

## Между влечением и эмоцией, или почему у животных нет и не может быть *эроса*

Констан Д., NYU, USA  
[dkonstan@brown.edu](mailto:dkonstan@brown.edu)

**Аннотация:** в античной культуре тема *эроса* была чрезвычайно распространена; она рассматривалась в очень широком спектре явлений – от наблюдений за природными (животными, физическими) аспектами влечения до поэтизации любви в художественной литературе (и шире – в искусстве) и размышлений о метафизическом характере страстей в философии.

**Ключевые слова:** *эрос*, филия, эстетика, страсть, любовь, секс

---

перевод и комментарии: Мурзин Н.Н.

Институт философии РАН, [shywriter@yandex.ru](mailto:shywriter@yandex.ru)

---

Вопрос, который я хочу здесь поставить, следующий: что такое *эрос*? Конечно, благодаря многочисленным исследованиям мы знаем о нем достаточно. Нам известны, например, его симптомы: пересохший рот, отнявшийся язык, ощущение, что поджариваешься на медленном огне, звон в ушах, туман в глазах, и так далее; описание Сафо, относящееся именно к *эросу*, а не к ревности, стало матричным для всей греческой и римской литературы<sup>i</sup>. Мы также знаем, пусть и в общих чертах, что его стимулирует: это красота, которая проникает в душу через глаза; как говорит Аристотель, начало *эроса* (или, точнее, *to eran*) – это удовольствие от созерцания («Никомахова этика» 1167a3-4; 1171b29-31)<sup>ii</sup>. Субъект *эроса*, как правило, взрослый мужчина (особенно это верно для классической литературы), хотя женщины тоже могут испытывать его; типичный же его объект – женщины и девушки, либо молодые люди – и в самом деле, когда речь идет о женщине, охваченной *эросом*, он у нее обычно бывает обращен на юношу или скорее на мужчину изящного и привлекательного, как Парис в «Илиаде», нежели на более традиционную, мрачную и сильную фигуру<sup>iii</sup>. *Эрос* часто воспринимается как нечто опасное, поскольку он чрезвычайно интенсивен и с легкостью приводит к крайностям и излишествах (Платон «Законы» 837A6-9). Также он предстает как нечто трансгрессивное, переступающее границы без оглядки на закон или обычай, поскольку объектом его фиксации могут выступать чужаки, или те, брак с кем по каким-либо причинам непозволителен (мотив, распространенный в эпоху новой комедии), а порой и члены семьи, что придает ему характер инцеста<sup>iv</sup>. Все это по большей части правда (хотя имеются и тут исключения из правила), и нам это все хорошо известно. Но что такое *эрос*? Я имею в виду: это что – некое побуждение к продолжению рода, как потребность в сексе? Аппетит, как при желании насыщения? Инстинктивная ли это вещь, или скорее эмоция, как Аристотелевы *pathē*, страсти, нечто специфически присущее только человеку – и если так, то почему? Что тогда мешает другим животным испытывать эротическое влечение,

переживание, как верили древние греки, и действительно ли другие животные неспособны на это?<sup>v</sup>

В классический период в Греции было в ходу множество слов и понятий, обозначающих любовь и связанных с любовью, от *ta aphrodisia* («любви» в ограниченном смысле любовных удовольствий, утех) до *erithumia*, *himeros*, *pothos*, *storge*, *philia* и *eros*<sup>1</sup>, не говоря уже о многих других, которые я не упомянул (*agape* – это уже постклассический феномен, хотя само слово *agapan* встречается и раньше). Хотя эти термины не взаимозаменяемы, их значение часто зависит от контекста, и два или даже больше из их числа могут восприниматься как эквиваленты. Так, в одном месте платоновского «Лисида» Сократ подтверждает, что «и в любви (*eros*), и в дружбе (*philia*), и в вожделении (*erithumia*) мы ищем и находим в другом нечто нам родственное, свое» (221 E3-4), очевидно употребляя все три термина как синонимы<sup>vi</sup>. Конечно, у Платона свой особый взгляд на эрос, и мне кажется, что здесь он готовит почву для анализа эроса как трансцендентного влечения – идеи, развитие которой мы видим в «Пире»<sup>vii</sup>. Но если мы не будем полагаться в этом вопросе на Платона – чьи еще исследования столь же глубоки и обширны, кто еще мог бы нам помочь пролить свет на специфическую природу эроса? Аристотель мало говорит об эросе<sup>viii</sup>. Эпикур полагал, что мудрого не достойно влюбляться (*erasthesesthai*) и что секс (*sunousia*) никогда никого ни к чему хорошему не приводил (Диоген Лаэртский, 10. 118 = фр. 574); и хотя ранние стоики, по видимости, одобряли близкие отношения как фундамент гражданской солидарности, до нас дошло ничтожно малое количество фрагментов их трудов на эту тему. Зенон, например, считал (Диоген Лаэртский, 7.113), что серьезным и добродетельным людям не подобает испытывать желание, и определял последнее как «попытку заводить друзей (*philoroia*) на основании видимой красоты». Стоик Андроник<sup>2</sup> в своем труде «О страстях» (*Peri pathon*)<sup>3</sup> подводит эрос как страсть под категорию вожделения (*erithumia*) или желания, и предлагает для нее три различных определения: 1) это желание телесного соединения, соития; 2) желание дружбы; и 3) такая форма служения богам, которая подразумевает стремление окружить себя красивыми юношами – согласно все тому же принципу «обзаводись друзьями на основании их красоты» (также Андроник достаточно педантично определяет «гимерос» как «желание общества отсутствующего друга», а «потос» как «эротическое желание, испытываемое в отношении отсутствующего»). Первому из трех определений эроса могут удовлетворять и животные, в то время как второе и третье составляют уже исконно человеческие свойства. Но я не думаю, что что-либо из этого как-то особенно помогает нам в прояснении оснований для постановки проблемы эроса как проблемы психологической – при допущении, конечно, что греки воспринимали ее в таком качестве, хотя бы имплицитно<sup>ix</sup>.

<sup>1</sup> «Эпитумия» означает вожделение; «гимерос» (или «гимер») – любовное желание; «потос» – воплощение тоски по отсутствующему объекту страстного влечения; «сторге» – родственная, семейная любовь; «филия» обычно трактуется как дружба, дружественные приязнь и расположение, а «эрос», соответственно, как чувственная любовь. Любопытно, что «гимерос» и «потос», не говоря уж об эросе, имели божественную персонификацию, а, например, «эпитумия» и «сторге» – нет. Из последних публикаций на русском языке подробную классификацию античных «слов любви» можно найти в статье Р. Г. Апресяна. См. подробнее Апресян Р. Г. Слова любви: *eros*, *philia*, *agape* / [http://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/Apressyan/Slova\\_lyubvi](http://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/Apressyan/Slova_lyubvi) - прим. пер.

<sup>2</sup> Имеется в виду Андроник Родосский (сер. I в. до н.э.) – греческий философ-перипатетик и ученый-филолог, осуществивший первое критическое издание корпуса аристотелевских сочинений, родоначальник традиции комментария в аристотелизме – прим. пер.

<sup>3</sup> Есть мнение, что трактат этот приписывать Андронику неверно – прим. пер.

Один из способов проникнуть в греческое мироощущение – это понять, как я указывал выше, воображали ли они какие-то свойства и качества присущими уникальным образом лишь человеку, или же принадлежащими, наряду с ним, и другим живым существам. В том случае, если решалось, что животным они недоступны, можно задаться вопросом, почему это так. Когда дело касается психологии, все не так просто. Хороший пример здесь – филия. Как род привязанности, основанный на уважении и восхищении добродетелью другого, который Аристотель и многие другие полагали высшей формой дружбы («Никомахова этика» 8.3. 1156b6-11; Цицерон «О дружбе» 6.20 как о «согласии относительно всех вещей божественных и человеческих наряду с доброй волей и привязанностью»), или даже как нечто, проистекающее от более низких мотивов вроде удовольствия и пользы, филия кажется исключительно человеческой способностью. Однако многочисленные тексты говорят, что и животные демонстрируют ее, как и другие эмоции, в обращении со своими детенышами и вообще младшими. Мы еще вернемся к этой непоследовательности, когда речь пойдет о том, как филия соотносится с эросом и другими формами влечения и желания, особенно с вожделением. Но сначала я бы хотел указать на аналогичное несходство мнений в том, что говорится об эросе.

Вот фрагмент из «Истории животных» Аристотеля: «Из морских [животных] больше всего рассказов передается о дельфинах, об их кротости и способности к приручению, а также о любовных вожделениях (*erôtes* и *epithumiai*) к мальчишкам, и в Таренте, и в Карий, и в других местах»<sup>4</sup>. Сочетание любви (*erôs*) и вожделения

---

<sup>4</sup> Аристотель. История животных. Пер. с древнегреч. В. П. Карпова; под ред. и с примеч. Б. А. Старостина. М.: РГГУ, 1996. 528 с. Цитируемый Д. Константином отрывок относится к самому началу сорок восьмой главы девятой книги. Дельфин многими греками почитался как культовое животное или даже одно из воплощений Аполлона, причем именно в этом своем образе Аполлон особенно милостив и заботлив к людям – достаточно вспомнить и спасение певца Ариона, и то, как новорожденный Аполлон, приняв облик дельфина, вывел из бури, поднятой Пифоном, хрисейских моряков, после чего привел их к безопасным берегам и сделал своими первыми жрецами. Впрочем, дельфины и сами по себе считаются развитыми, добродушными и дружелюбными к человеку животными. Греки это, конечно, заметили; Плутарх даже припоминает подобие «теологических» споров, ведшихся тогда, был ли дельфин, спасший Ариона, самим Аполлоном в облике дельфина, или он был послан Аполлоном, или же (и такое предположение допускалось) это был просто дельфин, действовавший в силу известных своих положительных качеств.

Аполлон также считался покровителем юношества и отношений как между самими юношами, так и между юношами и их старшими, и в этом смысле был родоначальником всей античной пайдеи, включая ее филически-эротические моменты (матричные примеры которой мы найдем в соответствующей мифологии Аполлона), с которыми как раз и разбирается Д. Констан. Ликей (Лицей) был назван в честь другой ипостаси Аполлона – Аполлона Ликийского («волчьего» или «отгоняющего волков»). Сократ у Платона весьма чтит Аполлона и трогательно опекает юношей, вполне допуская и позволяя при этом эротическое восхищение ими и себе, и им самим. Даже в тюрьме, накануне казни, он слагает гимн Аполлону и велит принести жертву в честь своего скорого «выздоровления» – телесной смерти как конца физической жизни и начала жизни духовной – его сыну, Асклепию, а также проводит последние свои часы, окруженный юными красивыми учениками, которым продолжает, как у него заведено, расточать смущающие, но конечно, льстящие им комплименты). О важности культа Аполлона в жизни, философии и пайдеи Сократа много сказано у К. Кереньи в статье «Бессмертие и культ Аполлона». С другой стороны, миф об Аполлоне и Дафне считался в античности хрестоматийно-архетипическим примером гетеросексуальной лирической влюбленности. Возвращаясь к «Истории животных», отметим только, что в начале самой первой главы девятой книги также содержится пассаж, превосходно иллюстрирующий проблему, поставленную Д. Константином: «Нравы животных менее значительных и живущих

(*epithumia*) подается здесь как нечто само собой разумеющееся<sup>x</sup>. Далее Аристотель рассказывает, как дельфины собрались в гавани и ждали, пока рыбак, поймавший и ранивший одного из их стаи, не освободит его, а также другие истории об их взаимопомощи; но хотя эти истории весьма интересны сами по себе, они не об эресе. Дельфин и в поздней античной литературе продолжает представать как любитель мальчиков и юношей<sup>xi</sup>. Так, Плиний Старший в своей «Естественной истории» (9.24) свидетельствует, что во времена принципата Августа был случай, когда дельфин «полюбил невероятной любовью» (*miro amore dilexit*) мальчика, который регулярно кормил его, и относил того на спине в школу; там же Плиний приводит имена нескольких писателей (хроникеров), ручавшихся за правдивость этой истории. Правда, слово *diligere* предполагает скорее нечто вроде родственной привязанности, нежели эротической страсти, и поскольку латинское *amor* звучит слишком неопределенно по сравнению с греческими четко различенными *erôs*, *storgê* (семейной любовью) и *philia*, непонятно, есть ли какая-то польза в данном отрывке для нас<sup>xii</sup>. Авл Геллий<sup>5</sup> (6.8) предоставляет более весомые доказательства «любви и страстности» дельфинов (*venerios et amasios*); он фиксирует множество случаев, когда дельфины влюблялись (*amaverunt*) в красивых мальчиков и «воспламенялись к ним чудесно и совершенно по-человечески» (*miris et humanis modis arserunt*). В частности, он цитирует некоего Апиона, греческого писателя, который заявлял, что видел дельфина, любовно томящегося (*pothoi*) по мальчику. Элиан<sup>6</sup>, писавший по-гречески, не сомневался в эротической природе страсти дельфина к красивому мальчику в Иассе давным-давно (хотя он также описывает эту страсть как *philia iskhura*, буквально «сильную филию»). Он упоминает и второй подобный случай, имевший место в Александрии («О природе животных» 6.15; 2.6)<sup>xiii</sup>. Плутарх («О сообразительности животных» 36.984E), затрагивая эпизод в Иассе, более осторожен в выражениях, но подтверждает, что «расположение (*eunoia*, буквально «добрая воля») и дружеская привязанность (*philia*) дельфина к мальчику из Иасса выглядели как любовь, потому что были чрезвычайно сильны (интенсивны)». Похожим образом Ксенофон в своем трактате об охоте говорит о некоторых собаках-ищейках, что они мотивированы *philanthrôpon* (3.9; 6.25). Арриан<sup>7</sup> («Об охоте» 5.2) рассказывает, что некоторые кельтские виды собак являются *philanthrôpotatê*: он описывает, как собака его друга делила с ним стол и встречала его, прижимая свои губы к его, т.е. буквально целуя (*hôs philousa*, 5.5; об исключительной собачьей привязанности, 9.1)<sup>xiv</sup>.

Есть также свидетельства о слонах (Плиний 8.13), гусях (Плиний 10.51; Плутарх 18.972F: *paiderastounta*; Элиан 5.29: *êrasthêsan*), баранах (Плутарх 18.972F: *epithumêanta* к женщине, игравшей на кифаре; Элиан 5.29: *êrasthêsan*), собаках, птицах и даже змеях (Элиан 8.11: *êrasthênai*), влюблявшихся в людей. Как говорит Элиан, «если уж баран мог влюбиться в играющую на кифаре женщину, а дельфин в мальчика из Иасса, что мешает змее полюбить хорошенького пастушка?». Менее всего я желаю

---

сравнительно короткое время не столь очевидны для наших чувств, животных долголетних - более ясны. Ибо [они], кажется, обладают известной природной способностью к каждому из душевных свойств: к рассудительности и простоте, мужеству и трусости, кротости и свирепости, и прочим подобным свойствам». – прим. пер.

<sup>5</sup> Авл Геллий (не позднее 130 – не ранее 170 г. н. э.) – древнеримский писатель, знаток римской архаики, автор сборника «Аттические ночи», на который и ссылается автор – прим. пер.

<sup>6</sup> Клавдий Элиан (ок. 170 – после 222 г. н.э.) – древнеримский писатель и философ, представитель т.н. «второй софистики».

<sup>7</sup> Флавий Арриан (ок. 86 – ок. 160 г. н.э.) – древнегреческий историк и географ, занимал ряд высших должностей в Римской империи.

вставать на пути змеиной страсти, но вот что привлекло мое внимание в этих свидетельствах. Во-первых, за одним-единственным исключением (Элиан 4.56 о тюлене, привязавшемся к уродливому нырлящику за губками) все эти истории рассказывают о животных мужского пола, влюблявшихся в женщин или мальчиков. Во-вторых, хотя авторы стремятся придать достоверности своим историям, ссылаясь на источники и приводя названия мест, где они случились, все же некоторые из этих историй откровенно чудесны (пускай и не совсем невозможны), поскольку в них животное испытывает чувства, традицино связывающиеся только с людьми. В-третьих, мы не обнаруживаем в них никакой однозначно сексуальной связи между человеком и животным – что особенно важно, когда думаешь об истории со слоном; скорее, все они рассказывают о верности и преданности. И впрямь, Плутарх в сочинении «Грилл, или о том, что животные обладают разумом» (990F-91A), прибегая к откровенно комическому тону, вкладывает в уста говорящей свиньи следующую реплику: «Таким образом, сами люди признают, что животные более целомудренны и им несвойственно ради своих наслаждений попираť естество. А у вас, даже в союзе с законом, природа не в состоянии положить предела похоти: подхваченная страстями, точно потоком, похоть эта несет с собою отталкивающие отступления от естества, пренебрежение им и надругательство. Ведь мужчины стремятся к соединению с козами, свиньями и кобылицами, а женщины сходят с ума по животным мужского пола. От подобных связей у вас рождаются минотавры, эгипяны, и, я полагаю, сфинксы и кентавры. Иногда собаки и птицы, понуждаемые голодом, едят человеческое мясо; но ни одно животное не делало попыток сожительствовать с человеком. Люди же, наоборот, насилуют животных и используют для своих любовных и разных других незаконных наслаждений»<sup>xv</sup>. И в-четвертых, все это межвидовые связи: мне не встречались случаи влюбленности животного в младшее животное своего же вида и пола<sup>xvi</sup>.

Есть, правда, свидетельства о том, как у животных мужского и женского пола поверх тяги к размножению дополнительно проявляется эротическая привязанность. Оппиан<sup>8</sup> в «Галиевтике» (4.10-12) обращается к богу: «О жестокий Эрос, хитроумный в достижении цели, из всех богов прекраснейший на вид, но причиняющий наибольшие страдания, когда приходишь ты, неожиданный, чтобы взволновать сердце» (перевод основан на переводе Мэйра 1928 года, но с некоторыми изменениями). Оппиан перечисляет эффекты *эроса* в виде слез, пожара в сердце, бледности и умопомрачения, и утверждает, что не только боги и смертные люди, но и все звери земли, воды и воздуха подвластны ему<sup>xvii</sup>. Но эта страсть направлена исключительно на продолжение рода. Это жалящая, изводящая потребность, наподобие овода (cf. 1.497-501). Сходным образом Лукреций во введении к своей поэме «О природе вещей» характеризует могущество Венеры и то, что ею утверждается:

О благая Венера! Под небом скользящих созвездий  
Жизнью ты наполняешь и всё судоносное море,  
И плодородные земли; тобою все сущие твари  
Жить начинают и свет, родившись, солнечный видят.  
Ветры, богиня, бегут пред тобою; с твоим приближеньем  
Тучи уходят с небес, земля–искусница пышный  
Стелет цветочный ковер, улыбаются волны морские,  
И небосвода лазурь сияет разлившимся светом.  
Ибо весеннего дня лишь только откроется облик,

<sup>8</sup> Оппиан (2 в. н. э.) – греческий поэт, автор дидактических поэм «Галиевтика», об искусстве рыбалки, и «Кинегетика», об охоте.

И, вострепнувшись от пут, Фавоний живительный дунет,  
 Первыми весть о тебе и твоём появлении, богиня,  
 Птицы небес подают, пронзенные в сердце тобою.  
 Следом и скот, одичав, по пастбищам носится тучным  
 И через реки плывет, обаянем твоим упоенный,  
 Страстно стремясь за тобой, куда ты его увлекаешь.  
 И, наконец, по морям, по горам и по бурным потокам,  
 По густолиственным птиц обиталищам, долам зеленым,  
 Всюду внедряя любовь упоительно–сладкую в сердце,  
 Ты возбуждаешь у всех к продолжению рода желанье.  
 Ибо одна ты в руках своих держишь кормило природы,  
 И ничего без тебя на божественный свет не родится,  
 Радости нет без тебя никакой и прелести в мире<sup>9</sup>.

Это распространение влияния любви с животных на саму природу, как и многие другие античные идеи, имеет свой источник в Платоне. В «Пире» Эриксимах так говорит об *эросе*: «Что Эрот двойственен, это, по-моему, очень верное наблюдение... Живет он не только в человеческой душе и не только в ее стремлении к прекрасным людям, но и во многих других ее порывах, да и вообще во многом другом на свете – в телах любых животных, в растениях, во всем, можно сказать, сущем, ибо он бог великий, удивительный и всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и богов» (186А). Столь же космическое по масштабу восприятие Эроса демонстрирует и Диотима, когда спрашивает Сократа: «В чем, по-твоему, Сократ, причина этой любви и этого вожделения? Не замечал ли ты, в сколь необыкновенном состоянии бывают все животные, и наземные и пернатые, когда они охвачены страстью деторождения? Они пребывают в любовной горячке сначала во время спаривания, а потом – когда кормят детенышей, ради которых они готовы и бороться с самыми сильными, как бы ни были слабы сами, и умереть, и голодать, только чтобы их выкормить, и вообще сносить все, что угодно» (207А-В). Сама же она отвечает на это вопрос так: «Любовь... вовсе не есть стремление к прекрасному... Это стремление родить и произвести на свет в прекрасном... А почему именно родить? Да потому, что рождение – это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу. Если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь – это стремление к бессмертию... У животных, так же как и у людей, смертная природа стремится стать по возможности бессмертной и вечной. А достичь этого она может только одним путем – порождением, оставляя всякий раз новое вместо старого» (206Е; 207D)<sup>10</sup>. В «Дафнисе и Хлое» Лонга старый пастух Филет так говорит молодой паре главных героев об *эросе*: «Бог это, дети, Эрот – юный, прекрасный, крылатый; потому-то он юности радуется, за красотой гоняется и души окрыляет. Такова его мощь, что и Зевсу с ним не сравняться. Царит он над стихиями, царит над светилами, царит над такими же, как сам он, богами – такой власти вы не имеете даже над своими козами и овцами. Цветы эти – дело рук Эрота; деревья эти – его созданье. По воле его и реки струятся, и ветры шумят. Видал я быка, охваченного страстью,- словно оводом ужаленный, он ревел; видал и козла, в козу

<sup>9</sup> Кар, Тут Лукреций. О природе вещей. Пер. Ф. А. Петровского, вступ. ст. Т. В. Васильевой. [С приложением фрагментов сочинения Гераклита, поэм Парменида и Эмпедокла, писем Эпикура]. (Серия «Библиотека античной литературы. Рим»). — М.: Художественная литература, 1983. — 384 с.

<sup>10</sup> Цит. по изд. Платон. Пир. Пер. С. К. Апта / СС. Т. 2. — М.: Издательство «Мысль», 1993. — 528 с.

влюбленного: всюду за нею он следовал. И сам я был молод и любил Амариллис<sup>xviii</sup>; тогда и о пище я забывал, и литья не принимал, и сна не знал. Страдал душою; сердце трепетало, тело холодало; то, как избитый, стонал; то, как мертвый, молчал; то, как палимый огнем, в реки кидался. Нет от Эроса лекарства ни в питье, ни в еде, ни в заговорах, разве только одно – поцелуи, объятия, да еще – нагими телами друг к другу прижавшись, лежать»<sup>11</sup>.

Такой вид любовного влечения, характерный скорее для животных в течке, больше напоминает элементарную сексуальную потребность. Он естественно ассоциируется с *epithumia*, вожделением, которое распространяется и на животных, и на людей, поскольку, согласно Платону, источник его – тело («Федр» 66С, 81В; «Кратил» 404А); голод и жажда – разновидности вожделения («Филеб» 34Е; «Лисид» 221А; Аристотель «О душе» 414b12). Как утверждает Аристотель: «Воля [*boulêsis*] находится в разумной части души, а в неразумной – *epithumia* и *thumos*» («О душе» 432b5-6; также «Рождение животных» 717a24, 774a5-6; «История животных» 571b8-10, 581b21; «О частях животных» 661a6-8). *Epithumia* означает примерно то же, что «желание», «вожделение» и даже «аппетит». Это, в общем, любая форма потребности, но если в человеке она и возвышается до влечения к абстрактным вещам, вроде денег или славы, то все равно никуда не исчезают и более простые нужды, роднящие нас с животными, и они тоже подпадают под понятие *epithumia*. Однако страсть Филета к Амариллис не так-то просто свести к *epithumia*: он любит ее, и пускай возвышение эроса до космической, универсальной силы его как бы облагораживает, оно в то же время превращает его во что-то стихийное, лишает всякой личности. Филет же любит Амариллис, именно он – именно ее; им движет вовсе не потребность обзавестись детьми.

В дошедшем до нас лишь фрагментарно романе «Метиох и Партенопа» Метиох так говорит об эросе: «Это движение (или возмущение, волнение: *kinêma*) мысли (*dianoia*), которое вызвано красотой и возрастает от близости (*sunêtheia*)»<sup>xix</sup>. Фактор *dianoia*, присутствие мысли – вот что отличает эрос от инстинктивного поведения, от простой потребности в совокуплении. В этом отношении он более соответствует определению *pathos* (страсти), данному Аристотелем в «Риторике»: «Страсти – все то, под влиянием чего люди изменяют свои решения, с чем сопряжено чувство удовольствия или неудовольствия, как например, гнев, сострадание, страх и все этим подобные и противоположные им [чувства]» (2.1 1378a20-23). Таким образом, это реакция, в основном на поведение других, сопровождающаяся удовольствием или неудовольствием, влияющая на изменение нашего мнения (*kriseis*) и, что делается понятно из описания Аристотелем конкретных эмоций, включающая существенный когнитивный компонент<sup>xx</sup>. Воздействие эроса на нашу способность суждения – общее место античного любовного дискурса: достаточно вспомнить ироническую диатрибу Лукреция из четвертой книги «О природе вещей» (4.1157-62), где он высмеивает манеру влюбленных выдавать недостатки любимых за достоинства:

Часто смеются одни над другими, внушая Венеры  
Милость снискать, коль они угнетаемы страстью позорной,  
Не замечая своих, несчастные, больших напастей.  
Черная кажется им «медуницей», грязнуха — «простушкой».  
Коль сероглаза она, то — «Паллада сама», а худая —

<sup>11</sup> Цит. по изд. Лонг. Дафнис и Хлоя. Пер. Перевод с древнегреческого С.П. Кондратьева. Комментарии М.Е. Грабарь-Пассек / Античный роман. — М.: "Художественная литература", 2001 — с. 165-234 .

«Козочка». Карлица то — «грациозная крошечка», «искра»;  
 Дылду они назовут «величавой», «достоинства полной»;  
 «Мило щебечет» заика для них, а немая — «стыдлива»;  
 Та, что несносно трещит беспрестанно, — «огонь настоящий»;  
 «Неги изящной полна» тщедушная им и больная;  
 Самая «сладость» для них, что кашляет в смертной чахотке;  
 Туша грудастая им — «Церера, кормящая Вакха»;  
 Если курноса — «Силена», губаста — «лобзания сладость».  
 Долго не кончить бы мне, приводя в этом роде примеры<sup>xxi</sup>.

Ни одно животное, кроме человека, не способно так ошибаться в своих суждениях. Здесь уместна эпиграмма Алкея, посвященная Эроту:

Я ненавижу Эрота — людей ненавистник, зачем он,  
 Дикого зверя не трогая, мне в сердце пускает стрелу?  
 Дальше-то что? Если бог уничтожит вконец человека,  
 Разве награда ему будет за это дана?

Любопытно сравнить эту эпиграмму с похожей эпиграммой Мирина, в которой уже сам Эрот подвергается опасности стать жертвой диких зверей.

Аристотель, однако, не включает *эрос* в число страстей, которые он анализирует в «Риторике» – то ли потому, что не уверен, оправданно ли его классифицировать в качестве таковой, то ли потому, что и будь он страстью, он не принадлежит к числу тех страстей, которые стремится вызвать – или, напротив, подавить – в людях оратор, произносящий речь, например, в суде. Если бы кто-то хотел манипулировать судьями и присяжных «эротически», ему было бы проще добиться этого, выведя на их обозрение красивую женщину, что подействовало бы на их чувственность непосредственно, нежели опосредуя впечатление неким «нарративом» на заданную тему. Так поступил Гиперид, защищая куртизанку Фрину – он продемонстрировал всем ее обнаженную грудь<sup>xxii</sup>. Но и в случае, если *эрос* вызывается видением представшей глазам красоты, в чем авторитетные античные мыслители были согласны, мне кажется, его все еще можно рассматривать как нечто аналогичное (по меньшей мере) *philia* или любви, которую Аристотель в «Риторике» определяет как страсть. Вот что он говорит там о *philia*, а точнее, о *to philein*: «Друг – это такой человек, который делает для другого человека то, что тот считает для себя благом, и делает это ради этого человека, и прикладывает к этому все свои силы, чтобы сделать это наилучшим образом» (2.5). В переводе Коупа (1877, 2.42) читается «то, что мы считаем благом»<sup>12</sup>, но мне кажется, что в данном случае и естественнее, и логичнее прочесть эту фразу так, как сделал я: дружба и любовь подразумевают в первую очередь уважение к тому, что другой считает для себя ценным. Но так или иначе, любовь несет в себе какое-то понимание блага, что и наделяет ее интеллектуальным качеством *dianoia* (мысли, мышления), что и характеризует, по Аристотелю, все страсти как таковые. А вот как определяет Аристотель *philia* в «Никомаховой этике» (8.2, 1155b31-56a5):

Между тем говорят: другу надо желать благ вообще ради него самого. Желających вообще благ именно таким образом называют расположенными (*eunoia*), если то же самое желание не возникает и у другой стороны, потому что при взаимном расположении (*eunoia*) возникает дружба. Многие, правда, бывают расположены к

<sup>12</sup> В русском переводе – тоже. Прим. пер.

тем, кого не видели, полагая, что те добрые люди или полезные [для других]; и то же самое может испытать один из таких людей к данному человеку. Тогда эти люди кажутся расположенными друг к другу, но как назвать их друзьями, если для них тайна, как к ним самим относятся? Следовательно, [чтобы быть друзьями], нужно иметь расположение друг к другу и желать друг другу благ вообще, причем так, чтобы это не оставалось в тайне, и по какому-то одному из названных выше оснований [польза, удовольствие, благо].

Эти двусторонние отношения и есть то, что мы называем дружбой, и опять-таки, они включают в себя значительный когнитивный элемент: ты должен верить во что-то в другом, что вызывает, поддерживает и оправдывает твою приязнь к нему, и в то же время ты должен быть уверен в аналогичном расположении другого к тебе.

Тот факт, что *эрос* вызывается не столько нашей осведомленностью о добродетелях другого, удовольствием или пользой от общения с ним, но следует скорее, чаще и более прямо из нашего непосредственного восприятия, *aisthêsis*, вовсе не обязательно исключает его из числа страстей. Аристотель, в конце концов, признает, что помимо перечисленных им в восьмой книге «Никомаховой этики», где он разбирается с дружбой, трех основных мотивов для привязанности, каковы добродетель, удовольствие и польза, есть и другие. К примеру, он допускает, что *philia* может быть результатом родства (*syngeneia*). Как именно *aisthêsis* вызывает *erôs*, не совсем ясно, но если это является чем-то уникальным для человека, необходимо выделить в его сновании нечто большее, нежели просто восприятие или ощущение, поскольку *aisthêsis* присущ как людям, так и животным. Плутарх в «Сообразительности животных» (961A) цитирует Стратона, ученика Аристотеля, считавшего, что *aisthêsis* невозможен без осмысления (*tou noein*). Это взгляд был усвоен Плутархом, и его, устами собеседников, он озвучивает в своем диалоге: животные имеют какую-то долю *dianoia* и *logismos* (960A)<sup>xxiii</sup>. Аристотель также наделял животных определенным объемом *phronêsis*, рассудительности («История животных» 9.5), что не противоречит в целом их описанию у него как *alogon* (неразумных). Но здесь я, пожалуй, не буду углубляться в вопрос разумности животных<sup>xxiv</sup>.

Простое уподобление эроса филии, однако, вряд ли позволит нам особо продвинуться, тем более что Аристотель и прочие авторитетные мыслители часто приписывали филию и животным. Вот отрывок из «О возникновении животных» (3.2, 753a7-14)<sup>xxv</sup>:

По видимому, природа имеет в виду подготовить в животных чувство заботы [*aisthêsis epimelêtikê*] о детях, но у низших она доводит это только до рождения, у других – до завершения развития, у более разумных [*phronimôtera*] – до выкармливания. У тех же, которые наиболее причастны разумению [*tois malista koinônois phronêseôs*], возникает привычка [*sunêtheia*] и любовь [*philia*] даже к закончившим развитие детям, как это бывает у людей и некоторых четвероногих.

Аристотель делает вывод, что, например, лошади от природы *philostorgon* («История животных» 9.4, 611a10-12), раз могут нянчиться с потомством другого жеребца, если тот умер. Оппиан («Галиевтика» 1.473-76) описывает, как «весной от всепроникающего дыхания Афродиты цветут и множатся браки, и любят друг друга все живые существа, сколько их ни есть на земле живородной, в небесных высях или в бушующем море» (пер. мой – Д. Констан). В «Государстве» Платон (не без иронии) отмечает известное свойство породистых собак – «быть как нельзя более кроткими с теми, к кому они привыкли и кого знают, но с незнакомыми – как раз наоборот. Увидав

незнакомого, собака злится, хотя он ее ничем еще не обидел, а увидав знакомого – ласкается, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего. Это свойство ее природы представляется замечательным и даже подлинно философским. Разве в этом нет стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания? А ведь стремление познавать и стремление к мудрости – это одно и то же» (375E-376B). Плутарх в трактате «О любви к потомству» указывает на то, что философы обращаются к примерам из жизни животных чаще всего когда спорят о тех или иных человеческих делах – поскольку природа в животных явлена в более чистом, беспримесном виде: неразумные животные в большей степени следуют ей, нежели разумные (493C). Животные вступают в половую связь исключительно с целью продолжения рода и преданно заботятся о своих младших: так, собаки и змеи бегут от опасности, которая угрожает им самим, но способны вступить в схватку, защищая свое потомство (494F). В данном случае Плутарх, как и Аристотель, использует термин *to philostorgon*, означающий привязанность к своим детям, но он приписывает животным и *philein*, по аналогии с людьми (495A).

Это противоречие, связанное с *philia*, когда она то кажется специфическим свойством именно человеческого общения, то вдруг распространяется и на животный мир тоже, разрешается, возможно, если мы примем, что есть как бы два вида, две формы филии. Дав определение филии, которое мы уже цитировали выше, Аристотель далее задается вопросом, кто же в большей степени выражает филию – тот, кто любит, или тот, кто любим? Отстаивая первое, он иллюстрирует это следующими соображениями (8.8, 1159a28-33):

Когда к человеку питают дружбу, это доставляет ему наслаждение само по себе, и потому, вероятно, считается, что принимать такое [отношение к себе] лучше, чем принимать почести, и дружба сама по себе достойна избрания. С другой стороны, кажется, что дружба состоит, скорее, в том, чтобы чувствовать ее самому (*to philein*), а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе (*to phileisthai*). Это подтверждается тем, что для матерей чувствовать дружбу [к детям] – наслаждение. В самом деле, некоторые отдают собственных [детей] на воспитание и чувствуют к ним дружбу, зная, [что это их дети], но не ищут ответной дружбы (когда [еще] невозможна взаимность), и похоже, им довольно видеть, что [с детьми] все хорошо, и они испытывают дружескую приязнь, даже если по неведению [дети] не уделяют матери ничего из того, что ей подобает. Итак, поскольку дружба состоит, скорее, в том, чтобы питать дружеские чувства, а тех, кто любит друзей, хвалят, то, похоже, добродетель друзей в том, чтобы питать дружбу; значит, кто питает дружбу в соответствии с достоинством, те друзья постоянные и дружба [их постоянна].

Этот пример с материнской любовью может показаться несоответствующим уже данному определению филии как обоюдного отношения, и Аспазий, самый ранний из нам известных комментаторов Аристотеля, пытался решить эту проблему так:

Аристотель имел в виду не столько *philia*, сколько *philêsis* (чувство любви). Ведь *philia* мы говорим о тех, чья любовь взаимна [*antiphilein*]. Тем не менее, в любви родителей к детям *philia* несомненно прослеживается. Я говорю лишь «прослеживается», потому что не всегда дети любят ответно. Но все же она сильно напоминает *philia*, потому что родители желают своим детям лишь блага и лишь ради них самих, а не ради себя (179.28-180.5 Heylbut).

Аспазий, очевидно, не обратил внимания, что Аристотель, говоря о *philia* просто и повсеместно, подразумевает собственно «дружбу», т.е. взаимоотношения друзей, *philoï*, а в примере с материнской *philia* он использует этот термин в более широком смысле любви вообще, без требования взаимности<sup>xxvi</sup>. Надо признать, что *philia* как слово более чем двусмысленна, а Аспазий в данном вопросе просто оказался недостаточно тонок. Я полагаю, что возможно и другое решение. Ведь еще только приступая к анализу *philia* в «Никомаховой этике» (8.1, 1155a16-22), Аристотель отмечает:

По-видимому, в родителе [*tôi gennêsanti*] дружественность к порожденному [*to gegennêmenon*] заложена от природы [*phusei*], так же как в порожденном – к родителю, причем не только у людей, но и у птиц, и у большинства животных, и у существ одного происхождения [*homoethnesi*] – друг к другу, а особенно у людей, недаром мы хвалим человеколюбивых [*philanthrôpous*]. Как близок [*oikeion*] и дружествен [*philon*] человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний.

Эта родительская любовь, по природе присущая как людям, так и животным, очевидно отличается от филии, дружбы, объединяющей друзей, и не столько потому, что не обоюдна – вообще-то, Аристотель показывает, что чувство родства, семьи испытывают как родители, так и потомство – сколько потому, что она не основывается на оценке добродетели, пользы или даже удовольствия, получаемого от другого, что подтвердит всякий, имеющий проблемного ребенка. Аристотель говорит здесь о врожденном аффекте, который не нуждается в разумных критериях. В этом же смысле он проводит различие между добродетелями природными (*phusikê*) и истинными (*kuria*): некоторые возможные типы (*êthê*) добродетельности – таковы справедливость, умеренность, храбрость и т.д. – свойственны всем людям от рождения, но как бы не в строгом, прямом смысле (*kuriôs*); это природные предрасположенности (*phusikai hexeis*), наследуемые и детьми, и животными, еще ничего сами по себе не гарантируют, и если живые существа действуют безрассудно, обращаются во вред (1144b1-12). Цицерон, вслед за стоиками, тоже согласен с тем, что родители естественно любят своих детей, и уподобляет этот инстинкт, в силу его прирожденности, другой природной реакции – стремлению избегать страданий<sup>xxvii</sup>:

Очень важно, полагают стоики, понять, что любовь родителей к детям определяется природой; отправляясь от этого исходного пункта, мы приходим к всеобщему объединению рода человеческого. Это следует понять из строения живых тел, которое само ясно указывает, что природа позаботилась о продолжении рода. И было бы явным противоречием, если бы природа, желая продолжения потомства, не позаботилась бы о любви к этому потомству. А даже у животных можно видеть, какова сила природы; видя их усилия, затрачиваемые на рождение и воспитание детенышей, нам кажется, что мы слышим голос самой природы. Поэтому, как очевидно, что сама природа заставляет нас избегать страдания, так ясно и то, что сама природа побуждает нас любить тех, кого мы родили («О пределах блага и зла» 3.62)<sup>13</sup>.

Я уже говорил ранее, что есть тексты, приписывающие животным эрос – причем речь идет не об отдельных примерах необычного поведения, как в случаях с дельфинами и другими животными, привязавшимися к людям, и не о манифестациях

<sup>13</sup> Цит. по изд. Цицерон, Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: РГГУ, 2000. Перевод с латинского Н. А. Федорова. Комментарии Б. М. Никольского. – 480 с.

космической силы взаимного притяжения, которая правит всей природой. Это может быть объяснено, или даже оправдано, если мы примем, что *erôs*, как и *philia*, можно понимать в двух смыслах: в инстинктивно-природном и собственно человеческом. Однако я не верю, что такой ход по-настоящему необходим, равно как и в то, что мы можем продолжать считать эрос, или влюбленность/любовь, лишь человеческой особенностью. Вот отрывок из Менандра Ритора (3 в. н.э.), в котором он поясняет, как писать эпиталям: «Брак подчиняет своему обряду даже дико рычащего льва, и приводит его под ярмо Афродиты; то же происходит и с леопардами, и со всеми подобными зверями» (402.4-7; пер. Russell and Wilson 1981). Далее Менандр развивает свою мысль: деревья тоже причастны этому таинству; он рекомендует ораторам показать, что река Алфей, подобно «страстному жениху», влюблена в ручей Аретузу<sup>14</sup>, и приводит другие аналогичные примеры из природы. Оратор четвертого века, Гимерий, состоявший секретарем при императоре Юлиане, говорит в своей эпиталяме Северусу (9.85-92): «Брак сочетал растения с растениями, реки – с ручьями, дождь и град – с землей, Нил – с Египтом, и во всем мире – все, что есть мужского в природе, со всем, что есть в ней женского» (перевод мой – Д. Констан). А вот что можно прочесть об этом в романе Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофонт» (1.17.1-18.3):

- Неужели же Эрот обладает такой силой, что его огонь сжигает даже птиц?

- Не только птиц, — в этом я не нахожу ничего удивительного, потому что он ведь и сам крылат, - ответил я. - Но ему подвластны и змеи, и растения, и, мне кажется, даже камни. Например, магнесийская руда влюблена в железо, — как только она его увидит, она его касается, влечет его к себе, словно у нее есть огонь любви. Разве нельзя сравнить это с поцелуем? А что рассказывают ученики мудрецов о растениях? Я бы не поверил им, если бы того же не говорили и дети земледельцев. Оказывается, что растения тоже влюбляются друг в друга, причем особенно страдают от любви финиковые пальмы. Среди них есть деревья мужского и женского пола. Бывает так, что они влюбляются друг в друга, и если пальму-женщину сажают далеко от того места, где растет ее возлюбленный, тот начинает увядать. Но земледelec понимает причину печали растения, он выходит на такое место, откуда можно обозреть пальму со всех сторон, и смотрит, в какую сторону она склонилась. А пальма склоняется в сторону возлюбленной. Выяснив направление, земледelec вылечивает болезнь дерева. Он срезает побег пальмы-женщины и прививает его к сердцу любимого. Так земледelec исцеляет душу дерева, и тогда умирающее тело начинает воскресать, наливается жизненными соками и опять оживает, — такова радость соединения с возлюбленной. Это брак растений. Бывает, что воды сливаются в браке при посредстве моря. Элидский поток, например, влюблен в Сицилийский источник. Среди морской пучины мчится этот поток, словно по равнине. И море не заливают его своей соленой волной, но разверзает пучину, чтобы освободить ему путь, так что расселина его становится руслом для одержимого любовью потока. Море сочетает браком и Алфея, провожая его к Аретузе. Во время Олимпийских празднеств к потоку собираются люди и бросают в него разные подарки, он же стремительно несется с ними прямо к своей возлюбленной и спешит передать ей свадебные дары. Другого рода таинства любви происходят у

<sup>14</sup> Звучит для русского уха сомнительно, но здесь нас, во-первых, подводят родовые окончания родного языка – с ними не справился даже Лермонтов, переводя Гейне, и вся эротика немецких *Der* и *Die* пропала за лермонтовскими одинаковыми в этом «сосной» и «пальмой»; а во-вторых, следует помнить, что у древних греков божества рек были, как правило, мужского рода/пола. Но язык опять-таки диктует, и вот уже современный переводчик, работающий над «Четырьмя квартетами» Элиота, переводит *river is a god* как «река мне кажется богиней». – прим пер.

пресмыкающихся, причем вступают в брак не только однородные из них, но и принадлежащие к разным видам. Гадюку влечет к себе мурена, хотя гадюка живет на земле, а мурена — морская змея, причем она змея по виду, а используется в пищу как рыба. Когда приходит пора им вступить в брак, гадюка выходит на берег моря и свистит в сторону моря, подавая таким образом знак мурене, а мурена понимает этот условный знак и выплывает из волн морских. Но мурена не идет сразу к своему жениху, потому что знает: в зубах его смертельный яд; она вылезает на какую-нибудь скалу среди морских волн и там сидит в ожидании того, когда ее жених освободит от яда свою пасть. Так они стоят друг против друга, она на скале, а он на берегу, и смотрят один на другого. Когда же возлюбленный избавится от того, чего страшится его невеста, и она убедится, что смерть уже покинула уста ее возлюбленного и исторгнута на землю, мурена спускается со скалы в море, плывет к берегу, выбирается из воды и обвивается вокруг возлюбленного, не страшась более его поцелуев<sup>xxviii</sup>.

Во всех этих случаях эрос действительно предстает как огромная, вселенская сила — но вся она устремлена к идеалу *брака*. Вместо того, чтобы редуцировать человеческий эрос к природной, стихийной мощи, как делает Платон в «Пире», здесь, напротив, сама природа трактуется антропоморфно, а страсть, влекущая друг к другу растения и животных, уподоблена вполне человеческому институту — супружеству.

Мне уже приходилось доказывать, что романы играли значительную роль — они представляли новую концепцию брака, основанную на идее взаимного эроса (страсти, влечения) мужчины и женщины<sup>xxix</sup>. Мы можем увидеть, как это работает у Музония Руфа<sup>15</sup>, который уже в 1 в. н.э. пытается реабилитировать брак в рамках стоической доктрины. «Что брак — это великая вещь, и что к ней подобает относиться серьезно, ясно уже из того, насколько великие боги покровительствуют ему, а это, согласно людским поверьям, во-первых, сама Гера, почему ее и называют «защитницей брака» [*zugia*]; во-вторых, Эрот; и в третьих, Афродита. И здесь, мы предполагаем, они все вместе служат одной цели — свести вместе мужа и жену для произведения потомства. Где Эрос уместнее, по всей справедливости, как не в законном сочетании мужа и жены? А Гера? А Афродита? И не подобает ли человеку более всего обращаться к этим богам именно при вступлении в брак? Разве не надлежит называть истинным «делом Афродиты» [*ergon aphrodision*] союз замужней женщины с тем, за кем она замужем? Почему же, признавая, что столь великие боги надзирают за браком и рождением детей, и покровительствуют ему, говорят, что для людей эти вещи не подходят?»<sup>xxx</sup> Возможно, вся природа подчинена эросу, но цель этих исследований — указать на превалирующую во всем этом ценность сугубо человеческой практики; «браки» же, которые приписывались животным, растениям и даже рекам, носят очевидно фигуративный, символический характер<sup>xxxi</sup>.

Что же тогда такое *эрос*? Я полагаю, что в античности он трактовался как сугубо человеческая эмоциональная прерогатива, и понимался примерно так же, как влюбленность или страстная любовь сегодня. Мы *любим* наших детей, конечно, но нам не придет в голову говорить, что мы *влюблены* в них. Часто говорится, что такие животные, как собаки, вполне способны на любовь, если речь при этом идет о родительской любви к своему потомству или о привязанности/преданности их хозяевам, но для нас все же нетипично думать о любви собак между собой. Влюбленность, любовное влечение также отличны и от элементарной потребности в сексе, хотя они и предполагают сексуальную компоненту. Мы, опять-таки, приписываем сексуальное влечение многим существам, включая людей, сознавая при

<sup>15</sup> Гай Музоний Руф (1 в. н.э.) — римский философ-стоик.

этом, что само по себе оно еще не подразумевает влюбленности или любви. Если источник эроса в восприятии, свойственном и людям, и животным, все равно в нем есть неустранимый элемент веры, некоего допущения, а значит, и возможность ошибки, мизинтерпретации, присущие исключительно человеку. Определить психологический статус такой сложного, комплексного переживания задача не из легких, но я надеюсь, что мое краткое исследование проливает хоть какой-то свет на эту проблему, а также позволяет понять, почему неверно было бы думать, будто греки приписывали эрос животным.

### Библиография:

- Bartsch, S. (2006) *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire* (Chicago).
- Cooper, C. (1995) 'Hyperides and the Trial of Phryne', *Phoenix* 49, 303-318.
- Cope, E. M. (1877) *The Rhetoric of Aristotle, with a Commentary* (rev. and ed. J.E. Sandys) (Cambridge).
- Cummins, W.J. (1981) 'Eros, Epithumia, and Philia in Plato', *Apeiron* 15, 10-18.
- Furley, W. (2000) "'Fearless, Bloodless ... like the Gods": Sappho 31 and the Rhetoric of Godlike', *Classical Quarterly* 50, 7-15.
- Ganson, T.S. (2009) 'The Rational/Non-Rational Distinction in Plato's *Republic*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36, 179-97.
- Graver, M.R. (2007) *Stoicism and Emotion* (Chicago).
- Hauser, M. (2009) 'The Mind', *Scientific American* 301.3: 44-51.
- Herrlinger, G. (1930) *Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung: Mit einem Ahnang byzantinischer, mittellateinischer und neuhochdeutscher Tierepikedien* (Stuttgart).
- Konstan, D. (1994) *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres* (Princeton).
- Konstan, D. (1995) *Friendship in the Classical World* (Cambridge).
- Konstan, D. (2002) 'Enacting Eros', in M. Nussbaum and J. Sihvola (eds) *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* (Chicago) 354-73.
- Konstan, D. (2006) *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature* (Toronto).
- Konstan, D. (2010) 'Στοργή in Greek Amatory Epigrams', in F. Cortés Gabaudan and J. Méndez Dosuna (eds) *Dic mihi, musa, uirum: Homenaje al Profesor Antonio López Eire* (Salamanca) 363-69.
- Konstan, D. (forthcoming) 'A Pig Convicts Itself of Unreason: The Implicit Argument of Plutarch's *Gryllus*', in A. Verlinsky (ed) *Festschrift for Alexander Gavrilov*.
- Li Causi, P. (2008) *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nella zoologia dei Greci e dei Romani* (Palermo).
- Li Causi, P. (2009) 'Generare in comune: L'ibrido e la costruzione dell'uomo nel mondo greco', in A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler-Horacek (eds) *Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung* (Wiesbaden) 441-464; available on-line at [http://www.pietrolicausi.it/public/p.licausi\\_mensch&tier.pdf](http://www.pietrolicausi.it/public/p.licausi_mensch&tier.pdf).
- Mair, A.W. (transl.) (1928) *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus* (Cambridge Mass.)
- Newmyer, S.T. (1992) 'Plutarch on Justice toward Animals: Ancient Insights on a Modern Debate', *Scholia* 1, 38-54.
- Newmyer, S.T. (2006) *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics* (New York and London).

- Nisbet, R.G.M. and M. Hubbard (1970) *A Commentary on Horace: Odes, Book 1* (Oxford).
- Ramelli, A. (ed.) (2009) *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts* (transl. D. Konstan) (Atlanta).
- Robinson, D. (1986) 'Plato's *Lysis*: The Structural Problem', *Illinois Classical Studies* 11, 63-83.
- Russell, D.A. and N.G. Wilson (eds and transl.) (1981) *Menander Rhetor* (Oxford).
- Rusten, J. (ed) (2011) *The Birth of Comedy: Texts, Documents, and Art from Athenian Comic Competitions, 486-280* (transl. J. Henderson, D. Konstan, R. Rosen, J. Rusten, and N. Slater) (Baltimore).
- Schofield, M. (1991) *The Stoic Idea of the City* (Cambridge).
- Sorabji, R. (1993) *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (Ithaca NY).
- Smith, M.F. (2001) *Lucretius: On the Nature of Things* (Indianapolis).
- Stephens, S. and J.J. Winkler (eds) (1994) *Ancient Greek Novels: The Fragments* (Princeton).
- Thornton, B.S. (1997) *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality* (Boulder).
- Winkler, J.J. (transl.) (1989) 'Achilles Tatitus: *Leucippe and Clitophon*', in B.P. Reardon (ed) *Collected Ancient Greek Novels* (Berkeley).

### Примечания:

<sup>i</sup> О Сафо 31, см. Furley (2000); Konstan (2006) 240-41; d'Angour (в этом сборнике); о симптомах «любовной болезни», см. Nisbet and Hubbard (1970) 173 об «Оде» Горация 1.13.5.

<sup>ii</sup> О зрении, см. Pind. fr. 123.10-12 Snell-Maehler; Eur. *Tro.* 891-92 and *Hipp.* 27-28; *Gorg. Hel.* 15-18; Pl. *Phdr.* 251B-C; Nikolsky (в этом сборнике). Многочисленные примеры в «Греческой антологии»; см. также Heliod. 2.25.1, 7.7.5, and Cummings (в этом сборнике). В более общем смысле, см. Bartsch (2006) 67-83.

<sup>iii</sup> См. Konstan (2002).

<sup>iv</sup> О негативных аспектах эроса, см. Thornton (1997), хотя утверждение Торнтона, что эрос означает скорее сексуальное притяжение, чем любовь, недооценивает сложную природу чувства.

<sup>v</sup> Эрос часто описывается как загадочная страсть, но это обычно связано с его противоречивыми эффектами, символизирующими природу этого божества; У Алексида в «Федре» (фр. 247 K-A) он описан как существо «ни женского, ни мужского рода, ни бога, ни человека, ни глупого, ни умного, но отовсюду всего набравшего, в одном лике объединяющего многие виды. Он дерзание мужчины, слабость женщины, неразумие безумца, разум мыслящего, сила зверя, неукротимая мука, стремление к божеству» (пер. Rusten et al., [2011] 553; рус. прозаич. пер. А. А. Тахо-Годи, цит. по: Комм. // [Платон 1990-94, т.2, с. 444 – прим. пер.

<sup>vi</sup> О соединении разных терминов для обозначения этого аффекта см. Cummins 1981; Robinson 1986: 74-75. Отметим Stob. 2.66, который приводит взгляд стоиков, согласно которому *erôs* не *epithumia* и никакая другая страсть, становящаяся предпосылкой к действию. Об эросе как о страсти (*pathos*) души, в противоположность телу, см. e.g., Heliod. *Aeth.* 4.7.5-7, пародию на медицинский жаргон; также Cummings (в этом сборнике).

<sup>vii</sup> Об эросе в трактовке Платона, особенно в «Федре», и о том, как она частично совпадает с традиционными взглядами, делая тем самым концепцию Платона более убедительной, см. Cairns (в этом сборнике).

<sup>viii</sup> В «Топике» (146a9-10) Аристотель утверждает, что эрос не может быть просто желанием совокупления, поскольку «тот, кто больше любит, не стремится к большему совокуплению», но это негативное определение. В «Первой аналитике» (68b4) Аристотель говорит, что эрос ближе к филии, чем к совокуплению. Однако в «Риторике» (2.7, 1385a21-4 и 2.19, 1392a22-3) эрос приравнивается к вожделению (*epithymia*).

<sup>ix</sup> См. Gill (в этом сборнике) дальнейшее обсуждение стоических дефиниций (e.g., у Diog. Laert. 7.129-30), и о сочувственном отношении стоиков к сексу (e.g., Stob. 2.115); об эросе как педерастической связи, обеспечивающей солидарность в сообществе мудрых, см. Schofield (1991) 32-46.

<sup>x</sup> Я благодарен Mariska Leeunissen и Craig Williams за то, что обратили мое внимание на данный фрагмент.

<sup>xi</sup> Особая благодарность с моей стороны причитается Craig Williams, который в настоящее время проводит исследования на тему влюбленности животных в людей и щедро поделился со мной целым собранием текстов, посвященных данному вопросу.

<sup>xii</sup> О *storgê* в любовных контекстах, см. Konstan (2010).

<sup>xiii</sup> О рассказах Элиана про эрос у животных см. Smith (в этом сборнике).

<sup>xiv</sup> Herrlinger (1930), изучая плачи (ламенты) по мертвым животным в древней поэзии, обнаружил эпитафию (римского периода, но написанную по-гречески) размером в четыре строфы, посвященную памяти охотничьей собаки по имени Тейя (*IG* 14.1647 = #40 в издании Herrlinger): животное в ней охарактеризовано как доброжелательное и преданное (*eunoia, storgê*) своей хозяйке (v. 2; cf. *IG* 12.2.459 = #43 Herrlinger).

<sup>xv</sup> Об этом произведении Плутарха см. Konstan (готовится к выходу); а также Li Causi (2008) и (2009).

<sup>xvi</sup> У Стратона (имеется в виду Стратон из Сард – древнегреческий поэт-эпиграмматист II века; *прим. пер.*) есть очаровательная эпиграмма (*AP* 12.245), смысл которой сводится к тому, что гетеросексуальное совокупление никак не способно возвысить нас над природой и потому во всем уподобляет животным, в то время как гомосексуальность есть куда в большей степени человеческая и разумная в основе своей привязанность. А в *AP* 12.238 Стратон говорит, что животные-самцы способны получать взаимное удовольствие и от мужской, проникающей, и от женской, пассивной роли (*to dran kai to pathein*).

<sup>xvii</sup> За эту ссылку спасибо Phillip Mitsis.

<sup>xviii</sup> См. Soph. fr. 941, о множественных аспектах Афродиты, правящей и рыбами, и четвероногими животными, и птицами; также Eurip. fr. 890 Nauck; частично цитированные (vv. 9-13) в fr. 898a Kannicht (cit. Stob. 1.9.1).

<sup>xix</sup> См. Stephens and Winkler (1994) col. II, vv. 60-62.

<sup>xx</sup> См. Konstan (2006), esp. ch. 1.

<sup>xxi</sup> Пер. Smith (2001). Рус. пер. Ф. Петровского.

<sup>xxii</sup> См. Ath. 13.590D-E; [Plut.] *X orat.* 849D-E; о самой речи, см. Cooper (1995).

<sup>xxiii</sup> См. Newmyer (1992) and (2006). Современные исследователи разделяются во мнении, можно ли приписывать животным разумность; о крайней позиции в данном вопросе, напоминающей, однако, установки классических мыслителей, см. Hauser (2009) 44-46. Более подробное обсуждение и библиографию современных подходов к вопросу, см. у Sorabji 1993, 208-19; Newmyer 2006, 10-17.

<sup>xxiv</sup> См. Konstan (готовится к выходу). Ganson (2009) оспаривает, что, согласно Платону («Государство» 10.602-03), неразумная часть души способна иметь суждения, противоречащие тем,

которыми обладает разумная часть. Эти неразумные суждения заключаются в «некритической реакции на являющееся (зрительно воспринимаемые предметы)» (182); но действительно ли это суждения, даже если суждение – вещь многоступенчатая (183)? Как Ganson замечает, «Рассуждая о нашей неразумной части, Платон берет за модель психологию животных и маленьких детей, которым недостает когнитивной тонкости и изощренности, необходимых для постижения истины и добродетели» (185-86); вслед он добавляет: «Разве убедительно приписывать суждения существу, не обладающему концептом истины?» (186). Мне кажется, что когда Платон говорит о противоположных *doxai* (603D), имеет смысл трактовать *doxa* как «впечатления» или «кажимости», которые довлеют неразумной части души. Остальная библиография в Ganson.

<sup>xxv</sup> И я снова говорю «спасибо» Mariska Leeunissen за эту отсылку.

<sup>xxvi</sup> Подробнее об этом см. Konstan (1995) 68-71.

<sup>xxvii</sup> См. Graver (2007) 36; также Xen. *Mem.* 2.2.5 и 8, и весь фрагмент 1-14.

<sup>xxviii</sup> Пер. Winkler 1989 (рус. пер. – В. Чемберджи, 1969. Текст приводится по изданию: «Античный роман». М.: «Художественная литература», 2001. – прим. пер.). Я в долгу перед Cecilia Nobili за три предшествующих примера, на которые она сослалась в тезисах к своему докладу “‘Similar to Artemis or to the Golden Aphrodite’: Topoi of Nuptial Poetry and Rhetoric in the Greek Novel”, сделанному 21 июля 2008 года на конференции ICAN IV в Лиссабоне; ее статья будет опубликована в сборнике материалов к конференции.

<sup>xxix</sup> Konstan (1994).

<sup>xxx</sup> Muson. *Diatribes* 14; мой перевод, in Ramelli (2009) 113.

<sup>xxxi</sup> В «Брюзге» Менандра Сострат признается в любви к девушке, которую увидел (*erô*, 302), ее брату, и обещает «любить ее вечно» (*diateleîn stergôn*, 308-09).

---

## Комментарии

---

### Миф об античном эросе: истоки романтической установки (вольный комментарий на полях перевода статьи Д. Констана)

Мурзин Н.Н., ИФ РАН, Москва

Вот уже во второй или третий раз (грешен – путаюсь) мне выпадает удовольствие и честь переводить статьи Дэвида Констана, специалиста по античной философии и – шире – культуре, на русский язык. Вопрос, который Констан поднимает в своей работе об эросе, о том, что не только в имени (здесь исследований море), но и за ним, в самой вещи, в ее переживании, зафиксированном древнегреческими мыслителями и художниками, представляется мне необычайно важным и заслуживающим чуть более развернутого экскурса, чем подразумевает жанр имманентных примечаний к тексту перевода. То, что последует за этим кратким введением, ставит себе соответствующую, порой двусмысленную цель – быть чем-то вызванным, связанным, и, в то же время, позволять себе известные свободу и самостоятельность; быть чем-то, идущим рядом и летящим вдогонку – в общем, вариациями на темы другого автора.

Р о м а н т и ч е с к а я у с т а н о в к а – это, в самом общем виде, метафизика женственности в культуре, первоначально создаваемой мужчинами, проникающая в

поведение и, в конечном итоге, в сознание человека уже на уровне известной априорности, собирающая в себе множество болезненных точек гендерного неравновесия: культ женской исключительности, особых женских сил, особой связи женского начала с мистическими и жизнетворными стихиями и т.п. Здесь я попытаюсь дать краткую историю формирования этого гештальта в античной мифологии, а затем философии, с некоторыми выводами о дальнейшем влиянии этого дискурса на складывание европейской культуры<sup>1</sup>. Размышления мои были навеяны работой над переводом статьи Д. Констанана об эросе.

Пытаясь объяснить, почему царство Антихриста все-таки с неизбежностью настанет после всех веков будущей утопии, захватывающе описанной в финальных главах «Розы мира», Даниил Андреев говорит о нескольких фундаментальных противоречиях человеческой природы и истории, которые «вообще нельзя разрешить, пока человечество, как говорил Достоевский, не переменится физически <...> Главнейшие из этих противоречий психологически выражаются наличием в человеке импульса жажды власти и сложной, двойственной и противоречивой структуры его сексуальной сферы <...> Если найти убедительное и обаятельное учение, которое бы убаюкало человеческий страх перед снятием узды с инстинкта абсолютной сексуальной свободы, произойдет моральная катастрофа, такой сокрушительный общественно-психологический переворот, который сравним с высвобождением внутриядерной энергии <...> Жажда власти будут сотни и тысячи. Жажда сексуальной свободы будут многомиллионные массы»<sup>2</sup>. И добавляет, как бы предвидя известный скепсис: «То, что я сейчас говорю, останется, боюсь, для многих непонятным и враждебным. Слишком прочно укоренилась в нашем обществе недооценка значения сексуальной сферы. Тем более неприемлемой покажется мысль, будто именно эта сфера таит в себе такие разрушительные возможности. Легко представляю себе, как возмутит благонамеренного читателя подобный прогноз и с какой поспешностью окрестит он его пустым домыслом, возникшим из замутненности этой сферы не в человечестве вообще, а только у самого автора. Ах, если бы это было так!»<sup>3</sup>

Известная сдержанность в освещении этого чрезвычайно важного вопроса сопутствует и самому Андрееву – он, что называется, не конкретизирует, что именно делает сексуальную сферу всемирно-историческим камнем преткновения – сам факт ее наличия (п. 1), ее устройство (п. 2) или ее свобода/несвобода (п. 3). Отметив значимость структурных сложностей (п. 2), он, тем не менее, не вдается в детали и сразу переходит к п. 1 и 3. Понятно, что все это должно быть взаимосвязано – но по Андрееву, после столь многообещающей затравки, получается, что проблема не столько качественная, сколько количественная – ниспровергателям будущего идеального порядка будет хотеться примерно того же, что и нам, грешным, во все времена, только чтоб его было больше, размашистее и без нудных препятствий. Поэтому при Антихристе, если верить Андрееву, нас ждет нечто среднее между римскими оргиями и элевсинскими мистериями, только масштабнее и с поправкой на глобализацию. Внутрь андреевская теория, по большому счету, не заглядывает: сексуальная сфера столь болезненна просто по факту и еще потому, что на протяжении веков как-никак, а сдерживалась внешней моралью. Это дает определенное феноменологическое удовлетворение: ситуация описана и зафиксирована – но при этом, увы, не

<sup>1</sup> В этом же номере можно прочитать статью И. А. Карпенко на схожую тему.

<sup>2</sup> Цит. по Андреев Д. Собрание сочинений: в 3 т. Т.2: Роза Мира – М.: Редакция журнала «Урания», 1996. с. 564.

<sup>3</sup> Там же, с. 568.

---

развинчена так, чтобы мы могли предположить что-то существенное о ее механизме. Осмысление фундаментальной проблематичности сексуальности, а заодно и выдача рецептов от нее, у Андреева становится уже делом предтеч Антихриста. Очевидно только, что эти Фрейды гипотетического будущего станут оперировать уже не приевшейся терминологической парой «Эрос – Танатос», а новой: «Эрос – Кратос» (что, несомненно, роднит их с Фуко).

Постмодерн, как часто считается, поднял сексуальность на флаг – причем в качестве именно что запретной темы, которой якобы чурается предшествующая философия «чистого разума» – вместе с телесностью и прочими, по Платону, нижними сферами человеческого существования. Правда, у того же Платона исследование сексуальности – огромная сквозная тема многих диалогов и, как минимум, перманентный подтекст бесед Сократа с учениками. Но в целом постмодерн прав – уже у Аристотеля она отодвигается на задний план и воскресает, страшно сказать, только у Гегеля в «Феноменологии духа», спустя более чем две тысячи лет – и, ясное дело, совсем иначе, нежели у Платона. Кьеркегор и Ницше старались, хотя и с разными целями, стоя на разных позициях, удерживать ее для себя в ее непосредственной открытости, но в целом победила – вновь – линия «Плотин – Шопенгауэр», линия аскезы, интеллектуального отречения от чувственного, плотского характера жизни. Новое воскрешение темы сексуальности как темы философской справедливо увязывается уже с именами Мишеля Фуко и Жака Деррида, т.е. с философскими экспериментами второй половины XX века – это теория связи власти, сексуальности и репрессий у первого, и теория западного логоцентризма как скрытого фаллоцентризма у второго. Мы не упомянули Фрейда и психоанализ, значение которых в исследовании сексуальности как проблемы, конечно, огромно; однако Фрейд чаще воспринимается философским сообществом как объект (пусть и пользующийся уважительным интересом), чем как субъект чистого, сугубо философского исследования. Так можно сказать и о нашумевшей в свое время книге «Пол и характер» Вейнингера.

Между тем, сексуальность в бесчисленных ее формах и проявлениях (не будем забывать, что изначально sex это просто «пол» в простейшем, физиологически-идентификационном ключе, еще задолго до новомодного идеологически нагруженного «гендера») – это родовая стигма всей человеческой культуры, здесь Андреев не погрешил против истины. Она начинается еще до пола, в роде, в языке – Клайв С. Льюис сказал как-то, что род старше и значительнее пола в этой области. И собственно, именно сексуальность до сексуальности, до осознания таковой, и есть то, что мы порой называем «эротичностью». Несомненно эротично (что отмечено многими) знаменитое стихотворение Гейне, переведенное Лермонтовым, о «любви на расстоянии» сосны и пальмы. Культура учит нас полу с молодых ногтей, с детства закладывает в нас, через чтение стихов и сказок, и многое другое, сценарии половых стратегий. Гендерные трансформации (иначе говоря, перемена пола) персонажей при переводе соответственно нуждам и запросам культуры, на язык которой осуществляется перевод – от эзоповых «стрекозы» и «муравья» и заканчивая Багирой у Киплинга<sup>4</sup> – кажется, уже отдельная тема отечественного (и не только) литературоведения. Сегодня «игра с полами» вообще стала повсеместным явлением, и то, что она происходит с таким размахом и легкостью, свидетельствует вовсе не о «ерундовости» такого обстоятельства, как пол, для серьезных материй, как может померещиться, а напротив, об огромной и предельной его значимости.

---

4. В басне Эзопа оба персонажа – «мужчины», как и Багира в оригинале «Маугли».

Эрос проникает в нас через род, язык, образ мышления раньше, чем мы сами сформируемся сексуально и осознаем самих себя в качестве актуальных участников этой вечной игры полов. И основной матрицей тотальной, всемирной эротичности с древних времен являлась, конечно, полярность полов. Гераклит учит нас, что все сущее складывается из противоположностей и их взаимодействия, в том числе, из сочетания мужского и женского начал. А Гералит – это не Фрейд и не Вейнингер, это вполне себе философия, явная и неоспоримая, раз уж сам Гегель заявил, что взял бы все без исключения положения Гераклита в свою логику. Следовательно, философия как минимум в его лице вовсе не считала эту тему незначительной и тривиально-бытовой. Затем Платон начинает разбираться с наследием предшественников и ставит вопрос, различие или все-таки подобие руководит сближением и сочетанием вещей – если не в природе, то хотя бы в мире сознания, в человеческом обществе, в пространстве мысли. Мимо Платона пройти было бы совсем уж затруднительно и как-то не корпоративно. Итак, будем считать, что мы убедились – тема, поднятая нами, заслуживает к себе философского внимания и всегда заслуживала.

И однако, следует признать, что теме этой соприсутствует известная конфликтность, и мало что отражало эту конфликтность столь же отчетливо, как античность. Первая «смена пола» постигла когда-то еще божеств – специалисты по древнегреческой мифологии отслеживают любопытнейшие изменения культов и преданий, связанные с переходом от матриархата к патриархату. Ио и Ион, например, фигуры такого обмена; Аполлон получает свое характерное прозвище «Феб» от своей «бабушки» Фебы. Список можно продолжить, но вопрос в другом. Конфликтность, о которой мы говорили, выражается не столько в непосредственном, прямом конфликте мужского и женского начал в том или ином мифологическом случае или даже в античной культуре вообще. На этом варианте настаивал Вячеслав Иванов – у него титаны и близкий им Дионис стоят как бы на женской, материнской стороне сущего, символизированной в Гее, Праматери-Земле, в ее актуальной войне с мужским самовластием, воплощенном в Уране, Зевсе и позже в идеальной разумности Аполлона. Нельзя сказать, что это в принципе не так – мы действительно видим в сюжетах греческой мифологии огромную гендерную напряженность. Но опять-таки осмелюсь предположить, что она почти никогда не принимает вид непосредственного конфликта в единстве пространства и времени. Вместо этого она проявляется там, где одно начало, по той или иной причине, теснит или откровенно сменяет другое в его собственной недавней вотчине, как бы заходя на его территорию. Грубо говоря, эти конфликты виднее в последовательности начал, а не в их параллельном сосуществовании. Таким вот характерным «преемником» древних женских культов – со всеми вытекающими последствиями – выступает часто у греков Аполлон. К. Кереньи упоминает скрытое недовольство тем, что Аполлон воцаряется в Дельфах и получает в свое пользование оракул, изначально принадлежавший Гее и Фемиде – женским божествам<sup>5</sup>. В некоторых случаях это замещение трактуется в весьма пренебрежительном для Аполлона ключе – мол, только произволом Зевса, распорядившегося отдать оракул еще совсем беспомощному младенцу-сыну, Аполлон получил треножник и, образно выражаясь, «усидел» на нем.

<sup>5</sup> См. Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007. с. 138. Кереньи в данном случае ссылается на Еврипида, который, что точно подметил Фуко, был весьма резок в отношении Аполлона.

Далее, Аполлон господствует над Музами (и даже над Мойрами), что не мешает греческим поэтам редко помянуть его – хотя он, собственно, бог поэзии – однако постоянно обращаться к Музе, тем самым замыкая свое «поэтствование» на ней. В то же время масса источников описывает Аполлона женоподобным, а иногда и Зевс изображается в откровенно гермафродитическом виде – когда, например, повторно рождает Диониса и вскармливает его. Тут не в том дело, что все боги-мужчины архаического и классического периодов были, скажем, изначально богинями-женщинами древнего матриархата – с тем же успехом можно провозгласить и обратное, доказательства, что процесс шел в обе стороны, найдутся. Некоторым образом напрашивается физиологическая метафора: как в эмбрионе на самых ранних стадиях идет игра генов, цель которой – выяснить, облик какого пола будет лучше подходить конкретно этому сочетанию генов, так и в греческой мифологии шел процесс постепенного определения божества в себе, что полнее выразит его сущность – женская или мужская инкарнация. В конечном итоге складывалось так, как складывалось, хотя, как и в человеческом мире, данная от природы многосложность порой прорывалась из-под взрослой маски боги, удовлетворяя свои противоречивые нужды и окружая его стержневое, гештальтное «я» сонмом отклонений, псевдоподий и побочных линий. Это вовсе не значит, что Аполлон или Зевс любили юношей как женщины – нет, они оставались верны своему финальному гендеру. Но не исключено, что в особых, уникальных случаях окончательная и безвозвратная формация не могла состояться; возможно, именно в этом соль мифа о рождении Афины – не только не смог Зевс поглотить ее, но более того, вырвавшись из него, Афина, изначально женщина, присвоила себе часть мужественности и явилась как то воинственное божество, которое мы знаем. Опять же, Афина еще и замена своего мистического нерожденного брата – это ведь из-за него, из-за пророчества о явлении нового сильнейшего бога, Зевс и проглотил их мать, Метиду. В результате этот бог так и не явился – но вместо него появилась богиня. Эрос-Фанет, изначально древнейшее и сильнейшее космическое божество, превратился в шаловливого мальчика, сына Афродиты, а в некоторых случаях и вовсе в аллегория любви: так, ложу новобрачных в напутствиях поэтов подобало множество деперсонифицированных эротов, вроде римских пенатов и ларов. Впрочем, со временем Эрот повзрослел; в мифе об испытании Психеи он уже юноша и способен сам стать персонажем любовной истории, а не ее триггером, как раньше. Афродита тоже не осталась неизменной – пропасть отделяет Афродиту Пеннорожденную, возникшую из крови и семени Урана, пролившейся в море, от Афродиты у Гомера, дочери Зевса и малоизвестной (не исключено, что вообще изобретенной исключительно для этого случая) Дионы; а ведь первая Афродита старше Зевса и вряд ли могла бы быть его дочерью. Диона, Дионис; везде у греков мы находим половое двойничество. Близнецы – двойники друг друга. Артемида – это как бы Аполлон в женском облике (феминистки могут считать наоборот, если им так угодно). Геру, сестру и жену Зевса, часто называли «Зевсом в юбке». Другой рядом с богом – это сразу все: предшественник, соперник, партнер. Это, в конце концов, он сам; А. Ф. Лосеву принадлежит интересная теория об отчуждении в образе уничтожаемого богом чудовища прежней сущности бога, которую тому необходимо преодолеть. Так что другой в его последнем значении – это угроза (угрожает поглотить, не дать осуществиться) и жертва (должен быть устранен, преодолен, как прошлое – во имя будущего). Он утроба, из которой бог должен вырваться, оборотническая шкура, которую необходимо сбросить. Последним агонем Геракла становится срывание с себя туники, пропитанной отравленной кровью и намертво приставшей к коже. Напомним,

это происходит, когда Геракл возжигает жертвенники богам, намереваясь очиститься и совершить благодарственные жертвоприношения. А очиститься ему надо – много раз его призывал к этому Аполлон, на нем кровь его невинных жертв, пусть он как бы и не всегда виноват, а творил преступления под наваждением, посланным Герой. Это все равно его грех, его неизжитое звериное вливается в него в тот момент, конечно (как раз Д. Констан хорошо показал амбивалентность Геракла как героя и воина в статье «Война и примирение в древнегреческой литературе»). Аполлон и сам, мы помним, искупал свою вину, в чем бы она ни состояла, за убийство Пифона (хотя Пифон угрожал и ему, и его матери). Дельфы по своему имени связаны с «утробой», обитавшее там хтоническое чудовище, буквально «утробный зверь», Дельфина, была женским вариантом дракона Пифона. Аполлон убил дракона, но согласно некоторым источникам, сам обращался в дракона. Дельфин, добрый и миролюбивый, стал одним из самых любимых его воплощений – и самых благоволящих к людям. Прорицательница в Дельфах именовалась пифией, по имени Пифона. Все это сплетение мотивов может ошеломить. Был ли Пифон «шкурой», которую Аполлону следовало сбросить в своем становлении? Пленом старого «я», которое надо преодолеть? Очень даже вероятно. Также это, очевидно, маркировало переход от хтонических культов к олимпийским, все верно. Но трансформировалась, переходила, скорее всего, одна сущность, сохранявшая в себе и позже рудименты преодоленного и впитанного. Классический век уже знает другое двойничество в Дельфах – двойничество Аполлона и Диониса, равных по полу и по происхождению богов; недаром брат по-гречески – adelphos.

В отличие от иудейской теологии единого бога-творца античная мифология вся пронизана болезненным ощущением нерешенности «женского вопроса», постоянным посягательством начал друг на друга, множащим несправедливость и подспудную жажду мести. Мы нигде не найдем у греков этой безвластно подлежащей высшему произволу, покорной земли, так хорошо описанной Г. Кайзерлингом во время путешествия по иудейской пустыне, этой «техом», ждущей и отдающейся божественному вмешательству<sup>6</sup>. Миф задевает нас, расцарапывает душу до крови именно потому, что он весь как струна, натянутая от унижения до реванша. Это *suspense*, *thrill*, делезовские застывание и подвешенность из эссе о Мазохе, нескончаемое ерзанье под Дамокловым мечом. Менее всего мифы спокойны – в их глубине бродят сомнения, тревога, опасность каких-то огромных, подавляющих масштабов; всегда подозреваемая и подразумеваемая, но никогда реально не наступающая финальная катастрофа, страшная развязка, именно тем, что только мерещится, угадывается, обозначается в лучшем случае намеком, усиливает и доводит это напряжение до совершенной невыносимости.

На этом фоне философия выступает смягчителем и примирителем конфликтов. Платон уводит нас к умиротворяющему зрелищу демиурга почти ветхозаветного толка, работающего над бесформенной хорой-материей. Гераклит сковывает противоположные начала цепью гармонической диалектики. Но и у него прорывается «война – отец всего»; и даже призывая гасить хюбрис прежде пожара, он изрекает совершенно прометеическое «люди – смертные боги». Да, в системе Гераклита это, казалось бы, чисто логические положения (за что и удостоился он посмертного комплимента от Гегеля) – но в том и сила античного мышления, что, как мы знаем от Хайдеггера, мыслило оно само бытие, и оттого дышало трагедией и в самых невинных, самых вроде бы «абстрактных» своих положениях.

6 См. Кайзерлинг Г. Путевой дневник философа. СПб.: «Владимир Даль», 2010. с. 97-99.

Это же и секрет античной трагедии – не моралите, а умение увидеть в частном случае предвестие и ясный образ вселенской катастрофы, вызывающие страх и трепет не слабее кьеркегоровских. Диалектика не только определяет полярные начала мира, но и видит последний сценой их нескончаемой борьбы, и пожалуй, чего-то пострашнее, чем просто перманентная напряженность конфликта – угрозы окончательного ниспровержения одного из начал в этой борьбе. Я бы назвал это специфической скрытой жестокостью диалектики, ее *quantum remor est futurus* – апокалиптичностью. Раб не просто в какой-то момент занимает место господина; при этом он делает все, чтобы колесо уже никогда больше не повернулось в обратную сторону. Это, и ничто иное, есть истинный «конец истории». И спустя тысячелетия после Гераклита и Платона, уже в новейшей мысли, в построениях Фуко и Деррида мы видим, как все прежде униженное – или воспринимавшее себя таковым – восстает против правящей парадигмы, которая идентифицируется в первую очередь как узость и насилие мужской рациональности. Фуко опрокидывает Декарта, восстановившего и дополнившего классическую парадигму античной антропологии на нововременной лад. Все, что от имени разума и его нормированного носителя (зрелого мужского рассудка, носитель которого, что дополнительно уточняется, принадлежит к европейской и христианской цивилизации) определялось как ущербное, половинчатое, не полностью соответствующее, а это, напомним, дети, женщины, дикари, безумцы – все это ополчается теперь против прежней нормы, эталона, опровергает его суждение о себе и становится главным свидетелем, избличающим его тиранию и злонамеренность<sup>7</sup>. А это становится приговором господствующей традиции западной истории, которую Деррида остроумно назвал «фаллоцентризмом»<sup>8</sup>. В этом смысле мужское и женское как понятия никогда не принадлежали к сфере сугубо физиологической или психологической. Скорее наоборот, сведение их к этим областям есть знак довольно поздних времен, попытка, почувствовав в них этот не слабеющий от времени взрывной потенциал, обезопасить их, поместить в наблюдаемый, контролируемый контекст. Этими началами пронизано для человека все мироздание; эта пронизанность закреплена в языке, вся культура, так или иначе, построена на ее вариативном осмыслении. Здесь уже не так важно, на самом ли деле это так, а человеком лишь уловлено – или же речь идет об «антропоморфизации» изначально нейтрального бытия, переноса на него, вследствие некой «естественной установки», наших собственных качеств и идей, вкупе с последующим забвением-закреплением их за ним и развитием привычки так их дальше овнешненно и воспринимать, или даже совершать обратный перенос с них на себя, полагая их первичной и причиняющей, а себя – вторичной и определяемой их воздействием субстанцией. Таков или мир сам по себе или заколдован нами на горе нам самим – этого теперь не разобрать. Все уже сложилось, и сложилось именно так, а не иначе. Возможно ли иное складывание, и нужно ли оно, и сколько на это потребуется времени и усилий – вопрос, выходящий за пределы нашего рассмотрения здесь.

<sup>7</sup> В своем знаменитом труде «История безумия в классическую эпоху» М. Фуко изображает заточение и изгнание – от лица Разума, нового культового объекта времени зарождения научности – всего того, что ему, разуму, представляется ему неадекватным. А это и есть «перечень Декарта».

<sup>8</sup> Хотя Фуко и Деррида даже вступали в полемику (по поводу как раз «Истории безумия», в ответ на которую Деррида написал свою знаменитую полемическую статью «Cogito и история безумия»), мне представляется, в рассматриваемом мною вопросе они замечательно совпадают, дополняют и поясняют друг друга.

Мы пытаемся разобраться, как эта ситуация сложилась, каков ее основной узор. А истоки, конечно, находятся в мифологии.

Разумеется, во всех мифологиях божества гендерно очерчены; боги, как и люди, делятся на мужчин и женщин. Но в подавляющем числе случаев это не более чем данность, которую мы принимаем так же, как принимаем данности и конвенции человеческого мира. Примечание: в принципе все, что касается нашего собственного разума, есть человеческий мир – однако не весь человеческий мир помнит о себе, что он человеческий. Для мысли, воображения, эмоции тоже характерно демонстрировать то центрированность, то центробежность. Некоторые человеческие практики сохраняют в себе неустрашимый оборот на свой субъект, а некоторые – нет. Поэтому, хотя все, что мы мыслим, есть априори человеческий мир, он может представлять как «человеческим человеческим», так и «человеческим нечеловеческим». Нечеловечность в данном случае – это не испарение каких-то антропных характеристик из наблюдаемого человеком, а забвение последним его собственного конститутивного присутствия в наблюдении в этот момент, некое выпадение из себя, которое и описывается, скажем, как «естественная установка» Гуссерля или «забвение» Хайдеггера. Наш путь лежит к освоению еще одной такой выпавшей, отчужденной, окостеневшей с веками мыслеформы, которую я называю романтической установкой.

Возвращаясь к мифологии, отметим, что примеры тематизации гендерных различий для мифологий скорее исключение, чем правило. Так, египетская мифология построена на гармоничных парах богов, что имеет не только свойство данности, но и несет важную смысловую нагрузку для всей архитектуры сущего – но это, повторяю, редкость. Греческая мифология, мы помним, начинается с прямо противоположного – с конфликта и с насильственного расторжения брака между полярными началами Земли и Неба: Геи и Урана. Более мы никакой примитивной полярной диалектики у греков не найдем, как бы Ф. Юнгер ни пытался убедить нас в символическом характере происхождения Диониса от Зевса и Персефоны, якобы воплотивших в этом своем союзе противоположные начала небесного и хтонического, света и мрака<sup>9</sup>. Аргументация Юнгера натянута: Персефона не равна Зевсу, и не так уж хтонична по своему происхождению (собственно, она вообще дочь Зевса), да и Зевса называть светлейшим из богов трудно – титул «бога света» в большей степени ассоциируется с Аполлоном, а ухаживания Аполлона Персефона отвергла (еще одно из тысячи «несбывшихся» этого бога). Да и потом, Дионис – эклектичное божество, версии его происхождения многочисленны, и каждый может выбирать себе по вкусу, что ему больше нравится.

Однако проблема не в том, что греческая мифология не знает гендерной тематизации, а как раз наоборот – что она ее очень даже знает, но в предельно диссонансном, конфликтном, жестоком ключе. Она начинается с оскотления Урана Кроносом, которого подстрекала к этому Гея. Здесь Вячеслав Иванов был прав – титаны стоят на стороне материнского, матриархального начала, или как минимум выступают на этой стороне поначалу: правит после Урана все равно Кронос. Борьба земли и неба, женского и мужского, продолжается и дальше.

---

<sup>9</sup> См. Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб.: «Владимир Даль», 2006. с. 183-218. Происхождение Диониса дано согласно Диодору. К. Кереньи также придерживается «диалектического» подхода в вопросе о сочетании Зевса и Персефоны. См. там же. с. 68, 82.

Это и усмирение непокорных амазонок, и истребление героями хтонических чудовищ, и, скажем, наказание Аполлоном сатира Марсия, не говоря уже о карах, регулярно постигающих по воле богов заносчивых и преступных земных владык. Величие греческой мифологии в том, что она и через века доносит до нас свое состояние мучительной неуверенности, неопределенности, хорошо ли и правильно ли то, что случилось. Большинство же прочих мировых мифологий архаично-фундаментально; в них боги – только маски, символы более глобальных сил и столкновений. Они могут завораживать, вызывать острый интерес, но не сочувствие, не душевное смятение, не потребность разобраться, проистекающую из уже упомянутой мной царапающей, задевающей близости этих историй чему-то «человеческому, слишком человеческому», которое в нас на них и откликается. В этом смысле для меня совершенно очевидно, как на базисе именно этой, и никакой другой, мифологической культуры, могла вырасти такая «надстройка», как философия. Античная философия в первую очередь рефлексия античной мифологии, и только потом все остальное. Эта регулятивная идея проходит ее насквозь, вплоть до именованного Аристотелем метафизики, или первой философии, теологией. Неосмотрительно было бы закрывать на это глаза, хотя уже сами греки, бывало, грешили подобной близорукостью в отношении своих собственных начал.

Итак, двусмысленность. Она во всем. Кронос – тиран, свергший отца, но он действовал по просьбе матери. При нем, если верить Гесиоду, был золотой век – и ему же, в наказание за его поступок, Ночь родила чудовищ мрака. Позже Аполлону и Афине стоит огромного труда сломать древний закон неприкосновенности матери, спасти Ореста от эриний и оправдать в суде убийство им Клитемнестры (в свою очередь, убившей своего мужа и отца Ореста, Агамемнона). За это, как и за многие другие свои деяния, Аполлон до сих пор порицается, вызывает смутное недовольство. Мать священна. Отец нет. Равновесие начал изначально нарушено. Новый олимпийский порядок воздвигается на зыбкой, ненадежной почве. Мало кто на самом деле верит в достижение перемирия с тьмой, в преобразование ужасных Эриний в благоволящих Эвменид. В Прометее после Эсхила видят культурного героя, цивилизатора, покровителя и защитника людей, а не опасного трикстера, деяния которого далеко не однозначны. Марсию сочувствуют, забыв, что условия пари были равными: победитель был волен поступить с побежденным по своей воле – и как знать, что бы захотел сделать с Аполлоном Марсий, если бы победителем признали его? Жертвы и бунтари, женщины и чудовища уже тогда собираются в мстительный, обвиняющий круг, оппозиционный олимпийской мужественности, произволу, фаллоцентризму. Для Р. Грейвза, певца женской божественности<sup>10</sup>, Афина не женщина, а прежде всего одно из олимпийских божеств; это первично, а гендер, пол, вторичен. Поэтому Афина им отвергнута и ненавистна, хотя, казалось бы, чем не счастье для поклонника сильных дам обрести в стане врага столь могучего союзника, пусть и потенциального. Я. Голосовкер создает одно из самых ярких свидетельств мифологического ресентимента на русском языке – свои «Сказания о титанах». В них олимпийцы жестоки, коварны, ограничены, жаждут власти, титаны же – наивные дети земли, природы, свободу которых безжалостно подавляют. Наверное, в этой книге есть какой-то метафорический смысл, отсылающий, допустим, к метафизике русской социально-политической катастрофы XX века.

10 Имеется в виду программная книга Грейвза «Белая Богиня».

Но до этого еще надо додуматься, если это вообще так. Впрочем, Голосовкер с его сказками осенен высшим авторитетом Эсхила – если уж тот мог использовать родную мифологию для иносказания о судьбе Перикла, то и мы все подавно вольны делать то же самое.

И однако, античная мифология сама по себе, при всей своей гендерной напряженности, еще не была способна на формирование романтической установки в том виде, в котором она известна уже нам. Во-первых, потому что женское начало в ней зачастую активное, соперничающее, бросающее вызов мужскому. В этом смысле они борются, а значит, как бы равны. Отношение к женщине как к совершенно особому, в каком-то отношении абсолютно уникальному и превосходному феномену – а это и есть фундамент романтической установки – требовало, по иронии, трансценденции за пределы чисто чувственного, т.е. более интеллектуального и даже духовного подхода. Возведение женщины в статус идеального объекта влечения, фокуса и символа влечения как такового, подразумевало и изменение статуса мужского начала, помещение его в позицию, с которой только и возможно произвести подобную инаугурацию. А эта позиция, опять-таки по иронии, есть позиция абсолютного победителя, неоспоримо присвоившего себе право пребывания в центре сущего. Т.о, начало романтической установки кроется не в поражении, а в (видимой) победе мужского начала, в достижении им онтологического триумфа, в занятии божественного места субъекта всего сущего. Диалектика «раба» и «господина» не запускается, пока кто-то не займет по-настоящему место господина – еще не подозревая при этом о хитростях и сложностях этой игры. Мифология же застаёт начала в напряженном, беспокойном противостоянии – и не только мужское и женское. Ж. Деррида верно подмечает, что эта пара противоположностей всегда включалась в более обширный их перечень, как-то: высшее – низшее, разум – чувство, тело – дух, свет – тьма, и т.п. Собственно, именно ассоциации аналогических членов всех этих пар и положили начало той своеобразной «метафизике пола», которой отмечена история западной (и, справедливости ради, не только) культуры, и выражением которой, возможно, самым законченным и цельным, и является романтическая установка. По этой «логике аналогий» соответствующими мужскому началу в паре «мужское – женское» объявлялись высшее, разум, дух, свет в других парах, а женскому – все им противоположные элементы. Далее, допустим, утверждалось, что все «мужские» элементы – хорошие и правильные, а женские, тем самым, нет; и в самом лучшем случае они должны быть подчинены, усмирены и введены в рамки обуздывающей и упорядочивающей силы мужских. Проблема тут в том, что диалектический стол с легкостью переворачивается; в ту же игру можно сыграть совсем с другим знаком. И вот, мы видим, как постепенно все романтическое вырывается из навязанной ему подчиненной роли и ополчается против классического. Отныне земля, материя, чувственность, плоть, эмоция объявляются началами более мощными, богатыми и чистыми, более близкими и дружественными человеку, чем «разум», «дух», «бог», которые опрокидываются и, в конце концов, трактуются как пустые и вредные фетиши мысли. Параллельно с этим происходит феминизация божественного. Великолепной иллюстрацией ко всему этому может послужить «Фауст» Гете – библия европейского романтизма. Правда, именно Мефистофелю, т.е. дьяволу, антагонисту, «духу отрицанья» Гете поручает озвучивать эту философию, однако она озвучена – и неясно, передана ли она такому агенту с целью тайно ее скомпрометировать, или же тут победил чисто художественный феномен: самые сокровенные мысли доверяются всегда злодею. Мефистофель, мы помним, появляется как насмешка над разумником, сухарем и книжным червем Фаустом. Теория у черта «суха», зато «зеленеет жизни

древо» – иррациональное выше и важнее рационального, непосредственное – опосредованного, чувство – понимания. Разум слеп, стерилен, противен жизни. В своей критике Мефистофель не просто ищет доказать значительность своей стороны, но и предельно унижить, сделать вторичной и несущественной другую – изобличить ее производный, зависимый характер. Поэтому свет, по Мефистофелю, порожден самой тьмой, а вовсе не равен ей, не составляет истинного противоположного, уравнивающего ее другого начала. Он – забывшееся, надменное детище, восставшее против породившей его матери-тьмы. Тем самым, он более не истина, а наоборот, ложь, заблуждение и тупик. Истина и основа же – тьма. Более того, свет и весь его мир обречены, ибо все питание, все производительные силы заключены во тьме, а без их поддержки свет будет хиреть и чахнуть, и раньше или позже он и весь его мир форм, образов, тел «рассыплется в прах». Женская способность рожать здесь предельно эмансипируется, возводится в культ, от которого уже один шаг до пафоса партеногенеза – полной ненужности мужского для зачатия и произведения на свет. Поэтому во второй, эзотерической части «Фауста» Мефистофель отводит вдоволь насытившегося чувственными мелочами и удовольствиями Фауста, как к одной из глубочайших тайн мироздания, не куда-нибудь, а к т.н. «Матерям»; поэтому символом всех стремлений Фауста во второй части становится уже не маленькая «Афродита Пандемос» земной любви, Гретхен, а Елена Прекрасная – большая «Афродита Урания» романтического поклонения; поэтому и часть, и книга заканчиваются знаменитым гимном-возванием-посвящением Вечной Женственности (немало возмутившим Ницше).

Романтическая драма – уже не чистая мифология, а мифология плюс философия. Античная мифология уже заключала в себе все эти опасные, потенциально взрывные моменты, отчитывая от изначального превосходства Геи над Ураном. Однако требовалась дополнительная работа чисто теоретического характера – работа, вовсе не ставившая себе целью триумф романтического мировоззрения, работа, промежуточные этапы которой выглядят достаточно абстрактно и формально, чтобы можно было догадаться о ее телеологии. В основание этой работы был положен наивный уровень языка и его родовых окончаний, позволявший антропоморфизировать и гендерно идентифицировать все вещи мира. На этой почве выросла все трогательная поэзия, а затем и философия, мирового Эроса, любви, которой охвачены не только люди, но и животные, растения, камни и реки, о чем так хорошо написал в своей статье Д. Констан. Затем потребовался следующий уровень абстракции – когда от конкретных вещей мужского и женского рода, охваченных вселенским эротизмом, мысль возшла до идеи мира, рождающегося из сочетания противоположных начал. Такова стихийная метафизика досократиков. Но мужское и женское начала при этом не мыслятся просто как одна из пар онтогенетических противоположностей. Нет, сначала все прочие противопоставления уподобляются этому, затем сводятся к нему, и наконец, начинают из него, уже в обратном порядке, разворачиваться – по принципу обратимости: раз можно свести, значит, можно и вывести<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Кстати, у того же Гете (и у Лейбница, да и много кто вообще развивал эту мысль) была теория, что в любом бесконечно малом можно увидеть Вселенную – не в смысле, какую-то внутреннюю и свою, а в смысле, вот эту, которая вокруг и частью которой это малое формально является. То, что все что угодно может в какой-то момент стать для созерцающего глаза призмой, фокусом всего, а затем передать эту функцию следующему «концентрическому феномену», является существенным возражением принципу обратимости, а точнее, абсолютной уверенности каждого частного его случая в своей полной законности.

Почему это стало возможно? Ответа здесь как минимум два. Центробежность мысли, ее подспудное стремление к (само)забвению мыслящего субъекта, уравнивается центростремительной тенденцией, возвращающей нас к самим себе, строящей «субъект-включенные» пропозиции. Опомнившись, мы понимаем, с чего все началось, и возвращаемся к этому, чувствуя, что иначе все разбредается и теряет смысл. Далее, мир держится взаимным притяжением своих частей, космическим эросом. Однако мы обретаем ключ к нему через наш, человеческий эрос. Но метафора распространяется, побеждая нас. Мы не мыслим наш эрос частным случаем тотального и даже, может быть, не эротического в других своих формах притяжения. Наоборот, это другие формы притяжения мы воспринимаем по аналогии с эросом, известным нам. Мы забываем, что главное – сам эрос, а мы, мужчины и женщины, лишь его посредники и агенты, лишь его выразители, да и то не во всем и везде, а сугубо на маленькой сцене человеческого мира. Эрос расходится на мужское и женское – мужское и женское ставятся впереди эроса – мужское и женское теряют эрос – вместо любви и притяжения мы видим начало отчуждения и вражды. Так происходит забвение эроса и мы вступаем на путь, ведущий к романтической установке.

Разум пытается вернуть гармонию абстрактных начал мироздания, хотя бы созерцательно, умозрительно, но его телесный носитель включается, незаметно вводится в чистое уравнение смысла. И потом, начала глобальнее, хаотичнее, они сильнее различаются и куда более непримиримы, чем вещи. Эрос мог объять всю вселенную тел и вещей, все мужское и все женское.

Но он перестал выдерживать абстрактный космос противоположностей. Как соединить не мужское и женское, а свет и тьму, материю и дух, конечное и бесконечное? Через уподобление и сведение их к исходной паре, отражающей телесную реальность мыслящего субъекта. Но абстрактные начала, абстрактные противоположности не вместились в пол – нет, они подчинили его себе, растерзали, как титаны – Диониса, поглотили своей безумной глубиной и ангажировали своей бесконечной войной. И одновременно эта война, через примесь тела, пола, реальной жизни, перестала быть игрой ума, расчетом, картинкой бестревожных природных битв или Демокритовых где-то, в какой-то пустоте сталкивающихся атомов. Она придвинулась вплотную, приобрела мрачность и соблазнительность, и чудовищную интенсивность захватывания. Что-то открылось человеку; он взошел до начал, а начала снизошли в него – но в него обычного, нисколько не преодолевшего ни природы своей, ни других естественных и привычных ограничений. Так в высшие сферы проникла нечистота, *miasma* низшей области бытия. И постепенно она-таки перетаскала их на свою сторону, сделала глубину точкой отсчета, а пол – но не эрос, расщепленное – не целое, действующим лицом и лучшим зеркалом космической драмы.

Но до этого еще далеко – точнее, оно уже здесь, близко, рядом, но еще не осмыслено как таковое. Наивная античная мысль пытается одолеть напор хаоса и утвердить новый порядок, который много позже Деррида окрестит «фаллоцентризмом». Мужское начало отождествляется со всем разумным, духовным, упорядочивающим, и ставится в центр сущего. Но оно остается мужским, природно мужским, оно не восходит на самом деле до уровня чистой абстракции. И в его отношении к представляемому его оку сущему протаскивается, вкрадывается женское. Вот почему логоцентризм, власть разума, тождественен, по Деррида, фаллоцентризму, власти природного влечения. В результате: имплицитно остающееся в этом скрытно мужском логосе стремление к другому, комплементарному началу влияет на осуществляемое им отношение к сущему и в теории, и в практике. Проще говоря, это отношение определяется (им самим) в первую очередь как влечение, и даже страсть,

хотя бы речь шла по видимости о таких «абстрактных», «духовных» материях, как познание, созерцание, восприятие. Если мужское начало возвышается в этой «гендерной метафизике» до статуса абсолютного субъекта, то женское, остающееся по самой природе к нему привязанным, никуда не исчезающее с его внутреннего горизонта, просачивается в эту же метафизику, чтобы занять в ней статус абсолютного объекта, великого символа всей предлежащей субъекту реальности, мотива и притягательного стимула к познания. Женское переносится в природу, в материю, в сущее, в чувственно данное; женщина становится самой жизнью, угадывается за вещами; некоторые смыслы существования привязываются и отождествляются с женским началом. Так и появляется фетиш сначала греческой, а затем и всей последовавшей европейской культуры – описанный Ницше «лик Елены прекрасной, в сладкой чувственности парящий» идеальный образ существования<sup>12</sup>. Но еще задолго до Ницше Данте описывает мистерию познания как жажду проникнуть и овладеть тайной и красотой мира, уподобляемого прекрасной женщине, лежащей и ждущей своего возлюбленного. Главное тут понять, что все эти метафоры не случайны, это не побочные какие-то завитушки, добавленные по капризу времени, которые легко отстранить, как элемент в общем-то необязательного декора, и без потерь добраться до голой, бесстрастной сути вещей, во всем аналогичной нашей нынешней «строгой научности». Нет, я бы рискнул предположить, что как раз эта метафорика есть основное, это в ней выражена сама суть западной метафизики с какого-то момента, а вот все остальное – действительно детали и подробности, просто развитие сюжета. По крайней мере, это точно так для того маленького исследования, которое здесь предпринято – исследования гештальта романтической установки.

Поскольку женское становится всем сущим, и одновременно источником эротического влечения (к себе), мужское теряется, делается в результате бесплотным и абстрактным. Оно – то самое Солнце, которое видит все, кроме самого себя; это чистое сознание, призвание которого в мире – быть о вещах этого мира, и только, как прозорливо угадано Гуссерлем в его «интенциональности». Собственной природы у него нет; вся природа отошла к женщине. Оно – ничто, влекущееся к сущему, бедный Эрос Платона, страждущий по богатству Вселенной. Познание – единственная доступная ему форма влечения и овладения этим богатством. Вплоть до пустого, пустотного бога Ницше это так – линия метафизики одна. Влечься к сущему, опьяняйся им, быть комментарием к его великолепию (отсюда, кстати, «романтика» в смысле восхищенного любования и превозношения природной красоты, аутентичности, естественности, вплоть до «песен у костра»), т.е. в конечном итоге играть роль некой функции нарциссической любви сущего к самому себе – вот какова награда этого «субъекта», думавшего, что он добился главенства, раз поместил себя в центр мысли. Но, в точности по Гегелю, отношения «раба» и «господина», субъекта и объекта переворачиваются; власть переходит. Равновесие между началами было нарушено уже тогда, когда эрос оказался утрачен как самостоятельное третье начало, созидающее их и действующее между ними, влекущее их друг к другу. Все притяжение ушло к материи, к объекту, к женскому, которое как бы заражает теперь желанием, стремлением к себе мужское. Романтическая установка идет дальше Платона; Платон, опустошив эрос, все еще оставлял его действующим. Далее эрос – не более чем отражение, эхо, химерическая констелляция серии сложных опосредований изначально единого.

<sup>12</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки, или эллинство и пессимизм / СС. М.: «Мысль», 1996. Т. 1. с. 66.

Он более не создатель мужского и женского, и даже не их равное производное.

Так в европейской культуре постепенно утверждается гештальт всего «духовного» как продукта скрытой сублимации желания (открытие Фрейда). Все преходящее и впрямь, по Гете, делается символом, сравнением, за которым прячется Вечная Женственность. Ницше улавливал эту скрытую женственность, одержимость женским образом в основе всей европейской культуры, и даже восставал против этого, но что он в действительности мог противопоставить «прекрасной даме», если сама его метафизика была развитием тех же самых идей: верности земле, призрачности духа, мистерии материального? Романтизм не некий этап в становлении Запада, а тайная его суть, тысячи лет борющаяся за главенство над всеми его производными тенденция. Это, в частности, отражается и в диаметрально противоположных прочтениях мужской и женской телесности в нашей культуре. Обестеливание мужского, его вытеснение из сферы эстетически притягательного (над чем те же греки, без сомнения, сильно бы посмеялись) происходит на фоне утверждения именно женского образа как идеала красоты. Мужское тело воспринимается по большей части как чистый организм, носитель и посредник духа, функция «присутствия» (один из переводов Хайдеггера Dasein). Оно, в общем, не имеет значения. Отчасти это основывается на эволюции, но за обрамление отвечает уже не природа, а культура. В древней Греции, где равновесие начал и власть эроса все еще сохранялись, мы, тем не менее, уже застаем – от мифологии до философии, от раннего эпоса до позднего романа – этот мучительный раскол, пошатнувшуюся гармонию, начало борьбы за власть над телом и желанием. Поэтому греки и противопоставляли натиску романтического чувства идеал мужской и юношеской красоты, гомоэротики (всего того, что сегодня снова переживает остракизм и гонения). Это была необходимая прививка, а не «распушенность» и «предрасположенность к пороку», как полагают моралисты. Еще Фуко призывал ни критиков, не поклонников античного гомосексуализма не обольщаться на его счет, и был прав. Следствием чрезмерного влияния романтической установки всегда будет явное или подспудное стремление что-то ей противопоставить, чем-то ее уравновесить. Вернется ли в мир наших эстетических представлений гармония, пока трудно сказать. Для начала, так или иначе, придется (долго и трудно) осуществлять другой проект Деррида – «деконструкцию» всех привычных, унаследованных нами вековых заблуждений, ошибок и гештальтов.

### Список литературы:

*Андреев Д.* Собрание сочинений: в 3 т. Т.2: Роза Мира – М.: Редакция журнала «Урания», 1996.

*Кайзерлинг Г.* Путевой дневник философа. СПб.: «Владимир Даль», 2010.

*Кереньи К.* Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.

*Ницше Ф.* Собрание сочинений: в 2-х т. Т. 1. Рождение трагедии из духа музыки, или эллинизм и пессимизм – М.: «Мысль», 1996.

*Юнгер Ф.* Греческие мифы. СПб.: «Владимир Даль», 2006.