



АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА

И.А. Исаев*

ТЕМА ЗАКОНА В ГРЕЧЕСКОЙ ТРАГЕДИИ

Аннотация: статья посвящена теме взаимодействия правовых идей и представлений в культурном контексте, а именно в рамках древнегреческой драмы. Трагедийные моменты взаимодействовали с рождающимися в древнем мире представлениями о законе и праве, придавая им соответствующее этическое и эстетическое поля. Герои и персоналии трагедии олицетворяли собой типические прозы, статусы и деятельность которых вписывались в эти правовые представления. Мифологическое восприятие закона придавало особые черты и правосознание и правоприменение. Греческая демократия воскресила мысли черт древнего обычая, скорректировав их своими политическими и правовыми комментариями. «Право говорить» и «право видеть» стали специфическими правовыми институтами этой политической системы. Свообразными чертами уголовного права - вина и кара - достаточно вписались в драматическую картину эпохи и отразились в греческой трагедии. Рождение греческими полюсами и демократией представления и институты оказали в последующем заметное влияние на развитие европейского права и правовой идеологии. В этом аспекте право представляется важнейшей частью культуры, а ее язык соотносится с языком правовых обычаев и документов. Древнегреческая трагедия стала зримой драмой, отражающей становление идей, представлений норм, составивших «тело» закона, в том смысле, в каком он будет воспринят теоритическими конструкциями естественного права, и не только в Европе.

Ключевые слова: Закон, правосознание, вина, кара, преступление, наказание, состязательность, демократия, ответственность, государство, трагедия, казнь, инструкции, правовая формула, правовая идея.

DOI: 10.7256/1994-1471.2014.1.9861

1. От мистерии к трагедии: одиссея закона

Древний Закон рождался из мифа и ритуала, с самого начала своего существования оказавшись в теснейшей связи с культом. «Темнота» его происхождения была трагичной; он вырос в атмосфере внутренних и внешних конфликтов и противоречий. Человеческий разум формировал тогда свои представления о справедливости и каре под влиянием страстей, страха и постоянной внешней угрозы.

Андрей Белый как-то заметил: «мысль грека странная: у нее вместо ног – хвост змеи, тянущийся за ней в миф мистерий и соединяющий ее как пуповина с темным матерним чревом, протаголовой орфической ночи мистерий и ужасов: ужасает она темнотою своею». («На перевале» 1923). Трагическое мироощущение – одно из первых, которое было суждено познать человеку. Со временем ему удалось придать этому ощущению эстетические черты и наполнить свои смутные представления этическим содержанием и ценностями.

© Исаев Игорь Андреевич

* Доктор юридических наук, профессор, заведующий кафедрой истории государства и права Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА) [kafedra-igp@mail.ru]

123995, Россия, Москва, ул. Садовая-Кудринская, д. 9



Греческая трагедия рождалась непосредственно из мистериальных напластований и ритуалов, в свою очередь вынашивая в себе столь важную для формирующегося полиса идею закона. Полумифические фигуры, типа Драконта или Солона, становились олицетворениями и носителями этой идеи. В религиозном и культовом контексте созревали политические и правовые принципы. Миф воспринял и интерпретировал важнейшие исторические события (переселения и завоевания Аттики ахейскими варварами и рождение дорического стиля), представляя их как высокую космическую борьбу богов и титанов, как победу олимпийцев над хтоническими силами Земли. В греческой трагедии V века до н.э. эти процессы, уже рационально осмысленные и артикулированные, дают нам представление об уникальном соединении поэтики и политики. Хтонический дионисийский культ и культ героев сливались здесь в дифирамбический и трагический хор, при этом семантически вполне соответствуя идеям политического и реформистского процессов, реально начатых Клисфеном и Писистратом (К. Хюбнер). По мысли Аристотеля, публичное представление всегда было настоящей драмой в смысле действия и изображало действительную историю страданий бога или героев. (Писистрат даже сделал трагедию обязательной составной частью городских дионисий, проводимых в Афинах).

А. Боймлер дает обобщенную характеристику этому трагедийному действу: «Это, действительно, тени, которые вызваны из могил. Герой воплощается. Этот акт превращения души, принадлежащей царству мертвых, в действующее и разговаривающее существо есть прафеномен трагедийного искусства: происходит превращение прошлого в настоящее»¹. (К концу действия трагедии, полагал Р. Отто, в центре внимания оказывалось не одно лишь сострадание к герою, но и очевидность и необходимость божественного миропорядка: ведь «нумипозное» вызывает в душе не только страх, но и очарование). Ужас и трепет провоцирует не столько все примиряющая смерть и возвращение в лоно матери – Земли, сколько сами жесткие меры по установлению порядка, применяемые олимпийцами (Ф. Ницше). Диктатура Зевса, кроме своей просветительской функции (отказа от древних иррациональных законов) осуществляла и другую задачу по упорядочению и стабилизации мира, для чего людям и давались божественные образцы правил и законов. Однако, сами же боги могли в любой момент отменить и изменить эти законы. По-

этому трагедия подчеркивала их относительность и бессилие даже законопослушных героев перед лицом рока.

Источником трагического поэтому всегда оставалась тревога – «орган», посредством которого субъект усваивает страдание и сливается с ним: тревога «бродит вокруг своего объекта, ощупывает его со всех сторон и таким образом открывает страдание, или же в какой-то момент она внезапно создает свой объект, которым является страдание». (П. Клоссовски).

В трагедии Закон все еще погружен в невидимое. О его присутствии только сообщается – появляющимся время от времени на сцене вестником или уточняющими замечаниями хора, которые ссылаются на «закон богов» или «установления предков». Рациональный порядок на этом фоне представляется чем-то внешним и неустойчивым. Темные силы посылают свои знаки и напоминания, откуда-то из глубин бытия, из прошлого или из-под земли. Силы судьбы и своеволие богов досадно перечеркивают все человеческие планы и благие предположения. Оракулы (Элевсинский или Дельфийский) доставляются из самых недр стихийного и темного, столь же темного, как и сами их формулировки и предсказания. Правда, в трагедии эти сигналы и влияния уже подаются как бы более образно и фигурально. (Аристотель утверждал, что трагедия когда-то возникла от «зачинателей дифирамбов», а мрачный аспект Диониса, в котором смерть и разрушение оказываются неразрывно связанными с самой жизнью, своевременно был перенесен из Элевтер в Афины)².

Трагедии Эсхила в их мифологическом аспекте отразили всю напряженную ситуацию противостояния олимпийских богов и хтонических сил, нежданно вернувшихся из далекого прошлого при помощи стихийного насилия: это и стало тем контекстом, в котором разворачивалось действие трагедии. Правление Зевса, от которого можно было бы ожидать и более мудрого решения и порядка, превратилось в угнетение всей земной природы как раз с того момента, когда его власть окончательно упрочилась. Тогда же природные стихийные силы боги попытались умиротворить с помощью строгой Фемиды, устава и закона – такова была главная установка и задача Зевса.

Но хтонические силы все же продолжали оказывать сопротивление: ведь сами олимпийцы были ограничены в своем произволе именно хтоническим началом, поскольку за ним стоял священный закон Земли. (В «Оре-

¹ Цит. по: Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 202.

² Кереньи К. Дионис. М., 2007. С. 200.



сте» Эсхила сами же небесные рационально мыслящие олимпийцы вообще предстают как сущности, состоящие на службе у тех же хтонических сил подземного мира, и к Зевсу часто обращаются собственно за тем, чтобы он «послал наказание из-под земли». (Подобные же обращения поступают также и в адрес Гермеса и Персефоны, уже изначально ведающих подземными силами).

В этой борьбе олимпийцы как бы представляли идею «государственного права» семьи в том виде, как оно было сформулировано и основано Герой, Зевсом и Афродитой, для этого Афина учредила независимый суд, который в свое время и выносил обоснованный и сбалансированный приговор Оресту, вполне удовлетворив и умиротворив эринний. Древним силам оставалась только право неотвратимого наказания и мести, но уже в рамках вновь достигнутого мифического единства и лишь в случаях, когда против природы и божественного права было совершено святотатство: «Каждому устанавливается своя Мойра: для хтонических существ это царство природы и Земли, для олимпийцев – это полис, государство, сформированный правовой порядок»³.

Подавленные такой рационалистической властью «света» и Аполлона силы «тьмы», свое новое проявление нашли в спонтанных превратностях судьбы. Непредсказуемость становится законом жизни. Все человеческие законы слишком слабы и относительны, – ведь и в человеческом суде они оцениваются только наряду с другими доказательствами – оракулами и результатами гаданий – и то лишь с одной целью – дать оценку самой личности, но не существа спора. Суд превращался для грека в пересказ и проверку прошлых дел конкретной личности, в изложение противоречивых суждений о всей ее жизни. Законы, конечно же, следовало принимать во внимание, но и не более того. Да и сами они неизбежно приобретали какой-то по сути мистический характер: они могли «преследовать», «находить», «предписывать» или «убивать». Но высший закон – это повеление богов и предков, – этот невидимый закон сильнее писаного или произнесенного: трагедия давала наглядный пример уступок и крушения человеческого закона под воздействием этих невидимых, но всемогущих сил.

Суть трагедии всегда выражена в конфликте человека с божеством, в столкновении между Мойрой (судьбой), олимпийскими и хтоническими силами. И если у Эсхила эти конфликты иногда еще ведут к желанному соглашению, то у Софокла весы спора постоянно склоняются

в пользу «царства земли и ночи». Хтоническому мифу удается подчинить своему влиянию и трагедию, – это миф о матери-земле, Гее: ее фемида, ее закон – прежде всего закон рождения и смерти. Она сама – хтоническая ночь, священный хаос, который все порождает – и свет дня, мир человеческих уставов, само государство, полис – и затем вновь все это поглощает: Земля «скрывает мертвого, как живого», чтобы вновь его породить, и в этом трагедия видит тесную связь жизни и смерти, основную связь бытия и двух миров.

Главным атрибутом божественного в Греции, и об этом все время напоминает трагедия, было могущество. Но бог не мог бы считаться настоящим богом, если бы в нем этот атрибут не подкреплялся наличием справедливости, – в результате Зевс становится преимущественным защитником всех оскорбленных.

Но деятельность богов в отношении человека – применения к нему наказания или поощрения – оставалась непонятной самому человеку, поэтому греки изначально были озабочены этой проблемой и находили сразу два способа ее разрешения. Первый, вскоре отвергнутый, заключался в простом расширении самого понятия страдания, равного воздаянию (талион): ведь Зевс всегда опаздывает, насылая на преступника то, что карает – эринний; другим же путем решения стал путь индивидуализации наказания, предложенный вместо идеи наследственной объективированной родовой вины и кары. Однако и тогда все еще оставался открытым вопрос о том, почему от суда богов (не говоря уже о человеческом суде) подчас страдает невиновный. Поэты-трагики давали ему свое решение, поясняя, что страдание уже само по себе воспитывает человека и делает его лучше, – хор из «Агамемнона» авторитетно утверждал эту истину. Людью управляют темные силы, которые так и остаются невидимыми (ведь и эриннии сами приходят в мир незримыми) и непостижимыми и которые заставляют людей часто против собственной воли совершать преступления: хотя человек и не свободен от ответственности, но судьба здесь играет решающую роль⁴.

Действие и деятельность порождают правовые последствия. Правда, их оценка осуществляется разными путями – ведь человеческая деятельность подвергается принуждению со стороны человеческих законов, санкция же божественного закона выражается в возмездии со стороны богов. Закон обретал свою объективную значимость, независимо от намерений и

³ Хьюбнер К. Указ. соч. С. 184-185, 187.

⁴ См.: Фестюжьер А.Ж. Личная религия греков. СПб., 2000. С. 50-54.



побуждений действующего субъекта. Принуждение не считалось с мотивами поступка, а возмездие могло обрушиться и на невиновного.

Действие в трагедии несло в себе преимущественно эпический момент и поэтому было скорее событием, чем собственно действием. Античный мир еще не осмыслил для себя значение субъективности: и индивид предпочитал полагаться на такие более надежные субстанциональные определенности, как государство, семья или судьба. Поэтому и вина, наряду с действием, выступала как некое промежуточное звено, включенное между актами действия и страдания. Но постепенно и сама вина стала приобретать индивидуализированный и нравственный характер, разместив трагическое между двумя крайностями: если индивид не несет на себе никакой вины, он не представляет интереса для трагедии, потому что в этом случае трагической коллизии уже не достает напряженности. Когда же трагический герой становится носителем зла, а зло – предметом трагедии, то уже само зло не представляет какого-либо эстетического интереса, т.е. чуждо для трагедийной поэтики⁵.

Но человек – прежде всего «животное политическое» и в предложенной Аристотелем функциональной интерпретации трагедии два аффекта, порождающие катарсис, – страх и сострадание – становятся или кажутся по-настоящему политическими переживаниями. Оба эти чувства, погружая человека в мрачную пучину меланхолического переживания и доводя его до «предела», тем самым высвобождают его дотоле скрытые положительные качества. Аристотель определял трагедию именно как «очищение (катарсис) через страх и сострадание»: очищение души, которое происходит вслед за сильными переживаниями, полученными от трагедии, наполняет ее спокойствием, «подсвеченным лучами истины».

И целью Элевсинских мистерий было сообщить эту истину посвященному через личное переживание, через понятные изображения и их яркое отображение. У Эсхила и Софокла, уже по ту сторону страха и сострадания, проступали мир и свет, у Еврипида, представителя уже чисто интеллектуальной и рационалистической цивилизации, страх и сострадание кажутся лишеными трансцендентального воздействия и духовного умиротворения, а человек представляется здесь жертвой случая или божественного каприза: «После трагедий Эсхила и Софокла человек чувствовал себя обновленным, духовно возвышенным. Мелод-

рама Еврипида оставляла его взволнованным и переполненным чувствами». (В этой связи Фабр д'Оливе говорил о принципиальном вырождении трагедии, о выявившемся пренебрежении правилами и традициями: «если бы выполнялись законы, те, что были, в первую очередь, направлены против авторов, которые в рассмотрении трагических сюжетов лишали их оккультного смысла, Еврипиду не было бы позволено вывести напоказ столько героев, опустившихся в противостоянии многочисленным несчастьям, ...представлять эти нескончаемые сцены стыда, скандала и преступлений». Театр становился школой страстей, распахнув двери для «презрения и осмеяния сомнений, ужасающих святотатств, полной потере памяти о божественном, и вся эта толпа не преминула внедриться в каждое святилище». Упрочив положение своих основ, сама трагедия начала быстро деградировать⁶.)

Свое обязательное идейное и нормативное ограничение античная трагедия прежде всего нашла в конфликте двух противоположных этических начал. И результатом коллизии всегда становилось крушение именно субъективного начала, этически отождествленного с несчастьем; объективное начало, действовавшее вопреки человеческой воле, принимало форму предначертания и судьбы: действительное поведение героя воспринималось здесь только в связи с этим объективным началом.

Благие намерения не исключали виновности. Коллективная, родовая ответственность распределяла вину на всех членов кровно-родственного союза и передавала ее по наследству. В этом процессе вина сливалась с судьбой и роком.

Постепенно вместе с кризисом полисного существования возрастала роль субъективного и трагедия чутко реагировала на это. Индивидуальное правопонимание у героев Еврипида, ориентированное на понятия справедливости и законности, представляется качественно новым, чем архаическое правосознание, основанное на мифе и древнем законе богов и предков. Формирующаяся правосубъектность как в публичной, так и частной сферах существования, требовала более четкой артикуляции не только моральных, но и правовых категорий, а также определения правовых пределов индивидуальных действий и установления правовых источников. Казалось, что закон приобретает видимость. Приходило время кодификаций.

Всякая идея божественного основывается на идее совершенного. Но поскольку совершенное может быть только одно и должно

⁵ Клоссовски П. Трагедия // Коллеж социологии. СПб. 2004. С. 174-175.

⁶ Шюре О. От сфинкса до Христа: история оккультизма. М., 2000. С. 333-335.



стоять выше человеческой ограниченности во времени и пространстве, то «определенное этим предположением греческое мировоззрение все более и более приближалось к трансцендентному единобожию». Идея единства, изъясв божество из чувственного мира, откроет путь философии Платона⁷.

Время становления трагедии приходилось на исторический период, когда в сфере познания значимость субъекта вырастала за счет соответствующего стеснения всевластия объекта: «преувеличивая его значение и сгибаясь перед ним, субъект непроизвольно отодвигался от того «незыблемого», что он относил теперь на счет архаики. И поэтому древнее хоровое начало все больше и больше архаизировалось и наделялось функциями объективного»⁸. Параллельно этому процессу сужения пространства объективного физические категории превращались в моральные, но не потому, что уже родилась нравственность как таковая, а в результате появления самих строгих понятий, как особой формы ментальности и высказывания. «Гром и молния, землетрясение, град, вихри начали означать разрушение в его отвлеченном значении, и это отвлеченное, т.е. многократное и качественное, значение разбушевавшихся, губительных стихий дало то самое понятие «зла», которое люди наполнили исторически изменчивым, согласно социальной условности, содержанием». (По мнению Баховена, в мифе об Оресте все еще отразилась борьба матриархального семейного начала, представленного образами эриний, с нарождающейся системой патриархальной семьи, олицетворенной в образе Афины, Аполлона и действующего по его велению Ореста.)⁹

Трагическая вина концентрируется теперь только в одном конкретном действии, однако наследственный характер вины делает само пространство ее действия и влияния более широким. Поэтому трагически гибнет не отдельно взятый индивид, а целая маленькая вселенная, страдание бушует как природная стихия, и с этого момента оно отягощается грузом последствий своего неистовства, а «в грустной участи Антигоны эхо участи ее отца проявляется как предопределенное страдание»: и необходимость фатума в трагедии повторяется призывными припевами хора¹⁰. («Суд решает некто третий, кто возникает

нежданно», – оставаясь незримым, он своим свидетельством кладет конец тяжбе, но уже в силу закона: ведь кару за клятвopеступления налагали не люди, а боги).

В древней мистерии «чудесное» выступало прежде всего как «зримое». А слепота и незнание (духовная слепота) людей соответствовали и сопровождалась стихийными бедствиями, происходящими в природе, а также способствовали политическому падению «городов» и «домов». Разрушительная сила тогда приписывалась дурному Эросу, этой необозримой пагубе: Эрос олицетворял ненависть и распри, распадение и разрушение и с ним были связаны также губительные силы воды, воздуха и огня. (Вплоть до римской поэзии Эрос вообще означал отнюдь не любовь, а смерть природы, зиму и холод, дисгармонию и падение). Всюду, где появлялся Эрос, там начиналось страдание: Дионис и Эрос по сути мистериальные и драматические боги. (При этом Эрос имел сразу две природы: губительную и созидательную, в мистерии он – творец, в трагедии – разрушитель, и софокловская Антигона – настоящее воплощение Эроса.

В «Вакханках» Еврипида Дионис провоцирует конфликт, а когда наступает кризис, скрытый бог, полагаясь на свои сверхъестественные силы, нарушает правила игры, прибегая к насилию. Дионис всегда отличался от олимпийцев склонностью к завоеванию мира: главный театр военной доблести Диониса разворачивался не в Беотии и не во Фракии, он стремился в Индию.)¹¹.

Уже Гераклит рассматривал закономерность и непогрешимые истины, проявленные в действиях эриний, преследующих каждое преступление, как космическую трагедию, в которой действуют правящая справедливость и подчиненные ей силы природы, демонически вездесущие. Но разве злодеяние и отпадение проявляются только в непреложных формах и свято почитаемых законах? Там, где правит несправедливость, там произрастают произвол, беспорядок, неправильность, противоречия. Но там, где как в высшем идеальном мире, царствуют лишь закон и Дике, там уже не место греху, осуждению, пеням, не место казням. Уже в «Эвменидах» Эсхила отмечен конфликт эриний, защищающих «материнское» право против «отцовского» права Аполлона и Афины. Здесь эринии теряют свою правовую карательную функцию, выраженную в кровной мести и родовых наказаниях. Роковая составляющая мести, объекти-

⁷ См.: Эйкен Р. История и система средневекового мирозерцания. М., 2010. С. 33.

⁸ Фрейденберг О. Миф и литература древности. Екатеринбург, 2007. С. 575.

⁹ См.: Каларов Е.Г. Эсхил как религиозный мыслитель. М., 2010. С. 73.

¹⁰ Клоссовски П. Указ. соч. С.186.

¹¹ Фрейденберг О. Указ. соч. С. 482-483; См.: Тойнби А. Постигание истории. М., 1996. С.470-471.



вируемая сразу в двух мирах – сакральном и земном – утрачивается.

Гераклит отрицал несводимую двойственность различных миров, не отделяя физического мира от метафизического, царства определенных качеств от царства неограниченной неопределенности: единственный мир, который оставался людям, – это ограниченный вечными и неписаными законами, совершающий свои приливы и отливы с железными ударами ритма, – когда уже не обнаруживают постоянства, нерушимости оплота в течении¹²: контекстом трагедийного действия всегда остается гераклитова борьба всех против всех.

(Вражда – вот та настоящая сила античной любви в ее трагическом значении смерти. В греческой трагедии нет понятия смерти как таковой, а есть только некий мифологический образ смерти, парадоксальным образом представленной в виде живой персоны, заживо уходящей в преисподнюю. Стихия персонифицированного Эроса, например, представлена в «Бешеном Геракле» Еврипида, выступающей заодно и в качестве объективированной мировой силы разрушения). «Судьба» здесь равнозначна смерти и преисподней. В мифологическом мышлении участь и жребий понимались вполне предметно и натуралистично в виде определенной ощутимой и измеряемой «доли» и «мифологический образ деления частей получил впоследствии этически интерпретируемое значение доставшейся в удел участи, т.е. значение уже не столько жребия, сколько Судьбы с большой буквы». Полис, дом, земля стали пониматься мифом в виде мойр и долей, т.е. одновременно и надела и судьбы: трагедия же понимала под судьбой части вполне «материальной вещи»¹³.

У Софокла элевсинские идеи представлены более завуалировано, хотя «Эдип» и «Антигона» остаются настоящими драмами посвящения, дисциплина и призвание Элевсина заключались, кроме прочего, еще и в том, чтобы вызвать внутри самого человека настоящую метаморфозу, рождение в нем новой души. Эдип здесь уже не посвященный, его витальной направляющей силой становится жажда удовольствий и власти и «Царь Эдип» демонстрирует угрозу наказания, неминуемо настигающего за самонадеянность, «Эдип в Колоне» уже говорит о большем, – об очищении через страдание. (Фабр д'Оливе заметил по поводу такой этико-юридической метаморфозы: «Выведенная как единое целое из мистерий, трагедия

имела нравственный смысл, который был доступен пониманию посвященных».); теперь хор перестает быть глазами и голосом бытия и становится полномочным представителем народа – этой «изменчивой толпы людей, сбившихся в стадо, дрожащих и легковверных, вроде гражданина Демоса у Аристофана»¹⁴. (Хор – это тоже вполне материальное воплощение полиса, как бы сам полис в его «до-городском» значении, когда он еще состоял из сил природы и светил. Хор – это всегда граждане, часть полиса – и хорегов непременно предоставляли сами филы.)

Судьба и смерть в трагедии становятся моральными категориями. При этом смерть воспринимается как некое нечестие и святотатство, как глубокая вина, за которой непременно последует кара. Но осуществленное возмездие за вину как бы перерождает героя: понятие о смерти тогда сливается с понятием о роке, самой мрачной стороне судьбы: катарсис же меняет обеих – смерть и жизнь – превращая их в свои более артикулированные категории вины и возмездия.

Эсхилу уже не нужно было воскрешать мир демонов – в этом мире он жил с рождения (Е.А. Доддс), в период между «Одиссеей» и «Орестеей» демоны приблизились к человеку, их воздействие стало постоянным, они превратились в более коварных и злобных существ. Злые духи уже не отделялись от зла вообще и воспринимались как нечто субстанциональное и могущественное (греки говорили даже о заразных болезнях как о «богах». Так, на «холме нимф» обитали сразу три демона – Холера, Оспа и Чума. Еще Пиндар и Платон продолжали соединять фатализм с волей богов.)¹⁵

Но уже для Еврипида демонический мир перестает реально существовать, он уходит в прошлое, оставляя человека наедине с его страстями. Но именно это и придавало остроту еврипидовским описаниям преступлений: он показывал людей, не защищенных перед неведомым злом, которое уже не было для них чем-то чужеродным и внешним, но представляло собой часть их собственного бытия. Но перестав быть сверхъестественным, зло оставалось не менее таинственным и ужасным. (Медея знает, что она одержима, но что овладел ею не демон, а ее собственное иррациональное «я»). Еврипид был убежден «что преступление не зависит только от незнания ситуации или от ошибочной ее оценки. Люди в общем-то понимают, в чем состоит благо, но им не хватает сил действовать в соответствии с этим знанием, – и это уже вызов идеям Сократа, упрек разуму в

¹² Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Философская проза. М., 2000. С. 184.

¹³ Фрейденберг О. Указ. соч. С. 486-487.

¹⁴ Шюре О. Указ. соч. С. 331.

¹⁵ Доддс Е.Д. Греки и иррациональное. М., 2000. С. 51.



его моральном бессилии (эта тенденция мысли особенно ярко была выражена в «Вакханках»); и уже Платон скажет, что рационализм свойственен немногим, магия же – пригодна для многих¹⁶.

2. Стихии, города и герои

Трагическая действительность настоятельно требовала наличия момента вины, который, однако, не становился субъективно осмысленным и это делало страдание только еще более глубоким. Трагическая вина больше, чем субъективная вина, она является наследственной виной, т.е. субстанциональной определенностью – и вся трилогия Софокла разворачивается вокруг этого трагического интереса. Объективность здесь явно преобладает, герой целиком подчинен судьбе, которая сама по себе неизменна – и скорбь от этого остается только страданием¹⁷.

Все, что совершается в мифе, уже предопределено и тайна грядущего здесь явлена: боги и мойры сделали свое дело. Миф предваряет судьбу героев, городов и стран. Но смертные (а подчас и бессмертные) не знают всего предстоящего – тогда им на помощь приходят оракулы земли и неба или подземного мрака. Прометей, правда, уже знает о своей судьбе, но не принимает мер для предотвращения опасных последствий, – у Эсхила он прозревает только чужую судьбу и предотвращает возмездие, грозящее самому Зевсу, отцу мойр и богов. «В таком знании «не до конца» заключена тайна ясности, как в предвещании исхода грядущего действия – явность тайного»: сказанное под условием (предупреждение Эдипу о предстоящем убийстве Агамемнона), якобы предоставляя свободу выбора, но заставляет героя все же сделать безусловный выбор, в силу столь же безусловного предопределения или проклятия.¹⁸

У Эсхила встречается неоднократное сравнение беды с рекой. Так, безумия Геракла метафорически сравниваются с водой, Еврипид делает даже само «бешенство» героя неким мифологическим живым существом, которое вселяется в ничего не подозревающего Геракла. Этот образ как бы параллелен эсхатологическим образам «мятежа города» и нисхождения героя в преисподнюю: здесь открывается настоящий мир той призрачности, где призрачные путешествия осуществляются в царство призраков и призрачную страну смерти (Геракл, которого мнимо считали

«мертвым царем», спускается в Аид, а в городе в это время происходят явно связанные с этим мятеж и узурпация власти, крушение законности); возвращение же законного царя символизирует и означает победу Дике над «гибрисом» (злостью, насилием, мятежом).

Такая игра «прихода-ухода» в трагедии кажется все еще связанной с древним мистериальным таинством «закрытия и открытия ворот»: «трагедия заставляет мертвых покрываться, живого делаться видимым: невидима только «смерть». (В мифе эпитеты «широкого» часто носят воплощители преисподней – «широкие врата» – широкое обширное царство – и есть сама смерть. Образное выражение смерти в трагедии – это «гибрис», означающий нарушение и поругание божественных законов. «Двухвратный дом» представлялся в трагедии неким горизонтом, с «восходом» и «заходом», подобно дверям. Как раз здесь у «входа в дом» происходили все возможные и необходимые по сценарию поединки «света» с «мраком», тогда закрытые двери открывались и хор «зрил» панораму смерти или красоты).

Два полухория, выступающие в трагедии, выражали видение двух разных миров: подлинного и мнимого. В мнимом царстве смерти действовали призраки и подобия, они же совершали мнимые путешествия в призрачные страны: это было царство обмана и морока (как в «Елене» Еврипида и «Бешеном Геракле»), мировой пожар, воплощенный в самом Геракле, делает героя огненным, неистовым, бешеным. При этом характер героя отождествлялся с характерным состоянием природной стихии и обоим давались соответствующие этические оценки. Сила и мощь проявлений могли принимать как положительные, так и негативные черты: и добро и зло обладали могуществом в равной мере, законность и незаконность уравнивались в правах, – мифическое мышление в трагедии все еще существовало как бы по ту сторону принципа справедливости.

В мифе богам позволялось то, что не позволялось человеку. Законы, ими же установленные, боги нарушали с легкостью. У Эсхила милость и немилость богов были силами судьбы. Противоречия нравственного сознания с чувственной природой не замечалось, поскольку греки ставили себе задачей не отрицание государственности, а ее эстетическое облагораживание. («Подземный мир, царство отшедших душ, было только безжизненной тенью полного света и тепла земного мира» – не случайно Ахиллес желал быть лучше бедным поденщиком на земле, чем царем в стране теней.)¹⁹

¹⁶ См.: Доддс Е.А. Указ. соч. С. 190-191.

¹⁷ Клоссовски П. Указ. соч. С. 181.

¹⁸ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1997. С. 32-33, 38-39.

¹⁹ См.: Эйкен Р. Указ. соч. С. 22.



Со временем нравственное начало проявляется все определеннее. Геракл упрекает Геру, поразившую его безумием, в явной несправедливости: «Кто может еще поклоняться такому божеству». В «Оресте» поэт признает Аполлона главным виновником матереубийства, но и сам Орест уже не свободен от личной вины: причиной его безумия являются уже не одни эвмениды, но и его собственная совесть. В трагедии все чаще звучат слова о справедливости и несправедливости. Индивидуальные характеры и действия соотносятся с этим критерием. Человек волен поступать в соответствии или в противоречии с ним, и поведение героев и богов в трагедии стало оцениваться с этической точки зрения. Характер или нрав персонажа символизировал то или иное, доброе или злое, начало и принципы.

Понятие «нрав» становилось основой нравственности. Пиндар понимал под «этосом» сумму персональных черт праведного царя или героя, придавая понятию «нрав» светлые тона. Но в трагедии «нрав», напротив, уже воспринимается как нечто темное, своевольное, необузданное, как «гибрис». Поэтому, хотя и «исходя из права, античная нравственность интересуется не столько проблемами самого права или справедливости вообще, а только выявлением конкретных носителей дике или гибрис»: Прометей, Медея, Эдип – настоящие гибристы, несмотря на то, что они правы, но мифологическая «нравственность пересиливает правоту»²⁰.

Античная мораль одинаково признавала как этику справедливости, так и этику неправды. Жизнь внешней природы воспринималась в виде «погоды», переменчивой и безразличной к человеку, которая, в свою очередь, представлялась нравом стихии. Постепенно нрав природы, ее трагическое умирание или оживание, превращался в нрав этический: уже у Платона человеческий характер находился в космическом соответствии с нравом природы, т.е. мифологическим временем и циклами. В трагедии физическая природа под действием антропоморфной интерпретации явлений становится нравственной категорией и природой. Если стихии в трагедии персонифицируются, то их герои и персонажи сами подчас обретают образы стихий, болезней или страстей: целые социальные общности (полисы) ассоциируются с этическими элементами рока и судьбы, воспринимаемыми в виде катастрофы или процветания.

Города, представленные в трагедии как пространства и контексты драмы, несомненно

отражали в себе эту космическую семантику, также как и воплощавшие их герои, жестоко связанные с конкретным местом и стихией. Такие города (подобно самим героям), становясь персонажами трагедии, периодически погибали, исчезали и вновь возрождались. Естественно, каждый такой город представлялся утопически во всей его славе и могуществе или в состоянии упадка и запустения: это был древнейший тип утопии, объединившей «космогоническую мифологию с элементами «слав» и соответствующей генетикой основания городов и племен»²¹. Основание города сам по себе – само по себе сакральный акт, подразумевающий создание нового жизненного, закрытого и унифицированного пространства. Греческие города-государства персонифицированы, также как и охраняющие их боги. Они личностны и поэтому могут быть идентифицированы с основавшими их героями, и также как и они наделены личностными качествами. Но города еще и учреждаются, т.е. наделяются правовым статусом, правами и обязанностями. Они – не просто ограниченное пространство, но и субъекты, честь и безопасность которых защищает закон города. И характерной чертой города является единство (дворец Миноса на Крите «стягивал» в едином пространстве всю территорию государства, как бы стремясь подвести его под одну общую крышу.)

Важнейшая стихия в трагедии и греческой политике – вода, море – формировала греческий этос. Она могла быть разрушительницей, но она же открывала героям мир. По воде Херон переправлял души в Аид, вода обеспечивала забвение, но она же давала жизнь. Вся минойская цивилизация жила за счет моря и в море. (Арнольд Тойнби, обратившись к проблеме эллинского мореплавания, отмечал здесь факт переноса корабельной организации и методов управления на структуры зарождающегося греческого полиса. В отличие от общин земледельцев и пастухов эти уже вполне «городские» организации демонстрировали большую рациональность и командность в принципах своего построения. Полис по своей структуре и организации уподоблялся кораблю.)²²

Талассократия, власть над морем, заставила греков принять и в политике демократическую форму. Но господство над морем требовало приказа и строгой организации: в «конституции афинян» греки названы «народом, который ворочает кораблями», аргонавты и команда Одиссея уже несли в себе организационный

²⁰ Фрейденберг О. Указ соч. С. 681-682.

²¹ Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 135-136.

²² Каччари М. Геофилософия Европы. М., 2001. С. 57-58.



зачаток институциональной власти и государственности. Полемос как стиль управления родился на корабле, полисная техника спора – полемики вполне сходна с техникой морской навигации, при условии, что форма правления достаточно демократична. Фукидид описывал развитие Греции в терминах из лексики морской власти и этим объяснял «демонический» характер Афин: «они – новаторы, скорые, чтобы понять, скорые, чтобы завершить действием то, что обдумано – дерзкие, чтобы преувеличить собственную силу». Это – настоящий демон морских техник, не имеющий гнезда, передвигающий границы и видевший настоящую силу в море.

Море формировало государственные воззрения греков. Множество городов-полисов соответствовало множеству островов в море. Стихия моря угрожала и благоприятствовала развитию полисной структуры. Государственное мышление не могло не стать космополитическим и узко полисным одновременно. Локальная идея и представления переносились на целое, на весь космос городов-государств. В таком виде греку представлялись не только земное устройство, но и устройство небесного и подземного миров.

В античной трагедии и мифе «город» как образ иногда очень мрачно передает картину царства смерти, преисподнюю. Но «город» – это еще и «корабль», который в своем движении противостоит натиску врагов: нападающая на него сила названа «сухопутной волной»: «волны мужей плещутся о город». В песнях трагедийного хора картина наводнения и пожара непременно дополняется убийствами, грабежами, разрушениями: война здесь рисуется не иначе как мировая катастрофа. (Не случайно Ницше полагал, что вся греческая философия начинается только с одного фундаментального положения – будто бы «вода» и есть первоначально всех вещей. В этом положении уже была заложена кардинальная идея: «все – едино». Сила фантазии здесь «проявилась в «молниеносном схватывании подобия», и только рефлексия позже принесет свои масштабы и шаблоны, «подменяющие первичное подобие равенствами и причинностью».)

И образы основания рода и новых царств, так как они излагаются в драме, победы над смертью, выражены здесь уже на языке этической космогонии, и царство Дике приобретает вполне нравственный характер праведности и добродетели. Благодетель и праведность становятся формами понятийной этизации, исторического основания городов и начала рода: «созидание, сотворение – вот что такое победа властителя. Город или страна, или целое поколение героев – это настоящий космос, который

периодически побеждает в лице своего создателя и творца»²³.

С этической точки зрения в трагедии, война, мятеж, насилие не отделены от сопутствующих физических явлений – наводнения и пожара – трагедийный хор прямо отождествляет их: «вопросы погоды» здесь становятся вопросами этики, а разрушительная тематика по-прежнему составляет душу трагедии. Аффекты нрава выплескиваются за границы закона. Нрав ближе к природе и стихиям, а следовательно более существен. Закон затрагивает только его поверхность. Он не столь надежен как предание и миф. И все политические события связаны со стихиями и происками богов, действующих посредством стихий. Первопричину следует искать не в человеческом законе и действиях, а где-то глубже. Миф пугает, иногда его образы и акты чудовищны. Но он и есть настоящее, в котором сошлись прошлое и будущее.

Уже само организационное раздвоение трагического хора указывало на этическую двусмысленность Дике и Гибриса: первое полухорие в оценке действий героя демонстративно пренебрегало законной карой и догматической моралью города, второе – всецело было солидарным с идеологией города. Однако и сам город в разных случаях по-разному понимал справедливость: и здесь существовало сразу две правды – древняя правда мифа и нечестья и правда благочестия (к примеру, законническая правда Креонта в «Антигоне»). Город, как и всякое живое существо, был противоречив по своей сути.

Также противоречивы были и его законы: их следовало выполнять, но они могли быть и несправедливыми. Есть законы предков и матери-земли, но есть и законы царя: но выполнять нужно только те, которые истинны. Но где сама истина? В споре Креонта с Антигоной ответа на этот вопрос не находится. Ведь полисная демократия по самой своей сущности противоречива, здесь не может быть единодушия и единогласия, поэтому она всегда и чревата тиранией (Ксенофонт самым подробным образом будет разбирать эту тему). Сомнения Сократа в «законности законов вообще» (в платоновском «Критии») не позволили ему отождествить понятия справедливости и законности и провести границу между справедливыми и несправедливыми законами. «Распределительная» же справедливость Аристотеля становится возможной вообще независимо от закона. И если справедливость по сути надзаконна, то значит, что и власть без закона вполне мо-

²³ Фрейденберг О. Указ. соч. С. 675.



жет быть справедливой: абсолютная власть человека, который знает как править, власть прирожденного правителя на деле будет превосходить власть закона, поскольку хороший правитель – это «живой и зрячий закон», тогда как сами писанные и неписанные законы незрячи, а законная справедливость вообще слепа (Ксенофонт)²⁴. Креонт, подобно Зевсу на Олимпе, явно склоняется к тирании, а хрупкая и неустойчивая полисная демократия постоянно подвержена такой угрозе, и трагедийный хор не перестает об этом напоминать.

Кризис трагедийного жанра отразил кризис в самом полисе. Гражданственность полиса, его искусство организовывать уступают место мотиву голой и голосующей множественности (но отнюдь не ритму, гармонии и числу), материальному количеству единиц-тел. Личность как бы выступает из рамок гражданственности, происходит самообезличивание, как массовое явление. «Теперь уже не гражданственность, не полис возносит эту личность как героя – победителя в соревновании – агоне, олицетворяя в этой личности себя. Теперь личность возносит стихия, живая масса, живое число, только якобы организованное в гражданственность». У полиса была отнята сила, повелевшая ему организовывать эту стихию, сочетание культа и искусства, в которое верил каждый гражданин полиса: софистика разлагала истину, трагедия уступала место комедии²⁵.

В своем «Государстве» Платон назовет социальную совокупность граждан «зверем» и предупредит, что тот, кто захочет управлять этой массой граждан, должен изучить «голос этого зверя, его рык, злобу и его тайные желания». Тогда можно им эффективно управлять. Речь здесь шла конечно же об аморфной массе, тупо издающей гневный голос, голос всего неразумного, и плохой и несправедливый правитель тот, кто, изучив «словарь желаний, откликается на него и будет управлять этой массой так, как только ему хочется»²⁶. Поэтому трагический хор и обращается не к людям в массе, а к городу, земле, стране, стихиям, светилам, но не к людям: ведь город и сам занимает свое законное место среди природных и органических стихий, а хор, в свою очередь, всегда представляет определенный органический этос или город. (Но сам город воплощен в своем герое (Тесей и Афины неразрывны), и дурной город говорит устами Менелая: здесь за политической концепцией всегда скрыт ми-

фологический образ, так, Афины – это идеальное рожденное в мифе государство, – у Еврипида персоналистически противопоставлено реальной Спарте и персидскому царству. Зевс в «Прометее» противопоставляется некоему идеальному «древнему владыке» и поэтому его царство относительно «дурное», в сравнении с идеалом. У Софокла в «Антигоне» полис и антиполис выражены в государственной точке зрения Креонта и антигосударственной у Антигоны: во всех трагедиях без исключения судьбы героев и судьбы городов сливаются воедино.) Полис для того, чтобы сохраниться, должен был прикоснуться к такой темной субстанции, какой были культ душ умерших или клан, в своем существовании преодолевающей саму смерть: именно «культ душ умерших и превращает последних в настоящих героев, он принимает и усиливает их реальность». Умершие в мире трагедии (вплоть до Гамлета) действуют как живые, принимая самое активное участие в событиях настоящего времени, предупреждают людей о грядущих опасностях. Как ни странно, но в олимпийском мире они пребывают уже в полной пассивности, а действия живущих направляет лишь одно их молчаливое присутствие: но в обоих случаях имеет место некое мифологическое «вечное настоящее прошлое» (К.Хюбнер).

Государственная власть в мифе и трагедии представляется непосредственной эманацией воли богов, а правители – исполнителями этой воли, здесь сверхчеловеческим существам – демонам – приписывается не только все влияния, находящиеся за пределами человеческого воздействия, но и «все нормы, предписываемые государством и обычаем, которые так таинственно, неизвестно откуда появившись, определяют его поведение». Предки, велениям которых подчиняется клан и род, как общеобязательным нормам, лежат в матери-Земле, но таинственным образом влияют оттуда: «Повсюду распоряжаются души умерших».

Внешний объективный мир, окружающий человека, оказывается единой, однородной силой, и человек чувствует себя вполне во власти этой силы. Разные миры составляют один единый мир: само государство неотъемлемо от природы, поэтому нет смысла задавать вопрос о его происхождении, в богине Афине греки видели воплощение государственного могущества²⁷. (Сущность того, что обозначалось словом «полис», а именно «политея», не определялось греками политически, а не сводилось к нему, – «политея» оставалась неким припо-

²⁴ См.: Штраус Л. О тирании. СПб., 2006. С. 133.

²⁵ Голосовкер Я.Э. Указ. соч. С. 89-90.

²⁶ Фуко М. Управление собой и другими. СПб., 2011. С. 223.

²⁷ См. Вундт М. Греческое мировоззрение. М., 2009. С. 98-99.



минанием, вхождением в сущностное, но никак не планированием фактического (Платон). В полисе было так же мало политического, как в самом пространстве чего-то пространственного, он был лишь способом, каким бытие «сгущено в своем раскрытии и сокрытии определяет для себя то «где», в коем остается собранной история человечества». (Точно так же греческую «дикэ» нельзя толковать в ракурсе новоевропейского понятия справедливости и римского понятия *justitia* (М.Хайдеггер)²⁸.)

Индивидуальность персонажей и поступков в трагедии также имеет значение только в ее соотношении с целым, с космосом и полисом. Герой здесь – уже не просто человек, а полубог, некое промежуточное звено между мирами. Он, правда, ближе к титанам (Прометей), чем к богам. Он противоречив и смертен, его существование локализовано и отторгнуто от понимания вечности, что столь характерно для античного мышления вообще. В этом идейный стержень трагедии: если мистерии держала человека в тесных объятиях хтонических богов и культов, то трагедия показала ему возможность свободного выбора. Кроме законов Земли, оказывается, существуют и другие законы – человеческой нравственности и человеческого общежития: вырвавшись из подземелья мистериальных культов в среду трагедийной публичности, индивид получает автономию. И как не пытается здесь хор вернуть его в пределы коллективности, он остается одиноким перед лицом мира.

Индивид болезненно, с трудом, через конфликт или преступление выделяется из тела полиса, мнения и индивидуальный нрав придают ему черты автономности. Но в трагедии он по-прежнему раздвоен – законы предков, «материнское право» Земли соседствуют в нем с признанием человеческих авторитетов и их законов. Законодатели Солон и Ликург – не совсем еще люди, это – полубоги, полугерои. Но их законы быстро набирают силу на фоне изменяющегося полиса.

Свобода – высшая ценность для грека – находится под угрозой. (В мифе раб воплощал смерть, а в жизни он даже не считался человеком. Призрак и мертвец также мыслились в виде некоего тождества: призрак тоже был мертвецом, как «лишенное души подобие тела».) Статус свободного индивида в полисе определяется сразу и его способностями и правом высказывать свое мнение. Когда индивида отвергает город, когда он изгнан, то там, куда он изгнан, он уже не обладает правами гражданина, а следовательно у него нет права выска-

зывания. (В словах Иокасты и Ипполита выражается мысль о том, что не иметь возможности говорить, значит и «быть рабом»). Но одного статуса для высказывания мнения явно недостаточно, необходимы и соответствующие личностные качества, поскольку здесь всегда имеет место агональный, соревновательный принцип.

Здесь в гражданине сходятся три необходимых статусных качества: благоразумие, нравственное качество и мужество²⁹. Однако исторически дурная, *roggia* (право говорить) может победить демократию, в случае, когда победа (как было в «Оресте») достается плохому и невежественному оратору, демагогу. (В диалоге Исхомаха и Гиерона у Ксенофонта выясняется, что «законы восхваляют известный естественный порядок, установленный богами». При этом один из персонажей описывает действие таких законов, как «восхваление», а другой – как «принуждение». В обоих случаях оценка человеческих законов зависит от особого способа понимания того порядка, который не сотворен самим человеком, и поэтому только подтверждается законом: «закон же обретает высшее достоинство, если вселенная имеет божественное происхождение»³⁰.)

Герои действуют, согласно законам, предписанным богами. Поэтому герой здесь наделен не признаками личности, а скорее личиной, маской. Маска одновременно обозначает и скрывает, прячет индивидуальное и случайное под формой общего и типичного. Но это – логика закона, всегда стремящегося к обобщениям. Божественный закон един для всех и недостижим, человеческие законы – только маска божественного закона. Отражение рождает ощущение того, что в «зазеркалье» существует иной нематериальный мир и закон, отказ же от него, когда ощущение лишается реальной сущности, заставляет человека подойти к осознанию знака и знаковости³¹. Тогда невидимый закон подвергается профанации и десекуляризации, приобретая натуралистические черты.

«В героической маске трагедии феноменальное до крайности сгущено: живоотно-грубая личность Сатира – только тончайший покров ноумена», сам принцип индивидуальности ослаблен здесь до теневых схем. Идея религии Диониса – это идея тождества смерти и жизни, идея ухода и возврата символически выявлена в трагедии, получившей характер всенародной мистерии: культовый дуализм – олимпийские

²⁹ Фуко М. Указ. соч. С. 180.

³⁰ Штраус Л. Указ. соч. С. 176.

³¹ См.: Мельшиор-Бонне С. История зазеркалья. М., 2005. С. 167.

²⁸ Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 211.



и хтонические боги – породил идею катарсиса, светового очистительного таинства, освобождающего от скверны общение с подземным царством. Но религия Диониса сделала хтонические культы автономными, поскольку бог небесный и подземный вместе являются одновременно и вдохновителями пафоса и его разрешителями. Это – настоящая религия очистительных общих действий и таинств».³²

Трагедия и стала всенародным выражением дионисийской идеи, а позднее основой для создания новых уже эллинистических мистерий. Центральный образ трагедии – крушение божественного закона и последующая за этим кара: то и другое сопровождается яркими эсхатологическими картинами крушения, бури или наводнения. Герой трагедии значим в своих поступках и чувствах лишь постольку, поскольку он воплощает и персонифицирует стихии космоса: у Еврипида Геракл, совершающий свои безумные поступки, выражает не больше, не меньше как «срыв всей мировой законности и морального равновесия на земле». Его поступки не имеют какого-либо заметного отношения к «частному и бытовому человеческому миру», но скорее к умозрительной этике в ее особом религиозном значении, этике, возникающей из мифологического космизма³³ (и здесь «гибрис» опять-таки означает всяческое поругание и нарушение законов).

У героев и царей в трагедии еще возможно обнаружить некоторое наличие либо благочестия, либо нечестия: первое совпадает с объективированной справедливостью, второе – с ее нарушением. Но сама социальная этика рождалась отнюдь не из абстрактной системы нравственных взглядов, а из воспроизведенных опять же в абстракции представлений о физических явлениях: и поначалу природа представлялась единственным действующим лицом всего окружающего, сохраняя при этом характер спонтанной стихии. Постепенно параллелизм физического и этического усиливался. Уже Солон пользовался эсхатологическими образами «непогоды и стужи» для выражения более умозрительных понятий беззаконности и несправедливости. Само понятие зла рождалось из нейтральных представлений о «старости и увядания природы», а бушующие стихии понятийно перерождались в строго моральные категории несправедливости, кары, мести, гнева. Сами враждебные стихии превращались в персонифицированных врагов и обидчиков: вся жизнь внешней природы воспринималась

в виде «погоды», которая выражалась в образах кроткой или свирепой стихии, «погода» отождествлялась с «поведением», а объективное с субъективным.

Перед глазами Софокла еще витали не «нравственные силы», а боги, охватывающие своим существованием и действием природу и мир духа. (О богах преисподней греки предпочитали часто не упоминать.) Поскольку Креонт нарушил своими действиями равновесие мира, равновесие «нижних» и «верхних» сил, поэтому Антигона и вынуждена была обратиться к подземным богам Аида: «Здесь не право противостоит праву, не идея идее, – здесь божественное начало, охватывающее все мирозданья ... противостоит человеческому, которое ограничено, слепо, преследует самого себя, перед самим собой лицемерно и лживо» (Рейнхардт).

И Креонт не прав дважды. Ведь Антигона чтит не только подземных богов, но и богов небесных: она чтит и Зевса, чей закон в принципе не противоречит законам Гадеса. Только как последняя защитительная опора для героев Софокла выступают подземные силы: в драматическом пункте самоуничтожения героев – Эдипа, Антигоны – по-настоящему проявляются ужас и доброта именно этих подземных сил: ужас – в том, что соприкосновение с ними возносит жизнь на вершину, доброта – в том, что они спасают человека от самого себя: «Гадес – это тот фон, который не только служит жизни, но и поглощает ее»³⁴.

Мифологический переход «мрака» в «свет» также получает образ и значение нравственного перерождения и просветления: «чистое» и «оскверненное» приобретают вполне этические значения. Если в мистериях «скверна» носила преимущественно физический характер, то в трагедии он перекрывается моральным значением. И в этой связи мифологические представления о судьбе и смерти также приобретают новое значение – они становятся моральными факторами и категориями: в новом пантеоне богов Дике и Фемида играют уже весьма значительные роли (Дике указывает на существование формального, «буквального» права, которым определяется, что должно делать в каждом конкретном случае. Судья здесь только следит за соблюдением формульных установлений и имеет право изымать из оборота соответствующее правило). Здесь слово «говорить» связано прежде всего с механикой власти: только судья вправе провозглашать наличие справедливости, указывать на нее

³² Иванов В. Дионис и прадионисийство. М., 1994. С. 291-292.

³³ Фрайденберг О. Указ. соч. С. 493-494.

³⁴ См.: Кареньи К. Вечная Антигона // Мифология. М., 2012. С. 199-207.



посредством непрерываемого слова, «правового императива». Но устанавливать справедливость – еще не значит только совершать интеллектуальную операцию, вызывающую споры: здесь сообщаются практические формулы, подходящие к конкретным ситуациям, и роль судьи заключается в том, чтобы реально оперировать ими. «Формула, определяющая способ предоставления прав, стала греческим правосудием, но этическая норма права еще не отразилась в термине *dice*. Только со временем эта юридическая формула становится обозначением самого права, когда к *dice* прибегают, чтобы пресечь силу: ведь только обладающий *dice* по-настоящему считается справедливым»³⁵.

3. Закон: вина и кара, очищение и возмещение

Все протагонисты в драме об Эдипе занимают одинаковые игровые позиции в отношении разразившегося конфликта. Каждый считает себя способным овладеть насилием, но оно само по очереди овладевает ими всеми уже без их ведома, ввергая их в перманентный процесс взаимности насилия. Каждый (Эдип, Креонт и Тиресий) считает себя не затронутым конфликтом и находящимся как бы в роли арбитра, верховного судьи, однако это отрешенное состояние быстро сменяется слепой яростью, как только их репутацию (чаще всего это делает хор) ставят под сомнение. Иллюзия превосходства тогда быстро исчезает. Взаимность насилия, сумевшая поглотить даже отношения между отцом и сыном, становится всеобъемлющей: «Мысль, приравнявшая насилие к утрате различий, должна неизбежно прийти к отцеубийству и инцесту, как к финальной точке своей траектории».

Кроме того насилие нивелирует людей, поскольку каждый становится двойником своего антагониста и поскольку любой может стать двойником всех остальных – т.е. объектом всеобщей заморозки и ненависти: «Одна жертва может занять место всех потенциальных жертв в любой момент. Всеобщая твердая уверенность не требует иных подтверждений, кроме неотразимого безрассудного единодушия»³⁶. При этом уничтожая жертву отпущения, люди будут убеждены, что избавляются от поразившего их сообщество зла. (По замечанию Юбера и Мосса, жертвоприношение имело своей целью соединить при посредстве жреца

и с помощью ритуала профанное с божественным: жертву изымали из мира живых, чтобы она перешла порог, разделяющий два мира).

Но поскольку насилие единодушно, оно в состоянии восстановить в полисе мир и порядок. Поэтому и учрежденные им даже ложные значения приобретают несокрушимую силу. Здесь же скрывается и единодушное решение: подлинный объект анафемы – в драме не Эдип, а само единодушие, которое, чтобы сохранить свою действенность, должно уклоняться от всякой манипуляции и длиться вплоть до наших дней, принимая формы забвения и безразличия, к которому приводит коллективное насилие или проявляться в форме его мнимой незначительности даже там, где оно достаточно заметно и влиятельно. «Герой является виновником насилия и беспорядка, пока остается среди людей, но предстает своего рода искупителем, как только он оказывается устранен из социума – причем всегда посредством насилия» (Рене Жирар).

Мольбы жертвы в трагедии носят форму супплиция, т.е. мольбы умерщвляемого жертвенного животного и связаны с главной идеей трагедии – катарсисом. Мистериальные элементы трагедии указывают как раз на ту сторону мистических «врат», которая в данный момент закрыта (О. Фрейденберг), указывают на невидимое.

Лицезрение рождающейся красоты для миста было высшей степенью мистериального посвящения, и главная идея трагедии оказалась заключенной в том, что смерть, получаемая здесь в виде судьбы «при эсхатологическом дележе мойр, всегда становится смертью искупительной, смертью очистительной жертвы»: Эдип погибает, но Фивы спасены им от чудовища. Космическое крушение стало образной базой трагедии, хотя сам образ космоса был представлен в ней видимыми и осязаемыми картинами и вариантами «города», «дома», рода или же в форме «звериной очистительной жертвы»: Эрос всегда имеет перед собой жертву, т.е. то самое очистительное животное, которое становится образом смерти – «убиваемого убийцы»³⁷. Люди карают нарушителя закона из страха, как бы высшее возмездие не обрушилось и на них самих, если они будут терпимы к тому, кого преследует божественное мщение. Именно это выражает миф об Эдипе. Но в действительности преступление всегда состоит в ведении богов: они – законодатели, судьи и исполнители закона. Людям так и не удается победить преступление с помощью и посредством наказания. Одно и другое только

³⁵ Белвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 304-305.

³⁶ Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С. 92-95, 102, 107.

³⁷ Фрейденберг О. Указ. соч. С. 681.



кажутся связанными между собой. Но наказание не может устранить уже содеянного, оно не совпадает с ним по времени – «Зевс всегда опаздывает с воздаянием». Не наказание, но кара или возмездие является адекватной реакцией на преступление. «Преступить», т.е. переступить порог и границу дозволенного человеком, означает вступить в область кары, которая окружает сферу человеческого бытия. Это область рока и божественной воли.

Три силы распоряжаются человеческой жизнью – судьба, провидение и свободная воля. Эринии, нападающие на Ореста, являют собой не просто объективированные угрызения совести: это – оккультные силы, порожденные наследственным грехом человечества, укоренившимся в нем на протяжении долгих веков. Своими недостойными действиями человек сам выпустил этих мстительных фурий и они способны растерзать каждого, кто по той или иной причине когда-либо совершил преступление. Но на помощь Оресту приходят Апполон и Минерва (эта последняя даже учредила трибунал Ареопага, заменив закон расплаты более милосердной системой, позволяющей отпускать виновного, если сам он признал свой грех). Фурии удаляются в свой подземный храм в Колоне, правда, все еще продолжая оставаться устрашающими силами, терроризирующими преступников грозными предупреждениями, но уже не являясь прежними безжалостными мстителями. Ужасы природы преобразены здесь в вполне благоприятные силы: кажется, что великая идея вселенского правосудия, первичного и окончательного, побеждает судьбу, эту дочь вечности³⁸.

Пожалуй, только Еврипид вполне последовательно выделил и описал проблему морали в абстрактных понятиях «номоса» и «фюсиса», т.е. уже с точки зрения закона, обычая, установления, а не природы. Но номос в этой ситуации, если под ним понимать унаследованную от предков спонтанную структуру иррациональных обычаев и правил, вполне может занять как сторону «конгломерата» (традиционного космоса), так и представлять собой систему формализованного «государственного права», наличие которой как раз и отличало греков от варваров. Точно так же и фюсис может представлять и неписанный, но безусловный «естественный закон», противостоящий местным обычаям, и систему «прав личности», противостоящую властным устремлениям государства, или, другими словами, банальное «естественное право сильного»³⁹.

У Софокла обращает на себя внимание глубокое чувство человеческой незащищенности и беспомощности, имеющее своим религиозным коррелятом постоянное ощущение суровости божества, но не в том смысле, что оно является источником и носителем зла, а в том, что всемогущая божественная власть постоянно указывает человеку на его незавидное положение. (Причиной безумия древние греки считали непереносимое вмешательство божественных сил: так, гомеровский Агамемнон объясняет обиду, нанесенную им Ахиллу воздействием Агаты – богини ослепления и действиями эриний, лишаящих человека здравого смысла.) Боги капризно противятся любому успеху и счастью, которые могут возвысить брэнное существование человека над статусом смертных существ, а значит и позволить ему вторгнуться в сферу их закрытого для смертных государства, – ведь человеческий успех порождает неоправданное самодовольство людей и справедливое негодование богов (в «Агамемноне» видно, как проявление триумфа одновременно вызывает тревожное ощущение вины, *hubris* превращается в первородный грех, который должен караться смертью, чтобы быть искупленным).

Только в трагедии «Семеро против Фив» человек впервые выступает уже не как игрушка мифических сил (подобно Оресту), не только как объект справедливой мести за дерзость и гордыню (подобно Ксерксу, которого хор предупреждал о негативных последствиях), но как самостоятельная личность, – здесь рождается новое чувство справедливости. У Софокла такая свободная личность выступает уже более открыто, хотя и здесь человек все еще остается ареной игры божественных сил, а его вина имеет скорее объективную, чем субъективную причину. Однако это вовсе не защищает и не освобождает его от наказания, но более того, кара, предназначенная ему, может распространяться даже на других (Эдип упрекает Апполона в том, что тот сам стал причиной зла, за которое страдает герой): здесь же все еще присутствует и оракул, как беспристрастный выразитель воли богов. Субъективная сторона преступления достаточно дифференцирована: герои часто совершают его по неосторожности и неумышленно. Внешние силы, воздействующие на их действия, выступают как подстрекатели и пособники и должны поэтому разделять ответственность с героями. Преступный умысел кажется более опасным, чем совершенное деяние. Нормы права, как божественного, так и человеческого, начинают группироваться в систему: невидимый закон обретает видимые черты.

В «Антигоне» столкновение олимпийской и хтонической идей проявляется уже вполне

³⁸ Шюре Э. Указ. соч. С. 323.

³⁹ Доддс Е. Р. Указ. соч. С. 37-39, 187.



рельефно: Родина, «город», «дом» должны ставиться выше кровных родственных связей, и это требование существенно принижает роль подземных богов Аида, хотя именно на них и их авторитет и опирается в своих убеждениях и действиях героиня драмы. Предать мертвых земле – это обычай и священный закон, хотя в отличие от государственного закона, он не писан и никто точно не знает его происхождения. Но он существует извечно, как божественный и уважаемый подземными силами. (Под законом теперь понимают правило, установленное свыше, порядок, как гармоничное соответствие всех частей некоего целого, порядок, которому подчинены и устройство мира, и движение светил, и смена времен года, и отношения между богами и людьми, – все, что касается человека или мира находится во власти этого порядка. По сути это – совокупность предписаний, идущих от бога – неписаное право, собрание священных изречений, запретов, передаваемых оракулами, высказываний, закрепляющих в сознании судьи то поведение, которого следует придерживаться всякий раз, когда речь идет о порядке в рамках рода⁴⁰.)

Однако и Креонт, казалось бы легально действующий на основании государственного закона, с точки зрения мифа и хора, все же остается преступником – Софокл в его лице и в лице Антигоны как бы противопоставляет два действующих типа равноценных прав. Ведь сам Креонт видит и подсознательно принимает всю силу Аида: царство мертвых торжествует здесь над идеей государства и демонстрирует свою несокрушимую еще силу перед олимпийцами, защищающими формальный государственный порядок – ведь мертвые всецело принадлежат подземным богам и ни царь, ни олимпийцы не имеют над ними никакого права.

Зато идея свободной личности здесь принимает облик Антигоны. Хор, однако, гласит, что она вовсе не собирается рассматривать свое свободное решение как поступок, совершенный согласно какому-то внутреннему собственному закону, – она лишь выбирает для себя закон богов Аида, поскольку он самый древний, и делает она это из искреннего и благочестивого чувства долга. Тем самым Антигона творит безбожие, поскольку переступает государственный закон, созданный олимпийцами, и вместе с тем она по-настоящему богобоязненна, так как подчиняется могущественным и священным подземным силам: она в меру сил стремится «держаться священного в священном»⁴¹.

Указ Креонта, отказывающий в погребении Полинику, тем самым нарушает традиционные правовые и нравственные нормы, – поэтому он никак не может быть отождествлен с волей государства, – Тиресий и Гемон предупреждают об этом царя. Креонт и Антигона представляют два полюса реализации протагоровского тезиса «человек – мера всех вещей»: Креонт мерит все мерой собственного произвола, он принимает свой частный указ, изданный по единичному поводу, за закон, придавая тем самым абсолютное значение мнению одного единственного человека; Антигона меряет себя и свою ситуацию уже мерой соответствия непреходящим нравственным нормам, находящимся под защитой богов. Запрет Креонта изрек не сам Зевс и не Дике: в основе меры вещей, принятой Креонтом, лежит индивидуальное человеческое разумение, а не незыблемые нравственные нормы, еще и подкрепленные авторитетом олимпийцев. Только Антигона в этой ситуации ценой своей жизни по-настоящему защищает справедливость и город от гнева богов⁴².

Со временем характер сакральной неприкосновенности от религии переносится на право. Авторитету законодателя по-прежнему оказывалось полное почтение – ведь он никому не мешает – однако все же остается открытым вопрос о том, правильно ли он в слове своего закона выражает свою мысль. Ведь на эту мысль как раз и ссылаются, – судебная процедура и организация у афинян не располагали специальным институтом, который мог бы путем соответствующих дополнений, толкований и развития подчинить изреченное слово влиянию мысли и, тем самым, восстановить нарушенное равновесие правового сознания. Поэтому изгнанная из юридического законодательства мысль находила в себе убежище в греческой риторике и трагедии. (Позже Рим в лице Красса и Цицерона вступится за ущемленный приоритет мысли). Под оправданием здесь будет пониматься восстановление именно душевного равновесия, утраченного при совершении греха или преступления, чудесное выздоровление заболевшей души⁴³. Ведь Эдип был в сущности невиновен по закону, однако такая невиновность не могла считаться безусловной, – признание права богов вмешиваться в его жизнь, смесь преклонения и страха по поводу того, что они избрали именно его для проявления своего всемогущества, вытесняли

⁴² Ярхо В.Н. Трагический жанр Софокла // Софокл. Драмы. М., 1990. С. 480-481.

⁴³ Зелинский Ф.Ф. Античная гуманность // Соперники христианства. М., 1996. С. 192-193.

⁴⁰ Хюбнер К. Указ. соч. С. 188-189, 193-194.

⁴¹ Бенвенист Э. Указ. соч. С. 301.



чувство справедливого возмущения тем фактом, что его несправедливо погубили, несмотря на его невиновность.

Понятие же о спасении, появляющееся только в «Эдипе в Колоне», закрепляет и переворачивает то представление о вине и наказании, каким оно вырисовывалось в первой трагедии: «Эдип не более заслуживает своего спасения, чем он хотел своей вины и был достоин кары». Апофеоз, венчающий здесь судьбу Эдипа, нельзя толковать только как награду за моральные достоинства, это – только справедливая мера его несчастий. Эдип страдает не за личную вину, но как неведающий и действующий человек, и вследствие закона жизни, на который он наталкивался в своем качестве действующего существа: поразивший его приговор как бы лишен характера наказания и поражает именно действующего человека. «Эдип в Колоне» уже говорит о появлении другого закона, блюстителями которого являются сами боги – закона, дополняющего предыдущий закон, закона, спасающего страждущего человека⁴⁴.

Наказание налагалось богами, которые выступали как мстители..., поэтому закон становился ненарушимым, божественные санкции давали ему непреодолимую силу. Одновременно ограничивалось и поле приложения какого-либо человеческого намерения, мнения или действия, помещаемых под защиту богов и самостоятельно карающих нарушителя.

Но постепенно древнее значение понятия «священное» трансформировалось в понятие «защищенное»: это уже не было определением отрицательного свойства («ни божье, ни человеческое»): sanctus – это тот, кто обнаруживает себя облеченным милостью богов и поднимается над людьми, и в его власти стать посредником между человеком и божеством. Происходил сдвиг значения, превращающий sanctus в простой и полный эквивалент нечеловеческой добродетели: налицо было состояние, проистекающее из запретов, установленных людьми, из предписаний, основанных на законе, превращение в то, что разрешено законом богов в сфере человеческих отношений. «Слова мудрости и оракулы», которые изрекает хор якобы в своем вдохновении, «как сама природа», прошли сквозь умеряющую восторг гражданственность полиса, сквозь его закон... Смысл самой мудрости хора есть скорее здравомыслие моралиста, склоняющегося перед детерминизмом и трагической участью человека, чем опьянение восторга».

Мятеж Прометея хору чужд. Но хор негоду-

ет также и на Зевса, преступно попирающего древние законы, и сам тут же трепещет от вольных речей возмутителя-титана, советуя Прометею покориться: «Покорность – вот она мудрость хора! Здравомыслие – смысл его речений»⁴⁵ Хор в трагедии выражает твердую уверенность в существовании чего-то непреодолимого, он утверждает присутствие за пределами видимости, чудесной и неведомой действительности, требующей чего-то иного, чем просто возмущение и отрицание. Реальность есть единство, и всякий человеческий поступок отражается в этом единстве, отсюда «Софокл с большой силой ощущает закон солидарности, связывающий человека ... с миром». Но сам мир движется тайными силами, о которых мы ничего не знаем, и Софокл предупреждает: человек не ведает той совокупности сил, чье равновесие обуславливает жизнь мира, но добрая воля человека, будучи в плену у собственной естественной слепоты, неспособна защитить его от несчастья: Эдип только во мраке слепоты постигает иной свет, его знание невидимого – это само прозрение.

И слепец Тирезий видел внутренним взором незримое тогда, когда зрячий так и оставался погруженным во тьму. Мир, отделенный от мира людей пропастью, божественное, Эдип ощущает как мир ему совершенно чуждый, который надлежит извергнуть из человеческого сознания: «тут все обстоит не так как у мистика, душа которого должна обручиться с этим миром. В действительности это мир, подлежащий очеловечиванию». Этот мир открывает Эдипу порядок, к которому он совсем не причастен, это – не какая-то область божественного, имеющая своей конечной целью человека – не провидение, которое его бы судило и желало бы ему блага в соответствии с человеческими моральными нормами – в недрах вселенной, говорит Софокл, существует «обаяние святости», и если человек нарушает эту святость, то сама вселенная восстанавливает свой священный порядок в ущерб виновному. Вступают в силу ее законы, и ошибка исправляется сама собой: «наказание «виновного» не имеет иного значения – это «исправление» в смысле выправления совершенной ошибки»⁴⁶.

Но уже у Гесиода мы видим, как справедливость переходит с морального уровня на космический: Зевс – вот конечная причина, которая приводит вселенную в движение и придает ей смысл и порядок. Эта причина скрыта от глаз: истинная гармония не может быть явной, потому что сами люди живут «словно во сне», од-

⁴⁴ Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1959. т. II. С. 128-129.

⁴⁵ Голосовкер Я.Э. Указ. соч. С. 86-87.

⁴⁶ Боннар А. Указ. соч. С. 113-117, 118.



новременно присутствуя и отсутствуя, и высшая реальность ускользает от них. Те, кто ищет в самом себе ключ к тайне, вдруг обнаруживает, что «все есть одно» и что единство целого и есть истинная цель Бога, который изнутри самих вещей управляет ими⁴⁷. Имманентность Закона, погруженного в бытие, тем самым отбирает правовую монополию у богов, чтобы со временем отдать эту прошлую привилегию трансцендентному самому человеку: тогда из-за плеча Зевса выглядывает Прометей.

Очеловечивание закона, однако, чревато опасностями. В своих «Законах» Платон заметил, что человеческая душа таит в себе некое прирожденное хаотическое оргийное начало, «грозное и безумное движение», проявления которого мятежны и разрушительны. Поэтому необходимо иное встречное движение, извне влияющее на возбужденную душу и овладевающее этим стихийным движением так, чтобы оно, легко высвобождаясь, входило бы в общую гармонию мирового порядка.

Трагические аффекты, в первую очередь подлежащие очищению, суть жалость и страх: Аристотелево сострадание выросло из оргиастического плача о божественной гибели, и ужас оргий снимался погружением в их стихию, – в этом же лежал и корень трагического страха⁴⁸. Греки чувствовали, что ощущение вины коренится в некоем подавленном и забытом прошлом опыте. Поэтому появлялась навязчивая потребность рационализировать это необъяснимое и непонятное чувство вины, которое тяготело над людьми. (Эмпидокл одну из своих поэм назвал «Очищения», – в ней проблеме катарсиса уделялось центральное место.) В новой системе верований идея приобретала новое содержание: человек должен был не только очистить себя от отдельных нечистот, но и от всей скверны телесного существования вообще – это было главным условием искупления. «Чистота в большей степени, чем справедливость, стала главным средством спасения», но для этого требовалась не рациональная, а вполне магическая техника, поэтому орфические книги предполагали и пропагандировали исключительно ритуальные приемы (за что Платон и упрекал их, видя в этом деморализующее влияние на людей⁴⁹).

Представление о «нечистоте» и «очищении» в мифах об Эдипе и Оресте неразрывно связывались с идеей отмщения и одновременно становились основой особого религиозного института – Дельфийского оракула – а позже

вылились в систематизированную компенсаторную веру в существование справедливости на небесах. На небесного отца Зевса переносились все противоречивые чувства, связанные с земным отцом, поэтому Зевс предстает одновременно и как источник благ и источник зла, как завистливый бог, недовольный желаниями и поступками своих детей, и как суровый судья, бдительный и строгий, безжалостно карающий за грехи самоутверждения и заносчивости⁵⁰. (Зевс теперь вершил правосудие отнюдь не из личной мести, дающей нечто самому мстящему, а исключительно для удовлетворения требований эриний, внешнего принципа правосудия. Он мстил Урану, используя идею равенства, тем самым преодолев бессмысленную жестокость, с которой когда-то начиналась «Тегогония» Гесиода: Зевс становится заботливым и строгим родителем-отцом, который «порождает без матери»⁵¹.)

Преступник должен был «очиститься», как больной. Подобно недужному (*pathetiros*) очиститься должен был также и соучастник всяческих страстных служб и мистерий, – ведь энтузиазм, согласно Платону, есть «пафос» или страсть, темная и неуправляемая. И очиститься следовало от присутствия этой хтонической, пусть даже и благодатной, силы. Ее носитель не смог бы далее жить при солнечном свете, ни общаться со светлыми богами. Только когда «круг его мистических претерпений замыкался очищением», тогда и восстанавливалась его связь с «государственным союзом отечества» и с «небесным городом олимпийских богов».

Но «пафос» и «катарсис» неотделимы друг от друга, вместе составляя критерий реальной правоты и подлинности, – вся система катарсиса была выработана с целью примирить и привести в гармоническое взаимоотношение две несогласованные веры, совместить два несовместимых мира – мир подземный, с его животворящими силами и таинствами, и мир надземный, с его зиждительными началами закона и страха⁵². Поэтому, для Софокла и в самом таинстве вселенной существовал некий закон возмещения: если боги без причины поражают Эдипа, а потом также без видимой причины его возвышают, это значит, что в лоне вселенной существует не только жестокое безразличие богов, но и некое милосердие: в самой драме смерти Эдипа заключается смысл жизни.

Воздаяние непременно основывается на принципе мировой справедливости (дикэ), этот принцип воплощает в себе равновесие,

⁴⁷ Фестюжьер А-Ж. Указ. соч. С.58.

⁴⁸ Иванов В. Указ. соч. С. 214.

⁴⁹ Доддс Е.Р. Указ. соч. С. 158-161.

⁵⁰ Доддс Е.Р. Указ. соч. С. 57.

⁵¹ Зойя Л. Отец. М. 2012. С. 71-73.

⁵² Иванов В. Указ. соч. С. 209.



упорядоченность и регулярность. Нарушение же порядка влечет возмездие: воздаяние становится неизбежным: древний человек проецировал в космос свои представления и требования социальной справедливости, а усиленное эхо его же собственного голоса возвращалось к нему из космоса, грозя карой за всякое преступление, и тогда он лишался отваги и спокойствия». (Так, преступление, совершенное против родителей, считалось столь ужасным, что требовало даже создания специального суда и особого наказания, в которых равноправно участвовали и представители подземных сил.) Еще Платон, казалось бы терпимо принявший происходившую в его время революцию секулярного закона, все еще верил в наследственную религиозную вину, но теперь грех стал казаться только состоянием индивидуальной воли, болезнью внутричеловеческого сознания, совести, тогда как «нечистота» (которая у Гомера еще не являлась наследственной), становится только автоматическим следствием самого деяния, относящимся к миру внешних событий, действующим с жестоким безразличием по отношению к мотивам поступка. «Перенос ядра представлений о чистом из магической в моральную сферу произошел сравнительно поздно: вплоть до самого конца V века до н.э. мы не встречаем ясных заявлений о том, что одного очищения рук недостаточно, и что необходимо очистить также и сердце»⁵³.

4. Суд: право видеть и право говорить

У Гесиода *ate* все еще означало не только бедствия чисто объективного характера, но и приобретало значение глобальной «катастрофы» и «краха». Гесиод говорил, что «слово не может исчезнуть бесследно, коль скоро множество людей его повторяют», ибо оно само по себе является чем-то божественным: «Власть слова в отрыве от человека как его источника, рассматриваемая нередко как божественная, легко становится магической... В безличной речи проявляется воля богов, и боги изрекают, что позволено делать»; именно через эти высказывания и можно прийти к идее божественного права. (В римском *fas* уже нет ничего, указывающего на специфический характер этого права, но именно к нему восходит представление о торжественном провозглашении слова – об изреченном соизволении, дозволяющей или запрещающей воле богов). В этом и заключается какая-то таинственная сверхчеловеческая власть слова⁵⁴. (Джанбаптиста Вико сделает

вывод о происхождении всего древнего права именно из торжественно произносимых словесных формул, ссылаясь при этом на практику римского раннего права.) Всякое слово, произнесенное властью, как бы предопределяет некоторое реальное изменение в мире, создает нечто, и это скрытое качество выражает силу и дает жизнь закону. («Перелом» или изменение (*peripeteia*), по Аристотелю, всегда означает «перемену делаемого в свою противоположность, ... вероятную или необходимую» (к такому результату приводят, например, действия вестника в «Эдипе»). Узнавание же есть только особая форма перемены, ведущая от незнания к знанию – узнавание тем лучше, чем теснее оно связано с «переломом».

Действия власти, оформленные словом, составляют существо политического. Политика – череда перемен, подобно тому, как демократия – множество дифференциаций и противоречий. Греческий полис первым в истории создал и сформулировал современное понятие политического: «Политика по необходимости подвержена риску, но риску не необходимому». Она переворачивает установленный порядок целей и индивидуальных интересов, разрушает земную ориентацию, с точки зрения индивида: «Государство, которое не практикует подобные «трансформации», в свою очередь преобразуется в частную ассоциацию, где доминирует уже рациональность частного права. (Гегель)⁵⁵.

Божественное слово означает проявление божественной воли, т.е. первичного закона. Невыполнение или неподчинение ему непременно вызывало кару. Указующие повеления доносились как с Олимпа, так и из-под земли: грек воспринимал внешний мир посредством зрения, а голоса богов посредством внутреннего слуха. (Демон, некогда вещавший Сократу, был опасен уже тем, что он не был простым посредником богов, но давал человеку советы и откровения прямо от своего имени.) Внутренний голос формулировал для человека закон, непреходящий и вечный, оракулы же только уточняли, а подчас и затуманивали сообщавшиеся повеления.

Сакральное вещание от Аполлона имело тот же самый исток, что и прорицания от Великой матери (Земли) и Пифона – подземного Диониса, из подземной могилы которого пифия в Дельфах воспринимала свои оракулы. В трагедии Еврипида Дионису противостоит Пенфей, восставший против неодобрительно наблюдаемого им вакхического безумия (в ответ хор однозначно называет его «злоречивым и нечестивым глуп-

⁵³ Доддс Е.Р. Указ. соч. С. 40, 45-46.

⁵⁴ Бенвенист Э. Указ. соч. С. 323.

⁵⁵ См.: Каччари М. Указ. соч. С. 61.



цом». Сам же он осуждал только истинность блаженства толпы, обуянной безответственными богами). Но орфикам удалось, тем не менее, в пику олимпийцам в Дельфах и Элевсине сохранить и даже узаконить некоторые архаичные формы такого дионисийского коллективного оргазма: «Стихийный экстаз освобожденного духа и радость божественного единения в дионисийских таинствах все еще обладали неоспоримой духовной самооценностью»⁵⁶. (По сути же как раз Пенфей и воплотил в себе некий жертвенный аспект богослужения, выступая одновременно и жертвой и богом: лев и змей, две ипостаси Диониса, с которыми Пенфей отождествлялся в состоянии безумия, говорят о его вероятном посмертном посвящении в таинства победоносно-го Диониса.)

Мораль трагедии Еврипида была выражена в словах: «Взглянув на эту смерть, в богов уверуй». «Фундаментальной заповедью эллинистической философии становится мнение, согласно которому лучшее для человека – отрешенное созерцание. Созерцательная жизнь была поставлена Пифагором выше жизни ради действия, равно как и выше жизни ради наслаждения»⁵⁷. В греческой трагедии божественное всегда было тайной и порядком, всевластием и всемогуществом и у него был свой собственный закон. Бог царствовал непознаваемым, а предсказания оставались только туманным языком, на котором боги обращались к людям, признанием его присутствия, но только одно это еще не позволяло понять богов или судить о них. Для человека это было не столько предопределением, сколько случаем лишней раз убедиться во всеведении богов, созерцать необходимость и закон⁵⁸. (Божественная власть санкционировать воплощение человеческого выбора и замысла и позволять ему осуществиться обозначалась особым термином. Это было право приостанавливать любое политическое или правовое решение или санкционировать его, т.е. «быть облеченным исполнительной властью». Божественное одобрение «кивок божества» превращало слово в дело: в основе акта лежал сакральный жест, которым божество «даровало осуществление тому, что в противном случае осталось бы только словом»⁵⁹.)

Толкования священного закона были уже вторичными действиями, так и не раскрывающими до конца смысла велений. Истинное их

содержание и последствия знали только боги: истина – сама по себе божественна и не может быть достоянием человека.

Проблема поиска истины в «Царе Эдипе» выражена в деятельности героя, неустанно стремящегося к истине, как бы безжалостна она ни была к нему. Софокл не просто стремится доказать неизбежность божественных прорицаний и бессилие человека перед лицом рока, – к этому добавляются еще и усиленные поиски вины Эдипа, но трагическая двусмысленность выражается в том, что сам поиск, проникая в недра и глубину жизни, разрушает ее непосредственную данность. «Эдип следует трагической логике Аякса, т.е. осуждает себя за самоослепление, исходя не из субъективного намерения, а из объективного результата. Но в то время, как трагедия Аякса возникает вследствие вмешательства божества, отчуждающего действие от его носителя и превращающего субъективно оправданный замысел в поступок, позорящий совершившего, трагедия Эдипа коренится в ограниченности, экзистенциально присущей самому человеческому знанию: все разумные меры, принятые Эдипом и его родителями в прошлом и принимаемые им самим в настоящем, все равно привели к прямо противоположному результату»⁶⁰. Субъективная истина героев никак не совпадает с объективной истиной, им неизвестной. Добра их намерений еще ничего не значит, им не дано предугадать последствий своих действий. Даже принимаемые ими законы «слепы». Все вокруг определяет божественная воля, по-настоящему «объективная», чуждая как умыслу, так и неосторожности человеческих поступков. «Истина – это нечто самоутверждающееся на тех или иных основаниях, нечто, пребывающее наверху, нисходящее сверху, это повеление, причем и сам «верх», само «высшее», сам «господин» того или иного господства проявляется в различных обликах»: господин – это воля к власти. И в понимании греков основная особенность неистинного и ложного – это сокрытие⁶¹.

Видение же – главная функция трагического познания. При этом внешнее зрение здесь только вторично и необходим переход к другому, внутреннему видению: у Эдипа вначале лицо слепота «зрячего слепца», затем – слепого провидца и ясновидящего. Эдип совершил два самых тяжких преступления по неведению, по своей «слепоте», т.е. поневоле, но все это как раз и означает настоящую слепоту: «Слепота зрячести оборачивается в зрячесть слепоты».

⁵⁶ См.: Фокин В. Первоосновы посвящения. М., 2008. С. 433-434.

⁵⁷ Тойнби А. Указ. соч. С. 268.

⁵⁸ Боннар А. Указ. соч. С. 119.

⁵⁹ Бенвенист Э. Указ. соч. С. 268.

⁶⁰ Ярхо В.Н. Указ. соч. С. 484.

⁶¹ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 120



(Сам Эдип не знает, а Тиресий знает, что Эдип «отцеубийца и муж своей матери». Но Тиресий получил свое прозрение от богов, как достойную плату за свое ослепление, Эдип же сам обретает свое прозрение, как искупление за страдания, и в обоих случаях видение превращается в ведение.)

Термин, которым обозначался главный мистериальный акт «показывания», означал одновременно и «посвящать», и «представлять». («Мольба или заклинание сопровождала и в мистерии, и в драме приход к закрытым дверям»: эсхилосские Гикетиды, прибывшие издалека, молят у входа в город, чтобы их приняли, впустили в чужую землю. Молят также перед смертью о спасении, о подаче жизни, – впустить, принять, освободить или похоронить – в мифе все это означает спасти и возродить: понятийное же понимание вкладывало в эти образы уже совсем новый смысл.) Мифологическое воображение персонифицировало понятие, включенное в содержание слова, представив, например, «орка» в качестве карающей силы, вырывающейся на волю в случае произнесения ложной клятвы, означающей некую субстанцию, наделенную зловещим потусторонним могуществом и призванную наказывать нарушителей клятвы. (Клятва была только предвосхищением ордалия, устойчивым ритуалом, обеспечивающим и освящающим заверение или договор. Но клятва соотносилась и с негативным свойством – «быть проклятым», – наиболее страшным состоянием, какое могло ожидать человека – ведь проклятого мог безнаказанно убить каждый.) Как только священное слово было произнесено в соответствии с принятой формой, присягнувший потенциально вступал в состояние *sases*, «которое оказывалось реальным и действительным и вызывало мщение богов, в случаях, если нарушались принятые обязательства»⁶².

Проблема видения в аспекте «ослепления» открывалась как идея возмездия, переходящая из сферы познания в сферу этики, из области «истины» в область «природы» (Я.Э. Голосовкер): образ «богини правды и справедливости» (земной правды) – Фемиды, выступает здесь как ипостась Земли и вещаго знания мойр. Но она же – и беспристрастие: «Ничто не должно воздействовать на познание правды и приговор: ни восхищение, ни отвращение, ни сострадание, ни страх, ни гнев. Красота, упорство, отвага, мука, мольба во взоре могут обмануть зрение судьи: поэтому на глаза Фемиды надевается повязка. Теперь справедливость обеспечена»: символом повязки как бы устраняется

эстетический аспект, но взамен усиливается аспект этический. Если сам Зевс есть природа, то за проникновение в тайны природы человек расплачивается слепотой»⁶³. (В мифе выведен даже особый образ силы, ослепляющей человека, образ обмана, – «обман ослепляет»).

Трагедия Нарцисса (в трактовке Овидия) заключалась в том, что он утратил чувство меры, перепутав иллюзию с реальностью и осудив себя на то, что будет любить только видимость, которая никогда не удовлетворит потребность души. (Данте поместил Нарцисса в Чистилище вместе с фальшивомонетчиками, повинными в том, что довольствовались фальшивыми деньгами, являвшимися лишь видимостью настоящих.)⁶⁴ Когда неистинное принимается за истину, приходит беда. Поэтому истину следует искать тщательно и беспристрастно. Это и есть главная задача законодателя, которому не следует обольщаться по поводу принимаемых им законов.

Для политической жизни полиса истина составляла ту идеальную основу, чья ценность определялась и формулировалась при демократии ораторами, а при государе – его советниками. Чтобы жизнь государства была действительно связана с истиной, нужно было либо предоставить несущее ее слово всем (а их, т.е. граждан полиса в драме изображает хор), либо довериться мудрости государя: здесь и появляется проблема «наставления душ и их поведения» – как воздействовать на душу государя? Кто может быть творцом хорошей *parrësia*? (или права свободно высказывать свое мнение в полисе). Высказывание, говорение с целью повлиять на принятие политических решений полисной общиной, оставалось привилегией свободного человека.

Но проблема заключалась в том, что такое высказывание мог сделать любой гражданин. Под вопросом оставалось качество высказывания, и еще Платон предупреждал, что как «отсутствие правдивой речи составляет главную черту демократической души», так и дурное действие высказываний в государстве порождает анархию, свойственную плохой демократии. Демократический человек – этот обладатель души, «пренебрегающий правдивой речью», проникает в политическую жизнь демократии, осуществляя здесь влияние и власть. Но в его жизни никогда не бывает настоящего порядка, здесь не царит необходимость. Поэтому он будет осуществлять над другими такую власть, которая желанна только сама по себе и только для него.

⁶³ Голосовкер Я.Э. Указ. соч. С. 58-59.

⁶⁴ См.: Мельшиор-Бонне С. Указ. соч. С. 179.

⁶² Бенвенист Э. Указ. соч. С. 341.



Это отсутствие в демократии по-настоящему «правильной речи» связано как раз с тем, что здесь каждый может произносить какие угодно речи и тем не менее же оказывать определенное политическое влияние. При демократическом равновесии *parrësia* становится критерием и стимулом дифференциации и разрыва; в хорошо же устроенной монархии – она становится формой, гарантирующей, согласно Платону, правильное функционирование государства: но для этого монарх должен будет внимательно слушать говорящего правду советника⁶⁵.

Даже хорошие законы страдают от такого недостатка, как «слепота», полагал Ксенофонт, а тирания, между прочим, вполне может удовлетворять самым взыскательным политическим вкусам и стандартам. Власть, черпающая свою легитимность из выборов, часто оказывается не лучше, чем жестокая тираническая власть, проистекающая из силы и обмана: «Тираническое правление, как и правление «конституционное», будет легитимно лишь в той мере, в какой тиран или «конституционные» правители готовы слушать совета того, кто «хорошо говорит» из-за того что он хорошо думает, т.е. внемлет советам достойных людей. Конечно же содержание законов и сама законность зависят от политического строя общества, на который они распространяются. Но отождествление понятий «справедливое» и «законное» не позволяет провести границу между справедливыми и несправедливыми законами – ведь существуют такие элементы справедливости, которые выходят за рамки, очерченные законом. Так, распределительная справедливость Аристотеля независима от закона.⁶⁶

Полисная демократия характеризовалась наличием номоса, т.е. того, что на практике регулирует политическую игру и осуществление власти в рамках закона, т.е. традиции или основополагающего принципа, а также *parrësia*, являющегося лишь дополнением к конституционному праву – т.е. свободы произносить речи, оказывающие реальное влияние на политику (у Полибия это – уже вполне статусное право говорить и влиять, связанное с самой политейей, устройством города). Политическая деятельность оказывалась прямо связанной с высказываниями правды, а *parrësia*, в свою очередь, соединяла проблему закона и общественного устройства с реальной проблемой политической деятельности, т.е. юридикто-институциональной системы, власти, имманент-

ной обществу, власти, становящейся правлением в действительности.

Трагедия как раз и предлагала свою собственную картину осуществления власти через такую «правдивую речь»⁶⁷. Но такая убеждающая правдивая речь сама по себе уже представляла целую совокупность проблем, процедур и техник, посредством которых власть и осуществлялась. Речь сама по себе означала только форму политической активности, не более того (позже риторика и ораторское искусство станут ее составляющими частями) – говорить значило осуществлять право и судить, и можно заметить, что вся трагедия состоит из сообщений, суждений и осуждений – и в этом ее «политическая и государственно-правовая» сущность: политическая и правовая истина могли быть открыты только в процессе говорения, точнее «правильного говорения».

В греческой драме сами боги не обладают *parrësia*, она есть сугубо человеческая практика, право и риск: Еврипид (наиболее секулярно мыслящий трагик) называл три соответствующие полису практики – политическую, статуарную, связанную с привилегиями; нравственную, порождаемую несправедливостью, и судебную. Но только политическая форма высказывания стала центральной для трагедии, тогда как две другие формы, играли здесь лишь роль инструментов. (Иона в одной из трагедий использует высказывание для того, чтобы произвести политические преобразования в Афинах, позволяя их жителям также высказывать свое мнение по проблемам, затрагивающим дела города и демократии: Еврипид соответственно различает здесь и три категории граждан, имеющих разное отношение к этим проблемам)⁶⁸. Хорошая же *parrësia* в драме и политике всегда отмечена логосом, наличием разума, который обеспечивает правильное сочетание политей (государственного идеала) и политической деятельности в целом, представляя собой модель идеальной демократии: говоря правду, тот, у кого хватает мужества произнести правильную речь, оказывает свое влияние, благодаря чему город принимает правильное решение, приемлемое для всех. Плохая же *parrësia* (на практике настойчиво вытесняющая хорошую) – это говорение о чем угодно, лишь бы это было хорошо воспринято. Тем самым из демократии исключаются истина и правда. Опасность же заключена уже в самой двусмысленности подобного высказывания, которому законом полиса предоставляется юридическое, конституционное, инсти-

⁶⁵ Фуко М. Указ. соч. С. 212-215.

⁶⁶ См.: Штраус Л. Указ. соч. С. 133-134.

⁶⁷ Фуко М. Указ. соч. С. 170-172.

⁶⁸ Фуко М. Указ. соч. С. 167-168.



туциональное право, позволяющее всякому гражданину произносить речь любого смысла и в любых формах – политической, юридической, защитительной или обвинительной судебной и т.п. Ведь сама эта речь всегда разворачивается в политическом пространстве. Трагедия наполнена такими речами.

«Помимо идеального государства, помимо совершенных законов, помимо хорошо обученных и должным образом выполняющих свои функции должностных лиц, нужно было еще, чтобы граждане вели себя так, как того требует закон государства и составляли бы целостность, необходимую государству для выживания, – гражданам нужна еще одна правдивая речь, нужно, чтобы кто-то открыто обратился к ним, произнес правдивую и разумную речь и убедил их»⁶⁹.

Но если греческая *parrësia* или способность говорить открыто вскоре должна была забыть о логосе и гармонии, и если грек не стал уже более основывать на этом свой номос, т.е. закон, призванный упорядочить определенную территорию своего полиса, то и свобода здесь должна была скоро превратиться во вражду, обрекая полис на гибель, – однако это и есть драма Софокла, свидетелем эпилога которой стал Платон. Идеальный полис, который еще только предстояло построить, уже находился по естественным причинам, в состоянии войны. Поэтому и политическое искусство должно было стать существенной и действенной частью политики (этим и объясняется особый статус страстей в «Государстве» Платона): ведь, когда сами боги стояли у руля, тогда не было места ни *stasis* (гордыне и внутреннему мятежу), ни *eris* (духу вражды). Философ–правитель должен был знать технику полемоса, если хотел придать нужную форму полису и урегулировать выраженные разногласия: «В истинном полисе порядок мира утверждается отнюдь не через войну, а посредством силы примиряющего слова, в силу добрых законов, справедливости, мудрости и умеренности судей». («Законы» Платона)⁷⁰. Но не бывает полиса без полемоса (спора), и никакое ораторское искусство уже не могло предотвратить того, что полемос стал быстро вырождаться в самовластие, а сила «усиления и разрастания» автоматически порождать зло: «необходимость как гроза нависла над городом, который только так и должен был выразить свою силу, – ей нельзя было избежать приказов, однако уже сам процесс командования и приказывания неизбежно порождает новые формы вражды. Ибо

повелевание всегда существует как тирания»⁷¹.

Мифологическая образность теперь уступала место формализованной понятийности скрытого в ней закона. Его необходимо было выразить и описать теперь уже словами, а не просто увидеть и показать. Рационализм пошел рука об руку с секуляризацией – от Эсхила до Еврипида трагедия постепенно уходила от своих мистериальных истоков к формам текстуального артикулирования: Закон становился «словом», чтобы затем стать «буквой».

Прежде Зевс всегда являлся одновременно верховным законодателем и судьей, Гора, богиня государственного распорядка, Эвномия – «благозаконие», обеспечивала справедливость в судопроизводстве и привлекала к судебной ответственности. Пеня была богиней кары и возмездия. Но все основные правовые функции – установление начал права и государственности, порядка и морали – находились у Зевса, которого поэтому и называли «дающим людям законы», – а Софокл и Еврипид называли его «блюстителем законов». Со временем эта роль вседержителя подвергается сомнению и закон обретает самостоятельную, человеческую жизнь.

Человеческие качества приписываются богам и героям. Этим обусловлена и разворачивающаяся в трагедии «война законов». Полулюди-полубоги (такие как Солон, Тесей) создают законы, «по-настоящему справедливые». Это – не просто законы города, это – «естественные» законы, присущие всем людям и основанные на справедливости. С ними вынуждены считаться боги, и их защищают герои.

Миф и трагедия неизменно освещали и комментировали серьезный космический и надчеловеческий конфликт, разворачивающийся между двумя сверхъестественными силами – Зевсом и Прометеем. В эсхиловом мифе Зевс, получив дерзкий «вызов» от своего оппонента, терпит поражение: он не собирается совершать космический акт творения и обеспокоен лишь тем, чтобы оставить все, как есть: вселенная должна пребывать в неподвижности. Прометей же бросает ему вызов, поставив под сомнение власть и поступки бога, и тем самым заставив его применить насилие. Но этим принудительным актом Зевс сам нарушает космическое равновесие, в результате чего терпит поражение, а Прометей через свои страдания идет к победе. (В недошедших до нас пьесах «Прометей освобожденный» и «Прометей – огненосец». Зевс в итоге примиряется с титанами и Прометеем). (Арнольд Тойнби находит аналог эсхиловскому Зевсу в исторической

⁶⁹ Фуко М. Указ. соч. С. 217.

⁷⁰ См.: Каччари М. Указ. соч. С. 28, 38–40.

⁷¹ Каччари М. Указ. соч. С. 53.



победе ахейских варваров над цивилизацией миносского Крита. Поработив минойцев и обосновавшись на Крите, дорические варвары как бы застыли в неподвижности в своем развитии. В параллельном этим событиям мифе Зевс, не сумевший единолично победить Кроноса, прибегает к помощи союзника – Прометея, персонажа, олицетворяющего творческий и непрерывный рост. Он знает, что, пока сам Зевс активен, всякий претендент на власть потерпит крах и поэтому он не дает Зевсу покоя. Но за нарушение своей воли Зевс мстит Прометею, превращаясь в настоящего тирана, поэтому даже его бывшие союзники, космические силы, от него отрекаются. «Тайна же заключена в том, что Зевс, сохраняя свое застывшее тираническое правление, обречен на падение». Зевс был «не совсем тем, чем он казался, поскольку в нем уже скрытно жил дух союза с его же противником. В нем как бы теплится слабый ответ прометеевского огня, и примирение Зевса с Прометеем стало возможным, потому что их конфликт разгорелся в большое пламя, благодаря как раз этой прометеевой искре⁷².)

Этическая эволюция трагедии способствовала нарастанию и усилению индивидуализации и субъективности в эллинской культуре. Уже Еврипид предоставляет человеку право спорить с богами. Но еще и Антигона намекала на высокую значимость именно человеческого закона и традиций, а божественный закон все более превращался только в образец для человеческих законов, но уже не действовал непосредственно в земном мире.

Но вместе с этим, в трагическом действии усиливается и роль фактора насилия и реального зла, которое несут на себе собственно человеческие поступки. Теперь человек не должен только пассивно воспринимать указания трансцендентной институции, – он сам способен активно действовать. Он сам принимает свою ответственность и даже ищет ее, он желает делить власть над людьми с богами. Очищение и воздаяние, ранее составлявшие сердцевину закона, уступают место ответственности. А значит – и «свободе в преступлении закона» (Ницше первым обратил внимание на эти изменения в трагическом и просто перенес центр тяжести с противоречия, скрытого в разуме, на

противоречие, скрытое в самих вещах» (Я.Э. Голосовкер). Он не выступал как судья трагедии, он прямо утверждал право на преступление и ставил виновного выше невинного. Трагедия Эсхила по Ницше, – это прославление активности как таковой в противовес трагедии Софокла («Эдип»), где было дано прославление пассивности. Активность, понятая как «активность греха» и есть настоящая прометеева доблесть, ядро мифа о Прометее здесь раскрывается как необходимость и неизбежность преступления, т.к. «лучшее, что может достичь человек, он может достичь только путем преступления», чтобы затем принять на себя всю силу ниспосланных ему страданий и горестей: этическая подоплека у Эсхила – не что иное, как только оправдание зла в смысле человеческой вины и вытекающего отсюда страдания. Преступление и вина здесь порождены взаимопроникновением разных миров, каждый из которых за свою обособленность должен расплачиваться страданием: «Действенность и двусмыслие Прометея проистекают из стремления быть опорой всей «множественности обособленных в мире» и в то же время – из жажды поглотить их в себе, быть одновременно и творцом и властелином⁷³. Такова злоеца и многообещающая более поздняя интерпретация трагического мифа.

Сам же Эсхил все еще верил в вечно царящую «правду-судьбу» и жаждал справедливости. Он хотел показать все бессилие индивида в его борьбе с природой, если, конечно же, тот не будет сочетать своего дерзновения со знанием законов: Прометей предупреждает Зевса о грозящей опасности, если тот не вступит в союз с ним: вина и кара объективистски оправданы в трагедии, поскольку все существующее в этом мире одновременно справедливо и несправедливо, но в обоих случаях одинаково оправдано уже своим существованием (Ницше). И трагедия Прометея видится в том, что в нем пассивное и статичное познание и созерцание убивают действие, – ведь для действия всегда нужна иллюзия, деликатно скрывающая неправду, – но вместо этого огонь вечного мятежа вместе с орудием убийства «путем вины и кары» Прометей передает им же созданному человеку с тем, чтобы человек освободил себя сам⁷⁴.

Библиография

1. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.
2. Кереньи К. Дионис. М., 2007.
3. Фестюкьер А.Ж. Личная религия греков. СПб., 2000.

⁷² См.: Тойнби А. Указ. соч. С. 210-211.

⁷³ Голосовкер Я.Э. Указ соч. С. 110-111.

⁷⁴ Голосовкер Я.Э. Указ. соч. С. 111-112.



4. Клоссовски П. Трагедия // Коллеж социологии. СПб., 2004.
5. Шюре О. От сфинкса до Христа: история оккультизма. М., 2000.
6. Эйкен Р. История и система средневекового мирозерцания. М., 2010.
7. Фрейденберг О. Миф и литература древности. Екатеринбург, 2007.
8. Каларов Е.Г. Эсхил как религиозный мыслитель. М., 2010.
9. Тойнби А. Постижении истории. М., 1996.
10. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Философская проза. М., 2000.
11. Доддс Е.Д. Греки и иррациональное. М., 2000.
12. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1997.
13. Тойнби А. Постижение истории. М., 1991.
14. Каччари М. Геофилософия Европы. М., 2001.
15. Штраус Л. «О тирании». СПб., 2006.
16. Фуко М. Управление собой и другими. СПб., 2011.
17. Вундт М. Греческое мировоззрение. М., 2009.
18. Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009.
19. Мельшиор-Бонне С. История зазеркалья. М., 2005.
20. Иванов В. Дионис и прадионисийство. М., 1994.
21. Кареньи К. Вечная Антигона // Мифология. М., 2012.
22. Белвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
23. Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.
24. Ярхо В.Н. Трагический жанр Софокла // Софокл. Драмы. М., 1990.
25. Зелинский Ф.Ф. Античная гуманность // Соперники христианства. М., 1996.
26. Боннар А. Греческая цивилизация. М., 1959. т. II.
27. Фокин В. Первоосновы посвящения. М., 2008.

References

1. Khyubner K. Istina mifa. M., 1996.
2. Keren'i K. Dionis. M., 2007.
3. Festyuzh'er A.Zh. Lichnaya religiya grekov. SPb., 2000.
4. Klossovski P. Tragediya // Kollezh sotsiologii. SPb., 2004.
5. Shyure O. Ot sfinksa do Khrista. M.
6. Eiken R. Istoriya i sistema srednevekovogo mirosozertsaniya. M. 2010.
7. Freidenberg O. Mif i literatura drevnosti. Ekaterinburg. 2007.
8. Kalarov E.G. Eskhil kak religiozniy myslitel'. M., 2010.
9. Toinbi A. Postizhenie istorii. M. 1996.
10. Nitshe F. Filosofiya v tragicheskuyu epokhu Gretsii // Filosofskaya proza. M. 2000.
11. Dodds E.D. Greki i irratsional'noe. M. 2000.
12. Golosovker Ya.E. Logika mifa. M. 1997.
13. Tainbi A. Postizhenie istorii. M. 1991.
14. Kachchari M. Geofilosofiya Evropy. M. 2001.
15. Shtraus L. «O tiranii». SPb. 2006.
16. Fuko M. Upravlenie soboi i drugimi. SPb. 2011.
17. Vundt M. Grecheskoe mirovozzrenie. M. 2009.
18. Khaidegger M. Parmenid. SPb. 2009. S
19. Mel'shior-Bonne S. Istoriya zazerkal'ya. M. 2005.
20. Ivanov V. Dionis i pradionisiistvo. M. 1994.
21. Karen'i K. Vechnaya Antigona // Mifologiya. M. 2012.
22. Belvenist E. Slovar' indoevropeskikh sotsial'nykh terminov. M. 1995.
23. Zhirar R. Nasilie i svyashchennoe. M. 2000.
24. Yarkho V.N. Tragicheskii zhanr Sofokla // Sofokl. Dramy. M. 1990.
25. Zelinskii F.F. Antichnaya gumannost' // Soperniki khristianstva. M. 1996.
26. Bonnar A. Grecheskaya tsivilizatsiya. M. 1959. t. II.
27. Fokin V. Pervoosnovy posvyashcheniya. M. 2008.

Материал получен редакцией 11 октября 2013 г.