

Отвергнутый бог: Аполлон от греков и до наших дней

Мурзин Н.Н., Институт философии РАН
shywriter@yandex.ru

Аннотация: Аполлон – бог, уже в древности имевший огромное символическое и философское значение. Он считался и считается олицетворением и покровителем всего интеллектуального и духовного в человеке, в противовес иррациональному и стихийному. Новую волну интереса к его фигуре вызвала знаменитая книга Ф. Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», и она же подготовила «затмение Аполлона», предпочтение ему культа Диониса, двойника и метафизического антагониста дельфийского бога. В моей статье, анализируя самые разные источники, в том числе классические труды по античной мифологии (А. Ф. Лосев, Ф. Юнгер, К. Кереньи), я пытаюсь показать, что «недоверие» к Аполлону было всегда и не является исключительно поздней модой, введенной декадентскими течениями конца 19-го – начала 20-го века. Это не частный случай, а постоянно воспроизводящийся феномен с уходящими глубоко в культурологический и ментально-психологический план корнями. Данная статья призвана обозначить и по возможности преодолеть недостатки и проблемные места существующей «аполлонистики», собрать воедино «мозаичный портрет» одного из самых известных и при этом мало понятых богов древности.

Ключевые слова: античность, мифология, теология, метафизика, культура, Аполлон

...много еще есть в философии вещей, до сих пор не получивших достаточного объяснения, а в особенности трудным и темным является вопрос о природе богов, вопрос, который в высшей степени и для познания духа важен, и для устройства религии необходим. По этому вопросу учеными мужами были высказаны столь различные и столь противоречивые мнения, что это уже само по себе должно служить сильным аргументом в пользу того, что причина и начало философии – незнание.

Цицерон. «О природе богов».

История Античности не впервые оказывается в такой ситуации, что мост, который мы неустанно выстраиваем к мраморному острову античной традиции, вдруг словно бы рушится. Научный подход к Античности всегда, со времен первой волны европейского Ренессанса, опирался на стремление согласовать духовные горизонты. Каждый раз, овладев новой высотой, европейская духовность возобновляла свои попытки. Результатом же всегда было понимание того, что античная реальность находится на более высоком уровне, и фактическое приближение к античной традиции требует еще более серьезных усилий.

Карл Кереньи. «Бессмертие и культ Аполлона».

Введение

Предмет данного исследования традиционно относят к области, именуемой мифологией. Мы называем мифологией 1) сами мифы – волшебные предания,

относящиеся к сверхъестественному существу или событию, или к группам таких событий и существ – как они представлены в сохранившемся наследии той или иной культуры; 2) совокупность результатов разных наук – филологии, истории, археологии, этнографии – открывающих, систематизирующих и интерпретирующих эти мифы. Особую надстройку над базисом мифологических исследований составляют психология и философия (может быть, еще литературоведение) – в той мере, в какой они тоже обращаются к мифологическим сюжетам и образам, используют и толкуют их, обнаруживают их как неотъемлемую часть своего содержания и структуры. Сложится ли однажды и по-настоящему из их деятельности единая наука мифология (как биология или любая другая «логия»), которая будет чем-то более цельным и активным, чем способ преподавать совокупность мифологических исследований в университетах сегодня? Возможно, кто-то скажет, что такая наука уже есть. Возможно, кому-то она вовсе не нужна.

Мифология как систематизация и интерпретация мифов имела уже в самой древности. Имея дело с античными мифами, например, трудно сказать, какой из них более аутентичен (т.е. просто пересказывается в позднейшем тексте вроде «Илиады» Гомера, имея при этом достаточную культурную корреляцию в древних до- и невербальных источниках – фресках, вазовых росписях, скульптурных группах), а какой уже опосредован чуждыми мифу поздними сознательными установками, как у Эсхила в целиком придуманной им версии истории Прометея – и это не говоря о мифах авторских, сконструированных специально, как у Платона (миф о пещере и рассказ об Атлантиде в «Государстве», творение мира демиургом в «Тимее», линия Эроса в «Пире», сцена с Гевтом в «Софисте» и т. д.). С мифом смешивались и отождествлялись аллегории и символизации; «божественными» объявлялись как персонажи мифов, так и абстрактные начала, стихии, закономерности мира, а также выдающиеся люди: по происхождению ли, по образу действий, по плодам этих действий.

Достигим ли полностью «аутентичный» миф? Можем ли мы вообще рассчитывать на нечто подобное? Какой бог «истиннее» – персонаж сказочного предания, идеологизированный идол, предмет культа, мистический символ? Есть ли между ними что-то глубинно, сущностно общее, кроме поверхностных ассоциаций – имени, атрибутики, исторической псевдопреемственности субъекта? Насколько изначальная фигура, фиксируемая на ранней стадии мифа, логически (т.е., единым, непротиворечивым и последовательным образом) содержит в себе всю «свою» дальнейшую историю, или эта история – случайность, искажение, отступление и забвение? И – вопрос вопросов: все, что мы предлагаем по поводу мифа, относится к самому предмету – или только к нашему методу?

Все эти вопросы оставляют нас вовне, в иллюзии отстраненности, объективности и незаинтересованности. Но что если миф как раз не позволяет такой дистанции, что если вступая на его территорию, мы неизбежно делаемся предвзятыми и заинтересованными, даже если сами того не замечаем? Возможно, есть инвариантные реакции, некие рефлексии духа, которые всякий раз срабатывают одинаково, вне зависимости от времени и обстоятельств, препятствуя и сбивая нас с толку. Возможно, мы принимаем негативный, отторгающий эффект предмета – как отталкивающую сторону магнита – за нашу собственную свободу и объективную («объект» – это

буквально «то, что возражает») отстраненность от него. Возможно, если история истины нам недоступна, мы преуспеем в воссоздании истории непонимания, ошибок и лжи – своего рода негативной диалектики античных штудий.

Примером этого, во всех отношениях примечательным, может послужить нам мифология *Аполлона*. Многочисленные исследования, посвященные ей, оперируют обширной фактологией, но на уровне выводов невыразительны, клишированы и зачастую предвзяты. Свой «голод» по дополняющему факты смыслу они компенсируют, повторяя (как правило, в обедненном и упрощенном виде) интерпретации Ф. Ницше или любого другого мыслителя, который в своей работе с античным материалом поднимался до философского обобщения. Проблема в том, что таких содержательных и богатых идеями интерпретаций очень и очень мало. И хотя узкие специалисты (в основном филологи) любят выставить философов в этом вопросе любителями, а их концепции – отвлеченными, ненаучными домыслами, это не мешает им постоянно прибегать к помощи этих концепций. Отсюда – феномен поразительного единомыслия различных исследователей, который может произвести впечатление согласия, достигнутого по поводу объективной истины, однако в действительности является следствием применения одних и тех же, постепенно выхолащивающихся и начинающих вызывать сомнения, подходов.

Почему же именно Аполлон? Мне представляется, что именно на его фигуре сказались вся противоречивость, проблематичность и скрытая деформирующая негативность имеющихся на сегодняшний день мифологических интерпретаций. Если мы займемся Аполлоном, то обнаружим все виды деструктивных интеллектуальных стратегий, которые только испытываются на культурных образах. Отрицание Аполлона и всего связанного с ним повсеместно; даже видимое почитание его исполнено двусмысленности, латентного отторжения и недоверия; он все время оттеснен, умален – или хуже того, *демонизирован*.

Но погружение в проблему открывает, что уже сами греки не очень хорошо понимали – и принимали – Аполлона. Они с трудом усваивали многообразие приписываемых ему «функций», не говоря уже о том, как именно они трактовали ту или иную в отдельности. Судя по тому, каких усилий им стоило воспринимать Аполлона, что называется, адекватно, можно предположить, что эти самые «функции» приписали ему вовсе не греки. Однако сразу же следует отметить, что греки не только сохранили, несмотря на огромное внутреннее сопротивление, известное представление о безмерности Аполлона, но и, сделав его проблемой, оказали ему, с исторической точки зрения, услугу. Современные исследователи могут не корить себя – противоречивость Аполлона придумана не ими, она окружала его с момента его появления. С другой стороны, особых успехов в прояснении этой противоречивости они не сказать чтобы достигли. Применяя те же затертые клише, что и современники Аполлона тысячи лет назад, они доказывают, что их проблема существовала в каком-то смысле всегда. Можно, конечно, продолжать искать некий тайный, утраченный текст или матрицу, которая все синтезирует и окончательно объяснит, тем более, что по ходу таких поисков часто всплывают действительно поразительные вещи. Но в целом, следует смириться с тем, что мы, наверное, знаем и понимаем (вернее, *не* понимаем) ровно столько же, сколько сами греки. Их соображения по поводу Аполлона

производят столь скучное и надуманное впечатление, потому что они *уже* о нем *теоретизировали*. Золотого века Аполлона, наверное, никогда не было; его царство – не затерянная где-то среди барханов очередная шлимановская Троя, которую, дай Бог, отроют однажды, и вот тогда-то все станет ясно.

Любой, кто даст себе труд вникнуть в многочисленные противоречия аполлонической мифологии (не списывая их на то, что это-де мифология, т.е. по определению дикость, глупость и неразбериха), испытает ровно то же, что стало для меня поводом взяться за эту работу – работу, имеющую в лучшем случае характер предварительного наброска более обстоятельного исследования, которое не факт что когда-нибудь будет предпринято, неважно, мной или кем-то еще – а именно, полное недоумение: не столько аристотелево удивление, замороженность открывшейся странностью, загадкой, парадоксом в основе самой природы вещей, сколько ощущение, преследовавшее персонажей диалогов Платона, а именно, что, оказавшись в некой вторичной (относительно природы) области (человеческого знания, познания и рассуждения), они осознают, что полностью дезориентированы и сбиты с толку положением дел в этой области. Это ощущение усугублялось подспудным стыдом и опасением: вдруг это я не вижу и не понимаю чего-то совершенно очевидного и элементарного, что все остальные уясняли себе еще в третьем классе начальной школы? Как же глупо я буду выглядеть, если подниму шум на ровном месте (да еще окатят неприязнью и насмешками профессионалы и специалисты всех мастей – известно, как они относятся к «любителям», особенно философского толка, без спроса лезущим в их епархию)! От того, чтобы поддаться этому сковывающему стыду, меня хранила уверенность, что если философия вообще чему-то учит, то это тому, что выглядеть – и быть – дураком в таком деле куда нормальнее, чем ходить таким поднаторевшим знатоком. Если, по слову Гераклита, *мудрость есть нечто от всего отделенное*¹, тогда мы все в равном положении перед истиной – и мастера, и дилетанты; вернее, перед ней нет ни тех, ни других, ни самого этого различия – а есть что-то/какое-то другое. Принципиальное решение оставаться, удерживаться в этом состоянии *сбитости с толку* вовсе не означает некоей романтизации безграмотности и безответственности. Напротив, мне представляется, что оно вызвано именно что чувством *предельной ответственности* в вопросах, касающихся сути самого дела – а не только твоей репутации «специалиста».

Затмение Диониса

В мифологической науке следует различать (и это касается не только Аполлона, но и других античных божеств) собственно *миф*, *культ* и *историю*². Они не всегда совпадают, а порой откровенно противоречат друг другу. Миф существует прежде всего как *рассказ*; он продолжается в *театральном действе*. Миф динамичен и потому еретичен; он отдает богов во власть повествования, делает их персонажами, меняющимися согласно его требованиям и законам. Культ, с его приверженностью

¹ Цит. по Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб.: «Владимир Даль», 2013. С. 54.

² См. Кереньи К. Что такое мифология? / Кереньи К. Мифология. М.: «Три квадрата», 2012. С. 27-56.

статическим искусствам (архитектуре, скульптуре, живописи), отдает предпочтение совсем иным сюжетам, иначе преподносит те же самые образы. Божество культа – не то же самое, что божество мифа, и возможно, для грека не было таким уж большим противоречием искренне почитать первое и весьма вольно при этом обходиться со вторым. Другое дело, что уже здесь могло проявиться нарастающее забвение сути божества. Аполлон во всей славе его культового и культурного значения неотделим от мифа, и греки не могли этого не понимать – недаром у них имелись чисто культовые фигуры, т.н. *культурные герои*, которые были персонажами не мифа, а предания – например, земледелец Триптолем. Такие фигуры не нуждались в мифе – более того, они не нуждались в божественном статусе. Цари, герои, основатели городов, податели благ – память о них окружалась великим почтением, но они не были *theoi*. Как только греки стали с недоверием относиться к мифу и отделять от него «чистое» содержание культа, они ступили на путь, ведущий к забвению. Выпавшие из мифа культы смешались с исторической реальностью и дали ей себя поглотить. Политика и войны были уже исключительно человекоразмерными предприятиями, если они и нуждались в божествах, то в лучшем случае как в символах – например, национального духа. Символ же постепенно деградировал до абстракции, до декорации, до художественного приема.

Проблема Аполлона в том, что он больше, чем некий бог – он, как это справедливо отметил Ницше, стал для европейской культуры выражением античного духа вообще, квинтэссенцией нашей золотой грезы о нем как образе потерянного рая – рая даже в большей степени, чем Эдем ветхозаветного предания. Аполлон – воплощение идиллического чувства жизни и стремления к прекрасному и совершенному, которые, мы верим, греки оставили нам как свое величайшее достижение и благороднейшее наследие.

Поэтому все сильнее овладевавший европейской культурой во второй половине девятнадцатого века интерес ко всему прямо противоположному – варварскому, дикому, архаичному, хаотическому – естественно приводил, в первую очередь, к «демонтажу» всего аполлонического³. Ницше в «Рождении трагедии» принудил Аполлона отдать половину греческого царства духа Дионису, божеству мистических оргий, культ которого пришел в Грецию из малой Азии. Но Ницше при этом сохранил за Аполлоном важное для европейца значение *главного символа* античной культуры. Оппонент же Ницше, классический филолог Виламовиц, пошел дальше – он предположил, что это Аполлон, а не Дионис, был пришельцем, чужим и чуждым для греков. В своих выводах он опирался на Гомера (в котором сомневались уже сами греки). Вслед за Виламовицем в классической филологии стало нормой, если не доблестью, выставлять Аполлона не-греческим или даже анти-греческим богом, оспаривать его культуроформирующую роль. При этом сама античная культура под сомнение не ставилась – она сохраняла свое положение лучезарного идеала. Просто из нее изгонялся Аполлон; если же его и сохраняли, то крайне приниженным и опустошенным.

³ См. *Торшилов Д. О. Античная мифография: мифы и единство действия.* СПб.: «Алетейя», 1999. С. 6-10.

Однако изгнание Аполлона из Греции означало не столько варваризацию Аполлона, сколько варваризацию самих греков. Этот процесс связан с открытием современной культурой другого бога, затмившего Аполлона и превратившегося в массовый фетиш: *Диониса*. У истоков стоит, разумеется, Ницше и его «Рождение трагедии из духа музыки» – книга, содержащая первую (и, по большому счету, последнюю) значительную в европейской мысли философизацию эллинской религиозности и фигур античных богов. Конечно, подступались и до Ницше: достаточно упомянуть Шеллинга, Гегеля и Гельдерлина⁴; невозможно представить европейскую культуру 18-19 вв. вне этой повторной волны Ренессанса, от «Бури и натиска» до «Парнаса». Но появился Ницше – и сделал нечто большее, чем дал пример очередного рассеянного поэтического блуждания среди невнятных и плохо различаемых образов: он, по слову Иванова, вернул нам Диониса⁵. Вот тут-то и возникает первый вопрос, простой и очевидный: а как же Аполлон? Разве нельзя сказать, что в той же степени возвращает Ницше и *Аполлона*? Разве не посвящен его труд тому, чтобы показать: для верного понимания духа античности необходимо учитывать *обоих* определяющих его богов – и Диониса, и Аполлона? Более того: разве не с Аполлона начинается Ницше?

Однако же двойственность эта забывается, отступает, уходит на задний план – причем уже у самого Ницше. После «Рождения трагедии» более никогда, кроме одного маленького ернического отрывка в «Сумерках идолов», не упомянет Ницше Аполлона, в то время как Дионис пребывает с ним до конца; Ницше скажет о себе, что он ученик философа Диониса и что важнейшим открытием «Рождения трагедии» является дионисическое чувство жизни. Но если Ницше хотя бы выделял Аполлона как принципиальный и сущностный антитезис Дионису, более того – определял его как исконное первоначало эллинского духа, для многих подхвативших вирус дионисизма Аполлон превратился просто в одно из божеств олимпийского пантеона, каковому в целом противопоставляется – или на фоне которого выделяется в нечто особенное – Дионис. Один из последних примеров такого рода рассуждений мы найдем в книге Г. Померанца и З. Миркиной «Великие религии мира», в разделе, посвященном древнегреческой религии⁶. Авторы, вслед за Ницше определяя всю античную культуру как по существу аполлоническую (понимая под этим нечто крайне абстрактное и неопределенное, вроде «соразмерности», «симметрии», «гармонии»), и противопоставляя этому столь же туманные характеристики титанически-хаотического Диониса (некие «безмерность», «стихию», «разгул»), критикуют ее ограниченность, моральную несостоятельность и в целом – историческую обреченность. Прорыв Диониса в замкнутую аполлоническую целостность эллинской культуры сравнивается ими с прорывом, осуществленным позднее христианством относительно античного мира в целом.

⁴ Тема философского осмысления элевсинских мистерий в раннем творчестве Гегеля хорошо представлена в его новой, недавно переведенной на русский биографии авторства Ж. Д'Онта. Конкретнее см. *Д'Онт Ж. Гегель. Биография*. СПб.: «Владимир Даль», 2012. С. 159-160.

⁵ *Иванов В. Ницше и Дионис / Иванов В. Родное и вселенское*. М.: «Республика», 1994. С. 26-34.

⁶ См. *Померанц Г., Миркина З. Великие религии мира*. М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 26-48.

Сравнение Диониса с Христом после Гельдерлина уже не новость, но для отечественных мыслителей оно оказалось особенно соблазнительным ходом. Вспомним Иванова с его плачем о «растерзанном Диевом сыне»; Ницше, четко, несмотря на подступающее безумие, расставивший смысловые и ценностные акценты – «Дионис *против* (курсив мой – Н. М.) Распятого!» – в гробу перевернулся бы, узнав, до чего дойдет в России затеянный им дионисийский ренессанс. Весь наш Серебряный век в результате заболел дионисизмом, что неудивительно, поскольку дионисизм – разновидность декадентства, а существо Серебряного века и есть декаданс – соединение несоединимого. Некоторые, как Вячеслав Иванов, поставили Диониса выше возвестившего его немецкого философа и объявили разработку дионисийской темы у Ницше недостаточной и неудовлетворительной; сами же, взявшись за Диониса, в результате позволили себе куда больше вольностей и безумия, чем Ницше. Хотя Виламовиц после выхода «Рождения трагедии» и объявил ее автора «научно мертвым», что бы он сказал, прочитав Иванова? В любом случае, шли ли по канве Ницше или старались отойти от нее, именно Дионис и «дионисийское» правили в мысли последователей и критиков идей «Рождения трагедии». И хотя отдельные голоса поднимались против Диониса и даже объявляли его злым, откровенно разрушительным началом («Дионис Минотавр» Андрея Белого), никто не обратился от него к Аполлону. Люди искусства, которые, казалось бы, по определению должны почитать Аполлона, обходили его молчанием или, за очень редким исключением, соревновались в изъяснениях откровенной неприязни к нему⁷. Это отношение было подхвачено исследователями, и с тех пор стало хорошим тоном выставлять Аполлона в крайне невыгодном свете, лишая его достоинств, подчеркивая недостатки, с удовольствием смакуя рассказы о его неудачах или злодеяниях. Так, А. Ф. Лосев фактически ввел моду на *демонизацию* образа Аполлона. Аполлон у него полностью негативное существо, неприятное во всех отношениях. Сила Аполлона преподносится им исключительно как уничтожающая жестокость, маниакально чрезмерная (убийство детей Ниобы, мор в лагере ахейцев, наказание Марсия). Если же Аполлону случится быть чувствительным или страдающим (смерть Асклепия, конфликт с Зевсом), это повод не для симпатии, а для злорадства: в таком случае он изобличается как слабый и достойный презрения, он получает по заслугам. Сила и слабость в трактовке одного и того же персонажа у Лосева не вступают в противоречие и не предполагают никакого иного значения, кроме отрицательного. Там же, где эта пара деструктивных характеристик не срабатывает, применяется другая: Аполлона или объявляют безразличным, далеким и отчужденным, или пытаются вообще обойтись без него, переадресовывая и абстрагируя те мифы и атрибуты, которые изначально связаны именно с ним. Взятые вместе, эти пары формируют своеобразный «логический квадрат» стратегий развенчания Аполлона: отчуждение – ослабление – лишение – демонизация.

На Западе Аполлон не столько демонизировался, сколько отчуждался. На этапе отчуждения Аполлон все еще могуч и почитаем, хотя всякая связь его с непосредственной жизнью, с конкретным существованием уже оборваны, а сам он

⁷ Единственное исключение – Пушкин. Но он был задолго до Серебряного века и остается в этом, как и во многом другом, не столько правилом, сколько исключением и фигурой для русской культуры уникальной, хотя вовсе не в том, в чем та привыкла эту уникальность мнить .

отодвинут в ледяную недостижимость «чистого духа». Но это лишь первый шаг, ведущий к его низвержению и, прямо или подспудно, подразумевающий эту цель. Далее, сила, продолжающая изливаться из этого отстраненного вне-бытия, делается все более отталкивающей и разрушительной, несвязанной с жизнью и враждебной ей. Она расходится с имманентным законом самой жизни и становится или произволом сугубо индивидуальной воли, или тираническим навязыванием некоего абстрактного закона. О. Шпенглеру достаточно было говорить об аполлоническом вообще, как о какой-то идее, вне всякой связи с Аполлоном, давшим этой идее имя⁸. Ф. Юнгер, посвятивший Аполлону большой раздел в своей книге «Греческие мифы», почтителен и подробен в освещении этого бога, но все равно склонен к общим местам в его трактовке. Юнгер видит в нем неколебимую, непререкаемую силу и утверждение порядка, как если бы это были простые, самоочевидные вещи без двойного дна, как если бы понятие меры, к которому он сводит суть и назначение аполлонического присутствия, было совершенно ясным и понятным и ни в каком дальнейшем осмыслении не нуждалось⁹. К. Кереньи отмечает и развивает идею характерной двойственности Аполлона и Диониса, причем не в духе культурологической диалектики Ницше, а на материале самих древнегреческих источников¹⁰; он устанавливает отчетливую связь между философской проповедью Сократа и обстоятельствами культа Аполлона¹¹. Но интерес к Дионису – вслед за Ницше, который тоже прошел филологическую выучку – очевидно перевешивает в творчестве Кереньи интерес к Аполлону; Дионису он посвящает отдельное большое исследование, Аполлон же разбирается им в контексте мифологических штудий как таковых. Огромная тема – Сократ и Аполлон, т.е. Аполлон и вся древнегреческая философия вообще – намеченная небольшой по объему статьей Кереньи, остается в результате без должного комментария с его стороны.

Философы, идущие в фарватере Ницше, тоже неблагоприятны к Аполлону. Жиль Делез в «Мистерии Ариадны» снисходительно признает, что «со стороны Аполлона *также* (курсив мой – Н. М.) доносится музыка»¹². Но настоящий художник, артист-творец у него, разумеется, Дионис.

Нельзя сказать, что в принципе не делается попыток преодолеть навязанное Ницше противопоставление «аполлонического» и «дионисийского», равно как и инспирированное им восприятие самих этих богов; здесь в первую очередь хочется упомянуть интересную и нестандартную работу В. Михайлина «Тропа звериных слов»¹³. Но пока что ницшевская и пост-ницшевская парадигма (скорее по инерции) продолжает удерживать свои позиции в «научных работах», которые, лишившись ее костылей и подпорок, вмиг раскрыли бы свою полную беспомощность и не удержались бы на собственных слабых ногах.

⁸ «Я намереваюсь отныне называть душу античной культуры, избравшей чувственно-явленное отдельное тело идеальным типом протяженности, аполлонической. Со времени Ницше это обозначение понятно всем» / Шпенглер О. Закат Европы. М.: «Мысль», 1998. Т. 1. С. 345.

⁹ Юнгер Ф. Греческие боги. СПб.: «Владимир Даль», 2006. С. 132-151.

¹⁰ Кереньи К. Дионис: прообраз неиссякаемой жизни. М.: «Ладомир», 2007.

¹¹ Кереньи К. Бессмертие и культ Аполлона / Кереньи К. Мифология. М.: «Три квадрата», 2012. С. 135-156.

¹² Делез Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: «Алетейя», 1999. С. 183.

¹³ Михайлин В. Тропа звериных слов: пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. М.: «Новое литературное обозрение», 2005.

Но Дионис не единственный, кто теснит Аполлона. Многие вообще плохо уяснили себе структуру и архитектонику идей Ницше и, например, отождествили аполлоническое начало и *александрійское* (Сократ, рациональность, диалектика) начала, хотя Ницше недвусмысленно определяет Сократа как «совершенно нового демона», а александрийскую рациональность – враждебной по отношению к обоим началам античного духа: и к Дионису, и к Аполлону.

Возможно, у нас не было бы темы, если бы Ницше не поставил Аполлона на такую высоту, выделив его между всех иных античных богов и заставив, тем самым, задуматься, нет ли действительно оснований считать его, а не Диониса, чем-то уникальным для Античности, и не только. «Если мы усмотрим и Аполлона как отдельное божество, наряду с другими и не претендующее на первое место, то пусть это не вводит нас в заблуждение. Тот же инстинкт, который нашел свое воплощение в Аполлоне, породил и весь этот олимпийский мир вообще, и в этом смысле Аполлон может сойти для нас за отца его»¹⁴.

Заложенная ницшевской стратегией «бомба» заключалась даже не в чувственной соблазнительности и интеллектуальной привлекательности отдельно взятого «дионисийского начала», олицетворяющего дику, хаотическую свободу, которое он противопоставил аполлонической «гармоничности» и «духовности». Она скорее в том, что Ницше пытается внести в кажущийся то ли чересчур спокойным, то ли чересчур рыхлым мир античной мифологии некую смыслообразующую конфликтность, конкретизировать его содержание через поляризацию. Дуализм аполлонического и дионисийского начал указывает на превосходящий их по масштабу конфликт, разворачивающийся в сознании грека (и вообще западного европейца), конфликт между Порядком и Хаосом – конфликт, который эти боги призваны разрешить. Однако Дионис – не воплощение Хаоса, как Аполлон – не воплощение Порядка. Они оба – воплощение *разных способов иметь дело с Хаосом*. Аполлон отворачивается от Хаоса, преодолевает и преобразует его силой искусства и иллюзии – проще говоря, творит из него мир, вмещает его в образ, сообщает упорядоченность. Дионис же дает силы этот Хаос встретить лицом к лицу и перенести, стать с ним одним и не потеряться – а если и потеряться, то найтись, если и погибнуть – то все-таки потом возродиться. И главное, кульминация дионисийского прохождения через Хаос, впускания его в себя, в жизнь, в мир (метафорой чего становится опьянение и исступление, затмение всякой сознательности) заключается в том, что не только человек не погибает в этот момент, но и *сохраняется все аполлоническое в нем*; что все достигнутое аполлоническими силами не теряется, не разрушается, но тоже претерпевает Хаос и возвращается к свету с человеком. Такова диалектика Ницше. Более того, как бы предвидя крайности в толковании обозначенной им темы, он уточняет, что с исступлением связан и тот, и другой бог (не очень-то рационально): Дионис – с исступлением опьянения, Аполлон – с пророческим и творческим экстазом.

Но, во-первых, не все дали себе труд вникнуть в тонкости и сложности теории Ницше. Во-вторых, проще оказалось, уловив древний мифологический пра-конфликт за дуализмом Аполлона и Диониса, напрямую свести их фигуры к нему. Для этого надо

¹⁴Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. СС. Т. 1. М.: «Мысль», 1996. С. 65-66.

было воскресить (и обострить) реальные мифологические конфликты античного сознания, вернуть фигуры неолимпийские (раз уж Аполлон олицетворяет олимпийский пантеон как таковой) или даже анти-олимпийские. Противопоставление Аполлону Диониса на этом уровне рассуждения стало сближать последнего с *титанами*, предшественниками и антагонистами олимпийских богов, а в само это изначально культурологическое противопоставление привносило нотки противостояния, войны, некоего принципиального дуализма, которого Античность не знала. Плутарх задается вопросом, какого почитания потребовали бы для себя титаны (или гиганты, или Тифон – любые другие противники олимпийцев), если бы они победили богов, если бы они сами стали богами; таким образом, он признает сущностное единство и известную неотличимость противников – любая победившая сторона действовала бы так же и в конечном итоге стала бы тем же, чем стали Зевс и его союзники.

О титанах мало что можно сказать *по существу*; именно поэтому они всегда с легкостью додумываются, выдумываются, идеологически подхватываются, когда нужно обозначить тот или иной конфликт. Прецеденты обращения к титанам как к незаменимой палочке-выручалочке для поэтизации и мифологизации любой культурной, социальной, исторической коллизии привели к тому, что титаны сделались принципиальными, «идейными» антагонистами олимпийцев; это в первую очередь сконструированный Эсхилом «культурный герой» Прометей, это материнское, земное начало в титанах, отождествляемое с их матерью Геей, которое противопоставляется небесному, отцовскому – в лице Урана, Крона и Зевса (на такой, «гендерной» модели прочтения титанической онтологии настаивает Вячеслав Иванов). Постепенно «титаны» стало крайне широким и размытым определением; в него включались вообще все до-олимпийцы и не-олимпийцы (как это происходит у Я. Голосовкера); титаническими по духу объявлялись все хтонические или даже хаотические силы.

Проклятие титанизма в том, что он захватывает почти всех, соприкоснувшихся с ним. Дионис был растерзан титанами – но отныне мыслится в единстве с ними. Д. Мережковский объявляет Диониса родственным и близким не пантеону, к которому тот формально принадлежит, а опять же к титанам – как он их понимает. Ф. Юнгер справедливо отмечает, что «в основе борьбы богов с титанами нет никакого дуализма». При этом, затрагивая Диониса, он соглашается, что «Дионис связан с титанами особыми отношениями» и что «дионисийское и титаническое начала находятся в противоборстве, которое обостряется в силу того, что между ними наблюдается сущностное родство»¹⁵. Это очередной пример того, как в современных рассуждениях на темы из античной мифологии смешиваются до состояния полной неразберихи совершенно различные мотивы. Дионис-Загрей, растерзанный титанами, не тождественен позднему Дионису, а «титаны», растерзавшие Загрея – древним титанам, детям Урана и Геи; они суть некое невнятное, недифференцированное множество, натравливаемое на Диониса, к тому же, *Герой* (трудно представить, чтобы исконные титаны повиновались Гере, которая лишь одна из их потомства). Даже если это один и тот же миф, и действующие лица в нем одни те же, здесь явно недостает нескольких пропущенных смысловых звеньев. Титаны вообще не онтологическое определение, а

¹⁵Юнгер Ф. Греческие мифы. С.-Пб.: «Владимир Даль», 2006. С. 63-66.

именование – или от слова *titaino*, обозначающего свершенную Кроном относительно своего отца Урана узурпацию власти, или по другому имени их матери Геи, волю которой они исполнили – *Tumeя*; они совершенно конкретны, известны их имена и число.

Греки вообще не любили раздора в мире богов. Надуманными и натянутыми выглядят поэтому попытки усмотреть в их мифах жестокие, порой фатальные схватки и войны богов (которые действительно обнаруживаются во всех остальных мифологиях индоевропейского происхождения), или преувеличить значение для античной культуры фигур умирающих и воскресающих божеств. В конце концов, никто не погибает – а кто погиб, возвращается, пускай на время, или возносится на звездное небо; в конечном итоге все примиряются. Освобождение Гераклом Прометея становится символом окончательного примирения Олимпа с титанами (еще один акт этого действия – освобождение Зевсом своего отца Крона и его воцарение на Островах Блаженных). Греческий миф *не нуждается* в Дионисе как в особой фигуре для синтеза божественного и титанического.

С титанами также иногда путают гигантов и прочих «великанов» (хотя именно огромные сторукие гекатонхейры, рожденные, как и титаны, от Урана и Геи, но титанами не являющиеся, по Гесиоду, выступили на стороне Зевса и сыграли решающую роль в его победе над титанами). Гигантов помогает сокрушить великий герой Геракл, поскольку для олимпийцев, благодаря коварству породившей их Геи, они были неуязвимы. Отсюда позднейшая ироническая метафора Платона в «Софисте», что в философии совершается своего рода *gigantomachia tes ousias* – в переводе «битва гигантов за бытие», но в сущности – битва *с* гигантами, *против* них: решение судьбы мира, требующее человеческого участия, как гигантомахия нуждалась в Геракле, в отличие от титаномахии.

Геракл, как и Дионис – невольная жертва титанов; слишком часто и слишком близко он подходит к ним, чтобы не сработала та же ловушка, чтобы не вступила в действие та же порочная логика, отождествляющая с титанами даже их противников и жертв. Это в Геракле, а не в Дионисе, человечество соприкоснулось с титанами; поздний орфический миф о причастности людей титанам в силу их происхождения из пепла титанов, растерзавших Диониса и уничтоженных Зевсом, уводит нас от подлинной мистерии. Безумие, преступления и богоборчество Геракла – тень титанов, легшая на него, знак изначальной связи его судьбы с ними. Поскольку же Геракл – величайший человеческий герой, величайший человек вообще (хоть он и сын Зевса), постольку его пути – мост от человеческого мира к миру титанов.

Согласно этой же логике Дионис обречен сблизиться с Гераклом, а Геракл – с Дионисом. Изображения Геракла и Диониса фигурируют в упоминаниях об элевсинских мистериях. Гельдерлин тоже упоминает их вместе в «Единственном» (и называет Христа их братом). Но мифология Геракла, в отличие от мифологии Диониса, предъявляет куда более непосредственные свидетельства о конфликтах своего героя с Аполлоном – вплоть до открытого противостояния. Возможно, Геракл и есть негативный гештальт, который отбрасывает тень сомнения и определяет разрыв, расхождение людей с Аполлоном. Герои, первые и лучшие из людей (по крайней мере, по мысли гомеровского грека) часто, в гордыне или безумии, бросали вызов Олимпу и

богам, претендовали на величие, невозможное для человека; все темное и разрушительное в последнем поколении героев, которое мы застаем в «Илиаде», мы уже находим и опознаем в темной стороне Геракла. И вот уже люди, а не исконные титаны, становятся врагами богов. От Прометея через Геракла, через героев вирус титанизма проникает в мир людей и в само средоточие человеческого существа.

Аполлон и (гомеровские) греки

Открытие «негреческого» Аполлона – лишь часть правды о чужеродности этого бога в исконно греческом окружении. Почти все приписываемые ему «функции» не могли полностью раскрыться и быть адекватно воспринятыми в мире, очерченном представлениями о насущном, скажем, гомеровского ахейца. Неудивительно после этого, что ахейцы не считали Аполлона за «своего» бога, на что и обратил внимание Виламовиц. Но истоки отчуждения образа Аполлона глубже, и логика этого отчуждения выходит за пределы истории и археологии. Формально Аполлону в Греции оказывался великий почет – так же, как средневековая Европа была как будто воплощением идей христианства, которые насаждали с исключительным рвением. Но принимали ли греки Аполлона на самом деле? Толковали ли они его глубоко, или предпочитали поверхностный извод? Не был ли он уже в античности, которая для многих царство именно Аполлона и аполлонического начала, отвергнутым, непонятым, искаженным и забытым в своем существе богом?

Аполлона часто изображают как адепта *меры*. Это, казалось бы, подтверждает знаменитая максима, запечатленная, среди прочих, на фронте дельфийского святилища: «Ничего сверх меры». Такая идея была греку, несомненно, близка, что архаическому, что классическому, хотя и в различном преломлении. Вопрос, была ли она близка Аполлону – богу, на *несправедливость* которого греки жаловались чаще, чем на что-либо и на кого-либо еще. Эта несправедливость, на взгляд грека, заключалась в *несоразмерности* воздаяния проступку. Отсюда пошли обвинения Аполлона в жестокости и бесчеловечности. Его кара никогда не была индивидуальной, избирательной. За вину одного он поражал многих¹⁶. Да и сама вина порой представлялась, наверное, жестокому, но практичному греку надуманной. Предводитель ахейцев Агамемнон *еще не успел ничего по-настоящему плохого сделать* дочери жреца Хриса, а самого Хриса, пожалуй, оскорбил, но, опять-таки, не тронул. Однако Хрис пожаловался Аполлону, жрецом которого, собственно, был, и Аполлон наслал на лагерь ахейцев мор. После этого некоторые исследователи говорят: Аполлону бесполезно молиться, он глух к мольбам людей, он лишен сострадания. Далее, Аполлон насылает мор, хотя ахейцы, заранее стремясь его задобрить, приносят ему жертву. После этого некоторые исследователи говорят: благосклонность Аполлона можно купить. Агамемнон тоже возмущался и недоумевал: в чем дело, разве бог недоволен жертвой? Что еще ему надо? Ахилл, правдиво говорящий Агамемнону, что тот действительно своим нечестием навлек на них на всех беду – гнев бога – тем самым встает на сторону Хриса и Аполлона (и этим, первым его человеческим поступком,

¹⁶ Как и Яхве, великий иудейский *deus religiosus*.

«Илиада» открывается; вторым – когда он жалеет Приама, другого старца, пришедшего искать уже лично у него, Ахилла, справедливости, с просьбой отдать ему тело его сына Гектора – она закрывается). Гнев Ахилла – полубога, человека, героя – воспеть который призывает Гомер свою музу в первых строках «Илиады», подхватывает и приносит на землю гнев небесного создания – бога Аполлона. Но, захватив смертного, гнев способен уже не только карать, но и вразумлять; озвученный Ахиллом и подкрепленный его критикой действий Агамемнона, он может заставить последнего исправить допущенную им же несправедливость и, тем самым, обратить погибель в спасение. Аполлон нуждается в смертном герое, как позже он будет нуждаться в Оресте, чтобы положить конец древнему жестокому закону, воплощенному в Эринниях – закону кровной мести – и переломить ход человеческой истории. Он вовсе не отчужден, если внимательно всмотреться. Но его близость – беспристрастна, возлагаемые им обязательства – тяжелы, и его преданность длится ровно до тех пор, пока ты не оступился. Держаться правды Аполлона нелегко; когда тот же Ахилл дает волю себялюбию и злости, Аполлон первый, невзирая на былые «заслуги» и светлые моменты, скажет, что Ахилл более недостоин милости. Никаких гарантий, никаких индульгенций. Привязчивая и склонная многое прощать своим любимцам Афина будет воплощать другой тезис: если чаще поддерживать и реже оставлять человека, он укрепитя и будет меньше оступаться. Но и ее ждут разочарования; многих она в конце концов оставит, не в силах закрыть глаза на их безмерные преступления, легкость в совершении которых проистекала из их уверенности в ее неизменном божественном попечении.

Аполлон только *начинал* как бог меры и архаической справедливости. Хеттский Апалиунас, один из его предтеч, фигурирует как бог-блюститель мирного договора. Но подобно тому, как, по словам Ницше, христианство погубило им же возвращенное требование *честности*, то же самое требование заставило в какой-то момент Аполлона *выйти за пределы* древней идеи меры. В самом деле, *как определить* меру справедливости воздаяния? На каких весах ее удастся точно взвесить, где провести границу: вот до этого момента – еще мало, а после – точно хватит? Разрешить такую задачу сложнее, чем иную апорию Зенона. Не абсурдно ли «наивное» представление, что все есть эквивалент, эталон, что все можно пересчитать – на золото, на огонь ли – когда человека затрунули, проняли, что называется, до последнего, когда пугающим предвестием неприменимости рационального мерил к ситуации предельной или даже уже запредельной восходит на меркнувшее небо мира слепящая звезда гнева...

В «Илиаде» Аполлон из всех богов появляется первым, чтобы наказать ахейцев за вину их царя Агамемнона; из всех богов он наиболее последовательно и с полным сознанием противостоит грекам. Но он вовсе не покровительствует троянцам *самим по себе*, просто потому, что они *его*, а греки *не его* – нет такого человека или, тем более, народа, который в его глазах был бы изначально оправдан и потому находился бы под однозначной защитой бога. И все же такое впечатление создается – отсюда Виламовиц, скажем, и начинает развивать концепцию малоазиатского, или негреческого, происхождения Аполлона. Правда, с этой точки зрения и Зевс грекам чужой – в «Илиаде» он тоже покровительствует троянцам или, по крайней мере, более благосклонен к ним. Впрочем, греческие боги никогда не были узко национальным

явлением. Античные мифы охватывают огромный географический и культурный ареал, поэтому все олимпийцы одновременно и «свои», и «не свои», и «отсюда», и «издалека»; для них вовсе не унижительно, скажем, родиться где-то еще – как Афина, одно из самых почитаемых божеств. Греки не знали теологии иудео-христианского образца; греческая теология была не *интенсивной*, а *экстенсивной*. Доказательством могущества и величия бога было то, что он обнаруживался повсюду, что о нем знали и за пределами Эллады. Греки с особой радостью опознавали «своих» богов в преданиях и мифологических фигурах других народов; для них это было свидетельство истинности их веры не меньшее, чем для схоласта – догмат.

Многие, например, А. Ф. Лосев, пытаются найти у Гомера подтверждение тому, что греки ненавидели и боялись Аполлона, воспринимая его как *deinos theos* – «страшного бога». Но опять же, дело не в том, что Аполлон был на другой, противной им стороне. Он *принимает эту сторону, желая соблюсти равновесие*. Троянцы, на его взгляды, терпят страдание *не по справедливости*. Речь идет не о поводе для войны – в этом все здравомыслящие участники событий, и троянцы, и греки, были согласны: именно троянец Парис совершил крайне неблагоприятный поступок, нарушив закон гостеприимства и украв жену и сокровища спартанского царя Менелая, и вина лежит на нем полностью (если, конечно, не брать во внимание происки богов), а тем самым, и на всей Трое, поскольку она идет у него на поводу. Аполлон не столько защищает троянцев от греков, сколько *противостоит грекам* – потому что греки одержимы нечестивым духом *богоборчества*; греческие герои в своей гордыне и жестокости осмеливаются презреть законы уже не человеческие, а божеские, преступить границы, которые человеку положены. Ахейцы оскорбляют богов своей неукротимостью, нарушают их заповеди, и это Аполлону ненавистно в них более всего. И все же, распаленные яростью, ахейцы не *безмерны*, а всего лишь *неумеренны*, потому что человек вообще не способен возвыситься до безмерности (агрессией). Аполлон реагирует на их неумеренность двойственно: с одной стороны, действительно напоминая им об их мере (по принципу «знай свое место») – так, Диомеду, настойчиво пытающемуся, несмотря на явное противодействие Аполлона, убить Энея, он говорит «голосом грозным»:

*Вспомни себя, отступи и не мысли равняться с богами,
Гордый Тидид! Никогда меж собою не будет подобно
Племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!*
(«Илиада», песнь пятая, 440-443)¹⁷.

Диомед у Гомера налетает на Энея «ужасный, как демон». Очень скоро эпитет повторяется: Аполлон, склоняя Ареса выступить на стороне троянцев, опять же ссылается на поведение греческого героя:

*К богу Арею тогда провещал Аполлон дальновержец:
«Бурный Арей, мужегубец кровавый, стен разрушитель!»*

¹⁷ Цит. по изд. Гомер. Илиада. М.: «Правда», 1984.

*Или сего человека из битв удалить не придешь ты,
Воя Тидида, который готов и с Кронидом сразиться?
Прежде богиню Киприду копьем поразил он в запястье;
Здесь на меня самого устремился ужасный, как демон!»*

(«Илиада», песнь пятая, 455-460).

Почему-то А. Ф. Лосев, давая подробный перечень значений, которые в «Илиаде» и «Одиссее» сопровождают слово «демон», полностью игнорирует моменты, когда оно призвано описать то чудовищное состояние человека, когда он, одержимый своими страстями, готов уже преступить все законы божеские и человеческие; при этом Лосев тщательно приводит моменты, призванные обелить человека и показать, что «демон» – внешняя, чуждая ему сила, толкающая под руку и вводящая во искушение, злой рок, насланная, конечно же, по какой-то причине совершенно несправедливо настроенными к человеку богами¹⁸. Вопрос не в том, доверять или не доверять свидетельству Гомера; в конце концов, Диомед действует вроде бы не по своей воле, но вдохновляемый (если не сказать «подстрекаемый») Афиной. Однако Афина точно не подстрекала его нападать на Аполлона, пусть даже формально он искал сразить Энея, просто находившегося в тот момент под защитой бога. В *этот конкретный момент* Диомед был свободен в своем решении, и именно об этой его свободе, в том числе и свободе отступить, образумиться, напоминает ему Аполлон. *Момент* необычайно важен; бег времени неумолимо разлучает человека с, казалось бы, имманентной реальностью его жизни, будь то праведность или счастье; каждый следующий момент абсолютно нов и не связан с предыдущим ни в плохом, ни в хорошем смысле. Поэтому никакие *прошлые* заслуги ничего не гарантируют тебе сейчас или в будущем; однажды содеянное благо не распространяется автоматически на всю твою жизнь, делая тебя вообще и всегда благим, а однажды сделанный верный выбор не означает, что в следующий раз ты не оступишься. Аполлон четко очерчивает область человеческого существования (экзистенции) и ее непреложные законы – так что до известной степени он – божество меры, как его часто и изображают; однако он не *задает* меру, а лишь *возвращает* к той, которая и так есть. Он экзистенциалист задолго до экзистенциализма, и можно сказать, что не было бога, лучше понимавшего жизнь человека, чем он. Жизнь человека по определению *мерна*; Аполлон, повторимся, не задает ей меру, а лишь отказывает в претензии на безмерность. Но и этот отказ приходит как *ответ* на неправильно поставленный вопрос, как *реакция* на неправомерное притязание. Очень важно здесь понимать одну вещь: это не отказ в безмерности жизни *самой по себе*. Потому что именно эту безмерность Аполлон, наоборот, жизни придает, вернее, обнаруживает ее как изначально ей присущую; его шествие всегда сопровождается Вечностью и Бесконечностью, как Ареса сопровождают Страх и Ужас, а Зевса – Сила и Власть. Но если страх, ужас, силу и власть ахейцы уразуметь могли, то сонм Аполлона оставался для них загадкой куда более пугающей, чем откровенно агрессивные и доминантные атрибуты других богов. Поэтому с трепетом говорит о нем Гомер (что многократно,

¹⁸ Это вообще крайне интересная тема, поскольку именно в понятии «даймона», мне кажется, заключен ответ на вопрос, была ли у греков внятная антропология, т.е. изначально единое представление о происхождении и сущности человека.

хотя и в невероятно уплощенном смысле, цитирует Лосев), что этот бог «шестует, ночи подобный» (только в этой ночи сияет его свет, ни в коем случае не тождественный солнечному свету – еще одна ошибка в прочтении образа Аполлона, трактующая его как бога Солнца, правда, ошибка очень древняя и в чем-то сознательная). Повелитель ночи и обманчивых призраков (а именно этой своей стороной Аполлон оборачивается к гомеровским грекам), он наводит на неустрашимого ахейца дрожь, поскольку единственный из всех богов способен *смутить его разум*; и вот, все вывернуто наизнанку, все оказалось не тем, за что его принимали. Разум грека, практичный и целеустремленный, окутывается непроглядной ночью, когда к нему подступает Аполлон. Грек не просто *не понимает* Аполлона; в Аполлоне грек перестает понимать божественное как таковое; оно вдруг открывается ему как *закрывающееся* от него, ускользающее в непостижимость, которая – и здесь таится последний ужас – не непостижимость некоей «вещи в себе»; нет, она пророчески таит в своей глубине и его собственную *судьбу*. Судьба человека скрывается в том же меркнушем мраке, что и божественное. Человек не владеет судьбой и не может ею владеть, потому что она – часть божественного мира; бог знает ее лучше, чем он сам. У Платона душа – часть божественного космоса, пришлица из верхнего мира. Поэтому познание, познание идей, божественное созерцание, умозрение и есть первейшее призвание души, припоминание ею того, что принадлежит ей и чему она принадлежит изначально.

То, что греки боялись Аполлона, потому что не понимали его, объясняет и то, что исследователи часто трактуют как трусость или нерешительность Аполлона в тех или иных изображениях его действий. В знаменитой сцене распри богов из «Илиады» противоборство захватывает даже Олимп; формальным основанием для схватки становится «грекофильство» или «троянофильство» тех или иных небожителей. Тем не менее, когда Посейдон, примкнувший к покровителям ахейцев, бросает вызов Аполлону, тот *уклоняется* и не принимает его. Вот как он отвечает Посейдону:

*«Энносигей! Не почел бы и сам ты меня здравоумным,
Если б противу тебя ополчался я ради сих смертных,
Бедных созданий, которые, листьям древесным подобно,
То появляются, пышные, пищей земною питаюсь,
То погибают, лишаясь дыхания. Нет, Посейдаон,
Распри с тобой не начну я; пускай человеки раздорят!»*

(«Илиада», песнь двадцать первая, 460-470)¹⁹.

¹⁹ «И если когда раздается жалоба, то плачет она о краткой жизни Ахилла, о подобной древесным листьям смене преходящих людских поколений, о том, что миновали времена героев» (*Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки / *Ницше Ф.* СС. М.: «Мысль», 1996. Т. 1. С. 67). Ницше явно подразумевает именно этот фрагмент «Илиады». Но он, вполне осознавая, что по характеру своему это действительно жалоба, не упоминает при этом имени Аполлона. Напротив, Аполлон у него символ всего того, что позволяет заслониться, отгородиться от ужасов и разочарований жизни. Плач по Гиацинту, по Асклепию, вообще все истории о страдании и сострадании Аполлона к смертным Ницше, да и всеми остальными, во внимание не принимаются – как не принимаются во внимание его близость к земному, к женскому, его простота: короче, все, что с ним обычно разводится.

Гомер все изображает так, будто Аполлон именно «страшится» поднять руку на «царя, могучего брата отцова». Ахеец действительно понял бы такое поведение как малодушие, тем более, что Посейдон говорит на предельно доступном ему языке, призывая отомстить за униженную гордость:

*И тогда к Аполлону вещал Посейдон земледержец:
«Что, Аполлон, мы стоим в отдалении? Нам неприлично!
Начали боги другие. Постыдно, когда мы без боя
Оба придем на Олимп, в меднозданный дом Олимпийца!
Феб, начинай; ты летами юнейший, – но мне неприлично:
Прежде тебя я родился, и боле тебя я изведал.
О безрассудный, беспамятно сердце твое! Позабыл ты,
Сколько трудов мы и бед претерпели вокруг Илиона,
Мы от бессмертных одни? Повинуясь воле Кронида,
Здесь Лаомедону гордому мы, за условную плату,
Целый работали год, и сурово он властвовал нами.
Я обитателям Трои высокие стены воздвигнул,
Крепкую, славную твердь, нерушимую града защиту.
Ты, Аполлон, у него, как наемник, волов круторогих
Пас по долинам холмистой, дубравами венчанной Иды.
Но, когда нам условленной платы желанные Оры
Срок принесли, Лаомедон жестокий насильно присвоил
Должную плату и нас из пределов с угрозами выслал.
Лютый, грозил он тебе оковать и руки и ноги
И продать, как раба, на остров чужой и далекий;
Нам обоим похвалялся отсечь в поругание уши.
Так удалились мы, на него негодуя душою.
Царь вероломный, завет сотворил и его не исполнил!
Феб, не за то ль благодеешь народу сему и не хочешь
Нам поспешать, да погибнут навек вероломцы трояне,
Бедственно все да погибнут, и робкие жены и дети!»*

(«Илиада», песнь двадцать первая, 435-460).

Речь Посейдона эмоциональна и захватывает простотой содержащихся в ней представлений. Ахеец мог разделить выражаемое ею негодование, поскольку в ней говорится о вещах, которые составляют и его жизнь: гордости и чести, труде и воздаянии, несправедливости и обиде, а в первую очередь – личной задетости. С такой точки зрения логика Посейдона несокрушима, и его настроение легко разделить. Однако речь его содержит и более глубокие и неоднозначные уровни. Во-первых, Гомер в ней противоречит самому себе: в негомеровской версии мифа Посейдон и Аполлон были сосланы строить Трою в наказание за мятеж против Зевса; однако, согласно Гомеру, как главные зачинщики мятежа упоминаются Посейдон и *Афина* – но она при этом никак не наказана, а следовательно, в контексте «Илиады» как авторского мифа, ссылка Посейдона и *Аполлона* теряет всякий смысл. Что намного интереснее –

это реминисценция периода *унижения и рабства* богов; мы вернемся к осмыслению этого фрагмента в разделе «Аполлон на Крите». На данном же этапе следует отметить, что Аполлон у Гомера со всех сторон окружен архаикой, которой противостоит своей, по словам Ницше, «гордо отказчивой осанкой». За этой показной гордостью, однако, стоит ум, уже не вмещае́мый архаическим мировоззрением. Отказывая Посейдону, Аполлон достигает нескольких целей. Во-первых, он показывает, что его поведение не означает сочувствия троянцам *как таковым* – тем более, что, по логике Посейдона, он в принципе не может им сочувствовать. Он *сочувствует людскому уделу как таковому*, потому что проник в его суть, как никто другой из богов, или даже самих людей. Люди обречены на войну и смерть. Бессмертные же должны от них отличаться. Как в противостоянии вызову Диомеда Аполлон отграничивает смертных от бессмертных, в противостоянии вызову Посейдона он отграничивает бессмертных от смертных. Тем самым, он занимает абсолютно неуловимую для архаического сознания, требующего определенности – «так ты с нами или против нас?» – промежуточную позицию, присущую *даймону*, согласно тому, как изображает даймоническую природу Платон. Даймон, как это изложено в «Пире», не принадлежит ни миру богов, ни миру людей, его область – странное, вечно колеблющееся междуцарствие. Другой бог-даймон, Гермес, связывает эти миры (как вестник богов и психопомп-психагог людей), Аполлон – разграничивает²⁰. Отстраняя, остраняя и демонизированных людей, и демонизированных богов, Аполлон противостоит и тем, и другим как даймон – блюститель границы, которая не должна быть нарушена. «Демон» – плохой даймон; под его властью мы вступаем в хаотическое междуцарствие, порожденное смешением, утратой границы. Хороший даймон восстанавливает царства в их исконных границах. Но ведь именно так звучит по-гречески счастье – *eudaimonia*, «господство благого даймона». Аристотель определяет счастье как цель всей человеческой жизни, которая делается достижимой, когда ум научается удерживаться в границах *его* – действительного, того, что для него осуществимо. Отсюда знаменитая формула Аристотеля, которую обычно переводят так: счастье – это энергия (осуществленность) ума, умного призвания человека. Междуцарствие ума противостоит междуцарствию безумия, преобразовывая хаос в космос, согласовывая человеческое с человеческим и божественное с божественным, чтобы они могли соединиться в гармонии, а не сталкивались и разлетались в глупости и неразберихе. Приговор Аполлона не безусловен – жизни, которая умеет блюсти себя, осуществляясь через самоосознание, он возвестит совсем иную судьбу, нежели жизни безумствующей и утратившей ясное представление о своих границах. Нам столь часто кажется, что осуществимое – это так скучно, что мы достигнем его и исчерпаем – разумеется, оно ведь выглядит столь ограниченным – очень быстро, и потом умрем со скуки. Нет, нас влечет огромность и безмерность, будто бы обещая нам куда больше. Но когда мы поймем, что *именно осуществимое бесконечно*, что оно требует всей бесконечности для своего осуществления, тогда только мы приблизимся к осознанию того, что говорит и что

²⁰ Идея рассматривать младших богов олимпийского пантеона (детей Зевса) как даймонов принадлежит Ф. Ф. Зелинскому. Очевидно, это допущение основывается на том, что они в меньшей степени предстают связанными с природными силами и стихиями, и в большей – с человеческим миром, человеческими делами и начинаниями, которые они направляют и которым покровительствуют.

означает (у Гераклита «дельфийский владыка» не открывает и не скрывает, но подает знаки – *semainei*) Аполлон.

Что в имени: А. Ф. Лосев и демонизация Аполлона

Хотя А. Ф. Лосев приводит многочисленные примеры из античной мифологии, согласно которым Аполлон может быть истолкован как антигерой и антагонист, отрицательный персонаж и злое начало, в принципе ему достаточно уже одного имени Аполлона, чтобы сделать такой вывод.

Имя – в первую очередь признание существования той или иной «вещи», минимума бытия, достаточного основания идентичности. Имя – самое отчетливое проявление индивидуальности. Имя – такая же субстанция, как Я или природное явление, но только для бога. Для мифа она даже более значительна. Следует различать индивидуальность и индивидуацию, индивидуруемость. Традиционный подход к мифу выделяет, как правило, два типа индивидуированных начал, или субстанций, чтобы затем «диалектически» их сопрягать: человеческие Я и природные субстанции-явления, мыслимые сами по себе (научно) или как события, охватываемые цельным поэтическим мировосприятием. То, что миф далек от первого уровня такой индивидулирующей субстантивации, несомненно. Но и второй для него недостаточно. Имя бога не случайно, более того – в нем бывает заключено все его существо и существование²¹. Вещи и люди носят имена и, тем самым, причастны языку, опосредованно. Слово, называющее вещь, конечно, тоже имя. Но именно в божественном имени у греков, по преимуществу не тайном и не сакральном (иначе оно было бы очередной формулой для специфического употребления), раскрывалось существо бога. Раскрывалось не как понятие или определение – хотя и не было способа лучше понять и определить, с кем имеешь дело. Бог являлся как личное, *свое собственное* начало – не как некое частное лицо человеческого мира или персонификация природного явления. И боги, и стихийные силы, и люди изначально охвачены единым кругом существования; и вещам, и людям тоже дан язык. Но у богов язык превосходил свою природную и человеческую мерку, поднимаясь до предельной концентрации индивидуального и осмысляющего начала. «Мыслить и говорить – одно» не у человека, а у бога. Поэтому логос, мысль-слово, а затем и все «интеллектуальные вещи», с ним связанные в античности – *софия* (мудрость), *нус* (ум), *эпистеме* (наука) и само философствование признавались божественными или происходящими из божественного источника. Греческие боги не были подателями иного божественного, нежели того, чем – и кем – были они сами. Имя предъявляет бога непосредственно, и в этом смысле имя – это миф в себе, свернутый миф. Боги узнаются, опознаются; их замечают и показывают, но не «доказывают». Здесь огромную важность имеют фиксируемые мифом обстоятельства их земного явления; так формируется изначальная, матричная структура нашего восприятия божества. Что-то передается, сообщается нам через миф, что-то, что затем позволяет нам поддерживать в нашем

²¹ См. *Афасижев М. Н.* Изображение и слово в эволюции художественной культуры. Древняя Греция. СПб.: «Алетейя», 2008. С. 40-50. Именабогов происходят из древности, но не каждый бог сохраняет связь с древним, изначальным значением своего имени, как Аполлон.

сознании представление об «идентичности» бога, даже когда ситуация вокруг него меняется – порой до полной неузнаваемости. Именно оно делается значимым содержанием предания и культа.

Но если о других богах судят в первую очередь по их культурному следу, и лишь затем – по имени и внешности, специфически «личным данным», в случае Аполлона логика прямо противоположная: в зависимости от того, как какое значение усматривали в его имени, трактовалась его личность, его характерные отличительные черты, формировалось суждение о приписываемых ему функциях и религиозных атрибутах.

Что же такого в имени Аполлона?

При всем дисциплинарном многообразии, различии целей и методов, почти все исследователи – филологи, историки, культурологи, психологи даже – сходятся в одном: культ Аполлона был чрезвычайно распространен в античном мире; Аполлон был вторым по значению богом в олимпийском пантеоне после Зевса. Добавим: в христианскую эпоху он становится *первым*. В средневековой «Песни о Роланде» о мусульманах, с которыми воюют добрые католики под предводительством Карла Великого, говорится, что они поклоняются «Магомету» и «Аполлону»²². Пытаясь выставить врага язычником, европейский автор называет его идолом не Зевса или кого-то еще, но именно Аполлона. Мильтон в стихотворении «На рождество Христово» (проиллюстрированном Уильямом Блейком) в качестве символа всего демонизированного язычества, противостоящего Христу и низвергнутого его пришествием, опять же выставляет дельфийский культ со статуей Аполлона, в которой заключен падший ангел. В этой детали Мильтон не оригинален: в житии одного из раннехристианских святых приводится сведение, что его герой, помимо прочего, посетил дельфийский оракул и принудил жившего в статуе Аполлона беса сознаться в том, что он, собственно, бес – после чего упомянутый бес, очевидно, был торжественно изгнан.

У христианства вообще интересные и весьма запутанные отношения с т.н. язычеством. В исторической действительности оно так и срасталось с ним на каждом шагу; античный мир, давший самый возвышенный и благородный пример язычества, оказал несомненное влияние на складывающуюся образность христианского искусства (достаточно упомянуть ангелов, крылатых юношей). Но тем энергичнее это влияние отрицалось в догме. Возвращаясь к Аполлону, отметим, что «любовь» была взаимной. Христиане не могли не знать о том, что было пророчество оракула, посвященное именно их религии и ее судьбе. Во-вторых, Юлиан Отступник пытался возродить дельфийский культ Аполлона. И главное, у христиан было особое основание видеть в Аполлоне не заблуждение, а несомненное зло из адских глубин: свидетельство Иоанна, автора «Апокалипсиса» (созданного, по преданию, на греческом острове Патмос). Ангел бездны, повелевающий саранчой, призванной опустошить землю, зовется у него «по-еврейски Аваддон, а по-гречески Аполлион, что означает: губитель». Именно эта этимология приводится обычно первой, когда современные исследователи заговаривают о значении имени Аполлона: его сразу же возводят к *apolieun* («нести

²² Литература Средних веков. СПб.: «Амфора», 2009. С. 330.

гибель»), *apollumi* («я несу гибель»). То есть, фактически отождествляют Аполлона и Аполлиона. Бог толкуется через его имя: уникальный прецедент. Интересно, что А. Ф. Лосев, тщательнее всех, наверное, проработавший этимологию имени Аполлона (вплоть до вавилонского *abulu*), не особо склонный вообще доверять в данном случае всем приводимым в источниках и трактовках этимологиям, все равно толкует Аполлона как нечто изначально темное, разрушительное, жуткое. «Эти боги, и особенно Аполлон, изображаются грозными, мощными, бессердечными и прямо злыми. Можно только разводить руками по поводу того обычного представления, прививавшегося буржуазной наукой, согласной которому Аполлон – это юноша-артист, с мягкими чувствами и красивыми поступками, который только и знает что играет да поет. Первоисточники, взятые из самых разнообразных периодов античности, говорят о том, что первым впечатлением от этого бога были у всех только ужас и ошеломление. Этот ужас, как изображают источники, всегда испытывала даже неодушевленная природа, все женщины и мужчины и даже боги и весь Олимп»²³.

Аполлон не только зол, но и коварен. Он действует иногда как «убийца исподтишка»²⁴. Этот абсурдный образ от Лосева перекочевал в исследования других отечественных авторов и теперь встречается то тут, то там, что совершенно неуместно, а порой откровенно возмутительно. Так Е. В. Федорова, автор книги «Мифы и реальность Древней Греции», позволяет себе много вольностей в духе Лосева, передавая эффект от изображения Аполлона на фронте олимпийского храма: «Человек... не мог встать на один уровень с Аполлоном и заглянуть ему в лицо (...) Аполлон... не хочет видеть людей... к нему нельзя обратиться с мольбой (...) Это – холодный и неумолимый бог, даже взгляда его поймать нельзя (...) Отчетливо выражен его характер как бога злого, высокомерного и лишённого обаяния (...) О чем можно разговаривать с таким богом? – Ни о чем, ибо даже его красота внушает страх. В его лице интеллект нет. Он – воплощение неодолимой и неумолимой силы. Бесполезно его просить, его благосклонность можно только покупать обильными драгоценными дарами. Между ним и людьми духовного контакта нет, есть только сила бога и бессилие человека (...) Недаром его имя созвучно слову «аполлюми» – «я несу гибель». Олимпийскому Аполлону заглянуть в лицо могли бы только птицы, и они увидели бы твердый взгляд и презрительный рот профессионального убийцы»²⁵. Абсурдность этих реплик стала бы очевидной самому автору, если бы она обратила внимание на другие места собственного текста: «Смысл западного фронтона в том, что «люди одерживают верх над зверьем, ум и интеллект побеждают физическую силу». Этот смысл сосредоточен в фигуре Аполлона, «который стоит в центре и величавым жестом протянутой правой руки дарует победу племени лапифов». Федорова также пытается объяснить присутствие Аполлона на фронте храма в Олимпии тем, что Аполлон «тоже причастен к играм, к Пифийским играм в Дельфах, в которых, однако, превалировал интеллект»²⁶. Непонятно, как автор умудрилась не обратить внимания на то, что описывает Аполлона через взаимоисключающие характеристики: как могли

²³ Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М.: «Мысль», 1996. С. 459.

²⁴ Там же. С. 446.

²⁵ Федорова Е. В. Мифы и реальность Древней Греции. С. 155-157.

²⁶ Там же. С. 155.

интеллектуальные игры посвятить богу, в котором нет ничего интеллектуального? (Кстати, с другой стороны фронтона аналогично изображена Афина, но почему-то она не удостоилась столь пристального критического внимания автора). В другом месте она описывает, как Аполлон откликнулся на мольбу Креза – причем когда тот был не в богатстве и славе, а в унижении и на пороге смерти. Получается, что можно и говорить с ним, и обращаться к нему. Откуда же такая предвзятость? Мне кажется, что исключительно от нежелания автора разобраться в нерелексивно принятых ею на веру посылах. Она отмечает, что фронтон, возможно, производит описанное ею впечатление неслучайно, так как его автор – афинский скульптор, а в Афинах Аполлона не любили, что отразилось на всем афинском искусстве и в особенности – на трагедии. Но углубляться в это Федорова не хочет и, пытаясь все же объяснить неприязнь афинян к Аполлону, сводит все к банальной теории, что Аполлон якобы бог солнца, а солнце-де было в Греции, и особенно в Аттике, где и располагались Афины, палящим и «терзающим» людей и природу жарой, засухой и эпидемиями. Если бы Федорова поставила под вопрос именно эти две теории – а именно, Аполлона как бога солнца и Аполлона как злого бога – поскольку они крайне сомнительны, а не принимала бы их как данность, таких противоречий и откровенного абсурда в ее книге поубавилось бы.

Разумеется, есть другие этимологии, и из них складывается иной образ Аполлона: гуманистический, цивилизованный, рациональный. В этом случае его имя возводится, скажем, к *apellaō*: соборности, договорности, совету. Появляется Аполлон Космоса, в противоположность Аполлону Хаоса. Поминают девизы на фронте дельфийского храма: «познай самого себя», «мера – наилучшее». Эти девизы, правда, не имеют прямого отношения к Аполлону, они – изобретение легендарных семи мудрецов. Снова вступает в силу злосчастье Аполлона: если присмотреться, у него нет ничего своего, он изначально ограблен, лишен того, что ему лицемерно приписывается и отдается. Но важно сейчас другое, и дело не в том, на чьей стороне правда, какой бог более истинен: Аполлон Космоса или Аполлон Хаоса. Существенно то, что и тот, и другой возникают из имени Аполлона и более ниоткуда, из имени и его возможных толкований. Имена Афины, Гермеса, Диониса, Гефеста, Посейдона, Аида, самого Зевса вторичны по сравнению с их культурной ролью и не обязательно содержат в себе указание на ее характер. Пытаясь же понять Аполлона, мы вынуждены в первую очередь иметь дело с его именем и добывать то или иное знание из него и через него. Благодаря Аполлону мы обращаем особое внимание на язык, начинаем нуждаться в *герменевтике* – искусстве толкования. Этот бог требует толкования, как и его оракулы. Он был первым богом, возведенным в Слове-Логосе – но в слове он не *открылся*, как библейский Бог, а *сокрылся*, окутался непроницаемым мраком, с которым его чаще всего и отождествляют в «Илиаде».

Тем не менее, Аполлон – особый случай даже среди богов, и Лосев совершенно прав в своем заделе, какие бы выводы он ни делал потом: действительно имеют место «множество и разнообразие его функций, их противоречивость и часто несовместимость». Плюс, добавим от себя, начавшиеся уже в античности теоретизации, призванные преподнести богов более «духовно», не по-гомеровски; «труднообозримое обилие дошедших до нас о нем текстов», досконально исследованных Лосевым, следует дифференцировать еще и по степени абстрактности; рассказ об Аполлоне-

пастухе, например, намного ценнее сомнительных околофилософских рассуждений о том, как Аполлон одновременно есть Гор, Осирис, Ра, Гелиос, всеобщий бог солнца и немеркнущая духовная монада. Слияние богов меж собой, их отождествление друг с другом и с абстрактными умопостигаемыми началами было, очевидно, вполне обычной духовной практикой в поздней античности и в первые века христианства. В романе «Таис» А. Франса хорошо передана атмосфера того времени, когда для участников философской беседы не составляло проблемы прийти к выводу, что Гермес, Митра, Адонис, Аполлон и Христос – одно и то же. Не то чтобы такие аналогии проводились вообще безосновательно, однако вне зависимости от этого суть размышлений о месте и природе богов ускользала уже от самих инициаторов подобных рассуждений. Мода на превращение богов в абстракции была введена, по-видимому, пифагорейцами, хотя, конечно, этим до известной степени грешили все философы как до, так и после Сократа. Иные времена, стоит признать, сами вполне диалектичны; они синтезируют и преобразуют наследие предшествующих эпох, надстраивая свой «искусственный» миф над «естественным» или даже притязая на то, чтобы полностью заменить один другим. Одни века пишут, другие переписывают. С мифом все просто: чем он конкретнее, детальнее, телеснее, тем больше вероятность, что он истинен. Миф любит художников больше, чем ученых, пускай и «много лжи говорят поэты».

Поэтому проблема источников в «аполлонистике» – проблема не времени, а, если угодно, жанра. В данном случае научная нейтральность исследованию не на пользу. И поздняя эпоха способна на прозрение; культурный синхронизм – обязательное, но недостаточное условие, что автор источника понимает что-то в своем «предмете». Иные современники Платона и Аристотеля дальше от Аполлона, чем европейские художники эпохи Ренессанса. Аполлона зачастую нет там, где его привыкли находить, но зато он может обнаружиться где-то, где его и не думают искать. Есть целый сонм аполлонических фигур в античных мифах, каждая из которых в каком-то смысле Аполлон, и они необязательно «диалектические ступени», «преодоленные» им в его «историческом развитии», как это преподносит Лосев. Действительно, следует задаться вопросом, что же означает эта странная множественность образа, привязанная, несмотря ни на что, к одному имени, лучащаяся, во всех многообразных культах и фигурах, одним светом. Согласие относительно наличия предмета не означает понимания его природы. Мы можем знать «где» и «когда», «что» и «как», но вряд ли можем ответить на вопрос «почему?», не выйдя при этом за пределы нашей предметной области. Лосеву пришлось выйти в историю, чтобы дать хотя бы приблизительный ответ; к величайшим достоинствам его исследования относится то, что он осознавал наличие и трудность проблемы, необходимость постановки вопроса. Многие другие довольствуются банальным перебиранием «где» и «когда», «что» и «как», считая, что из «фактов» само собой рождается понимание, или, как минимум, складывается цельная картина. Ни о какой цельной картине, однако, тут можно и не мечтать. Принцип, сделавший Аполлона таким, каким мы его знаем (точнее сказать – не знаем), остается неуловимым. Я думаю, в некоторых случаях (и это, возможно, как раз такой случай) интерсубъективное согласие не гарантирует объективной истины, а указывает на прямо обратное: на то, что Ницше называл «ложью тысячелетий» – одинаковые во все времена ressentimentные отверженность и противостояние, перепев

на новые лады старых глупостей и злословия. Возможно, исток этих рессентиментных по природе чувств не в предмете, на который их принято переносить, а в том, кто их испытывает и переносит, как красота – в глазах смотрящего. Возможно, единственный непрерывный самотождественный субъект, который мы найдем в истории Аполлона – это мы сами. Аполлон – интересный, помимо прочего, психологический казус: раздражитель и выявитель всего низкого в нас, красная тряпка для внутреннего Минотавра. В конце концов, он бог, а не «предмет исследования», и его могущество простирается далеко; одно упоминание его имени, пусть даже со страниц научного трактата, способно сделать многое – к чему мы, смертные, можем быть совсем не готовы.

Маски Аполлона

Итак, ни архаическая, ни классическая Греция, ни тем более Греция под властью Рима не понимали в должной степени Аполлона. Это может показаться странным, учитывая, что формально его культ был распространен по всей Греции, а с римлянами дошел до границ их империи и даже шагнул за них. Невероятный факт, что император Август выбрал своим покровителем именно Аполлона, показывает, насколько заблуждалась власть, отождествляя свои суждения, поведение, выбор целей и средств с тем, что заключает в себе образ Аполлона. Ничего похожего на властного самодержца и интригана в Аполлоне нет. Он странник и гость, покровитель свободолюбивых мореплавателей и первооткрывателей; в колониях и на окраинах греческого мира культ Аполлона сохранился в большей чистоте и прелестной простоте, чем в «метрополии»²⁷. Он центробежен, и даже в его имени, с трудом поддающемся расшифровке, угадывается греческим слухом намек на *отрицание* (частица а-) полюса-полиса, всех и всяческих осей, закручивающих вокруг себя человеческую жизнь и собирающих ее в пределы полисных стен-законов (таково значение слова «номос»). Его храмы и священные места, как правило, размещаются вне города, из-за чего, в частности, они регулярно и с легкостью подвергались разграблению²⁸. В некоторых мифах он скорее пастух, чем избалованный принц; при этом даже столь несклонный к тривиальностям исследователь, как Карл Кереньи, полагает совершенно естественным заявить, что сельский, пастушеский Аполлон не способен ни заинтересовать, ни раскрыть сущность Аполлона²⁹. Скорее, возразим мы, не способен сообщить нам интерес к Аполлону этот

²⁷ См. *Скржинская М. В.* Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье. СПб.: «Алетейя», 2010.

²⁸ Аполлон связан как с промежуточными, пограничными местами, так и вообще с идеей перехода, выхода за пределы. Он перемещает в некое запределье и его самого легче всего встретить именно там. Отсюда пошла тема *утопии*, совершенно особого, мифического и одновременно реально достижимого места, которая постоянно обыгрывалась в философских рассуждениях греков об идеальном государстве. См. *Глухов А.* Платон и adunaton: алиби одной утопии // *Логос* № 4 (83), 2011. Сс. 101-119.

²⁹ «Аполлон у греков – бог людей духа. К примитивной пастушеской жизни... он имеет отношение лишь в том плане, что, по преданию, служил пастухом у Адмета» / *Кереньи К.* Бессмертие и культ Аполлона // *Кереньи К.* Мифология. М.: «Три квадрата», 2012. Сс. 147-148. Непонятно, почему здесь должно чувствоваться противоречие, почему духовного бога не может сопровождать образ простой жизни. С другой стороны, Кереньи прав в том, что следует постоянно разделять миф и культ. И однако, миф должен ставиться под сомнение не на общих основаниях, что он небылица или ложь – как это практиковалось уже у самих греков – а только в том случае, когда он откровенно принижает и

затертый, крайне неудачно и нечистоплотно выдаваемый за него абстрактный призрак – ложный бог Солнца, пифагорейская монада, покровитель элитарной культуры и государственной власти. Его отношения с Крезом, например, менее всего напоминают мезальянс светской и религиозной власти. Крез втягивается Аполлоном в испытание *богопознания*, в ходе которого ему предстоит многого лишиться, и в первую очередь – иллюзии, что традиционной отправкой даров, для начала, он «купит» расположение бога; а затем и своей личной власти, и державы, и почти что жизни. Христиане сказали бы, что бог испытывает этого человека. Какая разница, что Крез – царь, если дело вообще не в этом.

Возьмем, однако, Вячеслава Иванова, который даже не сомневается, что Аполлон – бог аристократов (и он не одинок в такого рода рассуждениях). Событие *рабства* Аполлона (у Адмета и на строительстве Трои) он воспринимает как разновидность мифа о претерпевании страданий и лишений всеми античными (и не только) божествами. Однако ничто не указывает на то, что Аполлон *страдал* от такого рода «унижения», причем именно потому, что это *унижение*. Иванов вообще постоянно путает *претерпевание* и *страдание* – его излюбленный Дионис много претерпевает, но вовсе не страдает, с легкостью преодолевая даже смерть. Посейдон у Гомера ужасно раздосадован беспамятством Аполлона в связи с их общим унижением, но это *Посейдон* переживает, а не Аполлон, это для Посейдона их общий троянский эпизод – унижение и оскорбление. Мы находим рассказ о страданиях Аполлона совсем в другом контексте – когда он оплакивает смерть Гиацинта, Кипариса, своего сына Асклепия. Где здесь элитарность? Он не мстит за Асклепия лично Зевсу, своему отцу – уничтожая циклопов, ковавших Зевсу молнии, он стремится убить то, что само несет гибель, *побеждает смерть смертью*. Он ищет убежища в запредельной Гиперборее, народ которой ближе и милее ему, чем гомеровские, и не только, греки. Беглец, отказник, эмоциональный и непредсказуемый, он напоминает персонажей, возможность которых европейское искусство открыло для себя (а в действительности переоткрыло) только с Шекспиром, и дальше – в романтизме. Для кельта, скандинава магический статус поэта-музыканта несомненен и четко прописан (а бард, как правило, еще и провидец – соединение этих элементов в одной фигуре для упомянутых культур естественно); у позднегреческих же и римских поэтов артистизм Аполлона – повод для крайне пренебрежительного к нему отношения. Тифон у Нонна (5 в. н. э.), строя планы свергнуть Олимп, готовит всем богам тяжелое наказание, но Аполлон в его расчетах – только *певец*; изменение его статуса выразится лишь в том, что вместо Зевса, прежнего владыки Олимпа, он будет славить на пирах нового – самого Тифона³⁰. Представление об Аполлоне в Греции и Риме последовательно деградирует; его «функции»

компрометирует бога, значение которого при этом в культурном и духовном плане огромно и несомненно. Миф о пастушестве Аполлона ничем его не принижает. Он мешает разве что тем исследователям, для которых понятие о духе – цивилизационное и аристократическое. Ну и, соответственно, тем их предшественникам в Древней Греции, которые думали точно также. Вопрос, однако, не в том, кто *прав*. Просто Аполлон по сути своей предмет вечного спора, и никогда его судьба не решится сведением к некой парадигматической однозначности и одиозности, и он ближе к нам, людям, чем повелители стихий, дарители тайного знания, и другие, более архаические или более мистические, божества.

³⁰ См. *Нонн Панополитанский*. Деяния Диониса. Песнь вторая, 330-340. СПб.: «Алетейя», 1997. С. 22.

уплощаются, превращаются в самопародию; все подлинное в нем заменяется тем, что предпочтительнее для духа времени.

Самое смешное, что, скорее всего, греки и римляне не имели в виду оскорбить Аполлона; они, наверное, всяк на свой лад, думали даже, что оказывают ему услугу и, отрицая «неправильного», «слабого» или «жалкого» Аполлона, придают богу более достойные его облика черты. Так в архаической Греции Аполлон был жестоким губителем, в классической – отрешенным интеллектуальным началом, а в Августовом Риме – воплощением надменного государственничества. Филологи, мифологи и прочие антиковеды последних двух-трех веков просто повторяют за греками и римлянами их выдумки (Ницше и Юнгер возвращают нам гармонически самотождественного, рационального Аполлона пифагорейцев, им вторят психологи-юнгианцы, возводящие этот образ чуть ли не в психологический архетип; Лосев – зловещего «наемного убийцу», «ангела бездны» и разрушителя; Иванов – патрона аристократов и власть предержащих), считая, что раз некое мнение исторически современно своему предмету, то, значит, оно соответствует ему на уровне истины. Но от того, что ошибка очень старая, она не перестает быть ошибкой. Боги вечны, а потому вечны и глупости, которые о них говорят. Мир Аполлона еще только предстоит понять и раскрыть. Это непростая задача, учитывая, сколько тысячелетий пропало в этом смысле впустую. Через Аполлона европейский дух разве что постиг сам себя в своей воле и представлениях, но вряд ли можно сказать, что он постиг Аполлона. Возможно, такой цели в принципе и не ставилось, потому что этот дух вообще занят только собой, и принимает того или иного бога в той мере, в какой тот способствует его самоопределению.

Но «проблема Аполлона» в нашей истории глубже и болезненнее, чем может показаться на первый взгляд. Сильный и при том неререфлективный, бессознательный антагонизм проступает в том, как искажено, извращено, а местами попросту стерто наследие и заповеди этого бога – вражда человеческого с божественным, которой не знала, наверное, ни одна другая религия. В результате западный человек выбрал себе религию, которая относилась к нему куда снисходительнее, несмотря на «ад», и, хотя и привыкла хвалиться непостижимостью своих догматов, не была способна по-настоящему глубоко нуждаться в ясном выражении присутствия бесконечного, понимать его абсолютную необходимость для высвечивания предела, к которому *устремлена* человеческая судьба. Иррациональное в Аполлоне соединялось с бесконечным и с будущим, а не с прошлым/истоком/хаосом/землей/материей, как обычно трактуют эти смыслы в античной культуре – как будто внутри самой этой культуры им не находилось сильнейшего возражения. Таким возражением и был Аполлон. Впрочем, и у себя «дома» он оставался чужаком. В доме же христианского Бога для него по определению не могло найтись комнаты. И однако, мы все равно найдем, если будем внимательны и непредвзяты, много от Аполлона в христианстве. Непонятый и непринятый в своей истине античностью, подменившей его бездушным идолом (как позже Иисус с невыносимейшей наглостью был присвоен теми, кого апостол Павел называл «князьями и мироправителями тьмы века сего»), отвергнутый и демонизированный демонами исторического осуществления христианской религии, он,

тем не менее, не теряет своего ослепительного блеска – для глаз, способных еще видеть, и имеющих еще слезы, чтобы плакать.

Благодаря Аполлону мы обращаем на историю внимание; она, по словам Ницше, делается *проблемой*. В ней появляется боль, не компенсируемая ее собственными средствами и достижениями. Мы начинаем сопоставлять свидетельства, испытывать источники, задавать вопросы. Мы начинаем мыслить критически. Такая история затребует нашего живого отношения. Здесь не получается устраниваться – разве что бежать с позором, как Каин; но, как и Каин, не знать забвения и прощения. Это бодрствование разума, призванного к разысканию истины – состояние, наилучшее для философа. Этот бог слишком затрагивает нас. Он зовет к познанию, которое не забава или горделивая демонстрация способностей разумного существа, но совесть и ответственность. Какое человеку, казалось бы, до этого дело? Он привык исполнять свой долг где и перед кем угодно, но только не перед богом. Это больше, чем нравственная проблема. Здесь живет понимание того, что у человека нет иного призвания на земле, кроме одного-единственного: личного участия в судьбе бога, принятия решения об этой судьбе. Через это решается и его собственная судьба. Судьба и есть то, что затребует тебя к иному. Человек же *требует иное для себя*, хочет, чтобы сделанный им всемогущим бог решал его, человека, судьбу, заботился о нем, любил или наказывал, наставлял и спасал. Человек исторический пока что восстает на судьбу, восстает на бога. До совершеннолетия, возмужания человеку по-прежнему далеко. Он слишком занят, еще с гомеровских времен, противоборством с богом. Но это противоборство не делает его сильным, а кажущийся успех в нем – победителем.

Значение детства и юности Аполлона. Первое сближение и первое противопоставление Аполлона и Диониса

Опираясь на работы Кереньи, можно усмотреть еще один важный мотив в мифологии (точнее, теологии – или даже теофании) Аполлона, а именно, его *детство*. Кереньи справедливо замечает, что детство – немаловажная часть истории любого бога. Однако Аполлона он в данном контексте упоминает вскользь, его разработки в большей степени касаются брата Аполлона, Гермеса, который во многом представляет из себя как бы смягченного, неконфликтного Аполлона³¹. Между тем, значение детства и юности Аполлона огромно; его взросление происходит с явным нарушением канонів мифа о чудесном или божественном ребенке, который Кереньи опознает на всем пространстве индоевропейского культурного влияния. Возможно, по этой причине Кереньи и избегает погружения в миф Аполлона – последний, как всегда, служит плохим примером для любой схемы.

Вкратце история такова. Божественный ребенок, согласно изначальному арийскому мифу, это младенец, покоящийся на волнах мирового океана и содержащий в себе всю Вселенную. Он чем-то похож на знаменитое «дитя играющее» Гераклита, но по сути это пассивная фигура, и даже более того – не только сам младенец никак не действует, но и Вселенная, которую он заключает в себе, не развивается, пребывая как

³¹Кереньи К. Боги-дети / Кереньи К. Мифология. М.: «Три квадрата», 2012. С. 387-436.

бы в зачаточном состоянии, оставаясь чем-то умозрительным. Затем, если верить Кереньи, этот младенец рождается уже в мире, который раньше находился в нем, и претерпевает немалые страдания – живет на положении слуги или раба, унижается и преследуется с целью погубить. Затем он вырастает, преображаясь при этом порой в нечто монструозное, и жестоко расправляется со своими обидчиками.

Любопытно в изложении Кереньи, во-первых, то, что для него не составляет проблемы объединить три этих довольно сильно различающихся между собой элемента в один, и рассматривать их как этапы развивающейся истории одного и того же существа. Во-вторых, ограничившись Гермесом, Кереньи, сам прекрасно это осознавая, рассказывает весьма смягченный, по сути сказочный, знакомый нам по Золушке и ее диккенсовским наследникам, вариант этого сюжета. В-третьих, Кереньи сталкивается с классической проблемой специалиста: имея на руках факты, он зачастую совершенно не в состоянии удовлетворительно их истолковать. Он отслеживает сохранившиеся элементы мифа о божественном ребенке в позднейшем литературном наследии, например, у Вергилия; ссылаясь на предание о Заратустре, он описывает рождение странного *бородатого* младенца³². Но как все это связано и что это означает, он сказать не может. Оказываясь в таком положении, наука часто делает вид, что *не имеет права* двигаться дальше, в то время как на самом деле она попросту *не может*; высокие слова о том, что надо-де придерживаться «объективного» и «достоверного», хранить «чистоту исследования», призваны выдать слабость за принципиальность и добродетель. Но это полбеда; наукообразием отрицается *общезначимость предмета исследования*. Фактически объявляется, что за пределами «источников» его не существует, поэтому подход к нему возможен только через «источники», а точнее, через «метод». Однако само происходящее *здесь и сейчас* исследование показывает, что *то, о чем* оно, уже шагнуло сюда, что оно уже с нами, в живом настоящем, и так будет и впредь. Наука игнорирует настоящее, так же как генерал из пословицы всегда воюет в предыдущей войне.

Бородатый младенец из пророчества о рождении Зороастра означает то же, что выросший в монстра ребенок из финского или кельтского эпоса, а именно ориентированное на животный тип, изначально недифференцированное представление о жизненном цикле. Божественный ребенок не растет постепенно; он сразу становится взрослым, но при этом взрослым в смысле животного, зверя. Как и зверь, когда он мал, то довольно мил, в нем можно увидеть даже слабость и беззащитность. Но его цель, его биологическая задача – осуществиться как можно быстрее и в полном объеме заложенных природой возможностей. Борода у младенца означает заранее прочитываемую в ребенке зрелость как цель, как кульминационное состояние

³²Кереньи К. Вергилий, поэт искупительного рубежа тысячелетий / Кереньи К. Мифология. М.: «Три квадрата», 2012. С. 57-74. Античность знала и уважение к мудрым старцам, и культ зрелой силы, но что ее принципиально отличает от множества других древних культур – это особая фиксация на юношеском образе, преодоление в нем архаической грубости. Так юный обнаженный Аполлон торжествует над Пифоном, который, согласно одной из версий мифа, был не хтоническим чудовищем, а жестоким разбойником, строившим храмы из черепов убитых им людей (возможно, символ фанатической религиозности). В каком-то смысле лучшим памятником Аполлону является «Давид» Микеланджело – светловолосый пастух, но еще поэт и музыкант, странный и чужеродный персонаж в иудейском священном предании, сразивший огромного монструозного Голиафа; другая скульптура Микеланджело, посвященная этому герою, так и называлась: Давид-Аполлон.

существования, к достижению которого устремлены все его силы. Фактически исполненный огромной силы монстр и бородатый старец-мудрец-пророк как образы играют одну роль – указать жизни ее акме, ее желанную и наилучшую форму. Мы найдем отголосок этих идей у Платона, в споре о том, что такое красота и как она связана с целесообразностью, в «Пире»; Сократ, которому в этом представлении отведена роль одновременно и старца-мудреца, и монстра (вспомним, как подчеркивается, и в первую очередь им самим, уродство его внешности, как Алкивиад сравнивает его с мифологическими мудрыми уродцами вроде силенов и сатиров), доказывает, что его гротескные внешние обстоятельства ему полезны и удобны, с точки зрения жизни они куда целесообразнее, чем иная красота. В «Энеиде» Вергилия и в «Деяниях Диониса» Нонна с героями случается все та же трансформация: в кульминационный момент своего существования они превращаются в огромных, монструозных существ. Дионис – бог, Эней – культурный герой, мифический основатель Рима; в этом смысле Эней ближе к культурному акме, к полумистической фигуре отцовского типа, в то время как Дионис символизирует другую, животную сторону становления, но архетип все равно один.

Именно так понятую непрерывность и запрограммированность жизненного роста («кибернетику» Гераклита-Хайдеггера) *нарушает* Аполлон.

Аполлон рождается как обычный ребенок, правда, раньше срока – на седьмом месяце. Роды даются его матери Лето тяжело. Он растет, конечно, быстро, все-таки сказывается божественная жизненность, которую Кереньи в «Дионисе» определяет как зое, природную растительную силу; уже на четвертый день после своего рождения он убивает Пифона, змея, преследовавшего Лето, но в этот момент он все еще ребенок, о чем свидетельствует в сказании об аргонавтах Афина. Важно, однако, не то, что он был ребенком, и не то, сколько он им был, а то, что дальше он вырастает в *юношу*, и именно этот его образ запечатлен мифом. Он не становится ни зверем, ни бородатым праотцем. Цицерон приписывает тирану Дионисию остроумное замечание, что у бородатого зрелого Асклепия в отцах безбородый юноша Аполлон, но возможно, если Дионисий и придумал ее сам, он просто подхватил витающий в воздухе мотив. Лосев и некоторые другие исследователи полагают, что звериные черты все равно сохраняются в Аполлоне, но они при этом игнорируют необратимость их отбрасывания, ясно дающую о себе знать в обстоятельствах его рождения и взросления. Аполлон рождается и растет как *человек*. Возможно, в его облике человек впервые *отделил себя и свою природу от животного*, а архаический человек преобразовался в классического. Развивая мысль Ницше, можно согласиться с тем, что вся сиятельная, совершенная, гармоничная человечность олимпийского пантеона имела свой исток в Аполлоне; богов он преобразил так же, как и людей³³. В этом смысле показателен миф о том, что когда Дионис был растерзан, Аполлон нашел его сердце и вложил его в *статую*. Жизнь очистилась через страдание и смерть, и перешла в новую форму. Геракл, дионисический герой, в конце жизни также претерпевает страшные мучения – он вынужден буквально вместе с плотью сдирать с себя отравленную одежду, сам себя

³³ «Из первобытного титанического порядка богов ужаса через посредство указанного аполлонического инстинкта красоты путем медленных переходов развился олимпийский порядок богов радости» (Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ницше Ф. СС. М.: «Мысль», 1996. Т. 1. С. 67).

разрывая на части. Но очистившись и преобразившись, он возносится на небо, где ему даруется бессмертие и, как бы мы сказали, отпущение грехов. Ритуал очищения, особенно от греха, вины и крови, был связан в античности именно с культом Аполлона. Он оправдывал необходимое убийство (в афинском суде, например, такие дела выделялись и рассматривались особо, под покровительством Аполлона) и тем самым дал фактически основание греческому *героизму*. Некоторые исследователи, однако, утверждают, что не было бога, более враждебного, в лучшем случае – более далекого и чуждого героям. Аполлон ближе всего к людям – и его чаще других изображают *бесчеловечным*. Его роль в человеческой судьбе огромна – и постоянно игнорируется. Что это, как не очередное и очевидное следствие непонимания, причем не случайного, а намеренного и отличающегося весьма враждебным настроем? Однако мало отметить это, следует разобраться в подлинных причинах такого отношения.

Живущий полной забот и трудностей жизнью человек часто воспринимает себя слабым и уязвимым, беспомощным перед болезнями, стихиями и вызовами собственной природы. Для него естественно желать быть сильнее и защищеннее. Аполлон мог возмущать не беззаботностью, поскольку он, как блаженный бессмертный бог, избавлен от тягот существования, но наоборот, тем, что его мифология особенно исполнена страданий. Слишком часто он оказывается в ситуациях, в которых его поведение производит впечатление столь хорошо знакомых человеку слабости, уязвимости и беспомощности. Среди других богов, воплощавших силу, ловкость, ум, страсть, коварство, находчивость, он должен был выглядеть не совсем уместно. Конечно, в его истории есть триумфальные моменты, но они как будто отступают на задний план, выпуская вперед его специфическую страдательность. Слишком часто терпит он поражение, прямое или неявное. Его любимцы погибают; Троя сгорает; мудрые и возвышенные души не могут найти понимания; всюду торжествуют злоба, жестокость и грубая сила. И хотя, в конечном итоге, зло рушится под собственной тяжестью, это выглядит посредственным утешением. Аполлон был богом боли и страдания, а потому и богом искусства, пророчеств, утешения и врачевания ран; только из черной глубины мучений может наступить преображение его изначально *магических* характеристик в *художественные* и *гуманистические*. Он Феникс, восстающий из пепла пожарища, в котором сгорает все прекрасное и все благое мира; его взгляд устрашает, потому что в нем отражаются открытые только ему вся несправедливость жизни и весь рок существования. Поэтому для Аполлона поведение Посейдона абсурдно; в своей жажде мести тот делает людей как бы равными себе, забыв, что они лишь несчастные смертные, чей срок краток, суждения – ошибочны, желания – запутанны, а цели – ничтожны. Какую личную обиду может претерпеть от подобного существа *бог*? Вызывает возмущение в таком случае разве что само существование человека. Как он может *так* жить? Нельзя ли это как-то исправить, улучшить, добавить хоть что-то хорошее? Но другие боги, очевидно, думали иначе. Они дали людям ремесла и мастерство, полагая, что став менее слабым, человек станет и более благим. В конце концов, явился Дионис, брат и антагонист Аполлона; его дарами людям стали наркотическое забвение – вместо ясного взгляда, увековеченная иллюзия – вместо истины. Но и его чары в финале трагедии рассеивались, открывая внезапно прозревшему, лишившемуся хмельной самоуверенности человеку страшную правду:

его положение нисколько не изменилось, и пророчество Аполлона о его судьбе по-прежнему в силе. Угар прогресса и достижений, упоение игрой в силу и власть, обман и самообман, бегство и убежище – вся эта дионисийская пестрота жизни, «покров майи», как называл его Ницше, все эти увертки никогда никого не спасали и не спасут. С неизбежностью приходит конец: тебе и мне, всему. Не ощутила ли Кассандра, умирая, что только сейчас входит в последнюю близость своего бога, и вместе с кровавым током оставляющей ее тело жизни – приток блаженства и благословения, которое она столь долго и безуспешно пыталась ранее взыскать, обманом вырвать у того, кто способен положить конец любому и всяческому обману?

Аполлон был Дионисом до Диониса и без Диониса. Он опьянял мойр, он предводительствовал Музами (как позже Дионис – менадами), его жрицами в Дельфийском святилище были пифии – женщины. Эти боги, что Ницше переоткрыл, сблизались самими греками: они изображались как *дельфийские братья* (есть фреска, изображающая их встречу в Дельфах – Аполлон на ней изображен традиционно, т. е. безбородым юношей, Дионис – зрелым бородатым мужчиной); они делили Парнас; еще одним местом их встречи была *трагедия*, к которой оба имели равное отношение. Дионис многое взял у Аполлона; есть вполне аполлонический Дионис, как есть и Дионис «герметический», и Дионис «афродисический», и многие другие. Но Дионис, его позднее явление как бога опьянения и безумства, это уже закат античного мифа; соединение в его истории элементов мифологий различных божеств, его неопределенность и множественность, особый дионисийский «мистицизм» – знак обеднения, а не прибавки, торжество поверхностности, а не глубины. Увлечение Дионисом, той или иной формой «дионисизма», характерно, как правило, для мышления эклектичного и экстатического, жадно стремящегося к тому самому *лишнему*, которое, по мысли В. В. Библихина, только *лишает*, никогда не прибавляя настоящего. Когда Вячеслав Иванов возводит Ницше в заслугу, что тот-де открыл миру Диониса, хочется возразить: Диониса никто и не забывал, особый упор на его фигуру делали уже Шеллинг и Гельдерлин. Значение «Рождения трагедии», и сам Ницше на это указывает, в возвращении европейскому сознанию идеи двойственности Диониса и *Аполлона*. Далее эта двойственность и составляющие ее характеры трактуются Ницше в рамках традиции, восходящей к орфикам и пифагорейцам, в конечном итоге – весьма банально, но главное Ницше уже сделал: слово сказано, имя произнесено, и Аполлон возвращен. Захочет ли он вернуться, будучи *так* возвращенным, вопрос. Но исследователь вообще мало что решает. Последнее слово всегда за «предметом» – вернее, за тем, что исследователь в качестве такового воспринимает.

(Конец первой части. Продолжение в следующем номере).

Литература

Афасижев М. Н. Изображение и слово в эволюции художественной культуры. Древняя Греция. – СПб.: «Алетейя», 2008. – 320 с.

Глухов А. Платон и adunaton: алиби одной утопии // Логос № 4 (83), 2011. Сс. 101-119.

Гомер. Илиада / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича; предисл. А. Нейхардт; Прим. и словарь С. Ошерова. – М.: Правда, 1984. – 432 с.

Д'Онт Ж. Гегель. Биография / Пер. с франц. и вступ. ст. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – 512 с.

Делез Ж. Мистерия Ариадны по Ницше // *Делез Ж.* Марсель Пруст и знаки. Статьи / Пер. с фр., редакция и предисловие Е. Г. Соколова. – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ, 1999, СПб.: Алетейя, 1999. – 190 с. [серия «Метафизические исследования. Приложение к альманаху»].

Зелинский Ф. Ф. История античных религий. Том 1-3. – СПб.: Издательский проект «Квадривиум»; Алетейя, 2014. – 864 с.

Иванов В. Ницше и Дионис // *Иванов В.* Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. – М.: «Республика», 1994. – 428 с. – (Мыслители XX века).

Кереньи К. Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Пер. с нем. А. В. Фролова, Л. Ф. Поповой. – М.: Ладомир, 2007. – 319 с.

Кереньи К. Мифология [статьи; пер. с венг. Ю. Гусев и др.]. – М.: Три квадрата, 2012. – 504 с.

Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери / Пер. с англ. А. П. Хомика, В. И. Менжулина. – М.: «Рефл-бук», 2000. – 288 с.

Литература Средних веков: Хрестоматия / [сост. А. Хлезов]. – СПб.: «Амфора», 2009. – 862 с. – (Серия «Всемирная библиотека “Амфоры”»).

Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян / Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.

Михайлин В. Тропа звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции / Предисл. К. Кобринна. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 540 с.

Нильссон М. Греческая народная религия / Пер. с англ. и указатель С. Ю. Клементьевой. – СПб.: Алетейя, 1998. – 256 с.

Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т. 2 / Сост., ред., изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна; Пер. с нем. – М.: «Мысль», 1996. Т.2. – 829 с.

Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна; Пер. с нем. – М.: Мысль, 1996. – 829 с.

Нонн Панополитанский. Деяния Диониса / Пер. с древнегреч. Ю. А. Голубца. – СПб.: «Алетейя», 1997. – 554 с.

Померанц Г. С., Миркина З. А. Великие религии мира. – 4-е изд., испр. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012 – 208 с. (Серия Humanitas).

Скржинская М. В. Древнегреческие праздники в Элладе и Северном Причерноморье. – СПб.: Алетейя, 2010. – 464 с. – (Серия «Античная библиотека. Исследования»).

Торшилов Д. О. Античная мифография: миф и единство действия [Серия «Античная библиотека», раздел «Исследования»]. – СПб.: - Алетейя, 1999. – 432 с.

Федорова Е. В. Мифы и реальность Древней Греции. – М.: Изд-во Моск. ун-та : Наука, 2005. – 288 с.

Хайдеггер М. Гераклит / Пер. с нем. и послесл. А. П. Шурбелева. – СПб.: «Владимир Даль», 2011. – 512 с.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Пер. с нем. В. В. Библихина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2013. – 592 с.

Цицерон. О природе богов // Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. и комм. М. И. Рижского. Отв. редактор, составитель и автор вступит. статьи доктор философ. наук Г. Г. Майоров. – М., «Наука», 1985. – 384 с.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1998. – 663 с.

Элиаде М. История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий / Пер. с фр. Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского, Ю. Н. Стефанова. – М.: Академический проект, 2012. – 622 с. – (Философские технологии: религиоведение).

Юнгер Ф. Г. Греческие мифы / Пер. с нем. А. П. Шурбелева. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – 400 с.

References

Afasizhev M.N. Izobrazhenie i slovo v evolyutsii khudozhestvennoi kul'tury. Drevnyaya Gretsia [Image and word in the evolution of artistic culture. Ancient Greece]. St. Petersburg, «Aletheia» Publ., 2008. 320 p.

Glukhov A. Platon i adunaton: alibi odnoi utopii [Plato and adunaton: the alibi of an utopia] // Logos № 4 (83), 2011. Pp. 101-119.

Gomer. Iliada [Iliad] / Transl. from Ancient Greek N. Gnedich. Moscow, Pravda Publ., 1984. 432 p. (in Russian).

D'Hondt J. Hegel: Biographie, Paris, Calmann-Lévy, collection «La vie des philosophes», 1998. (Rus. ed.: D'Ont J. Gegel'. Biografiya. Transl. from French and foreword A. G. Pogonyailo. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2012. 512 p.).

Deleuze G. Mystere d' Ariadne selon Nietzsche / Deleuze G. Critique et clinique, Les Éditions de Minuit (coll. «Paradoxe»), Paris, 1993. (Rus. ed. Delez Zh. Misteriya Ariadny po Nitsche // Delez Zh. Marsel' Prust i znaki. Articles / Transl. from French, ed. and foreword E. G. Sokolov. St. Petersburg, Laboratoriya metafizicheskikh issledovaniy filosofskogo fakul'teta SPbGU, Aletheia Publ., 1999. 190 p.).

Zelinskii F.F. Istoriya antichnykh religii. [History of Antique Religions] Vol. 1-3. St. Petersburg, Izdatel'skii proekt «Kvadrivium», Aletheia Publ., 2014. 864 p.

Ivanov V. Nitsche i Dionis [Nietzsche and Dionysus] // Ivanov V. Rodnoe i vselenskoe [Native and Universal]. Moscow, Respublika Publ., 1994. 428 p.

Kerényi K. Dionysos : Urbild des unzerstörbaren Lebens (1976). (Rus. ed. Keren'i K. Dionis: Proobraz neissyakaemoi zhizni. Transl. from German A. V. Frolov, L. F. Popova. Moscow, Lodomir Publ., 2007. 319 p.).

Kerényi K. Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter (1962). (Rus. ed. Keren'i K. Elevsin: Arkhetipicheskii obraz materi i docheri / Transl. from English A. P. Khomik, V. I. Menzhulin. Moscow, Refl-buk Publ., 2000. 288 p.).

Kerényi K. Mifologiya [Mythology] / Articles; Transl. from Hungarian Yu. Gusev and others. – Moscow, Tri kvadrata Publ., 2012. 504 p.

Literatura Srednikh vekov: Khrestomatiya [Chrestomathy] / comp. A. Khlevov. St. Petersburg, Amfora Publ., 2009. 862 p.

Losev A. F. Mifologiya grekov i rimlyan [Mythology of Ancient Greece and Rome]. Comp. A. Takho-Godi. Moscow, Mysl' Publ., 1996. 975 p.

Mikhailin V. Tropa zverinykh slov: Prostranstvenno orientirovannye kul'turnye kody v indoevropeskoj traditsii [The Path Of Beastly Words: Space-oriented cultural codes in Indo-European tradition] Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2005. 540 p.

Nilsson M. *Greek Popular Religion* (New York: Columbia University Press), 1940. (Rus. ed. Nil'sson M. *Grecheskaya narodnaya religiya* / Transl. from English Yu. Klement'eva. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1998. 256 p.).

Nietzsche Fr. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (Rus. ed. Nitsche F. *Rozhdenie tragedii iz dukha muzyki* // Nitsche F. Set of works in 2 vol. Vol. 1 / Comp., ed., publ., foreword and notes K. A. Svas'yan; Transl. from German G. A. Rachinskii. Moscow, Mysl' Publ., 1996. 829 p.).

Nietzsche Fr. *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* (Rus. ed. Nitsche F. *Antikhrisť* // Nitsche F. Set of works in 2 vol. Vol. 2 / Comp., ed., publ., foreword and notes K. A. Svas'yan; Transl. from German V. A. Flyorova. Moscow, Mysl' Publ., 1996. 829 p.).

Nonn Panopolitanskii. *Deyaniya Dionisa [Nonnus Dionysiaca]*. Transl. from Ancient Greek Yu. A. Golubets. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1997. 554 p. (In Russian)

Pomerants G. S., Mirkina Z. A. *Velikie religii mira. [The Great Religions of the World]*. 4th ed., rev. Moscow, St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2012. 208 p.

Skrzhinskaya M. V. *Drevnegrecheskie prazdniki v Ellade i Severnom Prichernomor'e. [Ancient Greek Holidays In Ellas and Northern Black Sea Area]*. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2010. 464 p.

Torshilov D. O. *Antichnaya mifografiya: mif i edinstvo deistviya. [Antique mythology: myth and the unity of action]*. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1999. 432 p.

Fedorova E. V. *Mify i real'nost' Drevnei Gretsii. [Ancient Greece: myth and reality]*. Moscow, Izd-vo Mosk. un-ta, Nauka Publ., 2005. 288 p.

Heidegger M. *Heraklit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979. (Rus. ed. Khaidegger M. *Geraklit*. Transl. from German and afterword A. P. Shurbelev. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2011. 512 p.).

Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. 4th ed. 2010. (Rus. ed. Khaidegger M. *Osnovnye ponyatiya metafiziki*. Transl. from German V. V. Bibikhin, A. V. Akhutin, A. P. Shurbelev. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2013. 592 p.).

Cicero. *O prirode bogov [On the Nature of the Gods]* // Mark Tullii Tsitseron. *Filosofskie traktaty* / Transl. from Latin and comm.. M. I. Rizhskii. Ed., comp. and foreword G. G. Maiorov. Moscow, Nauka Publ., 1985. 384 p. (in Russian).

Spengler O. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: C. H. Beck, 1923 (Band 1: *Gestalt und Wirklichkeit*). (Rus. ed. Shpengler O. *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii*. In 2 vol. Vol. 1. *Geshtal't i deistvitel'nost'* / Transl. from German, foreword and comm. K. A. Svas'yan. Moscow, Mysl' Publ., 1998. 663 p.).

Eliade M. *Histoire des croyances et des idées religieuses. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. (Rus. ed. Eliade M. *Istoriya very i religioznykh idei: Ot kamennogo veka do elevsinskikh misterii* / Transl. from French N. N. Kulakova, V. R. Rokityanskii, Yu. N. Stefanov. Moscow, «Akademicheskii proekt» Publ., 2012. 622 p.).

Jünger Fr. G. *Griechische Mythen*. 5th ed. Frankfurt am Main, 2001. (Rus. ed. Yunger F. G. *Grecheskie mify* / Transl. from German A. P. Shurbelev. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2006. 400 p.).