

ПРЕДПОСЫЛКИ ИНДИВИДУАЛИЗМА (СТАТЬЯ ЧЕТВЕРТАЯ)

О. А. ДОНСКИХ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта
Новосибирский государственный экономики и управления
Новосибирский государственный технический университет
olegdonskikh@yandex.ru

OLEG DONSKIKH

I. Kant Baltic Federal University
Novosibirsk State University of Economics and Management
Novosibirsk State Technical University (Russia)

THE EMERGENCE OF INDIVIDUALITY. PART FOUR

ABSTRACT. The article examines the process of the emergence of individual consciousness within the Greek tradition. First, the concept of “axial time” is clarified, when the need to relate everything to the Absolute, self-esteem and critical thinking came into culture. The reasons for this turn are discussed. The analysis of the Greek miracle begins with the formation of the polis, which replaced traditional institutions and redefined the place of man in society, where the conditions of personal freedom and the right to be a citizen gradually developed. An important factor was also that through the polis man realized his unity with the whole Greek world. The invention of alphabetic writing significantly added to the possibility of individual reflection on political life, but this is fully manifested only from the fourth century BC. The active role of colonization is analyzed, which required further reflection on the social structure. Such aspects of Greek life as equality, rationality and competition are considered. It is shown that the inseparable connection between the sacred and the secular in the life of the polis made religious life as public as possible and focused on the obligatory participation in a variety of rituals. It was in these activities that man manifested his piety, and so religion was not a private affair, but a public duty. Contestation, agon was also imbued with publicity rather than oriented towards individual dignity. A number of aspects of the manifestation of individual consciousness are considered: reflection over traditional ideas (philosophy), the emergence of personal authorship, the birth of lyric poetry, the emergence of the need to justify what was being said (proofs), and the emergence of humor as a reflection over tradition. The place of mystery cults in the spiritual life of the Greeks is investigated. Here, the key point that distinguishes participation in mysteries from other types of collective activity is the focus on a purely personal

quest, irrelevant to the social position of the individual. Evidence is taken of such mysteries as the Eleusinian, Samothracian, Dionysian-Orphic, and Cybele. It is in the mysteries that the individual has a unique mystical experience and directly links his destiny with the divine. The history of all these cults goes far beyond the Archaic period, they intersect with each other in one way or another (which allows us to talk about bricolage) and, starting from about the 5th century BC, they all acquire a mystical character. It is the mystery experience that comes to the fore when we speak of the aspiration of consciousness toward the One, which, along with the liberation of the individual from direct association with social status, determined the strengthening of individual consciousness.

KEYWORDS: "Axial time", transcendent, archaic period, polis, alphabetic writing, equality, competition, rationalism, religion of the ancient Greeks, mystery, mystical experience, solitude, individual consciousness.

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда № 22-18-00025, БФУ им. И. Канта. The research is funded by the Russian Science Foundation № 22-18-00025 at IKBFU.

О «греческом чуде» и «Осевом времени»

Знать, что непостижимое действительно существует, проявляя себя через величайшую мудрость и самую совершенную красоту, которую наши ограниченные способности могут постичь только в самых примитивных формах, — это знание, это чувство и служит основой настоящей религиозности.

Альберт Эйнштейн

В данной статье речь пойдет о том, как индивидуальное сознание складывалось в древнегреческой традиции. В качестве основания данного исследования была принята концепция Карла Ясперса (Ясперс 1991), связывающая появление индивидуального сознания с «Осевым временем» (800 – 200 года до н. э.) Были выделены три ключевых аспекта, позволяющих говорить о революции в сознании: Во-первых, вместе с боговдохновенными текстами, которые канонизируются именно в это время, появляется сознание абсолютного и, как следствие этого сознания человек оказывается в ситуации необходимости переоценивать все существующее, соотнося его с Абсолютом. А это значит, что рождается индивидуальность, поскольку это возможно только для отдельного человека, отграничивающего себя от остальных. Это сознание становится условием появления философии и науки. Во-вторых, возникает чувство собственного достоинства, основанного не на социальном статусе, а на ощущении внутренней свободы, т.е. появляется возможность формирования личности. В-третьих, формируется практика

рефлексии, ведущая к критической рациональности. Иными словами, в человеческом сознании появляется новое измерение, на основе которого в мир приходит личность, а с ней философия и наука. Отсюда вытекает ряд следствий, из которых наиболее важными являются появление этики, зависящей не только от традиции, но и от собственных убеждений, а также сознание трансцендентного. Прежде чем переходить к анализу того, как этот переход происходил в греческом мире, имеет смысл уточнить некоторые моменты, связанные с самой концепцией Осевого времени, поскольку после 1949 года – года публикации Ясперсом его книги – появилось значительное количество работ, обсуждающих как саму концепцию, так и следствия, которые из нее вытекают.

В предисловии к книге «Осевое время и его последствия» ее редакторы Роберт Белла и Ганс Джоас пишут: «Осевое время было моментом великого религиозного творчества; никто не может всерьез размышлять о нем без определенного ответа на вопросы, поднятые в тот благодатный период. От того, как мы думаем об Осевом времени, в какой-то степени зависит то, как мы думаем о себе и о человеческом проекте в нынешний опасный момент истории» (Bellah, Joas 2012, 6). Тем самым значение этого периода берется в ключе историко-религиозном. Действительно, сама идея Осевого времени возникает в трудах историков религии и философов во второй половине 19-го века, а на рубеже 19–20 вв. в обсуждении приняли участие и такие известные ученые как Макс Вебер и Альфред Вебер, Эрнст Трельч, Герман Зибек и Рис Дэвидс. И понимается оно, в первую очередь, как время появления идеи трансцендентного (Joas 2012, 10-12). Таким образом, в процессе обсуждения оказалось отрефлектированным радикальное изменение в религиозном сознании в данную эпоху. Это духовная революция, которая «отрывает нас от космического сакрального – полностью, а не только частично и для определенных людей, как в более ранних пост-осевых движениях. Она отрывает от социального священного и устанавливает новое отношение к Богу как к творцу» (Taylor 2012, 43). Это означает еще и переход от множества божеств разного уровня, относящихся к человеку как благожелательно, так и негативно, к представлению о благом Боге-творце, превосходящем все мыслимые человеком границы.

Но такой важный период имеет, конечно, и другие измерения. Так, независимый одновременный поворот в сознании в ряде культур объясняется открытием естественного права. «Осевое время можно считать наступившим на том основании, что по крайней мере некоторые человеческие цивилизации в ходе критического анализа начали осознавать, что к ним применимы основные моральные обязательства. Другие общества, в которых еще не

было ни алфавита, ни философского мышления, пришли к этому более глубокому осознанию морали в более поздние времена» (Gorman 2015, 103). Р. Горман подчеркивает наличие принципиального основания для рождения нового сознания в естественном, как он полагает, чувстве справедливости. Тем не менее, необходимо признать, что естественное право вторично по отношению к Осевому времени. Ясперс не случайно говорит о том, что право всегда конкретно и относительно. «Естественное право ограничивается вопросами человеческого существования. Его конечная цель всегда относительна – это цель непосредственного существования, но вырастает она из абсолютной конечной цели подлинного и полного человеческого бытия в мире (Ясперс 1991, 210). А конечная цель сознается лишь в Осевое время.

Но сама идея того, что справедливость как таковая естественно присуща человеческому существу, проявляется в Осевое время в индивидуальном моральном сознании, что выражается в представлении о формировании понятия «меры» при переходе от мифа к логосу, от мифологического сознания, основанного на символическом мышлении, к теоретическому, рациональному, основанному на мышлении понятийном. Этот переход подразумевает и появление критического отношения к реальности – «Новые модели реальности, либо мистические или пророческие, или рационально воспринятые, предлагаются как критика и альтернатива преобладающим моделям. Мы теперь в веке критицизма» (Momigliano 1975, 9). Это требует сознания относительности существующего миропорядка, которое может появиться лишь у отдельного человека. Соответственно, формируется принципиально новое отношение к моральному порядку. М. Дональд рассматривает этот переход как подъем «теоретической» культуры – «культурный взрыв, который постепенно привел человечество от дописьменных культур к символически грамотным обществам и рациональному управлению (Donald 2012, 64). Этот переход достаточно четко фиксируется в истории культуры, но в то же время его фиксация выявляет и обозначает проблему связи открытия трансцендентного с переходом к рациональному мышлению. По крайней мере на первый взгляд эта связь совершенно не очевидна, но поскольку это происходит в нескольких культурах, то типологическое сходство такого перехода должно иметь объяснение.

Это объяснение можно увидеть в том, как Ясперс объясняет такую особенность Осевого времени как *Vergeistigung* (одухотворение), духовность, проявляющую себя в языке. Ян Ассман отмечает: «Что касается западной части Осевого полушария, то понятие *Geist* (*ruach, neshamah, pneuma, logos, nous, psyche, animus, spiritus*) играет в действительности огромную и заметно возрастающую роль в текстах древних культур, особенно (нео)платонического,

иудейского, христианского и, прежде всего, гностического мира» (Assman 2012, 373). Но мышление в понятиях приходит только вместе с появлением индивидуального сознания, поскольку требует появления рефлексии – мышления о мышлении. А факт появления индивидуальности выражается в том, что до нас дошли имена живших в Осевое время великих людей, не относящихся к правящим династиям. Этот факт говорит и о том, что человек начинает вглядываться внутрь себя, отрываясь от ориентации на традицию. Именно данный поворот Ассман считает лежащим в основе всех остальных специфических черт Осевого времени – «этот поворот может быть также интерпретирован как движение расчленения и дистанцирования, которое представляется чем-то вроде общего знаменателя всех осевых черт, перечисленных до сих пор» (Assman 2012, 374). Индивидуальное сознание, ориентированное в первую очередь на самого себя, устанавливает личное отношение к единому трансцендентному началу (что мы видели на примере Израиля, Индии и Персии, хотя оно и представлено по-разному в этих культурах). Но, в любом случае, это начало по сути своей превосходит любые другие проявления божественного, и в рамках индивидуального сознания оно выходит за пределы любых задаваемых границ. Его осознание приводит к представлению о неограниченном, беспредельном, бесконечном, т.е. о чем-то таком что принципиально отсутствует в традиционном сознании.

Приближение к поворотному времени происходило в разных цивилизациях в разное время, и в этом смысле мы должны отказаться от концепции Осевого «времени» в смысле единственного конкретного временного периода во всеобщей истории, примерно задаваемого серединой первого тысячелетия до н.э., в который сразу появляются все черты, характерные для Осевого времени, и что отдельных важных черт в принципе не было раньше. И в этом можно согласиться с Я. Ассманом, так же, как с ним можно согласиться в том, что отдельные несовпадения «...не означают, что мы должны отказаться от прилагательного *осевой*». «Осевой», правда, имеет сильные временные коннотации. Ось, вокруг которой, как считается, вращается история, разделяя ее на «до» и «после» – это точка или период времени. От чего мы должны отказаться, так это от универсальности этой оси и этой истории. Разные цивилизации имеют разные поворотные точки в своей истории» (Assman 2012, 399). Кроме того, отдельные цивилизации могут иметь несколько различающийся набор «осевых» черт, которые появляются в других цивилизациях. Но эти уточнения не отменяют самого факта переходного периода, не отмеченного ранее обращения сознания от коллективного к индивидуальному, от имманентного к трансцендентному.

Следует отметить еще один момент: этот многоаспектный поворот происходит в сознании очень небольшого числа людей, речь может идти о нескольких десятках интеллектуалов – религиозных мыслителей, поэтов, философов. Удивительно то, как это быстро стало частью общей культуры.

В данной статье речь пойдет о том, как этот переход происходил в Античной Греции. В первую очередь нужно сказать об архаическом периоде (8 – нач. 5-го в. до н. э.), который был подготовлен так называемыми «темными веками» (12 – сер. 8 в. до н. э.). «Темные века» стали переходным периодом от крито-микенской дворцовой культуры к архаике. Для них характерно следующее: 1) убыль населения, 2) утрата определенных материальных навыков, 3) потеря ряда духовных традиций, из которых наиболее важной стала потеря письменной культуры (сохранявшаяся в очень ограниченном виде на Крите), 4) снижение жизненных стандартов, 5) разрыв торговых и других контактов с соседними народами (Snodgrass 2000, 2). Таким образом, население греческого мира в темные века переживает сначала серьезную депопуляцию, которая только во второй половине 10 века до н. э. сменяется ростом и постепенным восстановлением прежних традиций, и появлением новых. Тем самым, темные века начали подготавливать то, что получило свое полное развитие в архаическое время. Не случайно середину и вторую половину 8-го века А. Снодграсс характеризует как «греческий ренессанс».

Конечно, тема удивительного культурного поворота, которая обсуждается в статье, исследовалась многими учеными в самых разных аспектах, по крайней мере с Эрнеста Ренана, которому принадлежит сам термин «греческое чудо». То, что называется этим термином, обычно включает ряд параллельно идущих процессов, которые, конечно, определенным образом взаимосвязаны, и с серьезным основанием предполагается, что важнейшим эффектом их взаимодействия как раз и является, в частности, индивидуальное сознание, которое, в свою очередь, определило культурный взрыв.

Перечисление факторов (результатов) «греческого чуда» обычно включает следующее: формирование полиса с его уникальной организацией социальной жизни; освоение железа; появление и распространение алфавитного письма; использование денежных знаков, замещающих конкретные товары; роль гоплитов в войнах, введущихся греками; колонизация с ее необходимостью составления законов для новых поселений; изменения в организации религиозной жизни; зависимость от своих ближневосточных соседей и готовность к заимствованиям (так называемая «ориентализирующая революция»). К этим традиционным аспектам в последнее время добавился ряд новых. Это и специфика бытования отдельных жанров архаической поэзии

в политическом и социальном контексте, и значение симпозиума, и др. Но начнем мы с полиса.

Феномен полиса

Наиболее важным процессом с точки зрения организации жизни и становления политического сознания является возникновение и развитие полисной системы. Характерная для микенской цивилизации культура дворцов, в которых жили цари и высшее жречество, высшие чиновники и военные, уходит, и в течение нескольких веков формируется полисная культура. Становлению полиса посвящено много работ, и исследователи выделяют разные факторы, которые привели к его возникновению и развитию. Так, Э.Д. Фролов выделяет, в частности, такие, как 1) падение дворцов, что освободило сельские общины от гнета царской бюрократии; 2) специфику географических условий, которая способствовала партикуляризации греческого общества; 3) распространение железа, которое вытеснило бронзу и «революционизировало весь экономический и социальный быт, а именно в сторону индивидуализации и демократизации», 4) развитие частновладельческого рабства, 5) «непосредственное воздействие социально-политической борьбы, в ходе которой демос сокрушил господство общинной родовой знати и наложил узду на индивидуализм аристократической сверхличности» (Фролов 2004, 66-68)¹. Однако, ни один из этих факторов, при всей их значимости, не объясняет появления индивидуального сознания, без которого вряд ли было возможно «греческое чудо». Полис, давший этимологическое начало *политическому сознанию* демократического толка, оформляется лишь в конце названного периода, когда торжествует идеология среднего класса и когда возникает община равных (откуда, правда, исключены рабы, женщины и метеки). Конечно, классический полис возникает на основе эгалитаризма. Здесь свою роль сыграло вытеснение бронзового вооружения гораздо более дешевым железным, что подорвало привилегии аристократов, основанные на том, что лишь они были хорошо вооружены. Кроме того, свою роль сыграл

¹ Значение железной металлургии и ее связь с развитием рабства подчеркивает Зайцев: «... Предпосылкой возникновения системы полисов было распространение железа среди племен, по общественному устройству как раз созревших для перехода на ступень государственного быта, но еще не создавших государства...» (Зайцев 2000, 61). В любом случае, переход к использованию железа происходил постепенно, начиная с середины 11 в. до н.э. И это потребовало как перестройки торговых связей, так и обучения мастерству, чтобы железные ножи и мечи были на уровне или лучше бронзовых (Snodgrass 2000, 228-231).

тот факт, что при восстановлении жизни после падения микенского дворцового жизнеустройства в распоряжении оставшегося населения оказалось достаточно земли, чтобы вести свое хозяйство независимо, а в случае насилия со стороны более богатых собственников земли была возможность переехать на другое свободное место, тем более, что скотоводство начинало замещать земледелие (Lyttkens 2013, 36-38).

Эти два процесса шли параллельно и тем самым укрепляли эгалитаризм, что имело исключительно важные последствия для самосознания и роста рационализма, о чем речь пойдет ниже. Вернан считает, что перераспределение властных полномочий в этих вполне специфических условиях заставило жителей сознательно строить свою общественную жизнь: «... Именно исчезновение *анакса*, как представляется, имело своим последствием существование бок о бок двух общественных сил, необходимых компонент его власти: с одной стороны, сельских общин, а с другой – военной аристократии, самые знатные представители которой, помимо привилегий геноса (рода), сохранили монополию некоторых религиозных функций. Поиск равновесия, согласия между этими противостоящими силами, которые высвободились с крушением дворцовой системы и которые время от времени приходили в столкновение друг с другом, вызвали к жизни нравственную рефлексию и политические спекуляции, определившие первую форму человеческой *мудрости*» (Вернан 1988, 59-60). В то же время сама идея равенства как таковая не вела напрямую к демократии, более того, даже когда поэты проповедовали умеренность, обращаясь к самым знатным членам общины, это не являлось призывом к равенству, они продолжали защищать элитарность (Hall 2009, 46). Поэтому становление классического (в аристотелевском смысле) полиса похоже является не столько причиной осевого поворота, сколько сопутствующим фактором и результатом серии процессов, происходивших в культуре греческого мира. Ниже мы рассмотрим отдельно эти процессы². Критерием превращения города в полис Вернан считает перестройку пространства таким образом, что дворец как центр власти уступает место площади, агоре. «Там, где возвышалась царская цитадель, город воздвиг дворцы, открытые для отправления общественного культа. На руинах дворца, в Акрополе, воспроизводится в религиозном плане та реальность, которая в светском плане

² Ф. де Полиньяк, анализируя процесс урбанизации в архаическую эпоху, говорит о том, что практически невозможно выделить какой-то один фактор, определявший динамику становления отдельных городских поселений. Здесь и разные возможности обмена между городами, и различные местные отношения, не говоря уже о характере территории и ее защищенности (Polignac 2005, 45-69).

существует в масштабе агоры. Такая картина города означает новое осознание социального пространства, открывающего новый духовный горизонт. С момента, когда город стал ориентироваться на общественную площадь как на центр, он становится полисом уже в полном смысле этого слова» (Вернан 1988, 67). Эта ориентация на площадь указывает на установление эгалитарности и, соответственно, на появление права каждого гражданина участвовать во властных решениях. Следует сделать одну важную оговорку: полис – это в первую очередь даже не город как таковой (тем более, что полис включал в себя и значительную сельскую местность), а способ организации взаимодействия граждан³. Именно совершенно новый характер этого взаимодействия (кстати говоря, существенно различного в разных полисах), символом которого стала агора, и является созданием архаического периода. Полис выступает как «сообщество ... свободнорожденных мужчин с правами законотворчества» (Римский, Римская 2023, 100). Тем не менее, представляется, что полностью уходить от образа полиса как городского поселения, доминирующего в относящейся к нему сельской местности, тоже неправильно.

Но в чем совпадает мнение ряда исследователей греческой культуры этого периода и полиса, в частности, – это в наличии связи между полисной организацией жизни и феноменом личной свободы граждан. Можно сказать, что полис – это прорыв к личной свободе. Об этом четко говорит А.И. Зайцев: «В культурном перевороте, предпосылки которого мы пытаемся выяснить, должно было сыграть важную роль не столько участие граждан в политических решениях, сколько не слыханное нигде прежде расширение личных свобод во многих греческих полисах. В самом деле, в том, что касается развития науки, представляется особенно непонятным, как могла бы этому содействовать активная политическая деятельность граждан, неизбежно отнимающая у них много времени. Кроме того, мы хорошо знаем, что ряд греческих городов — рассадников науки и философии, литературы и искусства – управлялся отнюдь не демократически» (Зайцев 2000, 66-67). Ту же идею высказывает Пьер Видаль-Накэ: «...Феномен “греческого чуда” (если он существует) напрасно искать среди колонн Парфенона под небом Атики. Этот феномен прежде всего в том, что членами полиса являлись не только воины-аристократы, присваивавшие плоды труда *илотов* Спарты или *пенестов* Фессалии, но и мелкие земледельцы, самостоятельно возделывавшие свои

³ “...Неправомерно писать не только «город-государство», но и «государство» и «политика» – правильнее «полис» и «политейя», убрав любые урбанистические коннотации” (Римский, Римская 2023, 100).

участки. После реформ Солона каждый афинянин стал свободным, а реформы Клисфена добавили к этому право каждого свободного быть гражданином» (Видаль-Накэ 2001, 276). Но принятие такой позиции означает, что причиной появления и расширения личной свободы является не полис как таковой (поскольку увеличение свободы в рамках полиса оказывается следствием уже имеющейся личной свободы) и не идея равенства, а некий другой фактор или ряд факторов.

В то же время сам факт того, что полис смог поддержать и развить условия личной свободы граждан, требует своего объяснения. Зайцев объясняет это предшествующей исторической традицией, уходящей корнями в формы жизни доклассовой племенной эпохи (Зайцев 2000, 58). Но это объяснение, по-видимому, не вполне удовлетворительно. Действительно, афиняне еще в 4-м веке до н. э. пользовались терминами «фила» и «фратрия», пришедшими из гораздо более ранней эпохи, «но сами институты были совершенно иными, и их характер определялся не гипотетическими прошлыми функциями или примитивным выживанием, а их нынешней функцией в рамках социального порядка полиса. Объяснения полиса, которые опирались на гипотезу о преемственности от предполагаемых племенных истоков до развитой городской общины, являются, по меньшей мере, серьезно дефектными...» (Murphy 1990, 12). Т.е. произошли настолько серьезные преобразования старых социальных институтов, что говорить о прямой преемственности явно невозможно. Мюррей не случайно указывает, что институты с данными названиями в классический период радикально отличались от основанных на религии родственных групп родоплеменного прошлого, но что еще интереснее – они встречались только в полисных обществах, но не (насколько можно судить) среди сохранившихся племенных греческих общин, организованных этнически (Murphy 1990, 12)⁴. Исключительно важной особенностью полисной жизни является то, что ориентированность на семью, характерная для более ранних форм общежития, в полисе рассредоточивается, поскольку своей включенности требуют и другие формы объединения людей.

⁴ Доддс обращает внимание на то, что определенный возврат к до-архаическим представлениям (оговаривая, что имеет в виду еще их индоевропейскую, до-минойскую основу) связан с социальным сдвигом конца 6 века до н.э. Классовая борьба привела к тому, что «...перемешивание социальных слоев, которое вывело на первый план ушедшие было в прошлое элементы смешанного населения, способствовало выходу на поверхность старых культурных образцов, никогда не забывавшихся простыми людьми» (Dodds 1951, 45).

Человек оказывается в противоречивой ситуации: с одной стороны, он замкнут на интересах полиса, который определяет его идентичность; с другой же стороны, внутри полиса у него есть известная свобода выбора между различными группами. «В таком мире можно было бы утверждать, что многочисленные связи ограничивают свободу индивида, и, конечно, есть важный смысл, в котором концепция автономии индивида в отрыве от сообщества отсутствует в греческой мысли: свобода греков публична, экстернализирована в речи и действии. Эта свобода проистекает именно из того факта, что один и тот же человек принадлежит к дему, фратрии, семье, группе родственников, религиозному объединению; и, живя в этом сложном мире конфликтующих групп и социальных обязанностей, он обладает свободой выбора между их требованиями и, таким образом, может избежать какой-либо конкретной доминирующей формы социального поведения» (Murphy 1986, 178). Здесь принципиально и то, что для греков непосредственной целью политики и политических институтов было не установление компромиссов, а выявление или помощь в создании общей воли к действию и выражение этой общей воли в упорядоченном ритуале. Через полис гражданин сознавал и свое единство со всем греческим миром.

Греческий мир: проблема сохранения единства

Стоит заметить, что греки оказались в уникальной ситуации: в отличие от других народов, признававших свое единство в первую очередь благодаря жизни в государстве, управляемом одним правителем (или, как в случае с евреями, жившими воспоминаниями о своем государстве), греки, географически рассыпанные по островам и сравнительно небольшим долинам, после крушения микенских царств, признавали свое единство благодаря языку, мифологии и культуре.

Общее сознание греческого мира восходит к микенскому периоду, что подтверждается, в частности, сохранившимися текстами на линейном письме Б. Эта письменная культура, основанная на восточно-греческом диалекте, была сравнительно стандартизированной по сравнению с существовавшими тогда разговорными диалектами. Эта культура сохранялась довольно долго – «Микенский язык, по-видимому, использовался в значительной части центральной и южной Греции, что подтверждается архивами линейного письма Б из Фив и Пилоса, в которых в более поздние времена говорили либо на западно-греческом (Пелопоннес и Крит), либо на эолийском (Беотия и Фессалия) (Norricks 2010, 20). Если раньше считалось, что

территория, которую занимали греки в классическое время была освоена несколькими волнами завоевателей, то «... в настоящее время широко распространено мнение о том, что большая часть диалектного разнообразия классической эпохи имеет пост-микенское происхождение. ... Греки пришли в Грецию в результате единого, хотя и, возможно, постепенного, перемещения населения примерно в начале 2-го тысячелетия до н. э., и греческий язык в целом является продуктом последовательного контакта между индоевропейским диалектом (диалектами) прибывшего населения и языком (языками) коренного населения» (Norgrocks 2010, 21). Соответственно, близкое по языку и культуре население даже после падения дворцовой цивилизации продолжало поддерживать определенные контакты. Это, в частности, подтверждается архитектурой, которая демонстрирует сходство в развитии разных региональных центров: «...Архитектурные свидетельства ... дают наиболее прямые и осязаемые доказательства прогресса общества, как в организации, так и в богатстве. Не может быть совпадением тот факт, что сохранившиеся здания 8-го века встречаются гораздо чаще и в целом построены гораздо лучше, чем здания предыдущих веков; мы должны предполагать, что стандарты строительства быстро повышались, а навыки распространялись по всей территории» (Snodgrass 2000, 421-422). Стандартизация архитектурных сооружений очевидным образом указывает на тесные связи внутри греческого мира.

Конечно, языковая близость позволяла сохранять единство греческого мира при отсутствии государства. Свою роль здесь играет и общее эпическое наследие. К 8 веку до н. э. Гомер приобретает общегреческое значение, при этом «Илиада» и «Одиссея» безусловно относятся к микенскому периоду, т.е. формирование новых форм политической организации идет на фоне образцовых аристократов и царей, героев прошлого. В это же время греки заново осваивают такую форму коммуникации как письмо, поскольку слоговое письмо (линейное письмо Б) было полностью утрачено вместе с дворцовой культурой к середине 12-го века до н.э. А в 8 веке формируется совершенно новая письменная традиция с опорой на фонематическое письмо. Оно восходит к финикийскому письму, отдельные знаки которого были приспособлены для обозначения гласных. Вопрос о том, зачем понадобилась подобная система записи, остается спорным. К настоящему времени более или менее установленным считается время ее появления – сер. 8-го – начало 7-го века до н. э. По поводу причин и места ее возникновения существуют разногласия. Отдельные исследователи считают, что алфавитное письмо появилось независимо в нескольких регионах. Это, например, отразилось в том, что в каче-

стве изобретателей письма греки называли разных культурных героев, включая Паламеда, Эпихарма и Симонида (которые известны еще и тем, что они изобрели мнемотехнические приемы) (См. Sessarelli 2013, 26). Другие исследователи считают, что алфавит возникает в одном месте. Так, Р. Вудард, дополняя аргументацию Р. Карпентера, полагает, что центром появления алфавита является Кипр, откуда он распространяется по оживленным торговым путям в другие регионы, в первую очередь на Крит и Эвбею (Woodard 2010, 42). Вообще говоря, появление алфавита в одном месте представляется гораздо более правдоподобным, нежели его независимое изобретение в нескольких центрах. Эта мысль отстаивается и защитниками теории, согласно которой письмо было создано одним человеком для записи текстов Гомера. В свое время Вейд-Гери высказал гипотезу, согласно которой алфавитное письмо в противоположность силлабическому было создано для того, чтобы записать гекзаметр гомеровских поэм. На это указывает тот факт, что довольно значительное количество ранних записей на греческом состоят из метрически организованных текстов. Предполагается, что введение гласных упростило их запись (Sessarelli 2013, 27). Эта идея получила дальнейшее развитие в работах Б. Пауэлла. «Полная система обозначения гласных в греческом письме, оригинальная и уникальная, неизвестная ни в одной более ранней письменности, сама по себе делает несомненным вывод о том, что алфавит был создан одним человеком в определенное время» (Powell 1991, 10-11). В качестве создателя алфавитной письменности Пауэлл называет Паламеда. Однако эта красивая идея не получила широкой поддержки.

Большинство исследователей склоняются к более прагматичным гипотезам. В частности, подчеркивается факт использования письма в коммерческих контактах с финикийцами. Но указаний на традиционное использование письменных знаков для маркирования собственности крайне мало, хотя на ряде амфор обнаружены граффити, которые обозначают то, что в них хранилось и количество соответствующего продукта. В свою очередь, Вудард полагает, что первые образцы алфавитной письменности появляются в среде «смешанного наемного контингента, состоящего из грамотных кипрских воинов и неграмотных «ионийских» воинов, который действовал в Сирии-Палестине ... в той многоязычной обстановке, которая, должно быть, была характерна для подобных военных окружений в Леванте и на всем Ближнем Востоке. Кипрская слоговая письменность с ее уникальными (хотя и фонетически естественными) стратегиями написания была слишком громоздкой, чтобы ее могли быстро освоить неграмотные (некипрские) греки, и поэтому киприоты адаптировали финикийскую консонантную письменность с ее небольшим количеством символов в качестве легкодоступного средства для

удовлетворения основных коммуникативных потребностей грекоязычных наемников» (Woodard 2010, 43). Ситуация усложняется еще и тем, что разные группы населения, так же, как и жители разных регионов пользовались письмом в разных целях. Так, жители Аттики, в частности ремесленники и аристократы, широко пользовались письмом, тогда как на Крите письмо было делом весьма ограниченного круга пользователей. Критяне пользовались письмом в публичных целях, тогда как жители Аттики – в частных.

Первые известные библиотеки собирают тираны – Писистрат в Афинах и Поликрат на острове Самос. Для нас, во-первых, важен сам факт довольно быстрого распространения этого нового типа письма, что опять же подчеркивает единство греческого мира, а, во-вторых, тот момент, что письмо используется в качестве средства рефлексии над политической жизнью: с помощью письма фиксируются государственные законы, принимаемые народным собранием, свои постановления письменно фиксируют отдельные религиозные группы, находящиеся в полисе (Zaidman 2008, 19). В то же время остается вопрос о том, насколько эта политико-социальная рефлексия способствовала формированию индивидуального сознания. Здесь важен переход от появления письменности к появлению грамотности, когда письменное выражение мысли становится прерогативой каждого отдельного человека. М.К. Петров по этому поводу замечает, что «... переход письменности в грамотность означает автоматический переход к новой психологической установке, к установке на поиски нового, ибо каждой грамотной голове приходится теперь опредмечивать наличные отношения к миру, отрицать их как заведомо неистинные или неполные, создавать свое особое, дополняющее до «истины» отношение, то есть постоянно находиться в творческом режиме анализа наличного и синтеза нового» (Петров 1995, 85). Думается, что в целом это так, но происходит переход к новой психологической установке далеко не автоматически, поскольку для большинства грамотных граждан письмо не являлось основным способом самовыражения. Насколько можно судить, реально глубинное воздействие письменности на сознание граждан греческого полиса происходит уже только в 4 веке до н. э. Мюррей пишет: «Я полагаю, что в период около 400 г. до н. э. в Афинах произошли изменения в политическом сознании, которые отразились в переходе от обычной к конституционной демократии и связаны с развитием от устной к письменной культуре; но я не думаю, что грамотность может служить объяснением перехода (если воспользоваться терминологией Дюркгейма) от механической солидарности к органической солидарности и упадку коллективного сознания» (Murrau 1990, 6). Свою роль здесь играет и система школьного образования.

Кроме того, необходимо иметь в виду, что благодаря наемничеству и колонизации, греки тесно связаны с окружающими их государствами. Не говоря уже о развивающейся торговле. И в то же время укрепляются внутренние торговые и культурные связи внутри пространства, занятого греческими поселениями. Греки активно перемещаются из полиса в полис (См. Зайцев 2000, 69-77). Известно, что в классическое время из полиса в полис постоянно переезжают актеры, софисты, ремесленники. Связи внутри греческого мира поддерживают культурное единство, тогда как активная колонизация и торговые связи так или иначе заставляют осознавать отличие греческой культуры от культур соседних народов. Огромную роль в колонизации и, более того, в освоении морского пространства как части своего мира, играет мореплавание как умение и как способ организации действий малой группы. На это обращает внимание М.К. Петров, строя свою гипотезу о пиратстве как предпосылке появления нового пост-микенского общества. Он противопоставляет рождающийся новый греческий мир старым бюрократическим обществам: «... под давлением постоянной и все растущей внешней угрозы социальное регулирование вынуждено было использовать положительную обратную связь. Это и послужило первопричиной становления “медных” условий среды, в которых синтез универсальных навыков индивидуумом и кумуляция гражданской доблести стали условиями выживания и сохранения людей. Решающую роль в этом процессе сыграли пираты и специфика их ремесла, которую невозможно уложить в рамки регулирования по отрицательной связи» (Петров 1995, 138). Представляется, что фактор пиратства может рассматриваться лишь как дополнительный уже хотя бы потому, что возникновение индивидуального сознания происходит в цивилизациях, не основанных на мореплавании. Кроме того, необходимо учитывать, что греческий мир представлял собой социально-культурное объединение множества небольших самостоятельно управляющихся общин, и сознание людей, населяющих подобные общины не могло не отличаться от сознания подданных больших государств древности.

Греки начинают переселяться в Ионию и лежащие рядом острова уже в самом конце 9-го века до н. э., а с середины 8-го века до н. э. «греки стали селиться еще дальше за пределами греческой родины. В течение двухсот лет ... греки основали “колонии” в районах, которые сегодня являются южной Францией, Испанией, Сицилией, южной Италией, а также вдоль Северной Африки и побережья Черного моря» (Martin 2013, 69). Появляется множество торговых станций и полисов, куда переезжают греки со своей родины. В этом мире неизбежно идет постоянная борьба между отдельными индивидами,

как и между группами. Колонизация в отдельных случаях была личной инициативой, но, по-видимому, чаще ее организовывал сам полис, и отказ от переезда сурово карался. В то же время переселенцы должны были создавать на новом месте привычные политические структуры и сохраняли гражданство в материнском полисе. Подобный переезд заставлял переселенцев четко осознавать политическую структуру собственного полиса, чтобы воспроизвести ее на новом месте. Священный очаг – центр сакральной жизни нового полиса зажигался с помощью огня, зажженного от очага метрополии. Известно, что огромную роль играет концепция гражданства, которая строится в первую очередь на основе длительного проживания в данном полисе, а не на принадлежности к известному роду или на определенном уровне достатка (хотя второе играло известную роль в отдельных полисах).

Равноправие, рациональность и состоятельность

Процесс колонизации идет параллельно процессу трансформации полиса в сторону демократизации. Право на гражданство определялось, в первую очередь, участием в защите своего города. Кроме того, «в этот период резких перемен элита греческого общества стала менее сплоченной политической группой, глубоко расколотой, поскольку ее члены все более ожесточенно конкурировали друг с другом за статус и богатство. Отсутствие единства ослабило эффективность их противостояния набирающей силу идее о несправедливости отстранения бедных слоев населения от участия в политической жизни» (Martin 2013, 82). В свое время Макс Вебер описал полис как организацию воинов, и, соответственно, он считал, что именно гоплитам, вооруженным защитникам города, принадлежит ключевая роль в процессе эгалитаризации и тем самым в возникновении классического полиса (Weber 1978, 441-442). Эта концепция известна как революция гоплитов. Но ряд авторов убедительно показывают, что гоплиты как таковые не были решающим фактором политических изменений, хотя их роль и стала более формализованной к концу архаического периода (Krentz 2007, 61-84). Мартин говорит о том, что если бы только гоплиты претендовали на часть власти прежней элиты, то только они бы ее и получили. Но бедняки, не имевшие ни медного, ни даже железного вооружения, тем не менее играли весьма значительную роль в защите города. «Если верно то, что бедные, легковооруженные люди были важным фактором в войнах Темных веков, то это значение могло сохраняться вплоть до архаической эпохи и времени развития города-государства, поскольку потребовалось немало времени, чтобы доспехи и оружие гоплитов стали общедоступными. И даже после того, как все больше людей

стали достаточно зажиточными, чтобы позволить себе снаряжение гоплита, их все равно значительно превосходили по численности те, кто был беднее» (Martin 2013, 82). В дополнение к факту участия в вооруженной охране полиса бедные граждане жили памятью о периоде перераспределения власти после ухода царей. И это поддерживало идею равноправия на протяжении всего архаического периода.

Сознание равноправия сопровождалась вполне рационалистическим типом поведения. Поскольку все граждане полиса были так или иначе включены как в торговую, так и в политическую деятельность, их поведение обязано было опираться на осознанный выбор соответствующих стратегий. Более высокая степень рационализма – это одна из ключевых характеристик поведения греков в отличие от населения окружающих их государств. Он проявляется в необходимости принятия определенных решений, связанных с индивидуальной активностью.

Рациональность проявлялась в двух связанных между собой аспектах: в ориентации на изменение институциональных структур, которые, собственно, привели к появлению классического полиса, а также рост влияния слова в процессе этих изменений. Первый аспект подчеркивает в своих работах О. Мюррей, который показывает, что сознание жителей полиса было рациональным не в том современном смысле, что политические решения принимались независимо от религиозных и других аспектов жизни на основе чистого расчета выгод и потерь, а в том, что «само общество демонстрирует высокую степень рациональности, причем не только в смысле внутренней согласованности, но и в смысле осознанного понимания причин изменений и последствий институциональных реформ» (Murray 1990, 8). Кроме того, в отличие от современной политики, направленной на согласование интересов различных групп населения путем компромисса, греческая мысль ориентировалась на концепцию «евномии» (правильного порядка, она же, Евномия, дочь Зевса), который исключит возможность разнообразия интересов. «Политика была направлена на целое, община (κοινωνία) имела первостепенное значение: целью политики было единство, а не компромисс» (Murray 1990, 21). Этот тип рациональности идет от архаического к классическому периоду и результируется в таких разных типах организации общества как спартанское и афинское. При этом политика не отрывается от религии, но получает соответствующую санкцию.

Слово становится в этих условиях главным инструментом достижения единства. Это не исключает жестокой борьбы отдельных групп населения, но в то же время объясняет удивительный факт очень существенного переустрой-

ства общества реформаторами, которые оказались способны полностью переформатировать архаические структуры, в частности фратрии. Значение слова подчеркивает Вернан: «Для системы полиса прежде всего характерно необычайное превосходство слова над другими орудиями власти. Слово становится главным образом политическим инструментом, ключом к влиянию в государстве, средством управления и господства над другими. Власть слова греки превратят в божество: сила убеждения (*peithō*) по действенности приравнивается к формулам некоторых религиозных обрядов или «изречениям» государя, царственно провозглашающего право, закон (*themis*). Вместе с тем слово утрачивает ритуальную сущность, претензии на изречение истины. Оно выливается в форму спора, дискуссии, диалога, предполагает наличие публики, к которой оно обращено как к арбитру и которая поднятием рук выносит решение в последней инстанции. По силе убежденности одной из двух речей определяется победа одного оратора над другим» (Вернан 1988, 68-69). Участие гражданина в экклесии подразумевает разумный выбор, способность воспринять аргументацию и сделать свой вывод.

Значительную роль в рациональной трансформации полиса играет идея порядка. Эта идея унаследована греками из их индоевропейского прошлого. Р.Н. Дандекар, говорит о том, что представление о космическом законе (*ṛita* Вед и *аша* Авесты) сыграло значительную роль в становлении индоевропейской мифологической мысли (Дандекар 2002, 31). Осознание порядка как закона характерно для Дария I, который считал, что он избран богом для установления правильного порядка, который соответствует порядку космическому, и даже ложь осмысливается им как покушение на правильный порядок. Архаический период для греков является тем периодом, когда идея порядка начинает осмысливаться в разных аспектах. Анализируя искусство этого периода, Джеффри Хервит пишет: «Жизненно важные роли, которые играют схема и образец в архаическом искусстве, можно считать симптомами более общего требования греков к регулярности и порядку, которое выходит за рамки изобразительного искусства, в архитектуру, поэзию и философию, а также за пределы самого архаического периода. Язык Гомера в высшей степени организован: его формулы изначально были шаблонами для слуха. «Теогония» Гесиода упорядочивает богов и героев, ставя каждого на свое генеалогическое место, а его «Труды и дни» переходят от конкретного случая несправедливости к универсальным истинам и образцам человеческой деятельности. Архаическая поэзия в целом полна литературных схем или соглашений, а архаические поэты выражают смысл и значение через гармонию противоположностей» (Hurwit 1985, 22). Дальше осознание идеи порядка происходит через концепты меры и справедливости как поэтами,

так политиками и философами. Это важное направление мысли сохраняет свою актуальность до эллинистического периода.

Еще одной особенностью становящейся греческой культуры является, конечно, агон. Его истоки восходят, очевидно, к темным векам и связаны с растущей и постоянной конкуренцией за землю и за статус. Р. Осборн именно на этой основе выстраивает всё становление греческого мира от микенского периода до классического. «Это история о том, как малые группы реагировали на давление природной среды, обращались к другим сообществам из-за нужды и возвращались с идеями и изделиями, которые они безжалостно эксплуатировали и часто полностью преобразовывали в духе конкуренции и соперничества. Это история о том, как эти небольшие группы боролись за то, чтобы выделить себя среди других и оставаться другими, это и отдельные люди внутри общины, и отдельные общины среди других греческих общин, и греки среди варваров, которые были, по крайней мере, столь же богаты, столь же организованы и столь же искусны, как и они сами (Osborne 2009, 17). Не случайно именно с гомеровской эпохи начинается формирование агонистики. О страсти греков к соревнованию в самых разных сферах и готовности ради победы идти на любые поступки написано немало исследований. Фактически именно агону посвящает свою книгу А.И. Зайцев, где приводится множество ссылок на соответствующие работы (Зайцев 2000). Для нас важно отметить следующие особенности греческого агона. 1) Его всеобщность – соревнуются не только атлеты и всадники на колесницах, соревнуются крестьяне во время сельскохозяйственных работ, соревнуются чесальщики шерсти, музыканты и поэты, ораторы, женщины соревнуются в красоте..., т.е. фактически любые формы деятельности или поведения могли превратиться в игру и соревнование; 2) соревнование становится самоцелью, причем победа любой ценой имеет абсолютную ценность; 3) соответственно, проигрыш, порицание вызывает острое чувство стыда и стремление к обязательному самоутверждению; 4) победа в атлетических состязаниях несла славу не только самому атлету, но и полису, гражданином которого он был, это дополнительное подтверждение того факта, что индивидуальность растворялась в сознании гражданства. Соревнование шло и между полисами. Это касалось и богатства пожертвований во время обращения к дельфийскому оракулу, и количества атлетов – победителей в олимпийских и других играх, и др.

Темные века переживают не только падение прежнего политического устройства, но и падение связанной с этим устройством религиозной картины мира. Совершенно не случайно архаическое время отмечено как сомнениями в силе прежних верований, так и появлением новых. Зайцев пишет: «В Греции архаической и классической эпох мы видим попытки не только

ряда поэтов, начиная с автора *Одиссеи*, но и философов так или иначе обновить древние верования. С кризисом религиозной традиции связаны и распространение оргиастического культа Диониса, и формирование элевсинского и других мистериальных культов, и возникновение орфизма» (Зайцев 2000, 80). Здесь следует обратить внимание на значение религии в жизни полиса. Специфика полиса состоит в том, что в нем политика приобретает религиозную окраску, а религия политизируется. При традиционном описании полиса религиозная жизнь греков отступает на второй план, отдавая первый политике. Но это искажение ситуации. Религия, социальная и политическая жизнь в полисе в принципе неразделимы (Parker 1986, 223). Т.е. религия претерпела существенное изменение по сравнению с родоплеменной традицией. Дело в том, что религиозная жизнь осознавалась и реализовывала себя через полис – «единство, которое было одновременно религиозным телом, несущим религиозную власть, и социальным телом, действующим через свои политические институты, организовывало культ, чтобы артикулировать себя тем, что считалось естественным» (Sourvinou-Inwood 1990, 301). По-видимому, именно в религии необходимо искать причину появления рефлексии над основанием собственного мышления. И можно даже предположить, что это происходит в определенный момент – когда *возникает зазор между универсальной религией полиса и личной религиозностью отдельного гражданина*. Но для того, чтобы понять, как происходит формирование этого зазора, нужно понять, как была организована религиозная жизнь в полисе с точки зрения отдельного гражданина.

Специфика греческой религиозной жизни

Прежде всего необходимо учесть тот факт, что религия занимала совершенно иное место в греческом обществе по сравнению с современными вполне секуляризованными обществами. Луиза Зайдман и Полин Пантел совершенно справедливо подчеркивают тот факт, что мы обычно рассматриваем религиозную жизнь и миропонимание греков через христианские очки, и это принципиально не соответствует античной реальности. Следует иметь в виду следующие отличия. 1) Сферы сакрального и секулярного у нас существуют по принципу отделения церкви от государства. У греков эти сферы неразделимы и сущностно переплетены друг с другом. Иными словами, человек постоянно ощущает присутствие сакрального, как в личной и семейной жизни, так и в жизни публичной. 2) Греческие боги не являются трансцендентными по отношению к миру (трансцендентность, осознанная в осевое время, только начинает оказывать свое влияние на общественное мировоззрение).

«Боги не были внешними по отношению к миру: они не создали ни космос, ни человечество, а были созданы сами; они не существовали всегда, а узурпировали власть; они не были вечными, а только бессмертными; они не были всемогущими и всеведущими, а обладали лишь ограниченными полномочиями и областями знаний; они сами были подвластны судьбе и постоянно вмешивались в дела людей» (Zaidman, Pantel 2008, 3-4). 3) Греческая религия организована ритуалами – «...греческую религию можно с полным основанием назвать ритуальной в том смысле, что она была противоположна догматической: она не была построена на едином своде доктрин, и именно соблюдение ритуалов, а не верность догме или вере, обеспечивало постоянство традиции и сплоченность общины» (Zaidman, Pantel 2008, 27). Что, впрочем, не исключало работы мысли по осознанию сакрального.

С самого рождения человек принадлежал отцу (семье) и полису, и говорить о личной жизни, независимой от жизни публичной практически невозможно. Его статус формировался определенными ритуалами, относящимися к важнейшим этапам его жизни – рождению, достижению совершеннолетия, женитьбе. Связь каждого из этих ритуалов с жизнью всего полиса подчеркивается, например, тем, что после рождения ребенка, мать должна была пройти обряд очищения, потому что в противном случае не только тот дом и хозяйство, где родился ребенок, могло остаться загрязненным, но и заразить остальную общину. Наступление совершеннолетия отмечалось во фратрии, т.е. только среди связанных общей кровью по отцовской линии и благодаря соответствующему ритуалу юноша становился эфебом и полноправным членом гражданского общества. Женитьба также рассматривалась как обязанность, связанная с необходимостью пополнения общины (Zaidman, Pantel 2008, 63-72). Соответственно, во время разных ритуалов совершалось обращение к разным богам. Каждый дем и каждая фила имели свои праздники. Кроме того, существовали и другие религиозные объединения, связанные с организацией определенных фестивалей в честь героев или богов, или небольших групп, ответственных за проведение мистерий и т.п. При этом в каждом случае, «будь то деревня или семейная группа, организация этих культовых объединений создавалась как калька общегосударственной организации. Собрание, чиновники, члены, постановления, голосования, местная религиозная жизнь, родственные отношения – все полностью повторяло структуру тех форм, которые регулировали центральное управление городом» (Zaidman, Pantel 2008, 90). Каждое объединение в полисе имело и своих центральных богов, так же, как и сам полис.

Полис организовывал отношения граждан с богами. Более того, «...полис закреплял, узаконивал и опосредовал всю религиозную деятельность. Это

верно даже для панэллинских святилищ, где полис опосредовал участие своих граждан различными способами» (Souvinou-Inwood 1990, 297). В частности, экономически и юридически – правом собственности. Даже в случае с панэллинскими праздниками святилище было владением соответствующего полиса. Так, важнейшим, а именно Дельфийским святилищем, владели жители полиса Дельфы. «Греческая религия, таким образом, состоит из сети религиозных систем, взаимодействующих друг с другом в масштабе панэллинской религиозной активности. Последняя артикулируется в панэллинской поэзии и панэллинских святилищах; она постепенно и непоследовательно возникла из отдельных элементов некоторых местных систем, на стыке между (взаимодействующими) полисными религиозными системами, которые оно затем также помогало сформировать» (Souvinou-Inwood 1990, 300). Именно единая религия, подтверждавшаяся участием в общегреческих праздниках (куда не допускались «варвары»), наряду с одним языком и одинаковым образом жизни, обеспечивала греческую идентичность.

Возникает вопрос, как в таком духовном пространстве сознает себя отдельный член общины? Что касается отдельного человека, то его дополнительные обязанности были многообразны и многозначны. Благочестие должно было проявляться в участии в городских культах, обилии подношений в святилищах, преданности родственным умершим и божествам-покровителям семьи, финансовой щедрости, позволяющей проводить самые пышные общественные ритуалы (игры, гражданские литургии..., жертвоприношения и общественные банкеты), и множестве других практических действий (Zaidman, Pantel 2008, 13). Греческая религия «никогда не была личной в смысле выражения своей уникальной индивидуальности. Ни одному греку не пришлось бы в голову вести духовный дневник.... Она не одобряла индивидуализм, увлеченность внутренними состояниями и веру в то, что намерения имеют большее значение, чем действия; она подчеркивала чувство принадлежности к сообществу и необходимость соблюдения социальных форм» (Parker 1986, 219). Получается, что не было сознания греховности, вызванной неправильным поведением. Было сознание нарушения определенных стандартов поведения, за чем и следили боги; как, скажем, Зевс следил за исполнением законов гостеприимства. Используя известную терминологию, можно говорить о культуре стыда, а не о культуре вины. Необходимо еще отметить, что религиозная жизнь была вполне четко организована: несколько десятков полисных праздников в честь разных богов проводились как в течение года, так и раз в четырехлетие, о чем свидетельствуют некоторые сохранившиеся календари. Наряду с общеполисными праздниками

были праздники в рамках отдельных демов, не говоря об общеэллинических праздниках.

Итак, рационализм политической жизни, ориентированный на единство, а не на баланс разнообразных сил, также, как и глубинная укорененность грека в ритуальной активности по самым разным поводам требовали постоянного сознания общности с другими. Восторжествовавшая публичность одним из следствий имела тот факт, что религия политизировалась, и изменялось отношение к религиозности, становившейся все более и более внешней по отношению к индивиду. Доддс замечает по этому поводу: «Грекам не повезло в том отношении, что идея космической справедливости, которая представляла собой прогресс по сравнению со старым представлением о чисто произвольных божественных силах и позволяла формировать новую гражданскую мораль, оказалась связанной с примитивным представлением о семье. Ведь это означало, что значение религиозного чувства и религиозного закона были направлены против возникновения истинного взгляда на человека как на индивидуальность, обладающую личными правами и личными обязанностями. В конечном итоге такая точка зрения проявилась в аттическом светском праве» (Dodds 1951, 34). И даже состязательность, наполнявшая жизнь стремлением выделиться и стать лучше других хоть в чем-то, была пронизана публичностью, а не ориентирована на индивидуальное достоинство, как это происходит в обществах, где права индивида стоят на первом месте.

Рефлексия и проявление личного начала

В обозначенных условиях известные очевидные проявления индивидуализма в античном обществе по видимости противоречат возможности этого проявления в обществе, где индивид растворен во всепроникающей публичности и закован религиозной ритуальностью. Ответ на это противоречие и составляет проблему дальнейшего анализа. Перечислим те сферы, где индивидуализм представляется вполне очевидным: 1) сомнения в правильности традиционного воззрения на богов, очевидно связанные с появлением философского отношения к привычной реальности, т.е. рождение рефлексии над основаниями традиционного мировоззрения; 2) появление явным образом фиксируемого личного авторства; 3) рождение лирической поэзии; 4) осмысление определенных аспектов религиозного взгляда на мир; 5) появление науки.

Очевидно, что сама возможность рефлексии, которая лежит в основе других проявлений индивидуального отношения к себе и окружающему миру,

требует определенной внутренней свободы. Выше уже говорилось о том, что в полисе человек обладал чувством личной свободы, причем независимо от уровня гражданского равноправия и демократичности управления. (Совершенное равенство, как показывает опыт Спарты, могло вести к полному подавлению чувства внутренней свободы.) Чувство личной свободы, в свою очередь, является обязательным условием рефлексивного отношения к определенным ситуациям. По ходу изложения мы уже отмечали те моменты, которые выводят нас на ситуации, требовавшие от индивида для своего разрешения рефлексивного анализа. Если считать главным делом граждан полиса законотворчество, то именно здесь и следует искать причину постоянного выхода на уровень рефлексии. Тогда как остальные факторы, которые отмечались по ходу изложения, переплетаясь с законотворческой деятельностью, создавали ей соответствующий фон и получали от нее стимулы для собственного развития – это и ориентация на осмысление порядка в социуме и в космосе; алфавитная письменность, ориентированная не на профессиональное сообщество, а на всех граждан; рационализм, характерный для полисного сообщества; состязательность.

Идея гражданства как права участвовать в законодательной деятельности оформляется в архаический период. «Отличительной чертой гражданства как организующего принципа для переосмысления политики в этот период в Греции было то, что оно предполагало теоретически определенные базовые уровни юридического равенства, особенно ожидание равного отношения к себе со стороны закона и права свободно высказывать свое мнение по политическим вопросам, за исключением того, что в определенных сферах жизни к женщинам могли применяться иные правила» (Martin 2013, 68). Но для того, чтобы выступать в качестве законотворца, человек должен был опираться на некое представление о порядке, о справедливости и о мере как ее выражении. Выход на осознание общества как целого был естественным следствием ориентации на полис как целое (о чем шла речь ранее). В то же время возможность рефлексии 1) подразумевает индивидуальное сознание и 2) выход за пределы мыслимого как целое полиса. Здесь необходимо отметить еще одну важную особенность размышления граждан греческого полиса об идеале справедливости, без которого невозможно говорить о каких бы то ни было законах, – суждение они высказывают от своего имени. Это отличает их радикально от ситуации в Персии, когда Дарий I, устанавливая законы, утверждает их именем Ахурамазды. Для греков также была важна божественная санкция, утверждавшая высшую справедливость устанавли-

ливаемых законов, но они делали это постфактум – законы формулировались людьми (гражданами), а уже потом Аполлон в Дельфах придавал им окончательную значимость.

Практика рефлексивного отношения к социальной реальности, которой являлся полис, очевидно требовалась и при колонизации (причем это относилось как к самой колонии, куда переносились и устанавливались законы метрополии, но и к самой метрополии, которая санкционировала правовую деятельность). Этой практики требовало участие в экклесии при обсуждении определенных решений. Соответственно, вырабатывалось рефлексивно-критическое отношение к общественным делам. Конечно, подобное отношение демонстрировали далеко не все граждане, но в подобных ситуациях достаточно активности очень небольшого количества интеллектуалов. При этом они, как правило, должны составлять несколько соперничающих групп (Коллинз 2002, 122-127, 144-1246)⁵. Они должны начать слышать друг друга, и только в этом случае они будут сами услышаны другими.

Выше говорилось о том, что идея порядка была унаследована греками из их индоевропейского прошлого. Борьба за установление космического и социального порядка нашла свое отражение в мифологии. Зевс символизирует эту борьбу. Воспроизведение традиционной мифологии и ее критическое осмысление идут параллельно. Но это касается в первую очередь именно творческого переосмысления представлений, живших с более раннего времени в устной форме и продолжавших жить до христианской эры и параллельно с ней. В своем исследовании перехода от религии к философии Корнфорд демонстрирует, как происходит обсуждение проблемы судьбы, порядка, правильного и неправильного в ходе жизни, каким образом человек приходит к мысли о том, что природа моральна. Именно благодаря рефлексии идея, которая имплицитно жила в традиционных представлениях, начинает оформляться в виде максим поэтами и философами. Так, постепенно кристаллизуется идея о том, что есть сила, стоящая над богами. Мойры и Эринии «держат руль необходимости». И у ионийских философов, и у Гомера «предписания судьбы – это не просто слепой и бесчувственный предел невозможности: это моральный указ, граница добра и зла» (Cornford 1957, 13). Ионийцы однозначно исходили из того, что в природе, за внешне царящим в мире хаосом лежит единый порядок (Франкфорт и др. 1984, 213). Судьба стоит не только над людьми, но и над богами, именно она распределяет между

⁵ Р. Коллинз оценивает количество доминирующих и первостепенных философов в несколько десятков. К ним можно добавить несколько поэтов и провидцев, но в любом случае это количество ничтожно по отношению ко всему населению.

ними ответственность за три сферы – небо, водную стихию и подземный мир. Об этом же говорит и Гесиод. Их ответственность – это закон, порядок, справедливость в тех пределах, которые им отмерены.

Гесиод в «Теогонии» приводит два варианта рождения мойр – вначале их рождает страшная Ночь, а потом Фемида:

*Мойр родила она также и Кер, беспощадно казнящих.
[Мойры — Клофо именуется, Лахесис, Атропос. Людям
Определяют они при рожденье несчастье и счастье.]
Тяжко карают они и мужей и богов за проступки,
И никогда не бывает, чтоб тяжкий их гнев прекратился
Раньше, чем полностью всякий виновный отплату получит.
...
Зевс же вторую Фемиду блестящую взял себе в жены.
И родила она Ор – Евномию, Дику, Ирену
(Пышные нивы людей земнородных они охраняют),
Также и Мойр, наиболее почтенных всемудрым Кронидом.
Трое всего их: Клофо и Лахесис с Атропос.
(Гесиод, Теогония 212–217, 892–896; 2001, 27, 47).*

Конечно, в данном случае нет необходимости логически согласовывать два рождения судьбы. Для нас важно, что 1) судьба карает и людей и богов, и 2) Зевс – отец порядка времен, благозакония, справедливости и мира, но он вынужден покоряться судьбе, он оказывается ответственным за поддержание порядка, не им созданного. Так, Гесиод рассуждает о справедливости и правде, связывая их с Зевсом.

*Перс! Хорошенько запомни душою внимательной вот что:
Слушайся голоса правды и думать забудь о насилье.
Ибо такой для людей установлен закон Громовержцем:
Звери, крылатые птицы и рыбы, пощады не зная,
Пусть поедают друг друга: сердца их не ведают правды.
Людям же правду Кронид даровал — высочайшее благо.
(Гесиод, Труды и дни 274–280; 2001, 60).*

Позже ту же мысль и, возможно, под влиянием Гесиода высказывает Архилох:

*О, Зевс, отец мой! Ты на небесах царишь,
Свидетель ты всех дел людских,*

*И злых и правых. Для тебя не все равно,
По правде зверь живет иль нет!*⁶
(Эллинские поэты 1999, 228).

Понимание наличия космического и социального порядка, которое является общим для разных индоевропейских (и не только) культур, принадлежит интуитивному коллективному сознанию. В свою очередь законотворческая практика требует личного, и, конечно, не только интуитивного, но и критически рационального осознания ситуации. Серьезная сложность заключается в том, что в это время отсутствуют понятия, с которыми мы естественно связываем рациональное мышление. Они как раз и формируются как следствие выхода на уровень индивидуального мышления в рамках рождающейся философии. Максимы приходят в общественное сознание с идеями порядка, меры, справедливости и закона. Достаточно вспомнить мудрецов с их сентенциями. Хотя отдельные высказывания приписывают разным мудрецам, но идею меры приписывают почти всем: Хилон: «Ничего слишком; все хорошо, что в меру»; Клеобул: «Мера лучше всего»; Солон: «Ничего слишком»; «Фалес: «Блюда меры»; Питтак: «Знай меру» ...

Практика рефлексии над традицией позволяет человеку все более и более свободно выражать к ней свое отношение. Наверное, наиболее известный пример – это Архилох с его брошенным щитом, но он же утверждает идею меры и порядка, скрытого в человеческой жизни.

*Победишь, – своей победы напоказ не выставляй,
Победят, – не огорчайся, запершись в дому, не плачь.
В меру радуйся удаче, в меру в бедствиях горюй.
Познавай тот ритм, что в жизни человеческой сокрыт.*
(Эллинские поэты 1999, 220)

Движение к справедливости и порядку выстраивается вокруг родственного им понятия меры (это происходит параллельно и независимо в индийской традиции). Наиболее ярко идея выражена Солоном:

*Благозаконье же всюду являет порядок и стройность.
В силах оно наложить цепь на неправых людей,
Сгладить неровности, наглость унижить, ослабить кичливость,*

⁶ Алкей в свою очередь говорит, что «Зевс блюдет исход каждого дела» (Эллинские поэты 1999, 343).

*Злого обмана цветы высушить в плоть до корней,
Выправить дел кривизну, и чрезмерную гордость умерить,
И разномысля делам вместе с гневливой враждой
Быстрый конец положить навсегда, и тогда начинает
Всюду, где люди живут, разум с порядком царить.*
(Эллинские поэты 1999, 246)

Идея меры, правды и справедливости в разных вариантах пронизывает как поэзию, так и философию. И не случайно первый сохранившийся философский фрагмент посвящен именно этой теме. Анаксимандр: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени» (фр. А 1 DK: Фрагменты 1989, 127). В этих высказываниях представлены одновременно позиции судьи и законодателя, что совершенно невозможно в условиях восточных монархий. Темы судьбы, нарушения меры и порядка, справедливости и правды пронизывают литературу классического периода. Нельзя не вспомнить в связи с этим сюжеты большинства трагедий. Стоит отметить один любопытный штрих, касающийся греческой драмы: события в ней переживаются не только как определенные жизненные ситуации, но как политическое явление. Об этом пишет Мюррей: «Общество, в котором публичная презентация мифа настолько связана с проблемами политического жизнеустройства, принципиально выступает как политическое сообщество. Афинский трагический миф – это политический, а не религиозный миф» (Murray 1990, 18). Но это, в свою очередь, означает, что возможно личное отношение к представляемому, которое соотносится с тем, что происходит в полисе здесь и сейчас.

К этому следует учесть, что возможность не пассивного участия в народном собрании вызвала к жизни риторику, ставшую в условиях полиса одной из важнейших наук. «Убеждение (Peithó) занимает значительное место в греческой мысли эпохи, она представлена в литературных текстах и на в изображениях на вазах не только как литературное и интеллектуальное понятие, но и как персонификация человеческой силы и богини, имеющей мифологическую генеалогию и культовый статус в святилищах (в Афинах, Мегаре, Аргосе, Сикионе, Тасосе и др.)» (Pernot 2005, 7-8). Умение представить свое мнение и убедить в его правильности слушающих требует серьезной тренировки, включающей не только учения красиво и выразительно говорить, но требующее и широкого круга знаний. Традиционно считается, что первые сочинения на тему того, что мы относим к риторике, относятся к пятому веку до н.э. В этой связи античные авторы говорят об Эмпедокле и его

учениках Кораксе и Тисии. Таким образом, по времени появление практики по обучению правильной речи совпадает с появлением софистики, что вполне логично. Но здесь следует сделать несколько важных оговорок. Во-первых, само слово «риторика» появляется только у Платона, тогда как старшие софисты использовали слова *logos* и *legein*. Э. Скиаппа предлагает следующие этапы становления теоретической риторики: старшие софисты говорят только о *logos*-е, что подтверждается дошедшими до нас фрагментами их речей. Затем в первой половине 4-го века *logos* сменяется на *logón technē*, и иногда Платон использует в том же смысле слово *rhētorikē*. И только к концу четвертого века до н.э. «раскол между риторикой и философией был более или менее успешно концептуально и терминологически зафиксирован в работах Аристотеля и его учеников» (Schiappa 1999, 34). В любом случае софисты осуществляют рефлекссию над предшествующей традицией. И они переносят в общественную жизнь то, что до них развивалось в рамках отдельных кружков интеллектуалов, обычно называемых философскими школами.

Сказанное выше заставляет по-иному осознавать религиозные действия. Прежде чем перейти к религии, отметим факт многообразного появления личного авторства.

Далеко не случайно, что в подобной атмосфере однозначно фиксируется авторство. Не по статусу творца (как это было в Египте и Месопотамии), а по содержанию его творений. Возникает ситуация, где интеллектуалы соотносят свои мнения друг с другом. Поэт оказывается над традицией, и это признается другими. Появляется право сказать и, что то же самое, – право быть выслушанным. Уже с 7 века до н.э. начинается эпоха личных имен (в отличие от Гомера, с идентичностью которого есть известные проблемы).

Эпическое описание чувств сменяется самовыражением. Наиболее ярким выражением индивидуальности является, конечно, лирическая поэзия, но очевидно, что не она одна. «Эпоха лирической поэзии впервые выводит на сцену европейской истории ряд очень индивидуальных актеров с большим разнообразием ролей. Партийные лидеры, законодатели и тираны, религиозные мыслители и, несколько позже, философы, скульпторы, которые начинают записывать свои имена на произведениях – все они пробиваются сквозь завесу анонимности, покрывавшую предыдущий период» (Snell 1953, 42). Личное начало проявляется вместе с фиксацией значимости отдельного момента, который осознается как выражение чего-то более важного. Для этого данный момент сопоставляется с мифологической картиной мира или утверждается в качестве вечной максимы. Но наряду с этим появляются, особенно ярко и бескомпромиссно у Архилоха, резкие сентенции личного отно-

нения к происходящему, причем такие, которые противоречат общему мнению. То же можно найти у Анакреона и других лириков. Собственно, Архилох создал особый род лирической поэзии, сопровождаемой флейтой, в форме ямба и дистиха. Снелл предлагает для этого рода произведений выражение «личная лирика». Именно с лирикой приходит сознание значения личного чувства, которое становится общезначимым. Поэты в ней выражают личную обособленность и осознают свою индивидуальность, т.е. речь идет о саморефлексии. В качестве представителей этого поэтического направления Снелл выделяет Архилоха, Сапфо и Анакреонта (Snell 1953, 44). Так, утверждая отдельность индивида, Архилох говорит, например, что «Каждому другое душу радует» (Эллинские поэты 1999, 221).

Примерно в это же время появляется мотив одиночества, который отличается от всего, что мы встречаем в литературе ближневосточных культур. Аверинцев пишет о том, что «ближневосточная литература, столь невероятно осведомленная в самых разнообразных оттенках человеческой потерянности и злополучности, отлично знающая муки праведника среди злодеев (сквозной мотив Давидовых псалмов) и мудреца среди глупцов...» не знает «опыта подлинного одиночества» (Аверинцев 1996, 19). Аверинцев говорит здесь о появлении нового вида коммуникации, отделенной от жизненного общения, коммуникации через литературу. Здесь возникает особый вид рефлексии, который дает возможность «для подглядывания и наблюдения за другими и за самим собой «со стороны», для объектной характеристики и классификации чужих “я”» (Аверинцев 1996, 23).

Возьмем поэтическую зарисовку Сапфо:

*Луна ушла.
И Плеяды заходят,
Полночь близится;
Время течет
И течет, но
Я лежу одна.*

(цит. по: Lyra Graeca 1922, 262).

Здесь именно то одиночество, о котором говорит Аверинцев, т.е. представленное о себе, но со стороны. Человек один в этом огромном мире. И, конечно, это не то одиночество оставленности, которое испытывает, например, автор 101 псалма:

Сердце мое поражено, и иссохло, как трава, так что я забываю есть хлеб мой; от голоса стенания моего кости мои прильнули к плоти моей. Я уподобился пеликану в пустыне; я стал как филин на развалинах; не сплю и

сизжу, как одинокая птица на кровле. Всякий день поносят меня враги мои, и злобствующие на меня клянут мною.

(Псалтирь в синодальном переводе).

В псалме одиночество порождено отношением людей, тогда как Сапфо описывает сознание одиночества отдельной души, и неважно, связано это с обманутым ожиданием кого-то или это чувство родилось как осознание отдельности, единственности.

Следующий этап – это уже ясное сознание своей творческой уникальности. Аверинцев говорит о появлении такого феномена как «непризнанный гений». Письменность усиливает еще один эффект – возможность творить в одиночестве. Плутарх пишет о Демосфене: «Он устроил себе в подземелье комнату для занятий, которая цела и до нашего времени, и, неукоснительно уходя туда всякий день, учился актерской игре и укреплял голос, а нередко уединялся и на два-три месяца подряд, выбрив себе половину головы, чтобы от стыда невозможно было выйти наружу, даже если очень захочется» (Плутарх 1994, 325). Об этом пишет и Квинтилиан: «Демосфен ... удалялся в такое место, где не было бы слышно ни одного голоса и не открывалось бы никаких видов, опасаясь, что глаза заставят его разум пренебречь своим долгом. Тогда пусть сжигатель полуночного масла уединится в тишине ночи, за закрытыми дверями, с одинокой лампой, освещающей его труды» (Quintilian 10.3). Речь здесь идет о творческом одиночестве. «В Греции мы имеем перед собой совершенно чуждый Ближнему Востоку тип «непризнанного гения», «непонятого новатора», «пролагателя новых путей», которому остается только уповать на признательность потомства. Черты этого типа начинают проступать уже во второй половине четвертого столетия до н. э. (например, в сегованиях философа и поэта Ксенофана на традицию, определяющую почет «грубым» атлетам, а не ему, носителю новых духовных ценностей); свою окончательную отчетливость они обретают в эпоху Еврипида, этого классического «меланхолика», явившего грекам образец творческого одиночества (Аверинцев 1996, 19)⁷. Здесь уже речь идет о трансцендентном одиночестве, о единственности и уникальности создателя если не новых ценностей, то нового миропонимания. Гераклит демонстрирует гордое сознание своей уникальности и мудрости в письме IV: «Если б могли вы (эфесяне) воскреснуть лет через пятьсот благодаря переселению душ, вы бы обнаружили, что Гераклит еще жив, зато от ваших-то имен не

⁷ Снелль говорит о том, что «социальные взгляды Еврипида также дополняют наше впечатление, что соображения справедливости все больше определяют поиск высшей реальности» (Snell 1953, 108).

осталось и следа. Я буду жить столь же долго, сколь города и веси, никогда не замолкая благодаря своему учению. И ежели город эфесян разграбят и все алтари его повергнут ниц, страну памяти обо мне будут души людей» (Гераклит 2012, 28). Как известно, то, что Гераклит записал (сам или продиктовал – это не так существенно) свои тексты, которые он отдал на хранение в храм Артемиды Эфесской, не снисходя до современников.

В качестве важного указания на формирование индивидуального мышления как противопоставленного коллективному необходимо рассматривать и появление такого явления, как обоснование высказываемого. В рамках этого движения мысли возникают доказательства, в первую очередь в математике и философии. Здесь мы обращаемся к Пифагору и элейской школе. «Парменид – первый философ, который начал аргументировать, формально выводя выводы из предпосылок, а не догматических заявлений. Его школа была родоначальником диалектики. Новый метод аргументации, должно быть, был предложен геометрическими демонстрациями, которыми занимались пифагорейцы, давшие первые образцы жесткого доказательства» (Cornford 1939, 29). Определенные подходы с обоснованием выводов можно найти у милетцев, но именно Парменид дает доказательства в наиболее абстрактной форме, начиная работать именно с понятиями, не боясь никаких заключений, противоречащих здравому смыслу.

Рефлексия также начинает отделять имя от предмета, а изображение от прототипа. Можно вспомнить известный спор о природе слов. В мифологическом сознании слово по природе связано с обозначаемым. С конца 6-го века начинаются споры о том, так ли это. Наиболее известным в этом отношении является диалог Платона «Кратил», где делается вывод о том, что слова только частично могут соответствовать своему значению, но и не могут быть полностью произвольными метками. Хотя вопрос и трудный, но, по-видимому, создатели слов формировали их в соответствии с природой обозначаемых объектов. Сократ говорит: «...Если первые имена должны быть выражением чего-либо, знаешь ли ты иной, лучший способ создать эти выражения, нежели сделать их возможно более тождественными тому, что они должны выразить?» (434d, Платон 2006, 492). Этот спор продолжается до конца эллинистической эпохи, и он породил бесчисленное число этимологий. Для нас важно отметить, что рефлексия происходит здесь в два этапа – сначала фиксируется традиционное общее, но нигде в общем виде не представленное убеждение в том, что слова и их значения «от природы», но как только эта мысль утверждается, возникает противоположная ей – слова были произвольно установлены. В свою очередь споры о правильности слов и речи привели к открытию языка, т.е. грамматической структуры, стоящей за речью.

Еще одним важным признаком рефлексии и рождения нового сознания является юмор, который проявляется в разных формах: в общественной жизни, в литературе, в изобразительном искусстве. Существует немало теорий юмора, но для нас здесь важно лишь то, что он выключает человека из непосредственного переживания и демонстрирует рефлексии по отношению к определенному явлению. Сократ с его иронией, высмеивающий то, что он считает неприемлемым, выступает в качестве критика существующего социального порядка. Сократ говорит о том, что он послан в Афины в качестве критика: «Ведь если вы меня казните, вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту, хоть и смешно сказать, приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог и послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно» (Зое-Зиа, Платон 2006, 102). Тогда как Аристофан высмеивает все, на что падает его внимание, хотя критика государственной жизни Афин составляет главное содержание древней комедии (Соболевский 2001). Н.Б. Клячко пишет, что в аристофановской комедии «идеи большого общественного значения торжествуют путем осуществления нелепейших замыслов, грандиозной демагогии и обмана; историческим личностям приписываются качества и поступки, им не свойственные; оценки одних и тех же лиц бывают прямо противоположны. Комедия осмеивает все, к чему она прикасается: утверждение несомненной пользы для государства «гражданской» поэзии Эсхила сопровождается жестокими насмешками над его трагедией; ликвидации Бедности предшествует спор, в котором Бедность доказывает, что она является главным стимулом в работе и без нее исчезли бы наука и ремесла и т.п. ...» (Клячко 1975, 304). Рефлексивный характер древней комедии усиливался парабазой, когда хор говорил о заслугах самого автора комедии.

В это же время происходит отделение архетипа от изображения. Б. Снелль со ссылкой на Б. Швейцера отмечает, что в статуарных надписях раннего периода изображение довольно просто отождествляется с изображенным человеком: статуя - это человек. Таким образом, мы можем прочесть на одной из фигур: «Я - Харес, правитель Тейхиуса». Однако в Аттике обычная формулировка: «Я - изображение, могильная плита или памятный камень такого-то и такого-то человека». Здесь мы имеем доказательство того, что в Афинах произведение искусства уже не наивно провозглашается единым с моделью. Это означает, что изобразительное искусство мыслится как отдельная сфера; искусство, вместо того чтобы быть тождественным реальности, отделяет себя от нее» (Snell 1953, 96).

Рефлексия активно проявляет себя в изображениях юмористического и саркастического характера. Так, на вазах 6–4 вв. можно встретить карикатурные изображения Беллерофонта и Пелея; кентавр, запряженный в колесницу, везет карикатурного Геракла, а управляет колесницей обезьяноподобная Нике; Геракл – обжора; сова, наряженная Афиной, идет с копьем на сражение; Гермес приводит к жертвенному алтарю собаку, наряженную свиньей; тот же Гермес, изображающий невинного младенца после того, как он украл коров Аполлона; Ирида, гонясь за любовником, теряет свой кадуцей; и ее же атакуют сатиры прямо возле алтаря; здесь и пародии на определенные события, вроде взятия Трои, ... (Mitchell 2009).

Итак, с конца 8 века до н.э. в греческой культуре наблюдается переосмысление и критика традиционных представлений. Греки активно переживают устное наследие, осуществляя рефлексии над мифологической традицией. Я. Ассман связывает это с приходом письменной культуры (Assman 2012, 384). Думается, что в действительности здесь нет прямой причинной связи. Рефлексия над традиционными представлениями и утверждение письменной традиции происходят параллельно. Э. Хейвлок пишет: «Греки между 1100 и 700 гг. до н. э. были совершенно неграмотными: свидетельства эпиграфики на этот счет сегодня неопровержимы. Однако именно в эти века Греция изобрела первые формы той социальной организации и художественных достижений, которые стали ее славой» и далее: «Концепция, которая отождествляет уровень культурной развитости с уровнем грамотности, должна быть отброшена. Культура может полностью полагаться на устную коммуникацию и при этом оставаться культурой» (Havelock 1982, 42,44). Причиной активной рефлексии над традицией является именно возможность для каждого выступать со своим мнением на народном собрании в окружении равных. А письмо выступает в качестве свидетельства важности этой деятельности. Не случайно освоение алфавитного письма дало в результате тысячи разного рода надписей, высеченных на камне или представленных с использованием других материалов. И значительное количество среди них – это законодательные документы, а также правила организации различных фестивалей и т.п.

Таким образом, письменность позволяет включить личное мнение в публичное пространство. Об этом говорит Вернан: «Когда в свою очередь отдельные лица посредством письменности решают сделать публичными свои знания – будь то в виде книг, впервые написанных Анаксимандром и Ферекидом или же Гераклитом (который отдал их на хранение в храм Артемиды в Эфесе), или в форме *paragrēma*, монументальной надписи на камне, – намерением этих людей будет не просто сообщить другим об открытии или вы-

слушать чье-либо личное мнение, но, поместив свое послание в самую сердцевину масс – *es to meson*, – сделать его общим достоянием города, нормой, которая, подобно закону, могла бы также стать всеобщей» (Вернан 1988, 72-73). Публичность означает, что в процесс обсуждения могут включаться все граждане, а не только избранные. Но одновременно утверждается и индивидуальность представившего это на обсуждение.

И, наконец, необходимо иметь в виду, что воспитание, ориентированное на формирование моральных качеств, требует постоянной рефлексии по отношению к своему поведению. Этому, как известно, учил своих учеников Пифагор, требуя от них анализа того, что произошло в течение дня. Но акцент на моральных аспектах воспитания характерен и для массовой школы. Изучение классиков литературы сопровождалось ориентацией на моральное поведение. Не случайно Платон одобрительно отзывается о воспитании у персов: «На пятнадцатом году их передают так называемым царским педагогам, четверем пожилым персам, которых считают лучшими во всей стране: один из них самый мудрый, другой самый правдивый, третий самый рассудительный и четвертый самый храбрый. Один научает своего воспитанника магии Зороастра, сына Ормузды, т. е. тому как надо служить богам, а также всем придворным порядкам; самый правдивый научает быть справедливым в течение всей жизни; самый рассудительный – не отдаваться всецело никакому наслаждению, чтобы приучиться сохранять свободу и быть в самом деле царем, господствуя прежде всего над собственными страстями, а не рабствуя пред ними; самый храбрый воспитывает из него человека бесстрашного и смелого, как бы подразумевая, что бояться значит быть рабом» (*Первый Алкивиад*, 122a-b). Об обучении искусству грамматики пишет в этом аспекте Марру: «...Изучение грамматики должно венчаться “суждением”, литературной критикой, “что прекраснее всего в искусстве грамматика”; однако ее направленность не является в первую голову эстетической (скорее ритор будет искать у классиков секреты стилистического совершенства – имея в виду их заимствовать): она больше морального толка...» (Марру 1998, 236).

Итак, постепенный рост индивидуализма демонстрирует себя в разных сферах человеческой жизни, но это взрывной процесс начинается примерно в пятом веке до н.э. Соответственно, необходимо предположить, что процессы, которые привели к этому начались раньше, и начаться они могли только в религиозной сфере, в рамках которой формируется самосознание.

Не случайно процесс утверждения публичности официальной религии, сопровождается формированием неофициальных сообществ, члены которых пытаются уйти от всепроникающего рационализма к мистериальным культам. «В области религии наряду с общественными культами вне города

растут тайные сообщества – секты, братства и мистерии. Это замкнутые группы, имеющие свою иерархию различных ступеней и степеней. Образованы они по модели инициативных содружеств: отбирая членов своих сообществ и проводя их через целый ряд испытаний, они наделяют их недоступными для других привилегиями. Однако в отличие от прежних инициаций (посвящений культовым таинствам), которым подвергались юные воины (соугои) и которые открывали тем доступ к власти, новые тайные группировки отныне ограничиваются чисто религиозной областью» (Вернан 1988, 76). Это объясняет расцвет мистерияльных культов, практикуемых параллельно включенности в политическую жизнь полиса. При этом законоутверждающая практика влияла на осмысление практик религиозных. В частности, постепенно уходит представление о правильности наказания человека за преступления его родственников. «С ростом независимости индивида от гнетущей опеки традиционной семьи, с увеличением его прав как юридического «лица» понятие замещающей расплаты за чью-то ошибку стало уже непригодным. Когда земное законодательство признало, что только человек ответственен за свои поступки, законодательство небесное должно было рано или поздно поступить таким же образом» (Доддс 2000, 223). Именно в контексте изменения сознания гражданина в отношении религиозной жизни начинают переосмысливаться расцветающие в греческом мире мистерияльные культы. Невозможно не признать, что этот процесс тесно связан с открытием индивидуальности, как об этом пишет В. Буркерт (Burkert 1987, 11). На это же указывает Михаил Космопулос, полагая, что трансформация элевсинского культа в мистерии путем добавления сотериологического измерения связано с изменением социо-политической ситуации в Афинах, включая становление полиса и появление индивидуализма (Cosmopoulos 2015, 165). Вопрос, в частности, состоит в следующем: что является здесь причиной и что следствием? Рост индивидуализма приводит к поискам спасения или поиски спасения ведут к росту индивидуализма?

Мистерияльные культы

Стоит начать с того, что у греков, в отличие от их соседей, не было профессиональных жрецов, какого-то канонического набора священных текстов и соответствующих принятых всеми религиозных доктрин. Были государственные праздники, сопровождавшиеся ритуальными действиями, но с конца 7-го века появляются отдельные дополнительные ритуалы, не запрещавшиеся, но и не поддерживаемые официально.

Значение этих культов в формировании сознания граждан с необычайной выразительностью представил Цицерон в своем диалоге «О законах», где самому Марку в обращении к Аттику принадлежат следующие слова: «Ибо, если твои любимые Афины, по моему мнению, создали многое исключительное и божественное и сделали это достоянием человека, то самое лучшее — те мистерии, благодаря которым мы, дикие и жестокие люди, были перевоспитаны в духе человечности и мягкости, были допущены, как говорится, к таинствам и поистине познали основы жизни и научились не только жить с радостью, но и умирать с надеждой на лучшее» (Цицерон 1966, 122). В диалоге речь идет об Элевсинских мистериях, но в этом же ключе можно говорить и о других культах подобного типа, становившихся все более популярными с начала классической эпохи.

Необходимо начать с определения мистерий. В. Буркерт дает следующее определение: «Мистерии – это форма личной религии, зависящая от частного решения и направленная на некоторую форму спасения через близость к божественному» (Burkert 1987, 12). Буркерт подчеркивает, что участие в мистериях ориентировало посвящаемого на изменение сознания через опыт переживания священного. В книге «Античные мистерии, источники» Марвин Мейер дает определение, уточняющее отдельные моменты: «Мистерии были тайными религиозными группами, состоявшими из людей, которые по личному выбору принимали решение о посвящении в глубинную реальность того или иного божества. В отличие от официальных религий, в которых человек должен был демонстрировать внешнюю, публичную преданность местным богам полиса или государства, мистерии подчеркивали внутреннюю глубину и личный характер поклонения в закрытых группах. Человек, решивший пройти инициацию, вступал в ассоциацию людей, объединенных стремлением к личному спасению» (Marvin 1987, 4). Именно инициация делает культ мистерияльным. Это подчеркивает М. Космопулос (Cosmopoulos 2015, 16).

Здесь необходимо обратить внимание в первую очередь на то, что участие в мистерияльных культах изначально определяется личным желанием индивида и никак не касается его гражданской позиции. Таким образом, ключевым моментом, который отличает участие в мистериях от других видов коллективной активности, является ориентация на сугубо личный поиск, не имеющий отношения к социальному положению индивида. Это подчеркивает в своей работе В. Буркерт, говоря, что принципиальной чертой допуска к инициации в мистерии является тот факт, что причастность к ним меняет именно внутреннее состояние миста, но не его социальный статус. «Допуск в

основном не зависит ни от пола, ни от возраста, и никаких видимых изменений во внешнем статусе тех, кто проходит инициации. С точки зрения участника, изменение статуса затрагивает его отношение к богу или богине; агностику, если смотреть со стороны, приходится признавать не столько социальные, сколько личные изменения, новое состояние души через опыт священного» (Burkert 1987, 8). Второй важный момент – участие в мистериях было личным решением: «В древнем мире мистерии не были чем-то обязательным и неизбежным; в них присутствовал элемент личного выбора, индивидуального решения в каждом случае» (Burkert 1987, 10). Это характерно для классической эпохи, поскольку именно в это время появляются свидетельства о мистериях, т.е. проявление индивидуальной инициативы в религиозной области. Платон прямо указывает на это в «Законах», говоря, что «вакхические пляски во время обрядов очищения и некоторых других таинств ... не имеют отношения к государственной жизни» (815 c-d, Платон 2007, 319).

Мистерии оказались ответом на внутреннюю необходимость самоопределения, не заданного публичной жизнью в рамках исключительно требовательного гражданского общества. Об этом же пишет М. Элиаде: «Подобный личный религиозный опыт невозможен в рамках публичных культов, главная функция которых состояла в освящении гражданской жизни и государства... огромный успех мистерий показывал разрыв между религиозной элитой и государственной религией, разрыв, который христианство усугубит и сделает, по крайней мере для нескольких эпох, окончательным» (Элиаде 1999, 288). Необязательность участия требовала значительного внутреннего настроя на мистерияльные действия, тогда как общественные культы проводились независимо от настроения участвующих. В то же время пережившие подобный опыт могли объединяться в неформальные группы, *thiasos*, существовавшие иногда в течение нескольких поколений. Их объединяли воспоминания о пережитом священном опыте. Указанием на причастность к подобной группе могли быть некоторые ограничения: так, орфики не ели яиц, придерживались вегетарианской диеты и не носили шерстяную одежду.

Нас интересуют те мистерии, которые получили развитие и распространение в греческом мире, начиная с 6 века до н.э. Это, соответственно, элевсинские мистерии, история которых уходит в микенский период, самофракийские мистерии, дионисийско-орфические мистерии и культ Кибелы.

Необходимо также дать некоторое общее определение мистерияльных культов, которые в греческом мире определялись по крайней мере тремя словами - *orgia*, *mysteria* и *teletai*. Чаще всего они ассоциировались с такими бо-

гами как Деметра и Дионис, а также с несколькими божествами, обозначавшимися только именами – «Великие Боги», «Мать», «Госпожа» и «Дева» (Bowden 2010, 19). При этом Х. Боуден отмечает, что эти религиозные практики отличаются от обычных, поддерживаемых государством (о чем речь шла выше). Если обычные имели целью «установление и поддержку хороших отношений между смертными и богами, эти обряды, по-видимому, выходят за рамки обычной сферы религии» (Bowden 2010, 20). Проведение определенных религиозных ритуалов было обязанностью государства. За государственные, принятые формы священнодействий отвечали специально назначаемые или выбираемые люди, и они отвечали за правильное традиционное проведение обряда. Главную роль играла образная сторона культа. Боуден различает два типа религиозных практик – доктринальную и образную. Первая характерна для религий, опирающихся на канонический текст и обязывающая человека совершать определенные регулярные действия. Вторая устремляет человека к гораздо более редким событиям, чем, скажем, участие в еженедельной службе, не говоря о ежедневной молитве. Кроме того, она тоже делится на два вида: первый ориентирован на получение определенных жизненных благ и характерен для всего сообщества, тогда как второй – на встречу с сверхъестественным лицом к лицу. «Религиозная деятельность общины, как и отдельных индивидов, большую часть времени направлена на поддержание благосклонности богов путем почитания и подношений. Это отражает формальные, слегка отдаленные отношения, отмеченные скорее уважением, а не интимным знанием. В отличие от этого, отношения между богами и участниками мистериальных культов были интимными, личными и о них нечасто можно было что-то сказать» (Bowden 2010, 26).

Мы будем говорить о мистериальных культах именно в этом значении: они не обязательно, и даже чаще всего не являются регулярными, и они ориентированы на личную встречу с божеством. В результате участия в мистериях человек получает уникальный мистический опыт и напрямую связывает свою судьбу с божественным началом. По-видимому, «суть торжества заключалась в том, чтобы связать посвящаемого (*mystēs*), посредством слова и ритуала с судьбой божества или божеств и тем самым заложить основу для некой лучшей надежды (*agathē elpis*) после смерти» (Cassadio, Johnson 2009, 5). Джулия Гаспарро близким образом определяет сущность мистериального опыта, говоря о том, что происходит «взаимодействие, которое характеризуется в частности, чувством близости между поклоняющимся и божеством, основанное на сходстве опыта, на со-чувствии (*sympateia*), поскольку человек через обряд участвует в переживании (*pathos*) изменчивых

настроенный божества» (Gasparro 1985, 7). Это переживание радикально отличается от тех экстатических восторгов во время государственных праздников, которые дополнительно усиливаются сознанием коллективного единства. Можно сказать, что встреча с трансцендентным придает новое измерение существованию личности. При этом следует оговориться, что далеко не для каждого человека это измерение оказывается по силам. Но, как мы знаем, переворот в общественном сознании произошел благодаря появлению количественно очень небольшого слоя интеллектуалов, творческого меньшинства.

Сначала посмотрим на Элевсинские мистерии. Космопулос выделяет три периода эволюции элевсинского культа на основе археологических данных: 1) начиная с бронзового века Элевсин был местом определенных священнодействий. До прото-геометрического периода в Элевсине проживала небольшая избранная группа людей, проводивших религиозные ритуалы с сожжением животных. Цель этих ритуалов могла заключаться либо в укреплении связей между членами этой группы, либо в использовании данного места в качестве «контролируемого центра поклонения», который укреплял авторитет группы, предоставляя доступ только ее сторонникам (Cosmopoulos 2015, 160). 2) Распространение культа Деметры Элевсинской в Ионии в 11 веке видимо указывает на то, что соответствующий культ был уже установлен в Элевсине. А поскольку женский праздник Тесмофорий в этот период уже существовал, то трудно представить, чтобы он в Элевсине не проводился. К середине 8 века до н.э. здесь начали проводить *enagismoí* – ночные ритуалы, связанные с культом героев; похоже, что эти ритуалы ассоциировались с Персефоной (Корой), царицей преисподней, и это шло параллельно празднику Тесмофорий, который проводился в Элевсине с начала раннего железного века. Тем самым к началу архаической эпохи Элевсин стал местом, посвященным как смерти, так и плодородию. 3) архаический период отмечен активным строительством, в Элевсине и в ряде других исторически значимых мест возобновляется религиозная активность, но на новой основе, не связанной с микенскими ритуалами. К этому времени Элевсин попадает в сферу влияния Афин. Но содержательная трансформация потребовала времени. Согласно Космопулосу с 7 века к названным праздникам, связанным с плодородием, добавились новые, в частности, такие, которые включали ритуалы инициации, несущие мотив спасения. Это хорошо видно по гомеровскому гимну Деметре. Гомеровский гимн Деметре вроде бы напрямую указывает на сотериологическое содержание таинства: «Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел. / Тот же, кто им непричастен, до смерти не будет вовеки / Доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном»

(Цит. по: Античные гимны 1988, 108). Космопулос считает, что соответствующие изменения элевсинского культа произошли именно в 7 веке, когда «культ Деметры был обогащен сотериологическими мотивами и стал мистериальным культом» (Cosmopoulos 2015, 165). На это, согласно ему, повлияли два фактора: во-первых, политическая нестабильность в Афинах, соединенная с растущим сознанием уникальности и отделенности индивида, что изменило отношение к смерти, и, во-вторых, влияние орфизма, который соединил культ Деметры с надеждой на лучшую жизнь после смерти (Cosmopoulos 2015, 165). (Мы остановимся на возможном влиянии этих факторов несколько позже). Нужно отметить, что в больших элевсинских мистериях могли участвовать все, включая мужчин, женщин и детей, а также свободных и несвободных, греков и не-греков (Bremmer 2014, 3-4). Это указывает на удивительный эгалитаризм культа. Важным ограничением было то, что участие в ритуале посвящения было платным, и это препятствовало доступу самых бедных. Официально же не допускались варвары, т.е. те, «кто не понимал по-гречески», а также «те, кто совершил убийство, но начиная с пятого века исключения были расширены и стали включать тех, кто имел нечистые души и помыслы» (Cosmopoulos 2015, 18). Значение идеи чистоты постепенно растет. Это очевидное указание на утвержденное обществом осознание личной ответственности человека за свои действия. Остается вопрос, чего ожидали люди от посвящения в мистерии? Ян Бреммер убедительно показывает, что участники элевсинских таинств могли ожидать разного. Во-первых, он обращает внимание на то, что «рассматривая описание элевсинских мистерий, мы можем, прежде всего, отметить, что термин “мистерии” в определенной степени вводит в заблуждение. Обряд был тайным, но в нем не было ничего загадочного. Даже если мы найдем полное древнее описание, ничто не заставит нас ожидать, что мы встретим что-то необычное. ... сама святость обрядов запрещает исполнять их или связывать с ними вне надлежащего ритуального контекста» (Bremmer 2014, 17-18). Т.е., таинственность определялась контекстом, а не содержанием обрядов. А, во-вторых, учитывая характер письменных свидетельств и изображений, можно вполне убедительно предположить, что большинство греков искали в элевсинских мистериях надежду на хорошую жизнь в этом мире, а не в будущем. Эту же позицию разделяет Х. Боуден, полагая, что главным для отдельного человека был опыт переживания встречи с божественным, а не таинственный рассказ-откровение, который нельзя было никому передавать. Таким образом, мистериальный опыт – это, в первую очередь, опыт прямой встречи с богом, тогда как такие составляющие культа как очищение или сотериология, уходят на второй план. «В цен-

тре этих общественных празднеств была последовательность событий, в которой ключевое место занимал личный опыт людей. За стенами святилища в Элевсине они встречались с богиней и ощущали ее благодать и ее силу из первых рук» (Bowden 2010, 48).

Самофракийские мистерии по значимости и по времени возникновения были вторыми в греческом мире после элевсинских, а в существенных деталях напоминали их (Bowden 2010, 22-23). К мистериям допускались все желающие. Хотя свидетельств о каких-то процессиях, подобных элевсинским нет, очень вероятно, что такие были и на Самофракии, и эти процессии входили в святилище с востока, как и в Элевсине. Преследование Кадмом Гармонии является калькой преследования Персефоны. Но как только мы переходим к кабирам, возникают проблемы, поскольку нет мифологии, с ними связанной. Геродот упоминает какую-то историю, которую рассказывали посвящаемым, но ее нельзя было раскрывать непосвященным. Скорее всего речь шла о Гермесе. Геродот рассказывает: «...афиняне первыми из элинов стали делать изображение Гермеса с прямо стоящим членом и научились этому от пеласгов. А у пеласгов было об атом некое священное сказание, которое открывается в Самофракийских мистериях» (Геродот 2.51; 1972, 97). Что же касается кабириков, то неизвестно даже их количество – от двух до четырех. Относительно уверенно говорится о том, что какую-то роль играют два мужских божества и одно женское. Какую-то роль в их культе играют Диоскуры и Гефест. Основные отличия с Элевсином состояли в том, что элевсинские празднества происходили раз в год и были публичным праздником для всех жителей Афин. Во время этого праздника люди могли стать мистами, и только на следующий год – эпоптами. На Самофракии инициации проводились по мере необходимости, а пройти путь от миста до эпопта можно было за пару ночей. Кроме того, в Самофракии не было жреческих семей, ответственных за проведения ритуалов. И если элевсинские мистерии были нацелены на поддержание плодородия, то самофракийские – на безопасность морских путешественников. Уверенно можно говорить о негреческом и вполне древнем начале самофракийского культа. Геродот говорит о том, что его переняли от пеласгов. На основе этимологии слова *Kabeiroi* (Великие Боги, культ которых связывают с Самофракией) Р. Бикс утверждает анатолийское, не семитское происхождение этого культа (Beekes 2004). Самофракийским богам поклонялись также на островах Эгейского моря – Лемносе, Имбросе и Тенедосе, и, кроме того, в Фивах. Миф повествует о том, что основатель Фив Кадм именно на Самофракии женился на Гармонии. Через брата Гармонии Иасиона устанавливается дополнительная связь самофракийских мистерий с элевсинскими (Афонасин 2022, 17).

Судя по сохранившимся свидетельствам, центром самофракийского культа было почитание кабиров, которых называют просто «Великими богами» (но это уже с 1 в. до н.э.), в то же время в отдельных деталях мистерии на Самофракии, Имбросе, Лемносе и в Фивах различались, даже не известно, какова была регулярность мистерий: было ли это раз в год, как в Элевсине, либо по мере надобности. Что касается самих мистерий, то более–менее уверенно выделяются следующие моменты: очищения (возможно, с помощью морской воды); ночной ритуал жертвоприношений; экстатические танцы (не случайно в отдельных случаях кабиры ассоциируются с корибантами); обильное винопитие (Афонасин 2022, 35). Бреммер предполагает, что по крайней мере фиванский вариант мистерий, а также похожие мистерии в Милете и Пергамоне указывают на то, что в их основе лежали ритуалы инициации мальчиков – переход их во взрослое состояние. (Похоже, как мы увидим ниже, подобная инициация для девочек была связана с мистериями Великой матери). К Великим богам Самофракии (наряду с Диоскурами) обращались и мореплаватели, прося защиты от опасностей (Bowden 2010, 62). Важно отметить, что самофракийские мистерии были более веселыми сравнительно с элевсинскими (Bremmer 2014, 63), и, несмотря на то, что мисты, становясь эпоптами, достигали экстатических состояний, фактически ничто не указывает на мистическое переживание личной встречи с божественным.

Особое значение в контексте данного исследования для нас имеют орфические мистерии. Ян Бреммер характеризует их как «... движение высшего класса, которое уделяло особое внимание человеческому индивидууму, который был очень озабочен собственным выживанием и спасением. Эта концентрация на индивидууме видна из его вегетарианства, которое отделяло истинного орфика от поддерживающей общину практики жертвоприношений» (Bremmer 2002, 18). Д. Месснер различает три этапа в развитии орфического культа (Meisner 2018, 280-282). «Мистический тип, по-видимому, возник в 6–4 веках до н. э. в том же общекультурном контексте, что и гомеровские рапсоды, философы-досократики и некоторые из более древних мистериальных культов. На этом этапе своего развития орфическая литература характеризовалась короткими поэмами, включая поэму из Дервени, теогонию Эвдема, самые ранние версии орфических гимнов Зевсу, и другие гимны с теогоническим материалом, сосредоточенные на таких божествах, как Дионис и Деметра» (Meisner 2018, 280). К этому можно добавить и ассоциацию Орфея с Аполлоном, с которым он связан «не только благодаря своей музыке, но и тем, что настаивает на необходимости очищения и праведности» (Nilsson 1935, 220). Можно вспомнить также и почитаемый орфиками фригийский культ Сабазия. Второй, литературный этап орфической активности

относится к эллинистическому периоду, когда возникает теогония Иеронима и рапсодические гимны. В это время орфизм постепенно теряет мистическое содержание, но дополняется новыми сюжетами. Третий тип активности, связанный с орфиками, касается интерпретаций, в частности, аллегорических толкований орфических сюжетов. Он начинается уже в папирусе из Девени, свои интерпретации дают Платон и Плутарх, а наиболее развитые толкования можно найти у неоплатоников.

Для нас наибольший интерес представляет первый период, поскольку именно к этому времени относится появление и самоутверждение индивидуального сознания. В отличие от Элевсина, орфические мистерии не были ограничены одним местом, а, кроме того, не поддерживались на государственном уровне.

Вообще говоря, определение орфизма и орфиков составляет серьезную проблему. Это связано с тем, что орфики не составляли чего-то подобного христианской секте, на что указывал уже Буркерт. В своей работе, посвященной переопределению орфизма, Радклифф Эдмондс говорит о том, что участие в таинствах было достаточно свободным, а содержание учений, которые составляли сущность верований, невозможно представить в качестве единой доктрины, беря в качестве образа какую-нибудь протестантскую секту. Когда речь идет о мифологических сюжетах, которые представлены в орфических текстах, можно говорить лишь об определенном фамильном сходстве, которое представляет собой продукт бриколажа. Например, история о Зевсе, проглатывающем Фанеса, была для орфиков не менее важна, чем пожирание титанами Диониса (Meisner 2018, 283). «Переосмысление древнего орфизма требует политеистического определения, учитывающего сложности древних контекстов, а не монотеистического определения, которое идентифицирует орфизм по его писаниям и доктринам» (Edmonds 2013, 9). В конечном итоге Эдмондс приходит к выводу, что название «орфический» обозначало определенные сверх-необходимые, абсурдно суеверные или слишком благочестивые, странные варварские практики или наиболее древние и священные обычаи. То, что каким-то образом отличалось от обычных религиозных практик. Но одновременно вполне доступные и не осуждаемые обществом, хотя иногда и высмеиваемые. Это видно хотя бы из Теофраста, где «суеверный» «каждый месяц ходит к орфеотелестам вместе с женой (а если той недосуг, то с кормилицей) и детьми» (Теофраст 1974, 23-24). Или из Демосфена, который в «Речи о венке» говорит: «Сделавшись взрослым, ты читал матери книги, когда она исполняла таинства, и вообще прислуживал ей, по ночам обряжал посвящаемых в олени шкуры, разливал им вино из кратеров, очищал и обтирал их грязью и отрубями и, поднимая после очищения, заставлял говорить:

“бежал зла, нашел лучшее” ... а днем он водил по улицам эти прекрасные сонмища людей, увенчанных укропом и белым тополем, сжимая в руках змейгорланов, размахивал ими над головой, выкликая: «эвге! сабе!» и приплясывая при этом: «гиэс, аттес! аттес, гиэс!» (Демосфен 1996, 286-287). Можно вспомнить и «Женщин на празднике Тесмофорий» Аристофана. Действительно, сарказм в отношении подобных ритуальных действий может представляться вполне уместным, но само предположение, что орфизм целиком лежит за пределами признаваемых и вполне уважаемых практик, вряд ли может быть принято безоговорочно.

Так, в «Государстве» Платон говорит: «Нищенствующие прорицатели окочачиваются у дверей богачей, уверяя, будто обладают полученной от богов способностью жертвоприношениями и заклинаниями загладить тяготеющий на ком-либо или на его предках с проступок, причем это будет сделано приятным образом, посреди празднеств. Если же кто пожелает нанести вред своему врагу, то при незначительных издержках он справедливому человеку может навредить в такой же степени, как и несправедливому: они уверяют, что с помощью каких-то заклятий и узелков они склоняют богов им помочь» (364 bc; Платон 2007, 150). Совершенно очевидно, что к таким прорицателям нельзя относиться серьезно. Но у того же Платона в «Меноне» есть такое рассуждение Сократа: «Говорили мне те из жрецов и жриц, которым не все равно, сумеют ли они или не сумеют дать ответ насчет того, чем они занимаются. О том же говорит и Пиндар, и многие другие божественные поэты. ...» (81d; Платон 2006, 393). Очевидно, что к таким жрецам и жрицам предшествующее не относится. Больше того, автор папируса из Дервени «противопоставляет себя не профессиональным жрецам, то есть тем, кого критикуют Платон, Теофраст и другие упомянутые авторы, но тем, кто участвует в очистительных ритуалах и мистериях, не понимая смысла происходящего и “даже не задавая вопросов”. Напротив, он намерен дать ответы на возможные вопросы и раскрыть истинный смысл авторитетного текста экзегетическими средствами» (Афонасин 2023, 94). Таким образом, можно достаточно убедительно утверждать, что наряду со значительным количеством недобросовестных служителей орфического культа были и люди, которые серьезно относились к орфическим мифам и возможности очищения души. Противоречие в отношении жрецов орфического культа возможно разрешается различением тех из них, кто основывался на устных *hieroi logoi*, и тех, кто пользовался книгами (*bibloi*). Записанный текст мог оказаться доступным профанам, тогда как устный передавался напрямую. Это как раз та ситуация, о которой говорит Платон в 7 письме. Если орфические идеи или священные мистерии

были основаны на устных *hieroi logoi* или, другими словами, имели этиологические *hieroi logoi*, и если впоследствии странствующие жрецы и провидцы записывали или утверждали, что записали и владеют такими *hieroi logoi*, это может объяснить разное отношение к ним в имеющихся источниках. Странствующие жрецы, использующие “книги”, могли быть презираемы, поскольку записывать *hieroi logoi* было запрещено или нежелательно, нарушение этих запретов вызывало осуждение» (Chrysanthou 2020, 39).

По-видимому, необязательность участия повлияла и на тот простой факт, что у орфиков не было канонического сакрального текста, а *hieroi logoi* вполне могли сильно варьироваться у разных странствующих жрецов. Боден обращает внимание на то, что на орфические учения оказали свое влияние философы-досократики. Среди наиболее важных упоминаются Анаксагор, Диоген Аполлонийский, Пифагор, Эмпедокл (Bowden 2010, 125-126). Тексты философов используются странствующими проповедниками орфизма и некоторых других культов для привлечения к мистериям. В то же время можно, напротив, отметить следы мистерий в сочинениях философов. Об этом говорит уже Буркерт, отмечая влияние *hieros logos* на Эмпедокла и Парменида (Burkert 1987, 70). «Ученые постепенно показали, что связь между орфической литературой и досократовской мыслью де-факто прослеживается в философии Южной Италии, в частности, в теориях Ксенофана об единственном боге и в некоторых особенностях мысли Эмпедокла. Отголоски орфической поэзии также обнаруживаются в философии Парменида, особенно (но не исключительно) в связи с необыкновенным путешествием, о котором он рассказывает в начале своей поэмы» (Ferella 2019, 65). Но у досократиков значительную роль играют индивидуальные объяснения различных феноменов, и этот момент хорошо сочетается с тем, что соответствующие культы не были частью публичных. Эти проповедники обращались к авторитету Гомера, Гесиода, а также Орфея и Мусея. «В интеллектуальных кругах пятого и четвертого веков до нашей эры, в которых вращались такие философы, как Сократ и Платон, поэзия анализировалась как авторитетный источник для понимания божественных вопросов, и в этих кругах также существовали орфеотелесты» (Bowden 2010, 127). Орфей не рассматривался греками в качестве создателя определенного религиозного направления. «Для греков Орфей был автором орфических поэм, а не основателем определенной религии или изобретателем определенных доктрин, хотя некоторые хотя некоторые ведущие идеи были свойственны орфизму. Возможно, орфические доктрины варьировались с самого начала; несомненно, что они возникли из множества родственных концепций разного вида» (Nilsson 1935, 184). Большинство моти-

вов, которые можно обнаружить в орфических текстах, встречаются и в других учениях. Это касается таких положений как вера в метемпсихоз; в то, что наказания и награды реализуют справедливость не в этом мире, а в потустороннем; а также важной, особенно в период социальных потрясений идеи карательного правосудия.

В то же время есть по крайней мере один мотив, которого не было в гомеровской традиции: «для орфиков тело – это гробница души, и это вынуждало по-новому оценивать эту жизнь в сравнении с другой жизнью... Заслуга орфиков в том, что они сформулировали эту новую идею четко и не уклонились от логических следствий, которые из нее вытекали» (Nilsson 1935, 229). Итак, сама идея справедливости, известная еще Гесиоду, состояла в том, что в потустороннем мире человека ждут наказания за преступления, совершенные в этом мире. Кроме того, традиционно считалось, что праведность будет вознаграждена, а нечестивость наказана в этом мире, и это ляжет бременем на потомков. Орфики же считали, что наказания и награды переносятся в потусторонний мир (Nilsson 1935, 210-211). Соответственно, появляется еще один важный мотив – для того, чтобы в следующем мире жить счастливо, необходимо пройти обряд очищения. И здесь уже, конечно, речь идет не об очищении рода от преступлений предка, а о личном очищении человека, причем не просто очищении от конкретного греха, а об очищении для возможности благой будущей жизни. Именно это постепенно стало центром орфических ритуальных практик.

Что касается культа Великой Матери, то самые ранние свидетельства о фригийской богине-матери в Греции, прежде всего археологические и эпиграфические, свидетельствуют о том, что культ богини нашел свое место в жизни греков начиная с конца 7 века до н.э. Культ богини двигается с запада Анатолии и из Фригии на восточное побережье Средиземного моря, рельефы с ее изображением найдены в ряде малоазийских городов, в том числе в Милете и Смирне⁸. Оттуда ее культ распространился на Пелопоннес и дальше – в Сицилию и на северное побережье Средиземного моря (Roller 1999, 120)⁹. В Афинах ей был построен храм Метроон на агоре. Н. Робертсон полагает, что греки не перенимали этот культ как таковой, поскольку у них была своя Мать Богов. «Нет никаких доказательств или вероятности того, что какой-либо греческий город, в отличие от частных групп, когда-либо перенимал какой-либо ритуал анатолийского поклонения Матери, вроде того, как Афины

⁸ О близости фригийского и фракийского культа Кибелы пишет Майя Вассилева (Vassileva 2001).

⁹ На подобный путь распространения культа Кибелы указывает Гуляев (2018, 106).

приняли ритуал Адониса и Бендиса. Вместо этого греки предпочитали использовать такие имена как фригийское “Кибела” и лидийское “Кубаба”, а также рассказывать о том, как их собственная Мать пришла с востока» (Robertson 1996, 303)¹⁰. По мере проникновения культа Кибелы в Грецию она ассоциировалась с разными богинями. Уже с 6 века до н.э. она ассоциировалась с Реей и Деметрой, особенно с последней. «В определенной степени размывание границ между Деметрой, почитаемым божеством элевсинских мистерий, и Матерью, нецивилизованной чужеземкой, продолжает процесс ассимиляции этих двух божеств, наблюдаемый во всем греческом мире с конца шестого века до нашей эры, заметный по использованию общих культовых артефактов и символов. Две богини были тесно связаны и в аттической культовой практике, что видно по ключевой роли, которую играло одно из святилищ Матери, Метроон на Агоре, в предварительных обрядах элевсинских мистерий. Более того, функция Матери как хранительницы афинских законов и уставов параллельна аналогичному статусу Деметры, в ее качестве Деметры Тесмофорос, приносящей закон» (Roller 1996, 312-313). Также торжества в честь Великой матери сливаются с вакхическими оргиями. Великая Мать, сопровождаемая львами и громкой музыкой, несла заряд торжества и радости. Гомеровский гимн (14), посвященный ей, звучит так: *Торжествуй, чистогласая Муза, дочь великого Зевса, Мать всех богов и всех людей, чье наслаждение – шум кимвалов и тамбуринов и крик шаумов, вой волков и свирепых львов, эхо гор и лесистых долин. Поэтому я приветствую тебя и всех богинь в своей песне* (Quote from: Homeric hymns 2003, 195). Танцы и использование музыкальных инструментов приводили людей в состояние экзальтации. Культ Великой Матери очень близок к культу Диониса. Как вакхический культ, так и культ Кибелы пришли из Азии, в обоих используются музыкальные инструменты, вызывающими экстатическое состояние. Кроме того, «еще одним элементом, характеризующим целое и указывающим на существенную однородность двух культов, является блаженство, обещанное тому, кто совершит вакхический обряд на горах “со священными очищениями”, что составляет внутреннее условие. Это обретение статуса, религиозно определенное и выраженное образом “стать внутренне членом тиаса (thiaseyetai psyhan)”, что подразумевает “священную” жизнь, святую и чистую» (Gasparro 1985, 14).

¹⁰ Хотя тождество Кибелы и Кубабы может являться спорным (See: Roller 1990). На принципиальные различия между Кибелой и Кубабой указывает и Бергитта Бёр – (See: Bøgh 2007, 314-315).

Движение культа Кибелы из Фригии в Грецию трансформировало его в мистериальный, т.е. он приобрел новые черты, которые отсутствовали в более раннем до-греческом варианте¹¹. Участие в нем начало сопровождаться инициациями, которые организовывали профессиональные жрецы, и это требовало соответствующей квалификации. Кроме того, за участие в них нужно было платить. «Кульτ Матери Богов принял в портовых городах ряда островов Эгейского моря институционализированную форму мистерий, поскольку это были обряды, подразумевающие инициацию, регулируемые четкими нормами и гарантированную лицами, имеющими квалификацию для проведения священных ритуалов. Поразительной особенностью является то, что выполнение жреческой функции поручается женщине, которая практикует священнодействия» (Gasparro 2018, 22). Вопрос, содержали ли эти инициации элементы сотериологии, остается открытым. Т.Г. Мякин говорит о том, что «...Проникновение культа Кибелы в Сицилию безусловно следует рассматривать в тесной связи с широким распространением культа Великой Матери на архаическом Лесбосе в эпоху Сапфо. В то время религия Кибелы играла важную роль в духовной жизни острова, оказав влияние на формирование образа “эолийской богини”, сочетавшей в себе черты Геры, Артемиды и Кибелы» (Мякин 2014, 429-430). На Лесбосе существовал синкретический культ Артемиды и Кибелы, где последняя выступала в первую очередь как богиня плодородия. Но инициации, к которым была причастна Сапфо, – это инициации не сотериологического свойства, а инициации, связанные с переходом девочек в новый статус через «соединение невесты с Артемидой в брачном чертоге» (Мякин 2014, 434). (Здесь можно вспомнить аналогичные инициации для мальчиков в самофракийских мистериях). Кроме того, в этих инициациях могли просить о здоровье: «Сапфо велит своим девушкам молиться не только о возвращении брата в Митилену из дальних странствий, но и о возвращении его в круг физически и духовно здоровых, исцеленных людей» (Мякин 2014, 441).

Есть еще один более поздний и появившийся уже в эллинистическое время на греческой почве сюжет мифологии Кибелы – это ее связь с ее спутником Аттисом, который изображается вместе с Кибелой в ее колеснице, в которую запряжены львы. Анализ происхождения этого персонажа показывает, что он не наследуется из Фригии, а появляется уже в греческом варианте мифа о Кибеле и притом уже в эллинистическое время. Есть ряд вариантов мифа об Аттисе, и эти варианты принципиально отличаются друг от друга.

¹¹ На принципиальную разницу между этими версиями указывает в своем исследовании Бергитта Бёг (Bøgh 2007).

Разные версии мифа об Аттисе обыгрывают разные варианты отклонения от здорового нормального физического состояния и предустановленного поведения – здесь и врожденная неспособность к деторождению, и состояние безумия, в котором Аттис оскопляет себя, и миф о его рождении от двуполого божества Агдитис и нимфы Сангариос, и, наконец, нарушение Аттисом обета безбрачия и месть Кибелы. Дж. Алвар все же предлагает некую интегративную модель данного мифа: «Принятие мифа об Аттисе как рассказа о естественном ритме позволяет нам признать целый ряд противоположностей, функция которых состоит в том, чтобы превратить хаос в порядок. Миф преодолевает ряд двусмысленностей, тем самым определяя границы, которые определяют это конкретное культурное творение. Главными среди этих двусмысленностей являются смерть и опыт жизни после смерти» (Alvar 2008, 71). Логично предположить, что в это время мистерии Кибелы уже включали в себя экзистенциальные переживания смерти и воскресения. Тем более, что они были тесно связаны с вакхическими мистериями. При этом сложно сказать, были ли они направлены на очищение души, поскольку каких-то убедительных данных, подтверждающих такой вывод, нет. «Гарантий положительной судьбы в загробной жизни, по поводу которых, видимо, правомерно говорить о сотериологии, хотя ее конкретные формы и содержание безвозвратно ускользают от нас, не являются, однако, насколько нам известно, центральным и безусловно характеризующим элементом религиозного горизонта, о котором идет речь» (Gasparro 2018, 201). Культ Кибелы содержит важные параллели с дионисийским культом и с орфиками. Некоторые используемые в культе Кибелы изображения и изделия очень напоминают аналогичные в орфических обрядах, а также в элевсинских. «Гипотетически можно утверждать, что параллели с ритуалом элевсинских мистерий, позволяют предположить понимание некоторых из вырубленных в скалах сооружений как мест для возлияний и жертвоприношений, для хранения священных предметов и, наконец, как священные места проведения мистерияльных действий» (Vassileva 2001, 58). Кроме того, фригийские, так же, как и фракийские корни культа Великой матери, указывают на комбинацию хтонических и солярных элементов.

Культ Кибелы напоминает орфику: в том смысле, что он не имеет единого образа и тоже может быть охарактеризован в качестве продукта бриколажа. Джулия Гаспарро пишет: «Я имею в виду, конечно, прежде всего оргиастический аспект ритуала с сопутствующими ему типичными проявлениями одержимости и мании, которые сохраняются на протяжении всей его истории, от эллинизированных форм преимущественно женских групп классической

эпохи до «фригийских» форм мифо-культового цикла Аттиса и галлов (евнухов). Культ предстает, скорее, как гибкая сеть элементов, которые действительно имеют связи друг с другом, но часто развиваются по частично независимым по крайней мере, в определенных кругах и исторических ситуациях» (Gasparro 1985, 119). В любом случае, можно относительно уверенно утверждать, что именно в Греции культ Кибелы приобрел мистериальные черты, которых не было во фригийской версии.

Мистерии и индивидуальное сознание

Таким образом, мистерии выступают как организованная практика индивидуального опыта встречи с божеством. История всех рассмотренных выше культов уходит в неопределенное прошлое. Для нас здесь важно отметить, что примерно к концу шестого века все они трансформируются в том смысле, что мотивы, которые составляли содержание древних культов, дополняются личным мистическим переживанием. Возникает вопрос: является ли это следствием проявления индивидуального сознания, возникающего в процессе социальных изменений, связанных с переходом к полисной организации, или, напротив, мистериальный опыт дополняет полисное сознание индивидуалистическим измерением? Либо здесь работает одновременно несколько факторов? Судя по всему, можно говорить о параллельных процессах.

Рассмотренный в предшествующих статьях опыт древних цивилизаций показал, что индивидуальное сознание для своего появления требует по крайней мере двух условий: относительной независимости человека от своего социального статуса и установления личного отношения к единому божественному началу. Вовлеченность гражданина в политическую жизнь, а также участие в разнообразных агонических практиках позволяют выполнить первое условие. Однако демократические преобразования для аристократов имели следствием потерю прежнего статуса и снижение их гражданской роли. «Мы видели, что орфико-вакхические мистерии были особенно популярны среди высших слоев общества. В пятом веке традиционное положение аристократии в обществе все больше подвергалось давлению, с одной стороны, из-за прихода тиранов, особенно в Южной Италии, а с другой – из-за роста демократии в других местах. Теперь становилось все труднее обрести славу – гомеровский *kleos arphthiton* – в этой жизни, и аристократы обращались за компенсацией к следующей жизни» (Bremmer 2014, 80). Но ответственность полиса за религиозную жизнь и соответствующий общественный контроль очевидно не обеспечивают второго условия (здесь можно вспомнить суд над Сократом). В свою очередь здесь вступают в силу такие факторы

как алфавитное письмо и рационализм, возникающий при смене традиционных форм и необходимости участия в юридической деятельности по установлению нового порядка. Алфавитное письмо не только десакрализовало соответствующую практику, которая делала чиновников и жрецов элитными социальными группами, но и позволило отдельным гражданам выносить на общественный суд свои личные мнения. Следует иметь в виду и такой фактор как взаимовлияние мистериальных практик¹². Пересекаются как божества, которым поклоняются в процессе инициаций, так и отдельные ритуалы. Совершенно не случайно в этом контексте говорят о бриколаже (см. выше).

Что же касается устремленности к единому божественному началу, то здесь именно мистериальный опыт выходит на первый план. Так, в рамках разных мистериальных культов идет постоянное пересечение божественных образов – Кибела (Великая Мать) ассоциировалась с Реей и Деметрой. Кабиры – с Гермесом и, особенно, с Гефестом, и т.д. Анализируя содержание Папируса из Дервени, Е.В. Афонасин отмечает, что, «говоря о божестве, автор текста проявляет склонность к монотеизму, интерпретируя разных богов в качестве последовательных стадий космогонического процесса» (Афонасин 2008, 315). Фактически в этом папирусе образ Зевс предстает в качестве единого бога. «Зевс – глава, Зевс – середина, из Зевса все сделано ... Зевс – царь, Зевс – властитель надо всеми яркоперунный...» (Цит. по: Афонасин 2008, 325, 327). По-видимому, под влиянием орфиков стоик Клеанф в своем гимне Зевсу представляет его также в качестве божества, объединяющего в себе весь божественный и материальный мир:

*Ты, из бессмертных славнейший, всесильный и многоименный,
Зевс, произведший природу и правящий всем по закону!
Зевсу привет мой! Тебя всем смертным хвалить подобает,
Мы — порожденье твое, и все твой образ мы носим,
Смертные все, что живем на земле и ее попираем.
Вот почему твою мощь восхваляю и петь буду вечно. ...*

¹² Например, Е.В. Афонасин пишет: «...Исследователи датируют возникновение мистерий в собственном смысле слова архаическим – началом классического периода, связывая этот процесс с новым отношением человека к жизни и смерти, что доказывается изменениями похоронных обрядов, которые наблюдаются в этот период. Естественно предположить, что кроме таких глобальных факторов, как радикальные изменения в полисной организации жизни и рост индивидуализма, на этот процесс повлияло и распространение орфизма. В результате этих процессов древний земледельческий культ в Элевсине сначала приобрел хтоническую, а затем мистериальную составляющую» (Афонасин 2022, 16).

*Ты повелитель всего, над всем величайший владыка.
Нет ничего на земле, что помимо тебя бы возникло,
Нет ни в эфире небесном, ни в моря глубокой пучине, ...*
(Пер. М. Грабарь-Пассек, Эллинские поэты 1999, 202)

Но философская устремленность к постижению единого безусловно восходит к более раннему времени. Об этом уже шла речь ранее, когда говорилось о пересечении философского опыта досократиков и мистериального опыта орфиков. Причем, конечно же, опыт орфиков можно рассматривать шире, учитывая признаваемый исследователями факт их влияния на элевсинские мистерии. Философы, начиная с Ксенофана, обсуждают мистериальный опыт разных культов¹³. Так, Парменид похоже, намекает на мистериальный опыт в своей поэме, говоря в «Пути мнения» о богине, которая всем управляет: «Первым из всех богов она сотворила Эрота» (фр. В 13 DK; Фрагменты 1989, 298). Он же «использует образы из инициаций, чтобы сформулировать свое понимание единства контрастов, таких как, например, контраст между смертью и жизнью» (Martin 2009, 279). В свою очередь, орфизм мог что-то заимствовать у того же Парменида. Об этом говорит Ян Бреммер: «Есть лишь несколько признаков, позволяющих определить точный момент и место рождения орфизма. Самая древняя орфическая теогония, по-видимому, отражает поэму Парменида, которую принято относить к 490-м годам до нашей эры. Таким образом, орфизм появился после первого десятилетия пятого века, но до Эмпедокла, который уже находился под его влиянием» (Bremmer 2002, 15). Намек на дионисийские мистерии, в частности, на то, что титаны разорвали тело Диониса-Загрея, и Зевс должен был его восстановить, можно увидеть у Эмпедокла в пересказе Ипполита, когда Ненависть называется демиургом космоса. Бешеная Ненависть разрывает единое, а Любовь должна собирать его воедино. «Вследствие подобного устройства губительной Ненавистью этого вот раздробленного на части мира Эмпедокл призывает своих учеников воздерживаться от [вкусения] всего живого...» (фр. В 115 DK, Фрагменты 1989, 405)¹⁴. Платон переосмысливает содержание мистерий в ряде диалогов. Он «адаптирует модель инициации к философии и указывает на то, что посвященные – это настоящие философы, тогда как те, кто находится в

¹³ Аристотель в «Риторике» и Плутарх в «Исиде и Осирисе» приводят одно и то же рассуждение Ксенофана в отношении Левкотеи и египетских богов. Он говорит, что если они боги, то оплакивать их не нужно, а если они люди, то и поклоняться им нельзя (Фрагменты 1989, 158).

¹⁴ Детальный анализ действия Ненависти у Эмпедокла см. также: Афонасина 2023, 120-123.

трясине и во тьме – это невежды» (Bernabé 2009, 125). Если вспомнить, что Ксенофан, Парменид и Эмпедокл говорят о божественном Сфайросе как о едином божестве, то, по-видимому, можно говорить об их переживании личного отношения к Единому.

Но поскольку мистериальные культы добавляют к этому еще и мистический момент встречи с божественным началом, названное личное отношение к Единому дополняется сознанием его сверхчувственной реальности. И это придает новое качество ощущению одиночества, поскольку подобный опыт нельзя разделить ни с кем, кто его не переживал. Речь, по-видимому, идет о небольшой группе творческих одиночек, а мистериальные культы демонстрируют факт дополнения индивидуального сознания еще одним измерением. Но это творческое одиночество привело к потрясающему воображение расцвету культуры, которое мы видим в поэзии, трагедиях, философии.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (1996) «Греческая “литература” и ближневосточная “словесность” (противостояние и встреча двух творческих принципов)», Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва: Школа «Языки русской культуры», 13-75.
- Античные гимны (1988) Москва: МГУ.
- Афонасин, Е.В. (2008) «Папирус из Дервени», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2, 309-335.
- Афонасин, Е.В. (2022) «Греческие мистериальные культы. Ч. 1. Святилище Великих богов на о. Самофракия и мистерии Кабиров», *Идеи и идеалы* 14.4.1, 11-40.
- Афонасин, Е.В. (2023) «Орфика I: от папируса из Дервени до “орфических” золотых табличек», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 87-119.
- Афонасина, А.С. (2023) «Как Эмпедокл становится платоником: Симпликий, “Комментарий на физику”», *Платоновские исследования* 18.1, 115-133.
- Вернан, Ж.-П. (1988) *Происхождение древнегреческой мысли*. Москва: Прогресс.
- Видадь-Накэ, П. (2001) *Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире*. Москва: «Ладомир».
- Гераклит Эфесский (2012) Все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. изд. подгот. С.Н. Муравьев. Москва: Ад Маргинем.
- Геродот (1972) История в 9 книгах. Ленинград: «Наука», Ленинградское отделение.
- Гесиод (2001) *Полное собрание текстов*. Москва: Лабиринт.
- Гуляев, В.И. (2018) «Богиня Кибела – владычица зверей – в скифском искусстве», *Российская археология* 1, 105-117.
- Дандекар, Р.Н. (2002) *От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология*. Москва: Восточная литература.
- Демосфен (1996) *Речи*. В трех тт. Т. III. Пер. С.И. Радцига. Москва: Изд-во «Памятники исторической мысли».

- Доддс, Э.Р. (2000) *Греки и иррациональное*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Зайцев, А. И. (2000) *Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э.* 2-е изд., испр. и перераб. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ.
- Клячко, Н.Б. (1975) «Аристофан о комедии», *Древнегреческая литературная критика*. Ред. Л.А. Фрейберг. Москва: Наука.
- Коллинз Р. (2002) *Социология философии*. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский хронограф.
- Марру А.-И. (1998) *История воспитания в античности (Греция)*. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина.
- Мякин Т.Г. (2014) ««Мудрая» Сапфо или философия древнегреческой инициации (сапфический фиас в свете новейших археологических и папирологических открытий)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 425-444.
- Петров М.К. (1995) *Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность*. Москва.
- Платон (2006–2007) Соч. в 4-х т. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко».
- Платон (2020) *Диалоги*: Феаг, Первый Алкивиад, Второй Алкивиад, Ион, Лахес, Хармид, Лизис. 2-е изд. Москва: Академический проект.
- Плутарх (1994) *Сравнительные жизнеописания* в 2-х т. Т. 2. Москва: Наука.
- Римский, В.П., Римская, О.Н. (2023) «Тайна античного полиса в скрытой полемике: М.К. Петров vs А.В. Потемкин», *Наука. Искусство. Культура*. Вып. 3(39), 92-104.
- Соболевский, С.И. (2001) *Аристофан и его время*. Москва: Лабиринт.
- Суриков, И.Е. (2015) *Античная Греция. Ментальность, религия, культура*. Москва: Языки славянской культуры.
- Феофраст (1974) *Характеры*. Пер., статья и прим. Г.А. Стратановского. Ленинград: «Наука», Ленинградское отделение.
- Фрагменты ранних греческих философов. (1989) Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Изд. подг. А. В. Лебедев. Москва: Наука.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон, Дж. Якобсен Т. (1984) *В преддверии философии. Духовные искания древнего человека*. Москва: «Наука».
- Фролов, Э. Д. (2004) *Рождение греческого полиса*. 2-е изд. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та.
- Цицерон. (1966) *Диалоги*. О государстве. О законах. Москва: Наука.
- Элиаде, Мирча. (1999) *Тайные общества. Обряды инициации и посвящения*. Москва / Санкт-Петербург: «Университетская книга».
- Эллинские поэты VIII – III вв. до н.э. (1999) Москва: Ладомир.
- Ясперс, К. (1991) «Истоки истории и ее цель», Ясперс, К. *Смысл и назначение истории*. Москва: Политиздат, 28-287.
- Alvar, Jaime (2008) *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Leiden: Brill.
- Assman, Jan (2012) «Cultural Memory and the Myth of the Axial Age,» *The Axial Age and Its Consequences*. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 366-410.
- Beekes, R.S.P. (2004) «The Origin of the Kabeiroi,» *Mnemosyne* 57.4, 465-477.

- Bellah, Robert and Hans Joas (2012) "Introduction," *The Axial Age and Its Consequences*. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bernabé, A. (2009) "Imago Inferorum Orphica," *Mystic Cults in Magna Graecia*, ed. by G. Casadio and P. Johnston. Austin: University of Texas Press, 95-130.
- Bøgh, Birgitte (2007) "The Phrygian Background of Kybele," *Numen* 54.3, 304-339.
- Bowden, H. (2010) *Mystery Cults in the Ancient World*. London: Thames & Hudson.
- Bremmer, Yan N. (2014) *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin: De Gruyter.
- Bremmer Jan N. (2002) *The rise and fall of the afterlife: the 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*. Routledge.
- Burkert, Walter (1987) *Ancient Mystery Cults*. Harvard University Press.
- Casadio, G. and Johnson, P.A. (2009) "Introduction," *Mystic cults in Magna Graecia*, ed. by G. Casadio and Patricia A. Johnston. Austin: University of Texas Press.
- Ceccarelli, P. (2013) *Ancient Greek Letter Writing a Cultural History (600 BC–150 BC)*. Oxford University Press.
- Chrysanthou, Anthi. (2020) *Defining Orphism. The Beliefs, the teletae and the Writings*. Berlin: De Gruyter.
- Cornford, Francis M. (1939) *Plato and Parmenides*. London.
- Cornford, Francis M. (1957) *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Cosmopoulos, Michael B. (2015) *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge University Press.
- Dodds, E.R. (1951) *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- Donald, Merlin (2012) "An Evolutionary Approach to Culture: Implications for the Study of the Axial Age," *The Axial Age and Its Consequences*. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 47-76.
- Edmonds III, Radcliffe M. (2013) *Redefining ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge University Press.
- Ferella, Ch. (2019) "Ζεύς μόνος and Parmenides' What-is," *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*. Ed. by M.A. Santamaria. Leiden: Brill, 65-76.
- Gasparro, Giulia S. (1985) *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*. Leiden: Brill.
- Gasparro, Giulia S. (2018) *Soteriologia e aspetti mistici nel culto di Cibele e Attis*. Roma: ASEQ.
- Gorman, Robert F. (2015) "Revisiting Karl Jaspers's Axial Age Hypothesis: Natural Law as a Missing Link," *The Catholic Social Science Review* 20, 99-111.
- Hall, Jonathan M. (2009) "Polis, Community, and Ethnic Identity," *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Ed. by H.A. Shapiro. Cambridge University Press, 40-60.
- Havelock, Eric A. (1982) *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequence*. Princeton University Press.
- Homeric hymns. (2003) *Homeric apocrypha. Lives of Homer*. Ed. & transl. by Martin L. West. Harvard University Press.

- Horrocks, Jeffrey (2010) *Greek. A History of the Language and its Speakers*. Wiley-Blackwell.
- Hurwit, Jeffrey M. (1985) *The Art and Culture of Early Greece, 1100-480 B.C.* Ithaca and London: Cornell University Press.
- Joas Hans (2012) "The Axial Age Debate as Religious Discourse," *The Axial Age and Its Consequences*. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 9-29.
- Krentz, Peter (2007) "Warfare and Hoplites," *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Ed. by H.A. Shapiro. Cambridge University Press.
- Lyra Graeca in 3 vol. (1922) Vol 1. Ed. and trans. by J.M. Edmonds. London, New York: William Heineman, G.P. Putnam's Sons.
- Lytkens, Carl H. (2013) *Economic Analysis of Institutional Change in Ancient Greece Politics, Taxation and Rational Behavior*. Routledge.
- Martin, Thomas S. (2013) *Ancient Greece. From Prehistoric to Hellenistic Times*. 2nd ed. Yale University Press.
- Martin L.H. (2009) "The Amor and Psyche Relief in the Mithraeum of Capua Vetere: An Exceptional Case of Graeco-Roman Syncretism or an Ordinary Instance of Human Cognition?" *Mystic Cults in Magna Graecia*, ed. by G. Casadio and Patricia A. Johnston. Austin: University of Texas Press, 277-289.
- Meisner, Dwayne (2018) *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*. Oxford University Press.
- Mitchell, Alexandre (2009) *Greek vase painting and the origins of visual humour*. Cambridge University Press.
- Momigliano, Arnaldo (1975) *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*. Cambridge University Press.
- Murray, Oswyn (1990) "Cities of Reason," *The Greek City. From Homer to Alexander*. Ed. by O. Murray and S. Price. Oxford: Clarendon Press, 1-25.
- Murray, Oswyn (1986) "Life and Society in Classical Greece," *The Oxford History of the Classical World*. Ed. by J. Boardman, J. Griffin, O. Murray. Oxford University Press, 174-195.
- Nilsson, M. (1935) "Early Orphism and Kindred Religious Movements," *Harvard Theological Review* 28.3, 181-230.
- Osborne, Robin (2009) *Greece in the Making, 1200 – 479 B.C.* 2nd ed. Routledge.
- Parker, R. (1986) "Greek Religion," *The Oxford History of the Classical World*. Oxford University Press, 214-230.
- Pernot, Laurent (2005) *Rhetoric in antiquity*. The Catholic University of America Press.
- Polignac, F. de. (2005) "Forms and Processes: Some Thoughts on the Meaning of Urbanization in Early Archaic Greece," *Mediterranean Urbanization 800-600 BC*. Ed. by R. Osborne & B. Cunliffe. Oxford University Press, 45-69.
- Powell, Barry B. (1991) *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge University Press.
- Robertson, Noel (1996) "The Ancient Mother of the Gods. A Missing Chapter in the History of Greek Religion," *Cybele, Attis and related cults: essays in memory of M.J. Vermaseren*. Leiden, New York, Koin: Brill, 239-304.

- Roller, Lynn (1990) "The Phrygian character of Kybele: the formation of an iconography and cult ethos in the Iron Age," *The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium* held at Van, 6-12 August, 189-197.
- Roller, Lynn (1996) "Reflections of the Mother of the Gods in Attic tragedy," *Cybele, Attis and related cults: essays in memory of M.J. Vermaseren*. Leiden: Brill, 239-304.
- Roller, Lynn E. (1999) *In search of God the Mother. The cult of Anatolian Cybele*. University of California Press.
- Schiappa, Edward (1999) *The beginning of rhetorical theory in Classical Greece*. New Haven & London: Yale University Press.
- Snell, B. (1953) *The Discovery of The Mind. The Greek Origins of European Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Snodgrass, A.M. (2000) *The Dark Age of Greece. An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries BC*. Edinburgh University Press.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1990) "What is Polis Religion?" *The Greek City. From Homer to Alexander*. Ed. by O. Murray and S. Price. Oxford: Clarendon Press, 295-322.
- Taylor, Charles. (2012) "What Was the Axial Revolution?" *The Axial Age and Its Consequences*. Ed. by Robert N. Bellah and Hans Joas. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 30-46.
- The Ancient Mysteries. (1987) A sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World. Ed. by Marvin W. Meyer. San Francisco: Harper & Row.
- Vassileva, Maya (2001) "Further considerations on the cult of Kybele," *Anatolian Studies* 51, 51-64.
- Weber, Max. (1978) *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Ed. by Guenther Roth & Claus Wittich. University of California Press.
- Woodard R. (2010) "Phoinikēia Grammata: An Alphabet for the Greek Language," *A Companion to the Ancient Greek Language*. Ed. by Egbert J. Bakker. Wiley-Blackwell, 25-45.
- Zaidman, Louise, Pantel, Pauline S. (2008) *Religion in the ancient Greek city*. Cambridge University Press.

References (in Russian)

- Averincev, S.S. (1996) «Grecheskaya "literatura" i blizhnevostochnaya "slovesnost" (protivostoyanie i vstrecha dvuh tvorcheskikh principov)», Averincev S.S. *Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii*. Mskva: Shkola «Yazyki russkoj kul'tury», 13-75.
- Antichnye gimny (1988) Moskva: MGU.
- Afonasin, E.V. (2008) «Papyrus iz Derveni», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 2.2, 309-335.
- Afonasin, E.V. (2022) «Grecheskie misterial'nye kul'ty. Ch. 1. Svyatilishche Velikih bogov na o. Samofrakiya i misterii Kabirov», *Idei i idealy* 14.4.1, 11-40.
- Afonasin, E.V. (2023) «Orfika I: ot papirusa iz Derveni do "orficheskikh" zolotykh tablichek», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1, 87-119.
- Afonasina, A.S. (2023) «Kak Empedokl stanovitsya platonikom: Simplikij, "Kommentarij na fiziku"», *Platonovskie issledovaniya [Platonic Investigations]* 18.1, 115-133.
- Vernan, Zh.-P. (1988) *Proiskhozhdenie drevnegrecheskoj mysli*. Moskva: Progress.

- Vidal'-Nake, P. (2001) Chernyj ohotnik. Formy myshleniya i formy obshchestva v grecheskom mire. Moskva: «Ladomir».
- Geraklit Efesskiy (2012) Vse nasledie: na yazykah originala i v rus. per.: krat. izd. podgot. S.N. Murav'ev. Moskva: Ad Marginem.
- Gulyaev, V.I. (2018) «Boginya Kibela – vladychica zverej – v skifskom iskusstve», Rossijskaya arheologiya 1, 105-117.
- Dandekar, R.N. (2002) Ot ved k induizmu. Evolyucioniruyushchaya mifologiya. Moskva.
- Demosfen (1996) Rechi. V trekh tt. T. III. Per. S.I. Radciga. Moskva.
- Dodds, E.R. (2000) Greki i irracional'noe. Sankt-Peterburg: Aletejya.
- Zajcev, A. I. (2000) Kul'turnyj perevorot v Drevnej Grecii VIII–V vv. do n. e. 2-e izd., ispr. i pererab. Sankt-Peterburg: Filologicheskij fakul'tet SPbGU.
- Klyachko, N.B. (1975) «Aristofan o komedii», Drevnegrecheskaya literaturnaya kritika. Red. L.A. Frejberg. Moskva: Nauka.
- Kollinz R. (2002) Sociologiya filosofij. Global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya. Novosibirsk: Sibirskij hronograf.
- Marru A.-I. (1998) Istoriya vospitaniya v antichnosti (Greciya). Moskva.
- Myakin T.G. (2014) «Mudraya» Sapfo ili filosofiya drevnegrecheskoj iniciacii (sapficheskij fias v svete novejsih arheologicheskikh i papirologicheskikh otkrytij)», ΣΧΟΛΗ (Schole) 8.2, 425-444.
- Petrov M.K. (1995) Iskusstvo i nauka. Piraty Egejskogo morya i lichnost'. Moskva.
- Rimskij, V.P., Rimskaya, O.N. (2023) «Tajna antichnogo polisa v skrytoj polemike: M.K. Petrov vs A.V. Potemkin», Nauka. Iskusstvo. Kul'tura. Vyp. 3(39), 92-104.
- Sobolevskij, S.I. (2001) Aristofan i ego vremya. Moskva: Labirint.
- Surikov, I.E. (2015) Antichnaya Greciya. Mental'nost', religiya, kul'tura. Moskva.
- Fragmentsy rannih grecheskih filosofov. (1989) Chast' I. Ot epicheskikh teokosmogonij do vznikenoveniya atomistiki. Izd. podg. A. V. Lebedev. Moskva: Nauka.
- Frankfort G., Frankfort G. A., Uilson, Dzh. Yakobsen T. (1984) V preddverii filosofii. Duhovnye iskaniya drevnego cheloveka. Moskva: «Nauka».
- Frolov, E. D. (2004) Rozhdenie grecheskogo polisa. 2-e izd. Sankt-Peterburg.
- Eliade, Mircha. (1999) Tajnye obshchestva. Obryady iniciacii i posvyashcheniya. Moskva / Sankt-Peterburg: «Universitetskaya kniga».
- Ellinskie poety VIII – III vv. do n.e. (1999) Moskva: Ladomir.
- Yaspers, K. (1991) «Istoki istorii i ee cel'», Yaspers, K. Smysl i naznachenie istorii. Moskva, 28-287.