans, adflata est numine quando

Iam proprio de dei. Cessas in vota precesque
Tros, ait, Aenea? Cessas? Neque enim ante
dehiscent
Attonitae magana ora domus

Когда она проговаривает эти слова стоя
у входа

Ее лицо и ее цвет внезапно меняются
Ее волосы разлетаются, ее груди вздымаются
И ее дикое сердце разрывается от восторга.

Она как будто выросла
В размере и производила
нечеловеческие звуки. Она вдохнула
Приближающегося Бога. “Вы не решаетесь
молиться
И клясться, Троянский Эней” она спросила
“Не правда ли?”
До тех пор пока вы не будете молиться, двери
не откроются”

Божественное присутствие раскрывает себя в ветре,
которые взъерошивает ее волосы, заполняет ее изнутри
и делает ее надутой как парус. Но и этого недоста-
точно, как будто перекошенное молнией и громом, все
святилище сотрясено, это attonitae, которое напоминает
“порыв который дует сдувает как будто ураган в Акте
Апостолов, и этим порывом открываются ворота и двери
сами собой. Слова Энея также относятся к большим
порывам ветра:

Foliis tantum ne carmina manda
Ne turbata volent rapidis ludibria ventis:
Ipsa canas oro

Только не доверяй своих предсказаний
листьям

Я опасаясь, что быстрые, игривые ветра
могут смешать их

Я умоляю, спой их погромче

Это не игривый бриз, который здесь ожидается, но скорее яростное присутствие Бога, тоже самое, что вызывает женскую природу бурных страданий Сибиллы:

At Phoebi nondum patiens immansi in antro
Bacchatur vates magnum si pectore possit
Excussisse deum tanto magis ille gatigat
Os rabidum fera corda domans fingitque
premendo

Но пророчица еще не сдалась ужасу Аполлона
она металась по пещере, как будто могла
Вытряхнуть великого бога из своей груди. Но
тем сильнее

он мучил ее бредовое самообладание,
подавляя ее жестокое сердце
дергая и буксируя поводья

Это священное как могущественный порыв ветра,
внезапно распахнул огромные двери святилища, и божественное присутствие явилось через бушующий ветер:

Ostia iamque domus patuere ingentia centum
Sponte sua vatisque ferunt responsa per auras

И теперь сто дверей огромных дверей
распахнуты

Сами по себе и выражают ответы
прорицательницы через воздух

Что здесь происходит? Нет никаких сомнений, это “духи”. Те же самые особенности мы нашли в описании духов в 2х параллелях в новом Завете. Помимо этого, там есть также другой момент, который более понятен для психологов чем ветренность, беззаботность этого переживания, хотя даже в этом, по-видимому, элементарном явлении имеется сходство. Эта внезапное самооткрывание того что было закрыто. Этот путь теперь свободен и открыт, неожиданное, или по крайней мере неизвестное и ожидаемое, выходит или заходит. Кажется здесь мы очень близки к бессознательному и становится психологически возможным хотя бы взглянуть на тропинку по которой проходит дух.

Мы часто испытываем понятность напрямую в мифологии, потому что даже сегодня мифологические рассказы ошеломляют нас. Читая Вергилия, мы тронуты не столько метаниями Сибиллы, сколько своим сочувствующими ощущениями к этой одухотворенной атмосфере, вездесущему окружению эмоционального волнения, которое завершается открытием и откровением. И именно так, современный человек визуализирует дух, тот самый упорный, самый неразрешимый мифологем европейской культуры — то есть полностью мифологическим повествованием.

Через Вергилия мы уже достигли сферы Аполлона. Женственное сопротивление Сибиллы ее духовным силам, которое также воздействует на нас в своем экстремальном мятежном поведении, говорит о сообщенных амурных неудачах. Эти мифологемы сами по себе влекут за собой психологическую проблему, но и еще одно поэтическое представление, Делийское прозрение Аполлона, указывает на самую большую проблему, которую опыт духа будет представлять психологии, и это

регулярная ссылка на «дух» как вещество, которое является абсолютным количеством, но в то же время проявляет себя как субъект и объект событий. Для этого вещества не может быть найдено лучшего слова, чем наш неологизм *spiriting* (одухотворение) «духа». В Делосе это Аполлон который прибывает, и самооткрывание дверей, передают духу особенность открытой и взволнованной атмосферы. И в то же время он является объектом духовного опыта и наблюдения тех немногих, кто уже выбрали себе во благо и способны или заслуживают такого опыта.

Разве Христос не сказал Никодиму “Мы говорим то что знаем, и свидетельствуем о том что видели ” (*ho heorakamen*), но ты не принимаешь наших свидетельств? Это всегда лишь маленькая толпа, которая может узреть краем глаза ту благодать, которая указывает на духовность.”

Самая большая проблема психологии временами это обращать внимание на объективное содержание духовного опыта и не лишать его этого титула, потому что в своем появлении это психическая реальность — и имеет очень важную внутреннюю ценность, то есть важно не субъективировать его и потом не пытаться психоанализом рационально все объяснить. В мифологии, сущность менее комплексна, так как “дух” это очевидно что “Бог”, и как объект он очевидно божественен. Я цитирую здесь невыразимо изысканное описание Делийской епифании в Калимахусе “Гимны Аполлону”

Как мечется саженец лавровый Аполлона
Как трясется весь его храм! Прочь прочь зло
Это должно быть Феб
стукающий своей праведной ногой

Разве не видишь Делийская Пальма нежно
 кивает
Внезапно, лебедь красиво поет в воздухе
Болты дверные, толкайте себя назад
Ключи — отворяйте двери! Так как Бог уже не
 далеко,
Так что, молодые люди, готовьтесь к песням
 и пляскам
Аполлон появляется не всем,
 а только хорошим
Тот кто его видит, великолепен, кто не видит,
 тот низок
Мы увидим тебя, Работник из далека, и мы
 никогда не будем низки

Я мог бы закончить здесь — и хотя более древнее
тексты включающее Аполлона, в основном Гомериче-
ские гимны, могли бы завести нас еще глубже в сек-
реты духа — но вначале главы я упомянул кризис гума-
нитарных наук. Кризису предшествовал ложный три-
умф духа. Из за искусственного различия, дух был
отделен от глубокой серьезности напрямую прожитых
реалий жизни, и поэтому не было ощущения духа как
архетипического переживания любви, и не все могли
разделить это одинаково. Есть тонкая грань за кото-
рой уже неприлично говорить о любви или о духе.
Те которые занимаются гуманитарными науками имеют
прежду всего доступ к ресурсам, где архетипическое
переживание течет не просыхая, и это постоянное те-
чение и наливание опыта или переживания, что по
сути является минимальным признаком духа, и отли-
чает настоящую работу духа. Они должны вести нас
обратно к этому опыту снова и снова если мы хотим

чтобы гуманитарные науки приобрели квалификации как духовные науки.

Глава 4. Бессмертие и Религия Аполлона

Не поддаться влиянию “Федона”, великого Платоновского диалога души, так же сложно, как легко закрыть разум для его доводов. Клеомброт из Амбракии, как указано в эпиграмме Калимаха, шагнул к своей смерти вскоре после прочтения *Федона*, а Катон Утический (Марк Порций Катон) дважды прочел *Федона* в приготовлении к своему самоубийству, несмотря на то, что он был стоиком, а не учеником Академии. Аналогично, в противостоянии смерти, великие умы более недавней истории также сравнивали гармонию настроения *Федона* и неугасимую христианскую веру в бессмертие. В своей поэтической обработке, Ламартин усилил эту гармонию тоном Евангелистов. Очевидно, что *Федон* имеет определенную религиозную ценность, и читатель диалога не может избежать вопроса, которого можно было бы адресовать религиоведам: Какие аспекты “эффекта *Федона*”, пафоса (как категории риторики) и содержания могут быть объяснены атмосферой древней религии?

Наши размышления начинаются с “*Федона*”. Он должен, так сказать, формировать фундаментальный текст последующих медитаций. Прежде всего, мы должны кратко рассмотреть два проблемных момента исторического характера — историческая достоверность “*Федона*” и значения мифа в Сократовском диалоге⁴. До тех пор,

⁴Сократовский диалог (Метод Сократа) — это способ вывести знания заново, с нуля, с точки «незнания».

пока мы этого не сделаем, мы не сможем понять “Федона” с точки зрения греческой религии.

В нынешнее время существует спрос на более тщательный исторический анализ работ Платона. Это превалирует над вечной проблемой, поставленной в критико-историческом анализе, то есть, как распределить живого, цельного Сократа, описанного в “Федоне” между его истинным Я и между Платоном. Анализ такого рода несомненно затмит значительный опыт глубины жизни и смерти в словах Платона, и к тому же, он не обещает позитивного результата даже после стольких лет работы почти исключительно с этой целью. Однако известные ученые, в частности пропагандисты так называемого “здорового смысла” в учениях о Платоне, заметили, что каждое слово? которым Сократ описывает смерть в *Федоне*, если не связано с Платоновской доктриной, то по крайней мере может быть его собственным доказательством бессмертия души, и таким образом у нас нет права ставить под сомнение эту цель и смысл произведения искусства Платона. Внешняя структура *Федона* состоит из посвящения таким людям, которые могут оценить аргументы Сократа по этим вопросам души — Пифагорейцам. Повествование происходит исключительно на фоне претенциозности исторической верности; участники и слушатели диалогов довольно точно описаны как свидетели. Таким образом, Платон может очень эффективно оказать большее влияние на свои собственные идеи, потому что он применяет их к своему субстрату достоверно записанных сократических наблюдений. Мы не игнорируем идеи Платона. Просто мы не ищем мозаичные линии в тех областях, которые практически отлитые в металле появляются в свете *sic moritur iustus* (которые просто умирают).

Наша проблема начинается с самого духа Платоновского диалога. В Сократовском дискурсе — и конкретно в версии увековеченной Платоном — не только просто инсайт, мысли и теории, но именно люди, их живое присутствие, Гомология очень важна для историков философии. Если Калликл из Платоновского диалога “Горгия” убежден или вынужден сложить оружие, это означает для Сократа больше, чем его победа над каким-то беспринципным искателем приключений. Единственное ценное свидетельство в этом случае — от оппозиционера, который с уверенностью присущей его характеру пропагандирует оппозицию сознательных принципов. В *Федоне* такой оппонент может быть представлен только самим Сократом, аналитический иконоборец (бунтарь), требующий полных доказательств, дух которого критически относится к Пифагорейцам, проповедующем о бессмертии души. Так что мы должны задаться вопросом, что уже с самого начала и безнадежно убедило Сократа — этого эвристического исследователя, чьи пробы до сих пор влияют на современного человека — консультировать Пифагорейцев о бессмертии души. Этот греческий концепт, который также очень абстрактен, сталкивает нас с человеческим, или может быть даже с божественным спокойствием и требует от всего нашего человечества немного понимания.

Но даже и религиозное понимание не может быть достигнуто традиционно. Мы понимаем что это правда, как только мы принимаемся анализировать историю религии в *Федоне* в абзацах, где традиционно предпринимается подобное толкование — в конце повествования. Заключительные мифы Платона (в *Федоне* или в других работах) упоминают о судьбе души после смерти. Вот то, что в первую очередь, в соответствии с обще-

принятой концепции, принадлежит к истории религии. Самые значительные и интересные наблюдения этой дисциплины были полезны для нас, однако самое важное — это обозначения поворотного момента в истории Греческой религии, отмеченное мифом платонического диалога. До этого момента: Небо и глубины Земли, широкие формы, которые несут все спасения, все возвышение и ужасы, все средства существования для души . . . отдаленная древность быть огромной теменос⁵ заполненной лесом статуй — архетипами, прототипами и гарантией настоящего.

Это то, как Карл Раинхард, выдающийся специалист, описывает досократовский космос. С Сократом начинаются изменения в направлении внутреннего поиска, души. Новая молитва говорит “Дай мне, Боже, чтобы мне было хорошо внутри”. Такой поворот вовнутрь, эта новорожденная греческая душа, используя Раинхардскую терминологию, является матерью Платоновского мифа. “Мифический мир вырос и рос вне и внутри души”. Миф, который Платон создал через Сократа, это продукты нового, душевного развития. Они не существуют до философии, как если бы они были предварительными условиями, за которыми они следуют. Хотя на данный момент, нас интересуют именно они.

В *Федоне*, Сократ снижает важность заключительного мифа также и другим способом. “Чтобы закрепить то, что я сказал,” — говорит он после окончания этого мифического повествования — “это все не подходит для интеллигентного человека”. Тем не менее, он считает, что риск стоит опасности полной догадки *dulce periculum* (сладкой опасности) мистического перехода —

⁵Теменос (др.-греч. τέμενος) — священный участок, посвященный определенному божеству.

потому что описание судьбы души в другом мире, которое он описывает в мифе следует от предыдущей, более серьезной дискуссии. Мифос следует за логосом. Сократ однако пытается говорить о другом. “Я ожидаю” — начинает он диалог — “быть среди хороших людей. Но я не буду настаивать на этом слишком твердо. Однако, будьте уверены, я настаиваю, если хоть что-нибудь из этого имеет значение, то я буду среди богов, которые будут хорошими мастерами (учителями?) для меня”. И так как Сократ не проявлял ни малейшего сомнения в существовании и добродетелях Богов в смерти — к ценности того реального состояния смерти, которое не связано со сказочной концепцией потустороннего мира — получается, что Сократ считал существование Бога в общем-то довольно возможным. Есть те, которым мы принадлежим, так же как и наши животные принадлежат нам. Это сравнение является знаком даже для тех, которые пытаются понять этот диалог с точки зрения греческой религии.

Греческие боги, “всеобщие — правящие формы” досократовского космоса, леса статуй — архетипов и прототипов — более всего лучше сравнивать, учитывая степень и значение их реальности с Платоновскими идеями. Знания Богов гораздо выше, чем *pistis* (вера) Платоновской эпистемологии, чистой веры. Веками позже, особенно в Христианские времена, это греческое слово появляется часто в религиозном контексте. Однако с абзаца в диалоге “Горгия”, нам ясно что Пифагорейская доктрина, которая служила моделью Платону, предписывает склонность к вере, а также вере в общем, к самому низжайшему, самому базовому инстинкту души. Объект *pistis* (веры) может быть в большинстве своем вдохновленное божеством откровение, поощрение,

обещание или подходящая доктрина, но для признания его существования, для “религии” в этом случае, не существует подходящего греческого слова, и именно потому, что Греки считали реальность существования Богов не менее существенной, чем реальность мира, который они формируют. Самый распространенный режим поведения практикуемый в присутствии этих Богов они называли *eulabeia* (осмотрительность). Сама основа знаний о богах предлагается религиозными и позднее чисто духовным значением слова “Теория” (*theorein*), что означает “осмотр”. Мир Богов, а за ним и мир Идей: они стоят не только пред исторической и логической последовательностью пред Новым мифом души, но также соответственно своих свойств восприятия реальности. Историки философии ранее задавались вопросом насколько доказательства бессмертия Сократа обретали свою силу из доктрины идей. Этот вопрос очень тесно связан с нашей проблемой, которую мы собираемся сформулировать более специфично: До какой степени тоже самое доказательство бессмертия укоренено в личном сократовском видении греческих богов?

Этот мастер повышения сознания не покинул нас ни на один миг сомнениями о том, какая мощная реальность обеспечила ему все его решительные убеждения о душе. В начале диалога, знаменитые дискуссии об истинном философизировании как упражнении смерти, становятся свидетелями того опыта, который придает значение переходу к миру полному идей, одинокому и отличному от других. Подход к истинно нематериальному и духовному, пылкое желание интеллигентности, которое отсоединено от чувств, сознательно прогрессирующий выпуск из телесного запрета, о котором говорит Сократ, свидетельствует о едином порыве к актив-

ной и пассивной трансценденции. Это отношение может быть синтезировано в кратком переводе афоризма апостола Павла: *non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur* (смотри не на те вещи, которые видимы, но на те, которые не видимы). С этим Сократ выигрывает ценное подтверждение, которого он добивался от Пифагорейского собеседника. Его центральный аргумент бессмертия души позже возвращается к этому типу оценки опытом. Душа уже возвысилась через трансцендентность, — невидимость, следуя тексту Федона — к божественному; действительно *правда* (сами Идеи) невидимы. *Invisibilia non decipiunt* (невидимое не может нас обмануть), мы можем повторить это как духовную догму. Кантовское доказательство обратного для простой души сводимое к ничто, здесь конечно не имеется в виду, потому что быть простым до точки невидимости с самого начала является наиболее интенсивно и настойчиво преследуемой целью души, которая стремится к совершенству сознания. Такое невозмутимое направление сознания кормит себя на интеллектуальной и аскетической жизненной базе полной опыта и стремлении к своей цели; быть невидимым относится уже к сверхъестественному, к божественному.

Какова духовная реальность, реальность силового влечения высшей ясности понимания, что присуща Федону. Сократ осознанно придает ему его величие. Он роняет яркий свет на свое полную готовность и подготовленность к смерти в этот горьковато сладкий последний день. Духовная реальность, хоть и непризнанная, доминирует сократовские мысли, и порождает в нем иначе немислимый анализ теоретического аргумента. Страстное и фатальное желание Сократа придать ясность в диалоге Федон является всепроникающим эле-

ментом, его атмосфера, его жизненная линия, также как и Эрос для других Платоновских диалогов о бессмертии — *Симпозиум*. Мы понимаем теперь как Сократ, великий любитель концептуальной ясности мог бы согласиться с доктриной бессмертия, которая выражается в *Федоне*. Мы не нашли биографическое, психологическое объяснение почему Платон представил нам конкретно этот портрет Сократа, так же мы не могли уточнить позицию *Федона* в философском содержании в истории идей. Мы следуем от самодостаточного мира этого произведения искусства и приходим теперь к пути полностью человеческого понимания к высшей реальности, которая составлена Платоновским талантом. К этой высшей реальности, жизнь и смерть Сократа даровала историческое тело, и его влияние продолжается потому, что оно безвременно. Его действие и влияние остаются без границ.

Мир Греческих богов настолько огромный и охватывающий, что он включает в себя Афродиту и Ероса, Богов Симпозиума, но также и цель и трансцендентальную суть ярого стремления Сократа к ясности. Доказательство греческого бога проявляется в его культе. Даже до этого нельзя было подвергнуть сомнению то, что этот тип упражнения души, к которому прибегает Сократ в *Федоне*, был очень часто использован Пифагорейцами или что такой катарсис души имеет свое начало в религиозном контексте. Но историки религии, как правило, понимали этот катарсический процесс даже как возвышенную чистку души — как индивидуальную магию которая не принадлежит сфере государственных культов великих Греческих Богов. Так же, как и поэты Старой Комедии, они часто видят грубую оболочку аскетической Пифагорейской жизни и не ищут свя-

зи с высшей реальностью, которая могла бы структурировать философскую жизнь, в той же степени как государственная религия. Вероятно, многие люди, вне зависимости от того, близка им данная тема или нет, видят лишь босые ноги последователей св. Франциска, но не соборы, выросшие по их следам.

Разве не пришел бы ученый классицизма ликующе, в поисках следов творческой силы Пифагорейской эры в Метапонтском поле зерна, к возвышенным одиночным руинам двух храмов Аполлона? “Пифагорейская жизнь” с ее аскетическими элементами в жизненном стиле, полностью подходящая для поклонению Аполлону. Согласно более старым источникам, Пифагор является сыном Аполлона генеалогически или по крайней мере духовно. Эта ассоциация придает некоторую последовательность всем нашим следам Пифагорейской эры, и внутренняя правда легенды состоит в том, что Аполлонская реальность обеспечивает свой философский путь мышления и морали, ее концепцию мира и формы правления через Пифагора.

Характеристику Аполлона предоставленную Ницше мы сюда не включаем. Тот Аполлон вымышленного мира является всего лишь образом сна. Но даже когда мы рассмотрим невымышленного Аполлона из плоти и крови, мы не должны сопоставлять Аполлона с Дионисом только для того, чтобы понять его как одно из возможных, эстетических и миротворящих сил, которые Греки концептуализировали как божества. Даже задолго до Ницше, великий исторический дух классических исследований, Карл Отфред Мюллер, заметил, что Аполлонский культ является “ощущением божественного, которое в оппозиции того, что мы ощущаем в природном поклонении” было “сверхъестественным,

исходящим из деятельности отличной и другой от природной жизни; оно сходного ощущения, которое происходит от Авраамических религий ” Чтобы понять греческие концепции, мы должны трансформировать это заявление, но мы должны сделать это без принесения в жертву размышлений Мюллера о трансценденции. Аполлон — и любой другой греческий Бог — это архетип, который греки, признавали как метафизическая форма переживаемой психической реальности и пластическое, наблюдаемое природное явление. Так, что можно назвать просто высшей реальностью. Это обозначение касается формальной трансценденции Бога, зависящее от того если он сам себя проявляет как реальность среди жизни души или как природная реальность. Филологические исследования религии уже достигли этого мировоззрения в принципе отражаясь во взглядах Волтера Ф. Отто и его интерпретации греческих богов. С его времен классического описания Аполлона, мы сами уже добавляем нюансы важные для исторической законченности и нам будет уже ясно насколько оно представляет концепт трансценденции. Однако лишь несколько эскизных мазков нужны будут для того, чтобы пересмотреть описания Отто, даже если мы отклоняемся от него в общем влиянии нашей презентации, мы не будем опровергать исход его интерпретации.

Эпитетами Аполлона являются Феб (Phoebos) и Хагнос (Hagnos — чистый). Он чистый, священный, очищающий Бог. Его чистота делает его аналогом солнечного света. Хеос (Heoios) Аполлон, Бог Утра, однако когда аргонавты на заброшенном острове видят его в самый момент рассвета, они встречают не Близость, но Отрешение. Он Бог издалека. Его провидческие заявления слышны издалека, а также его стрелы метут издалека —

с неизбежной смертью. Его королевство находится в далеком фантастическом месте, земле Гипербореев “за горами” (что является дословным переводом этого слова). Это дом совершенного существования и Эвтаназии, благословенной Смерти, где те кто устал от жизни весело украшенные бросаются с утеса в море. Греки узнали Аполлоновский мир в северном ландшафте сверкающего снега, и каждый год оттуда Аполлон приезжал в белой, запряженной лебедем повозке к своему Дельфийскому святилищу. Он пришел в середине лета в один из смертных моментов греческой истории, когда можно сказать сокрытое щебетанием птиц, все разрушающее тепло достигло своей максимальной интенсивности на высоко духовном, полыхающем горном хребте. Даже гриффон принадлежит ему, так как фантастическая форма сверхъестественного существа хорошо вписывается в отрешении Аполлона от жизни. “Отрешение”, как называет это Отто.

На поверхности, это слово описывает что-то негативное, но оно означает что-то совершенно позитивное — отношение к познанию. Аполлон противостоит близости, самосознанию вещей, затуманенному взгляду и равному духовному обмену, мистическому опьянению или экстатическому сну. Он не хочет душу, (В дионисийском понимании) но дух. В Аполлоне мы встречаем дух наблюдаемых знаний, который стоит в антитезе к существованию и к миру с не равной свободой — истинный греческий дух, который был создан, чтобы создавать не просто искусство, но и науки.

Это не просто современная интерпретация. Для Греков, Аполлон — Бог духовных людей, но не эксклюзивный Бог поэтов. Он так же Бог Пифагора. Недавно, была попытка связать Аполлона с примитивным существова-

нием пастуха, но единственным упоминанием об этом было басня Адмета, изначально Повелителя Нижнего Мира. Врачи имеют особое отношение к нему. Взывание "Пеан" (Paian) обращается к победному и к целительскому в нем. Он также отец хтонического Асклепия, великого двуликого, который избавляет от болезни, так же как смерть освободила Сократа. Со звуками его лиры, Аполлон удерживает гармонию. Его медиатор луч солнечного света. И эта музыка течет к голове орла Зевса из черного облака сна.

Это характеристики Аполлоновской божественности. Существует некая внутренняя сплоченность, которую нам не стоит уничтожать, если, вместо подавления, мы акцентируем его очевидно противоречащий сияющий эффект. Мы должны думать об Идеале невидимости в *Федоне*, который для философов означает полностью прозрачную яркость, но для обычных глаз темноту и, по сути, невидимое. Мы теперь можем искать в религиозной истории характера Аполлона тот уровень познания, где тьма не только смешивается со светом, но даже доминирует его. Этот уровень познания напоминает точку зрения телесного человека в *Федоне*; это восприятие примитивной религии, запутанное переживание и ощущение, которое на более высоком Эллинистическом уровне будет познанием и наблюдением чистой *Формы*. Соответственно, более примитивное восприятие это то, что ожидается найти всегда, когда влияние Гомеровской религии, которое отражало Греческих богов в первый раз в их классической форме, не чувствовалось. Италия впервые обнаружила Эллинистических Богов на догомерическом уровне, и примкнула к более темной стороне Аполлона на долгое время. На горе Соракта, кто-то поклонялся Аполлону как Соранус Патер,

который по сути Господин Подземного Мира. Его жрецы называли себя волками. В Риме он был Вейовисом, Юпитером Подземного Мира. Его Капитолийское святилище стоит под защитой Деус Лукорис (Deus Lucoris), имя навеянное Ликореей, городом волков над Дельфами. В Италии, Аполлон темный и фатальный Бог. Даже знающая улыбка Аполлона Вейского ⁶, эта обожаемая “Этруская улыбка” — эта улыбка Бога. Тот, кто ходит с волками сам окружен мутой смерти. Мутность и волки как будто бы соединены в одно — *lupi seu raptores atra in nebula* (волки и хищники притягиваются к туману). Где же разница между волком и тьмой в “ночи волков”? В Малой Азии, Лиция (Lycia) это имя “страны Волков”, это земля Аполлона, так же как и поклоняющаяся Волкам Ликаония (Lycaonia). Лето, божественная мать Аполлона, пришла в Делос в форме волчицы, чтобы родить своего сына. Она пришла из страны Гипербореев, которые также называются Белькае (Belcae), волкоподобное имя. Сам Аполлон, в форме ворона вел людей Теры. Темные птицы, вороны и воробы совместно с волком — это его священные животные и они представляют его сущность, так же как и лебедь в его другом аспекте. В фигуре Аполлона, Германской мифологии Один Горькой смерти состоит в союзе с белым Лебедем рыцарем Сладкой Смерти, Лоенгрином.

В этом заключается тайна Аполлона, и там же находится тайна Сократа. Лебединый аспект Аполлона такой же подлинный, как откровение реальности смерти в глубоко отбрасываемой тени, которая падает на него — в форме ворона и волка. И никто иной как Сократ, первым признает духовную основу связи Аполлона с лебе-

⁶Терракотовая этруская статуя Аполлона из древнего города Вейи.

дем. Он не подключает символизм, так как его дискурс не включает в себя искусственный символизм. Он описывает и поясняет природную встречаемость лебединой песни с истинным знанием природы. “Они поют и до этого” — говорится в *Федоне*.

Но когда они чувствуют, что умирают, они поют довольно часто и очень красиво. Они радуются, потому что скоро встретятся с Богами, которым служили. Люди, однако в своем страхе рассказывают ложные сказки о лебедях. Они говорят, что это боль и страдание, что лебеди поют о своей смерти. Они не думают, что птицы не поют, когда им холодно или голодно, или когда они страдают от какого-либо другого несчастья — ни соловей, ни ласточка, ни удог. Но они говорят, что птицы поют, чтобы оплакивать свою смерть. Но я не верю, что они поют в боли, и не верю в ложь о лебедях. Они птицы Аполлона, они видят будущее и знают о том хорошем, что ожидает нас в смерти, так что они чувствуют в этот день блаженство, которое не сравнится ни с чем. И я считаю себя как эти лебеди, служа тому же господину. Я, также, священная собственность бога.

“Приближенность к смерти” “желание смерти”. Весь диалог *Федона* наполнен этими звуками лебединой песни. Те, кто хотел процитировать самые важные аспекты *Федона* всегда понимал это. Но к тому же, мы понимаем теперь действительную цель желаний смерти Сократа — отрешенность, которая с незапамятных времен привлекала человека своим экстатическим катарсисом, своим погружением в чистоту. Аполлон, Бог Духа, дает нам знания, чтобы постичь его собственную сущность. И хотя контур не так уж и четок, а подход немного другой, его смертельный аспект можно проследить также в примитивной эре. Но упомянутая анималистическая жив-

ность в темном аспекте Федона важна для отрицающей жизни реальности Аполлона, самого великого из Греческих Богов, после Зевса. Понятие бессмертности по всей видимости совершенно не входит в религию уничтожающего очищения Аполлона. Сам Пифагор вне сомнения заслужил похвалы за совмещение двух Аполлонов, но если судить по возражениям Пифагорейских коллег Сократа, то становится очевидно, что Пифагорейцы в его время считали Аполлоновский аспект очищения очень важным. Этот процесс, однако, также как и в Буддизме, где мы находим близкие параллели к возражениям, может привести к окончанию существования. Согласно Кебету, душа может распадаться на несколько тел и в конечном итоге полностью раствориться. Согласно Симмию, она может прийти к своему концу так же, как и гармония если бы музыкальные инструменты “распались бы на кусочки”.

С осознанием его бессмертности, Сократ находится в середине Аполлоновской религии. Аполлон, с точки зрения души, аспекта прекращения бытия индивидуума, реальности, которая с одной точки зрения видится только темной. Но также существует и совершенно другой аспект, так как он связан с самым возвышенным видом на чистоту, с видом полного сокращения множественности жизни. Теперь, мрак пропадает. Это Аполлон, душевная тьма и душевная ясность. Его сущность в том, что он может быть тьмой и ясностью одновременно. Его персонаж заключает в себе осознание совершенной чистоты, и если кто-то не может понять всю важность этого осознания, для него Аполлоновская религия будет означать не бессмертие, но только культовую, метафизическую основу интенсивного желания полного очищения — самого Аполлона.

Хотя, с другой стороны, если кто-то как Сократ, для кого “сама чистота” это реальность твердая как бриллиант, то его душе будет дано бессмертие в Аполлоновской религии, с полным очищением оно войдет в определенное состояние существования. Предписания Аполлоновского очищения относятся ко всему человеку, что подразумевает и душу. “Странник, входит чистым в святилище чистого бога, намочи свою душу этой родниковой водой”. Душа, что теоретически еще не отделена от жизни, берет очищение из воды. В древние времена, Дельфи — где согласно эпиграмме Антологии, этот голос повторяет — был на самом деле древний мировой центр религии полного очищения. И тогда, на заре новой эры, Сократ испытывает в состоянии души все больше и больше отчуждения от жизни, в фронезисе⁷, Аполлоновский импульс к очищению. Но другой шаг после этого отчуждения уже принцип бессмертия души, не в Дионисийском смысле, но в Аполлоническом понятии как прописано в *Федоне*.

Дельфи признал Сократа. Согласно всему тому что мы знаем о Дельфийских принципах, у нас нет достаточной базы для сомнений по поводу признаний сделанных в Платоновской постановке в Аполлогии — где весь его поиск правды был в угоду Дельфийскому богу. Что-то волчье и Аполлонское осязаемо даже в Сократовских непочтительных допросах и иконоборческих исследованиях доктрин. В *Федоне* преобладает другой Аполлоновский импульс. Диалог начинается с того, как заключенный в неволю Сократ сочиняет гимн славы Аполлону. Но в более глубоком смысле, весь Диалог

⁷Суждения, способствующие действию по поводу вещей, хороших или плохих для человека, [о том,] какие [вещи являются благами] для хорошей жизни.

Федон это гимн Аполлону. В этом лебедином признании, о лебединой песне, Сократ называет себя жрецом или прорицателем Бога, “священной собственностью” Аполлона. Следуя Пифагорейским, новаторским, теперь уже легендарным, переосмыслением Аполлоновской религии, этот Сократовский опыт направляет путь Аполлоновской религии к более великому переходу — к новому мифу души и мифу Идеи, которое занимает место старых и почитаемых божественных реалий, но не отчуждает себя от Дельфийского Бога. Неугасимо присутствует в каждом слове *Федона*, даже если он не присутствует лично, это творческий дух перехода, прорицателя, поэта, философа Аполлоновского превосходства — Платона. Мы не делаем ему никакой несправедливости считая *Федона* работой посвященной Аполлоновской религии. Платон, как Пифагор является Аполлониакос. Он лебедь на академическом алтаре Эроса, который представляет Сократ, лебедь которого летает в груди своего мастера (господина). Среди Афинцев, он земной сын Аполлона, чье рождение члены Академии праздновали на день рождение Аполлона. Позже, они получили информацию о том, что перед его смертью стареющий Платон мечтал быть превращенным в лебедя. С такой легкостью, древние использовали материал легенды, чтобы подчеркнуть эту связь, ту самую связь которая сегодня мы должны реконструировать используя утомительные современные технологии постановки и решения проблем.

Чтобы понять диалог “*Федон*”, необходимо осознать, что в этом диалоге, Сократ мастерски завершил захватывающий обзор той духовной чистоты, которая для не духовных людей — и Сократ полностью осознает это — может только означать что-то смертельное и темное.

Истинное существование Аполлона соответствует этому опыту как духовной реальности. Будь то испытано Греком или не Греком, это всегда полностью греческое понятие Бога, которое принадлежит Аполлоновской религии, будь она названа или нет. Неизбежно, любая религия как исторический феномен проходит через процесс затвердевания. Персонаж Аполлона, который Сократ встречает это не та свободная форма, как может казаться в нашем анализе. И фигуры “леса статуй” постепенно становятся неподвижными и окаменелыми. Однако это не незнакомцы, которых мы здесь встречаем: человек духа и Бога, которых боготворили, как будто бы механически. Как Грек, Сократ — и конечно же Платон — имеют полное представление о том, что было такого фундаментального в Аполлоновской религии и связано даже по своему настроению с переживаниями Сократа. Каждое из значимых декларирований к Аполлону в диалоге является свидетелем этого. Ранние Пифагорейцы и поздние Платоновские философы через столетия еще более значимых религиозных событий цеплялись за своего Бога все более осознанно. Только с полным растворением Эллинистического мира затвердевание стало более полным.

Бессмертие и Аполлоновская религия неразделимы в *Федоне*, и поэтому их внутренняя связь с доктриной Идей имеет не менее главное значение. На самом деле, оно дает новое значение. Идеи это вечный греческий антидот доктринам Буддизма. Это относится также к божествам. Идея чистоты это нечто иное как назначение, в своей форме бытия как образ возвышенной реальности великого очистителя, “чистое божество” Феб. Так же как и в *Симпозиуме*. Идея Красоты включает вездусущую улыбку морей и небес Афродиты, так же как

и и мощная и смертельная трансцендентальная сила выпрыгивает из этой божественности, чей культ и разборчивость соединяют Сократа с тотальностью поклоняющегося Аполлону греческого мира. Все содержание *Федона* отнесено к Аполлоновым элементам античности. Это напоминает красочный глобус выводящего мифа, он раскрывает человечность и природу, как она проявляется в формах греческих богов. Прозрачное мерцание играющее в темноте, которое мы могли бы назвать “Цвет Аполлона” лишь одно из его цветов. Над Аполлоном остается всеохватывающая реальность его отца Зевса. Но сфера Аполлона это то место, где религия и философия могут соприкоснуться в этом стиле и то место где произошел непреодолимый Пафос последней речи Сократа. В этой сфере, Пифия и Афинские философы формируют единство с этими двумя внешностями. В ней, греческая наука после Пифагора базирует свой космос, и также Аугустуса — который согласно легенде как и Платон считается сыном Аполлона — устанавливает мир во всем мире, так же как и другие древние цивилизации поняли величественное приказывающий жест Аполлона с фронтона Олимпийского храма. Он дарует приказ, приказ смертельный для демонической распущенности, и его смертоносность — это смертоносность чисел. Они знаменуют тропу этого сокращения, которое является Аполлоновым в самой высшей степени.

Только Понятие бессмертия никогда не является Аполлоновым. Полное владение секретами вселенной — это качество Зевса. Быть сознательным касательно своих духовных ценностей, быть волком ко всему не духовному, быть лебедем пред высшей чистотой духа — вот это мы унаследовали от античности Аполлоновской религии.