А.Г. Дугин

Учебное пособие для вузов

НООМАХИЯ

ВОЙНЫ УМА

Три логоса. В поисках теории

Т. 1

Допущено Учебно-методическим объединением по классическому университетскому образованию к изданию в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, обучающихся по направлению 040200 — Социология

Москва
Гаудеамус
2014

Москва
Академический Проект
2014

УДК ...
ББК ...
Д80

Печатается по решению кафедры Социологии
международных отношений социологического факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова
Рецензенты:
Верещагин В.Ю. д.ф.н.
Попов Э.А. д.ф.н.

Автро выражает благодарность М.Г. Гаглоеву за поддержку в создании и публикации данной работы

Дугин А.Г.

Д80 Ноомахия: Война ума. Три логоса. В поисках теории. — Т. 1. — М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2014. — 447 с. — (Gaudeamus).

ISBN 978-5-8291-1594-4 (Академический Проект)

Книга представляет собой первый том пятитомника «Ноомахия», посвященного исследованию проблемы множественности Логосов, философских и мифо-символических парадигм, определяющих структуры различных цивилизаций. В первом томе, представляющем собой философское и методологическое введение ко всему труду, описывается модели трех Логосов — Аполлона, Диониса и Кибелы, лежащих в основе различных философских, религиозных, научных и политических систем.

Под этим углом зрения подробно рассматриваются философия Платона и неоплатоников (Плотин, Прокл), учение о категориях Аристотеля, христианский гностицизм, герметизм и различные виды материалистического и номиналистского мировоззрений. Книга ориентирована на широкий спектр интеллектуального сообщества — философского, религиоведческого, исторического, культурологического и т. д.

Summary

This book is the first volume of 5 volume work «Noomahia», that could be translated from Greek as «The War of Intellects» as well as «The War inside the Intellect», «The Mind battle» or «The Mind War». It is conceived by the author as the philosophical model of three irreducible Logoi that are present at deepest roots of human thought on the preconceptual level and that define the future development of three types of philosophies, theologies, cultures, sociological systems as well as scientific world-vision. Three Logoi are labeled by author as Logos of Apollo, Logos of Dionysos, Logos of Cybele. The philosophical forms corresponding to such a system, according to the author, are: platonic philosophy (Apollo), Aristotle, Gnosticism, hermetic tradition (Dionysos), materialism from Democrite to Modernity (Cybele). This volume is a kind of introduction to later development of this «three Logoi approach» in concrete field of different civilizations — Europeen civilization (2-nd volume), Frontier civilization (3-rd volume), Ancient Indo-European civilization (4-th volume), Asian and African no Indo-European civilization (5-th volume). All these study is based on the methodology grounded in present philosophical introductory volume.

Key words

Civilization, Logos, Apollo, Dionysos, Cybele, Plato, Plotinus, Proclus, Aristotle, hermetism, materialism, atomism, patriarchy, matriarchy, anthropology, philosophy, myth, symbol, history of religions, comparativism, plurality of cultures, multipolarity, Premodernity, Modernity, archaic, mind battle, mind war.

УДК ...1
ББК ....

ISBN 978-5-8291-1594-4

© Дугин А.Г., 2014
© Оригинал-макет, оформление. Академический проект, 2014
© Гаудеамус, 2014

КНИГА 1

ГЕОМЕТРИЯ УМА ТРИ ЛОГОСА

ВВЕДЕНИЕ.
ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ «НООМАХИИ»

Метод открытой триады

Приступая к работе над этой книгой, мы поставили следующие цели, которые, может быть, будут достигнуты, может быть — нет.

«Ноомахия» состоит из пяти книг, написанных методически, следуя изначальной программе. Первая книга «Геометрия Ума. Три Логоса» представляет собой собственно философскую часть, где обосновывается и описывается тот метод, который лег в основу всей «Ноомахии». О первой книге необходимо высказать ряд предварительных замечаний.

Первое: мы рассматриваем «Ноомахию» и особенно ее первую книгу «Геометрия Ума. Три Логоса» как продолжение другой книги — «В поисках темного Логоса»[1]. Мы полагаем, что этот поиск был начат, но остался незавершенным, и, кто знает, может быть, он вообще не может быть завершен. Важно, что мы осознаем настойчивую потребность его продолжать. Следовательно, темы, сюжеты и траектории, обозначенные в «В поисках темного Логоса», получат здесь дальнейшее развитие в самых разных направлениях и не исключено, что с непредсказуемыми последствиями. Мы предоставляем фундаментальной интуиции, которая лежит в основе данной книги, развертываться самостоятельно и свободно и полностью берем на себя осознанный риск в том случае, если она приведет к горизонтам и топосам, внушающим обоснованную тревогу и даже ужас. В этом смысле задумано открытое изложение, отражающее пейзажи, схватываемые интеллектом в процессе активного и свободного созерцания. Мы двигаемся дальше в «поисках темного Логоса». И это цель.

Второе: нам представляется жизненно важной проблема актуализации Платона, платонизма и неоплатонизма. В Платоне мы видим не просто философа или основателя отдельной школы, то есть явление, которое следовало бы рассматривать наряду с другими философами и другими школами. Мы убеждены, что Платон представляет собой средоточие философии как таковой, то есть дает саму парадигму философии, которую всем остальным философам

[1] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.

остается лишь постигать или толковать. Но чтобы в полной мере признать такой подход, надо заведомо встать на позицию платонизма или какой-то иной философско-религиозной доктрины, основывающейся на *онтологии вечности.* Философия Нового времени демонтировала вечность как «сомнительную гипотезу», как «миф», как следы «недонаучного», «архаического» стиля мышления. На ее место была поставлена *онтология времени* — истории, процесса, развития, эволюции и т. д. В таком случае Платон и платонизм относились к определенному временному моменту, и все тезисы платонизма интерпретировались исходя из того знания, которое было получено позднее — в ходе дальнейшего становления философии. Таким образом, *после* Нового времени к Платону можно отнестись как относятся к речам детей или подростков — пусть гениальных, но ограниченных. Совсем иначе все будет выглядеть, если мы отнесемся к Платону *так же, как относились его современники или он сам*. Если он говорил о вечности, боге и идеях, то и нам следует прожить и испытать на себе это — вечность, богов и идеи. Без малейшей тени условности или игры. Возможно ли это? Это мы поймем только после того, как попытаемся воспринять Платона и платонизм *напрямую*, если станем платониками в самом полном смысле слова. Удастся ли нам привнести *измерение вечности* в эпохи Модерна и Постмодерна, эксплицитно и имплицитно основанные на его отрицании, — вопрос открытый. Для самой такой попытки необходимо осуществить фундаментальную *революцию сознания*. Платоническую революцию. Мы даже чисто теоретически сможем приблизиться к платонизму, только если воспримем его как *абсолютную истину*, требующую нашей подстройки под нее, а не ее самой под наше понимание. Именно это мы начали в книге «В поисках темного Логоса» в разделе «Открытый платонизм» и собираемся продолжить в данной работе.

Третье: исследования платонизма (через метод глубинной философской эмпатии, через погружение в платонизм и ассимиляцию его начал) призваны описать нам структуры *светлого Логоса*, интеллектуальные миры Аполлона. Это необходимо для того, чтобы яснее понять структуры «темного Логоса» и их отличия от структур Логоса светлого. Вместе с тем, как уже показано в книге «В поисках темного Логоса», мы столкнулись с рядом философских сюжетов, тем и методов, которые позволяют выдвинуть гипотезу о наличии еще более скрытого «черного Логоса», Логоса Великой Матери (Кибелы), или «черной философии». *«Темный Логос» Диониса контрастирует не только со «светлым Логосом» Аполлона, но и с «черным Логосом» Кибелы.* Поэтому нашей целью является развитие исследования «черного Логоса», «третьего Логоса», меньше всего похожего собственно на Логос и, скорее, выступающего как «материя», «пространство», «автономная телесность», «восставшая пустота» или даже «безумие». Здесь мы подходим к очень тревожной зоне онтологии и гносеологии, подлежащей, тем не менее, решительному освоению и осмыслению в рамках нашей общей философской программы. Дионис и Кибела: соответствия, различия, контрасты, соотношения.

В следующих четырех книгах «Ноомахии» («Логос Европы. Средиземноморская цивилизация во времени и пространстве», «Цивилизации Границ», «По ту сторону Запада — I. Индоевропейские цивилизации: Иран, Индия», «По ту сторону Запада — II. Китай, Япония, Африка, Океания») мы собираемся переключить режим исследования и перейти к тематике *горизонтальной* множественности Логосов (тогда как в первой части мы сосредоточимся на исследовании множественности *вертикальной*). В ходе исследования будут решаться следующие задачи.

Необходимо выяснить соотношение экзистенциальной категории Dasein (Хайдеггер) с множественностью культур и их Логосами. Это требует построения экзистенциальной структуры каждого конкретного Dasein'а, выяснения идентичности каждого из рассматриваемых нами обществ и соотнесения этой глубинной идентичности с теми этажами, которые представляют собственно Логос данной цивилизации — ее онтологические, или еще лучше (если таковые есть) «фундаменталь-онтологические»[1], уровни.

Мы покажем несколько примеров того, как экзистенциальные структуры оформляются в культурные комплексы философии, мифов, метафизики, обрядов и т. д. в контексте больших пространств с развитой или, напротив, имплицитной саморефлексией (на основании масштабных реконструкций древних культур у Л. Фробениуса, О. Шпенглера, Ж. Дюмезиля, М. Элиаде, К. Кереньи, Р. Генона, Ю. Эволы и других теоретиков цивилизационного подхода, предлагавших широкие обобщающие модели) или в контексте более узких (пространственно и исторически) границ[2]. Цель — продемонстрировать то, *как* на основании различающихся экзистенциальных структур строятся *конкретные исторические Логосы* той или иной культуры, отражая всякий раз особую и оригинальную комбина-

[1] Содержание хайдеггеровского термина «фундаменталь-онтология» и его отличие от классических онтологий западноевропейской философии описаны в нашей первой книге о Хайдеггере. См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.

[2] В частности, применительно к русской культуре, мы уже начали подобную работу во второй книге о Хайдеггере: «Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии». Она будет продолжена и здесь — в третьей книге «Цивилизации Границ», в части, посвященной русскому Логосу и, в частности, софиологии и культуре Серебряного века. *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

цию элементов трех вертикальных Логосов. При этом мы не ставим своей задачей обязательно привести Логосы разных цивилизаций к заранее предложенной нами триадической схеме — Аполлон, Дионис, Кибела. Мы готовы при встрече с разными культурами, религиями и народами столкнуться с самыми неожиданными комбинациями и вариациями, которые могут как подтвердить, так и опровергнуть нашу начальную модель трех Логосов, исправить или скорректировать ее и даже, быть может, опровергнуть. Менее всего нам хотелось бы спроецировать сухую дедуктивную модель на живое и динамичное богатство разнообразных культур, мы готовы пересмотреть наш метод, если в той или иной ситуации он окажется неприменимым. И в этом случае мы согласны ограничиться реконструкцией цивилизационного (горизонтального) Логоса того или иного общества, этноса, коллектива, представив его таким, как он есть (tel quel), не искажая наших исходных установок. В этом и состоит открытость «Ноомахии» как проекта; мы, отталкиваясь от триадического подхода, построенного на основе платонизма (впрочем, свободно истолкованного и существенно переосмысленного — особенно в том, что касается проблемы «хоры»-χώρα, «материи» и женского начала в метафизике, онтологии и космологии), попытаемся построить ноологическую модель для всех рассматриваемых нами цивилизаций. Если это удастся, мы укрепимся в нашей изначальной позиции; если метод потребует пересмотра и уточнения, мы готовы это осуществить; если он окажется вообще неприменимым, мы даже готовы от него отказаться и приступить к поиску нового — на основании осмысления природы и структуры тех трудностей и препятствий, с которыми мы можем столкнуться.

Об «отце всего»

Название книги «Ноомахия», что дословно означает «война ума»[1], и что можно осмыслить также как «война внутри ума», «война умов», и даже как «война против ума», призвано подчеркнуть *конфликтную природу логосных структур*, а также множественность ноэтических срезов, на каждом из которых нас подстерегают неожиданности, конфликты, апории, сражения, противоречия, оппозиции. *Поле мышления — это поле ведения военных действий*[2]: мысль ведет непрерывные войны не только с феноменальностью, материей, с ее первоорганизацией в стихии (существующей или

[1] От греческих слов «νοῦς», ум, дух, интеллект, сознание, мышление, и «μαχία», война, битва, бой, сражение.

[2] Французский поэт Артюр Рембо справедливо писал об этом в своем сборнике «Сезоны в аду»: «Духовная битва так же жестока, как сражение людей» (Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes).

нет, это вопрос открытый) природной закономерности, с рассеянием, неструктурированностью выходящей из-под «контроля» множественности и т. д., но и с различными типами мыслей, с другими мыслями, со сложным многообразием вертикальных и горизонтальных ноэтических и ноэрических цепочек, пронизывающих действительность мира в разных плоскостях и в разных геометриях. *Войны людей, включая самые жестокие и кровавые — лишь бледные копии войн, в которых участвуют боги, титаны, гиганты, стихии, демоны и ангелы*. А те, в свою очередь, лишь образные фигуры, иллюстрирующие еще более грозные и глубинные войны, развертывающиеся *в Уме*, в области Нуса (νοῦς) и на его пределах, где сам Ум граничит с охватывающей его зоной абсолютного Безумия. Поэтому Ноомахией является все вообще, и даже то, что намного больше и первичнее всего, ὑπερπαντα. Война, согласно Гераклиту, есть отец всего (πόλεμος πατήρ πάντων). Об этом, собственно, и написана «Ноомахия» — об «отце всего».

Глава 1

ДЕКОНСТРУКЦИЯ «КОНТЕМПОРАЛЬНОГО МОМЕНТА»: НОВЫЕ ГОРИЗОНТЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Контемпоральный момент: деструкция/деконструкция

Очевидно, что историю философии надо изучать, определив прежде стартовую точку. Кажется само собой разумеющимся, что мы автоматически берем за таковую *контемпоральный момент*. Контемпоральный момент подразумевает «здесь и сейчас», hic et nunc. Этот момент выступает как наша стартовая позиция, как наш «наблюдательный пункт», с которого мы обозреваем философию как историю философии. История философии развертывается, таким образом, в направлении нас, к нам. Это относится и ко времени и к месту: философия исторически расположена между «истоками» (например, досократиками) и ситуацией XXI века (в ее философском самоосмыслении). Как правило, этот темпоральный вектор более или менее рефлектируется, поэтому главной (осевой) дисциплиной в любых секторах философии является история философии. Благодаря фиксации историко-философского вектора мы получаем возможность быть включенными в этот процесс, закрепить свою собственную позицию «философа» в историко-философской структуре. Это — nunc, «сейчас», темпоральный срез, в котором размещается наше мышление, если оно хочет быть «философским».

Отсюда следует довольно важный вывод, в полной мере сделанный между Хайдеггером и его призывом к «феноменологической деструкции» в «Sein und Zeit»[1] и Жаком Дерридой, развернувшим этот тезис до метода «деконструкции»[2]. История философии, по Хайдеггеру, привязанная в его случае к онтологии, к вопросу о бытии, а потому являющаяся онто-историей, Seynsgeshichtliche, есть последовательность стадий, где на каждой из них вопрос о бытии трактуется по-своему. Следовательно, история философии есть логическая структура или серия логических структур, которые могут быть более или менее описаны в онтологических терминах,

[1] См. параграф 6 «Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie» в *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. S. 19.

[2] *Derrida J.* De la grammatologie. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

и которые предопределяют, в свою очередь, место и значение философа или философской школы в общем историко-философском процессе. Определение места философа или школы в этой последовательности, имеющей строгие временные и культурные рамки (от досократиков до Ницше и самого Хайдеггера), тождественно корректному пониманию его философии, и соответственно, позволяет вскрыть смысл. Это и есть *онтологическая деструкция*: помещение философа или философского течения через выявление фундаментальной парадигмы их онтологических установок (часто скрытых или завуалированных, имплицитных) в строго определенную смысловую секвенцию:

> Первое Начало (досократики) → Конец в рамках Первого Начала (Платон и Аристотель) → Середина — Средние Века (Фома Аквинский, Дунс Скот и т. д.) → Начало Конца — Новое время (Декарт, Лейбниц вплоть до Канта) → Конец в рамках Конца (Гегель, Ницше)

Деструкция — это помещение философа в данную секвенцию для выяснения его места в истории философии, а значит, смысла его философствования.

Для Ж. Дерриды история философии есть текст, структура которого определяется пересечениями семантических линий — взгляд, более или менее повторяющий, только в нюансированном и детализированном виде, осевую конструкцию Хайдеггера. Так же, как и для Хайдеггера, для Дерриды важно поместить философа в контекст, где семантика его построений обнаружится как цитирование, полемика, переворачивание или воспроизводство дискурсов, располагающихся до него и вокруг него на «грамматологической ткани». Деконструкция в таком случае есть тщательное разглядывание узоров этой ткани, где любое «авторство» мыслится не более как локус закономерно составленных цитат. Философия, таким образом, становится единым полем коннотации, и смена преобладающих коннотативных матриц, интерпретационных алгоритмов и составляет ее историю.

Между Хайдеггером и Дерридой можно поместить М. Фуко и его эпистемологию.

Конечно, такие герменевтические модели истории философии выкристаллизовались отчетливо к концу XX века. В XIX веке и ранее «контемпоральный момент» описывался иначе. У Канта он был сопряжен с открытием структур «трансцендентального разума», у Гегеля — с «концом истории» и «объективным духом». У Ницше — с максимализацией воли власти в фигуре Сверхчеловека. У Маркса — в горизонте мировой пролетарской революции. Но в любом случае философия мыслилась исключительно как телеологический

процесс — и теми, кто пытался придать этой телеологии фиксированные формы, и теми, кто, напротив, понимал историю как накопление «количества» индивидуальной свободы (Штирнер, Бергсон или фон Хайек/Поппер).

Для всех этих телеологий — и наивных (XIX век), и основанных на критической рефлексии, структурализме и феноменологических поправках (а также на философии языка и психоанализе) теорий в XX веке — «контемпоральный момент» служит «наблюдательным пунктом», а тот, кто размещен на этом «наблюдательном пункте», с учетом содержания самого момента и его структур (кем бы этот «кто-то» ни был — субъектом, Dasein'ом, ризомой, дешифрующей системой, «телом-без-органов», герменевтом и т. д.), есть ключ к истории философии, способный ее интерпретировать в соответствии с самим собой. Это очень важно, так как в такой перспективе любой *предшествующий* «контемпоральный момент» мыслится как «предварительный», «незавершенный», «незаконченный» в сравнении с настоящим «контемпоральным моментом», а следовательно, prius не может адекватно описывать nunc, разве что он не преобразует в прошлом «контемпоральность» настоящего. В определенном смысле это и есть история как таковая, а история философии есть философское осмысление такого ее устройства.

Французский философ Анри Корбен для передачи на французском языке смысла хайдеггеровского выражения «Seynsgeschichtliche» («онто-исторический») использует неологизм «историал» (historial). «Историал» есть структура «контемпорального момента», предопределяющая его содержание как телеологического вектора, острием указывающего на nunc и полагающего свое начало в первозавязи Логоса.

Любая попытка осмыслить моменты истории философии (отдельных философов или их школы) как-то иначе, вне структуры «историала», то есть без осуществления деконструкции, с учетом столь эксплицитных и убедительных рефлексий (феноменология, Хайдеггер, Постмодерн), будет выглядеть не просто наивно, но смехотворно. В контексте «историала» любая попытка прочитать Платона или Гегеля вне смысловой секвенции, так или иначе намеченной философами последней четверти XX века, означала бы впадение в самообман неотрефлектированного и неструктурированного цитирования с гарантированной утратой связующих семантических звеньев. Если чтение того или иного философа не протекает в контексте историко-философской «grille de la lecture» (англ. «reading»), то есть без критически внятной апперцепции позиции самого читающего, без тщательного обзора того «наблюдательного пункта», на котором он располагается, иными словами, по ту сторону операций деструкции/деконструкции, в результате бес-

смыслица гарантирована: ни одно высказывание, ни один образ, ни одна интеллектуальная процедура не имеют шансов быть корректно осмысленными, а вместо философии и истории философии мы получаем «белый шум» сумрачного сознания, симулякр мышления.

Это касается прежде всего nunc, «историала», темпорального аспекта философии. С пространственным аспектом, hic, дело обстоит несколько иначе.

Топос настоящего: Запад как пространственный телос

«Контемпоральный момент» размещается на временной секвенции, но также и в пространстве, на шкале синхронной территории. Если первому аспекту «контемпорального момента» современная философия уделяет огромное внимание, если не все внимание вообще, то пространственность остается вне сферы ее интереса. Западная философия является целиком и полностью «темпоцентричной», а следовательно, Sein в ней сопрягается с Zeit, и это сопряжение абсолютно, тогда как Raum, пространство, изучается по остаточному принципу — как одна из акциденций. Кант помещает пространство ближе к объекту, Декарт вообще отождествляет объект с «протяженностью» (res extensa) по контрасту с субъектом (res cogens). Мысль в новой европейской философии — свойство субъекта, следовательно, время является основой философии и ее контекстом. Отсюда «историал» как мера.

Показательно, что даже критика историко-философского понимания сознания у структуралистов почти никак не сказалась на судьбе пространства в философии и философской саморефлексии: принцип «пространственности» был интегрирован в форме синхронистской топологии, призванной служить семантической шкалой для интерпретации содержания времени. То есть структуралистская топология лишь обслуживает «историал» — в духе хайдеггеровской секвенции или грамматологического поля Дерриды.

Но если нарушить привычные рамки новоевропейской философии и все же поставить вопрос «где?» в отношении «наблюдательного пункта», зафиксировать hic знаменитого выражения (hic et nunc), то мы получим специфический цивилизационный концепт *Запада*. При этом Запад будет исполнять строго ту же телеологическую функцию, что и «сейчас». «Контемпоральный момент» расположен *на Западе* и является точкой, к которой сходятся лучи возможного мышления, достигая именно на Западе своей эпифании. Запад есть место рождения Логоса, Логос являет себя в «вечерней стране», Hesper, Abendland. Это было более или менее очевидно для культурного этноцентризма греков. Это было ядром правового

и политического самосознания римлян. Это стало осью экуменизма для христианского миропонимания. Это воплотилось в концепт универсальности прогресса в Новое время. Это остается главным двигателем процессов глобализации.

Гуссерль говорил о «европейском человечестве» как о философской квинтэссенции человеческого как такового. Хайдеггер напрямую и эксплицитно отождествлял философию с Европой.

Запад есть телос земного пространства, равно как настоящее есть телос прошлого. Поэтому «современной» философией может быть только западная философия, и как настоящее есть сущность прошедшего, так западное есть сущность незападного. Между структурой nunc и hic наличествует, таким образом, прямая аналогия: время («историал», осевое время К. Ясперса) собирается в «сейчас» так же, как пространство в «здесь», трактуемое как «здесь, на Западе». И точно так же, как прошлое мыслится недонастоящим, так и не-западное (например, восточное) мыслится недо-западным.

Этот западноевропейский пространственно-телеологический характер «контемпорального момента» осмысляется гораздо менее отчетливо, нежели «историал» и структуры истории философии. В отличие от первостепенной дисциплины, которой является философия, занимающаяся деконструкцией времени, пространственные коррективы и схематизации находятся в ведении прикладных, второстепенных и даже не слишком институционализированных наук, со слабо развитым философским аппаратом — таких, как геополитика или международные отношения. На более серьезном уровне делаются лишь первые попытки релятивизации евроцентризма философии Нового времени как таковой — такие, как введение понятия «ориентализма» Эдвардом Саидом или более основательные, но не столь обобщающие исследования культурной, социальной и структурной антропологии.

Именно для Запада характерна абсолютизация времени, радикальный темпоцентризм, и наоборот: сводя «историал» к структуре, выстроенной, отталкиваясь от настоящего, мы автоматически воспроизводим концентрическую модель цивилизационного пространства, где в центре располагается Запад, на периферии — все остальное человечество.

Равно как попытка прочитать того или иного философа в отрыве от «историала» (без деконструкции и, соответственно, вне контемпоральной grille de la lecture) представляется сегодня философским нонсенсом, таким же статусом обладают все попытки обосновать релевантность незападных форм философии: они могут рассматриваться в лучшем случае как extravaganza, а в худшем — как навязчивая попытка невежи настаивать в отношении

конкретной научной проблемы на равноправном мнении наряду с ученым. Что может недо-Логос сообщить Логосу, чего сам Логос не знал бы?

Так мы получили структуру «контемпорального момента», проанализированного с временной и пространственной точек зрения.

Постмодерн и дистанция

В структуре постмодернистской философии «историал» подвергается пристальному анализу, и подчас это внимание является настолько детальным, что в поле зрения попадает и пространственный аспект, собственно евроцентризм западной философии. В сочетании с антропологическим подходом это дает определенные предпосылки для того, чтобы не только осознать структуру «наблюдательного пункта» как такового, но занять определенную *дистанцию* в отношении него. Интенсивные размышления постхайдеггеровской (постмодернистской) философии о природе времени и первые проблески осмысления пространственного ситуирования «контемпоральности» подводят нас к совершенно новому горизонту и радикально более глубокому уровню философской саморефлексии: а что, если сам «наблюдательный пункт», с которого мы обозреваем историю философии и, отталкиваясь от которого, осуществляем деконструкцию, в свою очередь, есть не что иное, как «*философский конструкт*»? То есть до какой степени правомочна сама идея телеологии настоящего момента и, соответственно, так ли оправдан темпоцентризм? Не является ли «историал», служащий нам надежным инструментом интерпретации философии, в свою очередь, эфемерной и *внеисторической* парадигмой, спроецированной в настоящее, которое не коммулятивно-телеологично (в отношении смысла), а произвольно или организовано в соответствии с другим механизмом, нежели вектор течения «осевого времени»? И наконец, является ли Запад «естественным местом» Логоса, зоной, куда сходятся лучи сознания, или это только одно из множества пространственных вместилищ мышления наряду с другими? А значит, оправдан ли евроцентризм в его основаниях, и не стоит ли искать по ту сторону Запада других — по-своему полноценных и совершенных — изводов Логоса?

Эти подозрения, конечно, находятся на периферии философии Постмодерна, *в тени* более привычных инерциальных течений, продолжающих, хотя и будучи обогащенными детализированными интроспективными процедурами, «догматический» вектор классического западного рационализма. В обычном случае Постмодерн оправдывает и обосновывает себя рутинными практиками «контемпорального момента», но тем не менее сам

постмодернистский настрой делает такие подозрения и догадки вполне естественными, что вызывает у тех, кто более всего переживает возможность разрыва с традициями западного Модерна, закономерные опасения: не приведет ли Постмодерн вообще к ликвидации опорных структур западноевропейского Логоса как такового[1]? Если сама дистанция в отношении «контемпорального момента» может быть, хотя бы даже теоретически, обоснована, то все претензии западноевропейского человечества на универсальность немедленно рушатся, а это означает ни больше ни меньше как *крушение Логоса*. Хайдеггер ясно осознавал именно эту перспективу, полагая, однако, что телеология Запада и «контемпорального момента», открывающаяся как нигилистская катастрофа, должна и может быть преодолена *только* самим этим моментом и *только* на Западе. Это предложение состояло не в отступлении от «наблюдательного пункта», а в углублении в бездонность его падения, чтобы в драматическом обрушении обрести загадку его смысла и взмыть ввысь в броске Другого Начала философии. Тень, открытую Постмодерном, Хайдеггер заведомо проинтерпретировал как «отступление западного человека от его трагической судьбы», как отказ от бремени «трудного знания нигилизма». Закат Европы, по Хайдеггеру, это закат самого бытия, и он должен быть пережит именно как таковой.

В постхайдеггеровской философии трагизм и героизм Хайдеггера довольно быстро превратился в рутинность новой методологии; направленный против техники призыв постичь ее бездонную ничтожность, в свою очередь, стал технологией. Но постмодернизм, пусть плоский и сомнительный, и быть может, именно за счет своего отказа углубляться все дальше в головокружительную страдательность хайдеггеровского отчаянного нигилизма, не будучи в то же время в состоянии переключить режим экзистирования Dasein'а в сторону аутентичности (отказываясь от Решения, Entscheidung), все же приоткрыл возможность для шага в сторону. Если Логос Запада, по всей видимости, не принял хайдеггеровского приглашения к имплозии, взрыву внутрь своей собственной ночи, то по меньшей мере он распылился на миазмы постмодернистских фрагментов и приготовился к последней фигуре растворения. Фиксация дистанции по отношению к «моменту контемпоральности», ясное и внятное понимание его «произвольности» (в пространственном и временном смыслах) уже есть свершившийся конец Запада, его философский конец. Для тех, кому телос «историала» стал единственным доступным «жизненным миром», это означало бы «конец всего». Но здесь-то и проявляется самое главное: а что, если «историал» с его фундаментальным темпоцентризмом и сопутствующим евроцентризмом, со структурами его Логоса, с его решеткой деконструкции/онтологической деструкции — всего лишь одна из многочисленных и равнозначимых возможностей разумной организации мира? А если это так, то финал, переживаемый западной философией, есть не более чем эпизод в более сложной и многополярной философской картине, где «наблюдательных пунктов» может быть несколько, равно как и пониманий времени, пространства, Логоса.

[1] Весьма показательна в этом отношении позиция Ю. Хабермаса. См.: *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Весь Мир, 2008.

Сам Постмодерн в целом, конечно, не идет в этом направлении, оставаясь под привычным гипнозом своей евроцентристской контемпоральности, но сама дистанция, о которой здесь идет речь, становится открытой возможностью по мере диссипации европейского Логоса. Структуры этого Логоса в Постмодерне становятся настолько размытыми и рассеянными, настолько невнятными и слабыми, что оторваться от их суггестии оказывается чрезвычайно легким делом. Другое дело, что сила инерции этого Логоса такова, что хватка его воздействия на самих людей Запада не ослабевает даже тогда, когда сама природа рациональности чахнет и рассыпается на глазах: концы больше с концами не сходятся, освобождение от догм приводит к освобождению от процесса освобождения, при том, что испаряется сам субъект свободы — ведь не только Бог, но и сам человек признан Постмодерном «аппаратом подавления», «репрессивной машиной» — так свобода человека превращается в свободу от человека. И это закономерно. Парадокс, но сегодня под высшим гуманизмом подразумевается как раз процесс дегуманизации или трансгуманизации; таким образом трагедия незаметно превращается в фарс.

Простой шаг в сторону от «наблюдательного пункта» оказывается простым только для тех, кто способен отвлечься от остаточного гипноза «историала», а значит, не таким уж и простым. И тем не менее философское пространство для этого подготовлено, и если сделать дистанцию, о которой мы говорим, объектом повышенного внимания, мы довольно легко различим спектр философских процедур, с помощью которых мы сможем нащупать иную *точку опоры* или даже целую констелляцию таких точек, чтобы, отталкиваясь от нее/от них, наблюдать и подвергать деконструкции сам «контемпоральный момент», демонтируя весомость временной и пространственной телеологии, то есть претензии западного Логоса на эксклюзивизм.

Есть предложение двинуться в направлении этой новой дистанции и новых точек опоры, оставляя «мертвым хоронить своих мертвецов».

Феноменология философии как метод

Как дистанция, о которой мы говорим, может воплотиться в философской практике? Теоретически самым принципиальным является выход из-под гипноза «контемпорального момента», то есть спокойный и с полным самообладанием отказ от давления как «историала» (направленности истории философии к точке, в которой мы находимся на шкале исторической темпоральности), так и от евроцентризма. Для этого философия может воспользоваться несколькими стратегиями:

- феноменологической,
- антропологической,
- традиционалистской.

Наверняка есть и иные способы решения той же задачи, но мы пока ограничимся этими тремя направлениями. Начнем с феноменологии. Философы-феноменологи, поставив своей целью уточнить структуры процессов логического мышления на первом этапе, предшествующем осуществлению собственно логических (в духе Аристотеля) процедур рассудка, двигались от выявления природы интенциональности (Брентано) к понятиям «ноэзис», «ноэма» и «жизненный мир» (Гуссерль). Эту же линию в особой оригинальной манере подхватил и развил ранний Хайдеггер, в результате чего он пришел к Dasein'у. Феноменология предлагает сосредоточить внимание на исследованиях структур мышления в его дологических фазах, когда сознание «наивно» и «некритично» оперирует с собственными «представлениями» (Vorstellungen), подставляя вместо самих предметов, находящихся теоретически вне субъекта, соответствующие «ноэмы», пребывающие в пределах сознания. Собственно логика строится исходя из констатации очевидной (эвиденциальной) остентивности предмета, привычно осуществляя шаг трансцендирования. В основе же этого процесса лежит собственно феноменальность, фиксацию на которой сознание обычно не делает, пролетая этот уровень мгновенно. В то же время, по мнению феноменологов, именно феноменальность и есть самое достоверное и эвиденциальное состояние, а остальные процедуры сознания, включая рассудочную логику, надстраиваются над ним с большей или меньшей степенью саморефлексии. Поэтому для более точного и научно достоверного отслеживания базовых процессов гносеологии, на которых строится мышление, а также логика, философия и наука, необходимо пристально изучать феноменальный уровень, в дальнейшем аффектирующий все остальные этажи, скрываясь под их комплексностью и затемняя тем самым ясное представление о природе и базовых траекториях мысли.

Феноменологический метод был заимствован самыми разными гуманитарными дисциплинами — от социологии до антропологии и психологии. Везде, где он применялся, речь шла о том, чтобы выяснять организацию и механизм структур, находящихся на уровне, более низком и изначальном, нежели структуры логического мышления. Хайдеггер строит на этом свою экзистенциальную аналитику.

В области истории религий феноменологический метод активно использовал Анри Корбен, утверждавший, что религиозное учение невозможно понять на основании лишь рационально сформулированных теологических догматов и доктрин, игнорируя внутренний опыт религиозной жизни. Но именно исследование этого опыта, который вполне может противоречить нашим представлениям об устройстве реального, возможного и действительного, только и следует истолковывать более сложным религиозным системам. Если мы станем игнорировать этот «жизненный мир» религиозного человека, то наше представление о религиозном учении будет поверхностным и совершенно некорректным: ведь мы упустим главное и наиболее существенное — то *основание*, на котором это учение строится и структуры которого оно воспроизводит (выявляя или, напротив, вуалируя их). Поэтому Корбен, изучавший исламский мистицизм, и особенно иранский шиизм, подчеркивает: *чтобы понять религию, надо научиться проживать ее изнутри*. Поэтому в некоторых пассажах сам Корбен, будучи протестантом, пишет о себе «мы, шииты», полагая, что без такого методологического отождествления с исследуемой сферой, без погружения в феноменологию религиозного опыта никакого достоверного суждения об изучаемой религии вынести невозможно.

Аналогично призывает исследовать архаические общества культурная антропология Ф. Боаса и структурная антропология К. Леви-Стросса. Архаический человек живет в феноменальном мире, качественно отличном от того, в котором пребывает человек европейского Модерна. Их отличает не просто уровень развития логического мышления (как пытался представить социолог и этнолог Л. Леви-Брюль), но глубинное различие в организации мира феноменов, включая таксономии, выделение базовых единиц, симметрии и классификации. К. Леви-Стросс утверждает, что в архаических племенах и бесписьменных культурах мы имеем дело не с дологическим типом мышления, но с иной логикой, не менее развитой, чем у европейских людей Нового времени, но построенной по *иным* алгоритмам, а следовательно, приводящей к иным результатам и гносеологическим/онтологическим системам.

В социологии аналогичный метод применил ученик Гуссерля Альфред Шюц, предлагавший изучать общество, абстрагируясь от суммы наших априорных знаний о нем и об «объективности» су-

ществующих (несуществующих) предметов внешнего мира и их автономного значения. Разные общества, по мысли Шюца, оперируют с разными структурами «жизненных миров», а следовательно, конструируют различные феноменологические системы, которые уже на следующем этапе предопределяют представления о реальности, о внутреннем, внешнем, субъективном, объективном и т. д. Аналогичные методы применял Г. Гарфинкель, основоположник «этнометодологии», как и Шюц, концентрировавший свое внимание на «горизонтах обыденности» и «практиках повседневности».

Но вот что интересно: феноменология как таковая изначально сложилась как философское течение и лишь впоследствии была приложена к иным наукам; но при этом к самой философии феноменологический метод так и не был применен. Философы-феноменологи сами строили свои теории, исходя из «контемпорального момента» и, более того, рассматривали феноменологию как наиболее точное и отрефлектированное выражение самой «контемпоральности». «Европейское человечество» (Гуссерль) в своем историческом движении по пути научного прогресса и все большего оттачивания методики логического мышления в определенный момент стало развиваться в сфере философии не вширь (экстенсивно), а вглубь (интенсивно) — во многом потому, что экспансия рассудка достигла своих естественных границ. И это движение в глубь самого рассудка есть не шаг назад на пути единого процесса повышения уровня общей рациональности, но *шаг вперед*, позволяющий сделать объектом рассудочного внимания те сферы, которые ранее ускользали от упорядочивания и власти логических процедур. С существенными поправками, но в целом в этом русле, строится и философия самого Хайдеггера. Философская феноменология, таким образом, не просто не тождественна феноменологии философии, но вообще не подразумевает самой ее возможности.

И тем не менее, совершая обратный круг и двигаясь через феноменологическую социологию, антропологию, этнологию и феноменологию религии, мы можем попытаться применить феноменологический метод к самой философии, используя метод, противоположный деконструкции, то есть выявления структуры «историала». Это означает приглашение воспринять ту или иную философскую систему вообще вне контекста истории философии, вне контекста нашего знания о структуре времени, истории, реальности, субъекта и объекта, вне той онтологии, которая возводится нами на основании «контемпорального момента» (осознанно или по инерции). Иными словами, феноменология философии предполагает возможность достоверного опыта той феноменологической базы, которая лежит в основании конкретного философского

Логоса, принятой за достоверный «контемпоральный момент», но только находящейся на дистанции от того «контемпорального момента», который составляет структуру нашего философского «я». Так, антрополог погружается в жизнь архаического племени, чтобы понять его язык, его смыслы и верования из самой жизни, из опыта пребывания внутри племени, а не на основании поверхностного сравнения с терминами, вещами, практиками, смыслами и верованиями, которые ему известны из личного опыта принадлежности к современной западной цивилизации. После Боаса и особенно под влиянием Леви-Стросса только полевые исследования, основанные на методе «включенного наблюдения», эмпатии и проживания феноменологии «жизненного мира» архаического племени, считаются антропологически достоверными. Феноменология философии должна конструироваться аналогичным образом: чтобы понять, как мыслил тот или иной философ, следует проследить его мысль от жизненного мира к логическим оформлениям мысли на высоком уровне логического выражения. Но это возможно только на дистанции от «контемпорального момента» и его фундаментального содержания, то есть через процедуру снятия философской идентичности феноменолога философии. У Хайдеггера мы можем увидеть попытки такого прочтения греческих философов, включающего погружение в их жизненный мир. Но «историал» у Хайдеггера довлеет над такой инициативой в полной мере, так как само отнесение досократиков к срезу первого Начала, а Платона и Аристотеля — к фазе конца Первого Начала заставляет помещать соответствующие учения в заведомо заданные смысловые контексты. Хайдеггер видит «греческое» и «первоначальное» в досократиках, исходя из своей реконструкции истории философии, то есть выполняя онтологическую деструкцию. Поэтому он так озабочен отбрасыванием всего того, что ему представляется «негреческим» (восточным, ориентальным) у греков (это ярко заметно в его туристическом журнале путешествия в Грецию). Точно так же то, что не подпадает под «первоначальное» у досократиков (например, некоторые выражения из фрагментов Анаксимандра — вроде пары терминов γένεσις и φτορά), он относит к позднейшим контаминациям[1]. А в платонизме аналогичному цензурированию подвергается все то, что не подпадает под его понимание «конечности в рамках первого Начала», а это ни больше ни меньше как весь объем «открытого платонизма» — апофатизм, сверхсущность Блага в «Государстве» и Единого в «Парменида»[2]. Но в любом случае, степень саморефлексии самого Хайдеггера настолько высока и прозрач-

[1] *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1972. S. 296.

[2] См.: *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. Указ. соч.

на, что его осмысление «контемпорального момента» является беспрецедентным: его обобщения о структуре этого момента по своей глубине самые проникновенные и убедительные (даже если для их оформления философ прибегает к определенной герменевтической цензуре), а его попытки вжиться в древнегреческую мысль — наиболее удачные и достоверные среди всех аналогичных инициатив.

Феноменология философии (в отличие от феноменологической философии) предлагает вообще отказаться от герменевтических процедур, предполагающих какие-то стартовые позиции (даже в качестве основы для сравнения). Ясно отдавая себе отчет в структуре «контемпорального момента», его модернистском/постмодернистском «историале» и евроцентризме, при подходе к философу или философской школе, временным или пространственным образом удаленным от этого «наблюдательного пункта», мы должны осуществить радикальную смену феноменологической позиции, полностью переместившись на новый «наблюдательный пункт», где и располагается «жизненный мир» изучаемого нами персонажа и откуда происходят (куда нисходят) его идеи и созерцания. Если философ говорит нечто о «вечности», «небе», «бессмертии», «Боге» или «ангеле», это следует понимать исходя не из того, что *мы знаем* о «времени», «атмосфере» и «вакууме», «смерти Бога» и «наивной смехотворности веры в ангелов», но на основании того, как сам философ понимает, переживает и воспринимает то, о чем говорит. Любой дискурс о вечности от лица человека, который достоверно и абсолютно знает («контемпоральный момент»), что вечности нет и не может быть, воспринимается либо как аллегория, либо как гипертрофированный образ, либо как метафора, либо как знак без значения, либо как пустое множество. Но если это так, то один «жизненный мир» («контемпоральный») выступает как судья, прокурор, обвинитель (а это и есть изначальный смысл греческого слова διάβολος) другого «жизненного мира», отказывая ему в праве на защиту своего феноменологического основания, которое полностью узурпируется контемпоральностью. Если мы способны логически оценить произвольность подобной исходной установки (объясняющейся ницшеанской волей к власти или хайдеггеровским Gestell), то дистанция в отношении «контемпорального момента» выстраивается сама собой, а значит, мы отрываемся от него и обретаем способность к подлинному философскому путешествию — от «наблюдательного пункта» к «наблюдательному пункту».

Антропология философии

С антропологией философии дело обстоит почти так же, как с антропологией.

Существует школа философской антропологии М. Шелера, А. Гелена и т. д., берущая свои истоки в замечаниях Канта об антропологической сущности мышления, что можно считать новым изданием максимы софиста Протагора о «человеке как мере вещей», изложенном на языке Нового времени. Однако философская антропология как типовой продукт «контемпорального момента» не имеет ничего общего с антропологией философии. Антропология философии исходит из плюральности человеческих обществ и многообразия их структур, осмысленных вне каких либо иерархий и соподчинений. Человек — явление плюральное, утверждает новая (по крайней мере) антропология, и построенные им общества отражают эту сущностную плюральность, которую можно изучать, сравнивая общества, но которую категорически нельзя определять по количественной шкале: примитивность/превосходство, развитость/неразвитость, рациональность/нерациональность, дикость/цивилизованность, детская наивность/серьезность и строгость, присущие взрослому. Человек, относящийся к примитивному (архаическому) обществу, и человек, сформированный в обществе современном, высокодифференцированном (снова «контемпоральный момент»), оба являются *людьми в полной мере*, а их различия не поддаются иерархизации — больше/меньше, выше/ниже, лучше/хуже. Нельзя сказать, что красное «лучше» желтого или соленое «вкуснее» сладкого, равно как нельзя утверждать, что жаворонок «совершеннее» лисицы, а кит — акулы. Антропология призывает обратить внимание на человека как матрицу творимого им общества. И раз структура человека различна, то и общества будут отражать эти различия, многократно преломляя их в игре отражений, теней и вспышек.

Применив этот принцип к философии, что практически никогда антропологи, и даже представители философской антропологии, не делают, мы получили бы множество «контемпоральных моментов», содержащих в себе историко-географические (историко-культурные) позиции различных философов, и каждый из этих моментов должен был бы исследоваться исходя из его внутренней логики, гармонии и симметрии, при вынесении позиции самого исследователя (его «контемпорального момента») за скобки. Именно в таком подходе состоит квалификация антрополога, изучающего различные (архаичные) общества и обязанного для этого действовать на основании максимально возможного чистого опыта постижения культуры, при заведомом запрете каких бы то ни было проекций своей культуры, иерархизаций или поспешных систем соответствий. Но антропологи имеют дело преимущественно с культурами бесписьменными со слабо развитой рациональной саморефлексией (принцип «мистического соучастия» Л. Леви-Брюля). Миф, ритуал, символ, сакральный обряд, ини-

циация по определению избегают прозрачной рационализации, и поэтому открытая (эмпатическая) позиция антропологов считается здесь единственно приемлемой и обосновывается трудностью или невозможностью установить точные соответствия между рациональным множеством и множеством *пара-рациональным* (что не значит, «иррациональным» или «суб-рациональным», в чем были уверены антропологи-эволюционисты XIX века до Ф. Боаса и К. Леви-Стросса). К философии этот принцип не применялся, поскольку считалось, что при переходе к рациональной системе мы покидаем сферу «пара-рационального» и имплицитного (мифологического, символического, мистического) и вступаем в область универсальной саморефлексии, где подобные антропологические операции становятся неуместными. Тем самым с антропологической точки зрения мы утверждаем «мерой вещей» не просто человека, а *современного западного человека* и философию, которой руководствуется этот современный западный человек, возводим в статус универсального алгоритма, позволяющего интерпретировать все остальные философские системы как несовременные и незападные. В случае исследования архаических культур подобный *антропологический супрематизм* (=культурный расизм) был категорически отброшен по гуманистическим, этическим и научным соображениям, но в сфере философии он имплицитно сохранился нетронутым и никакой критической рефлексии не подвергся. Современный западный философ мерит всю философию (древнюю и незападную, равно как современную западную) исходя из критериев безусловного превосходства современной западной философии как кумулятивного телоса для всех остальных систем. Таким образом, в основе этого лежит монополярная антропология (построенная по принципам имплицитного расизма).

Применение антропологического подхода к философии в этом случае означало бы отказ от такого супрематизма применительно и к рациональным системам. В таком случае любое подразумевание того, что незападные и несовременные философские системы являются заведомо «низшими», «менее универсальными» и «несовершенными», будет чревато «культурным расизмом» и уже на этом основании неприемлемым. Позитивной стороной такого подхода станет допущение *плюральности философских Логосов*, каждый из которых следует рассматривать как законченную и самостоятельную рациональность, объяснимую саму из себя, а не через процедуру сравнения с той «образцовой» мерой, которая идентифицируется (имплицитно или эксплицитно) с состоянием современной западной философии («контемпоральный момент»). Любой философ и любая философская система должны исследоваться *исходя из них самих* с полным и абсолютным доверием к

тому, что мыслители имеют в виду и что они провозглашают, а не исходя из того, что мы им приписываем на основе нашего «контемпорального» интерпретационного кода, дающего нам мнимую уверенность, что здесь философ вскрывает истину, а здесь говорит пустяки или воспроизводит типичные «заблуждения» его эпохи. То, что мы видим как «истину» или «заблуждения», относится к нашей «современной западной философии», определяющей структуру нашего философского мышления, а не к тому, что мы изучаем. Философия всегда есть движение ума, а к уму неприменим метод объективации: невозможно рассматривать движение ума как предметы внешнего мира. Философия любого (современного, западного, несовременного, незападного) философа не может быть *объектом* исследования. Соответственно, историк философии при принятии антропологического подхода не может возводить себя в статус *субъекта*, дегуманизируя тем самым то, что он изучает. Изучая философию, *мыслить надо вместе* с тем, кого изучаешь. А это предполагает эмиграцию со своего «наблюдательного пункта» на иной «наблюдательный пункт», то есть вновь установление *дистанции* по отношению к самому себе.

На первый взгляд, может сложиться впечатление, что применение антропологического метода к философии возвращает нас к наивности и противоречит методу деструкции/деконструкции. Это не совсем так. Деконструкция вполне может быть прекрасной пропедевтикой для антропологии философии, так как она подробно исследует структуру контекста, в котором создавались те или иные философские системы и мыслили те или иные философы. Игнорируя деконструкцию, мы упустим важнейший момент языка и семантических структур того грамматического поля, в котором расположена та или иная философия. Но включая деконструкцию как метод, мы должны одновременно подвергнуть ей и сам «контемпоральный момент», то есть осуществить деконструкцию того, кто производит деконструкцию, а значит, снова встать на дистанцию от «наблюдательного пункта». Деконструкция воспрещает *наивное* прочтение философа, не учитывающее контекст и семантические связи. В этом ее сила и значение. Но устанавливая контекст и связи, тот, кто производит деконструкцию, в свою очередь, оперирует с алгоритмом телеологического «историала», который только и позволяет упорядочить поле текста. Сам этот «историал» необходим для осуществления деконструкции, и чем яснее он осознается, тем достовернее результат деконструкции. Но...

В отношении «историала» позволительно занять две позиции: можно находиться под суггестией его интерпретационного влияния, то есть быть *под* ним, а можно занять определенную дистанцию по отношению к нему, применив деконструирующую рефлек-

сию, особую апперцепцию по отношению к нему самому. Второй случай означает приглашение встать *над* «историалом» или *вне* его. Не сворачивая деконструкцию в пользу «новой наивности», но параллельно с этим осуществляя *деконструкцию деконструирующего*, мы достигаем области антропологического метода в философии. Исследуя философию любого философа и помещая ее во вполне определенный контекст (деконструкция), мы должны воспринять ее одновременно как нечто *открытое*, исключив из нашего метода все то, что мы знаем относительно будущего и прошлого по отношению к тому «наблюдательному пункту», где располагается сам изучаемый философ. Зная заранее конец пьесы, мы невольно применяем это знание к первым эпизодам. Но именно это не позволяет нам по-настоящему насладиться действием, превращает нас из *участников* действия — в зрителей или, в лучшем случае, актеров. По-настоящему нас восхищает игра тех актеров, которые заставляют нас забыть о том, чем закончится представление и погружают нас в напряженность драматического момента. Только в тот миг, когда мы всерьез начинаем допускать, что события в спектакле на этот раз на самом деле могут пойти совсем *не так*, как мы знаем наверняка из многократно прочитанного сценария и многократно просмотренной постановки, можно говорить о достижении полноценного эффекта: театр становится тем, чем он изначально был — действием, мистерией, преображающим актом. Это *открытый театр*, пьеса, исхода которой не знают ни режиссер, ни актеры, ни, естественно, зрители.

Применяя эту метафору к философии, тот, кто осуществляет деконструкцию, не подвергая ей самого себя и свое действие, может быть уподоблен человеку, хорошо знающему сценарий и на протяжении всего спектакля навязчиво комментирующему соседу то, что сейчас произойдет и чем все закончится. Иногда достаточно просто скептического и всезнающего выражения зрительских лиц, чтобы разрушить чары театральной магии. Подобные досадные спутники способны свести на нет весь драматизм постановки. Поэтому принцип «открытого театра», где содержание на высшем пике драматизма отрывается от жестких рамок сценария, может быть применен и к открытой истории философии, построенной на антропологическом методе. Если мы заведомо исключим, что философ, которого мы изучаем, может означать *нечто иное*, нежели мы заведомо знаем о нем через идентификацию его места в парадигме «историала», мы делаем себя непригодными для реальной встречи с ним. Причем эту слабость собственного духа мы еще и описываем в терминах превосходства, большей универсальности нашей позиции, то есть по правилам этноцентризма и культурного расизма. Поступая так, мы запрещаем себе

удивляться, а значит, делаем себя полностью непригодными для философии.

И наоборот, применив антропологический принцип к философии, мы немедленно окажемся в сложном, насыщенном и непредсказуемом мире, где удивление может охватить нас на каждом шагу. Открытая философия истории, априорно признающая антропологическое достоинство любого мыслителя, ни один из которых не рассматривается заведомо *ниже* нас, точнее, ниже нашего «контемпорального момента», ниже нашего «наблюдательного пункта» — независимо от того, является ли он современным и западным или несовременным и незападным.

Наиболее последовательные представители философии Постмодерна движутся именно в этом направлении, если только не сбиваются на этом пути на частности, на увлечение второстепенными и обсессионными деталями либерационных стратегий, так или иначе сохраняющих инерциальную связь с магистральной тенденцией «историала» Модерна, оказывающей свое телеологическое (расистское в антропологическом смысле) влияние и на Постмодерн, предлагая освобождаться в мелочах, но оставаясь в рабстве относительно главного.

Untergang

Прежде чем перейти к традиционализму как третьей стратегии обретения дистанции по отношению к «контемпоральному моменту», следует несколько подробнее остановиться на том, как Мартин Хайдеггер, ключевая фигура в выяснении структуры «историала», понимает вектор времени в его seynsgeschichtliche измерении. Хайдеггер может рассматриваться как переходный элемент между теми, кто признает безусловность «контемпорального момента» в духе западноевропейской философии и традиционалистами, которые, напротив, как мы увидим несколько позже, предлагают свою версию обретения искомой дистанции. Дело в том, что Хайдеггер, признавая судьбоносность вектора времени, обращенного к настоящему и центральность Запада как месторождения и месторазвития Логоса, расшифровывает этот вектор как «нисхождение», Untergang, «закат», как «бегство богов» и как «оставленность бытием» (Seinsverlassenheit). В этом его принципиальное отличие от большинства философов Модерна и Постмодерна, которые, напротив, как правило, трактуют историю как восхождение, накопление, обнаружение, движение вперед и вверх. Для Хайдеггера «контемпоральный момент» есть точка Полночи, к которой мы приближаемся со стороны вечера. Он расшифровывает историю философии как процесс нисхождения, упадка, сокрытия, погруже-

ния и забвения. Поэтому его философия глубоко трагична, а эсхатология парадоксальна: именно в момент максимального сгущения мрака Dasein должен вспомнить о Seyn-Бытии, расшифровав боль его отсутствия как Gottesnacht, «ночь богов», как зов и как призыв к осуществлению Er-eignis, «события». Хайдеггер видит телос в моменте самой Полночи, в самом сердце которой должно свершиться таинство переключения режима экзистирования Dasein'a — с неаутентичного на аутентичный.

Такое двойственное отношение к «контемпоральному моменту» как к точке нижнего предела, призванной стать пунктом, с которого начнется (должен начаться) возврат, являющийся, впрочем, проблематичным, так как он не гарантирован и может и не начаться, в любом случае предполагает обратную перспективу «историала», что предопределяет любовь Хайдеггера к греческой мысли и стремление прожить и продумать ее вместе с самими создателями первого Начала философии. Мысля себя как того, кто завершает Seynsgeschichte, он испытывал глубинную тягу к тем, кто ее зачинал. Тем самым, дистанция от «контемпорального момента» завоевывалась *параллельно* феноменологической деструкции, не отменяя и не заменяя ее.

Случай Хайдеггера уникален в этом, как и во многих других смыслах, но в данной ситуации нас интересует то, что в его специфической модели «историала» Начало философии (с первой до последней фазы — Платон и Аристотель) мыслится как философский аккорд, за которым следует нисхождение, Untergang, ведущий в настоящее, а не наоборот, как «детская» и «давно преодоленная» фаза философии. В этом отношении древние греки и, в частности, досократики оказываются вознесенными на недосягаемую высоту, и следовательно, постижение их возможно только по мере радикального дистанцирования от настоящего, через возвышение, «возврат», επιστροφή неоплатоников.

Хайдеггер отличает сам процесс Untergang'а от тех, кто осознает себя в нем и воспринимает его именно за то, что он есть в истинном смысле — то есть за Untergang. Можно быть просто увлеченным потоком истории, а можно ясно и пронзительно осознавать, что движение «историала» есть падение в бездну. Тех, кто осознает время как падение, Хайдеггер называет «нисходящими», Untergehende. Они, в отличие от всех остальных, нисходят осознанно, четко воспринимая то, что они делают без иллюзий и страхов, хотя и не без ужаса. Для них Untergang есть Untergang, нисхождение они воспринимают именно *как* нисхождение, тогда как все остальные, не являющиеся «нисходящими», Untergehenden, вполне могут питать иллюзии, будто они методично восходят к манящему и гарантированному горизонту «прогресса».

Такая интерпретация «историала» как Untergang'а сближает Хайдеггера с традиционалистами, методы которых мы сейчас и рассмотрим.

Традиционализм

Философия традиционализма[1], иначе называемая Philosophia Perennis или «перенниализмом», имеет для нашей темы колоссальное значение. Созданная и оформленная впервые Рене Геноном, эта философия, по справедливому замечанию Р. Аллё, может рассматриваться наряду с марксизмом как «самое революционное направление в философии Нового времени»[2]. Если же подойти к традиционализму с должным вниманием, то мы вскоре поймем, что кажущееся парадоксальным, на первый взгляд, сравнение с марксизмом совершенно оправдано. Более того, переоценка всех ценностей, предлагаемая традиционалистами, является по целому ряду параметров намного *более* радикальной, революционной и бескомпромиссной, нежели идеи Маркса (равно как и других «философов подозрения», к которым обычно причисляют Ницше и Фрейда).

Для нас в данный момент важно то, как традиционализм помогает выстроить дистанцию по отношению к «контемпоральному моменту» и, соответственно, почему мы выделили его в самостоятельную стратегию. Сама структура традиционалистской философии во многом близка философии Хайдеггера, так как историческое время осмысляется здесь как *нисходящее* движение, деградация, путь вниз. Это традиционалисты фиксируют как в религиозных учениях и мифах (в том числе, в монотеистических религиях), так и в анализе онтологических трансформаций и изменениях состояния космической среды. Однако в отличие от Хайдеггера масштаб деградации здесь берется намного более обширный, выходя далеко за пределы европейской философии. Если для Хайдеггера история есть нить Логоса, натянутая между досократиками и им самим как наследником и эсхатологической фигурой немецкой классической философии, то для традиционалистов этот период мыслится как только один из фрагментов нисхождения, Untergang'а, среди более общих и фундаментальных процессов.

Для традиционалистов само время есть падение, а точнее, движение по спирали вниз. И оно захватывает собой не только известные нам исторические европейские общества, но всю судьбу человечества — включая общества Востока и те «мифические»

[1] *Дугин А.Г.* Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.

[2] *Alleau R.* De Marx a Guénon: d'une critique «radicale» à une critique «principielle» de sociétés modernes // Les Dossiers H. René Guénon. P.: L'Âge d'Homme. P. 193.

эпохи, от которых до нас дошли только смутные предания (например, легенды о Гиперборее или Атлантиде). Поэтому «контемпоральный момент» мыслится ими не как пик и телос, но как зона предельного вырождения, лжи, бессодержательности и заблуждения. Это конец пути в бездну, момент достижения ее дна. Соответственно, «наблюдательный пункт», на котором пребывает современное человечество (эпоха Модерна и Постмодерна) есть не вершина горы, но дно мировой воронки, откуда вообще ничего невозможно разглядеть, кроме темных призраков и тяжелых фантазмов. Мы пребываем в мире философских галлюцинаций, и чем хуже видим, тем больше кичимся своей прозорливостью. Генон называет это «царством количества» и толкует как достижение критического минимума духа.

Соответственно, традиционализм полностью переворачивает все пропорции, усвоенные по умолчанию «контемпоральным моментом»:

1) время, в котором мы живем, есть эпоха полной нищеты и невежества, и отталкиваясь от его «достоверностей» и «очевидностей», невозможно корректно расшифровать ни настоящее, ни тем более прошлое, относящееся к более совершенным и полноценным периодам истории;

2) Запад является культурной областью ускоренного вырождения и упадка, опережая остальные (незападные) культуры лишь по скорости падения в бездну.

Дистанция в отношении «контемпорального момента» здесь максимальна: Запад и Модерн мыслятся как нечто наихудшее, стерильное, бесполезное и ложное, что не может быть взято как точка отсчета для постижения чего бы то ни было. Поэтому современная западная философия и ее аксиомы — худшая из возможных философий, основанная на невежестве, неверном решении самых базовых интеллектуальных операций, полностью заблуждающаяся относительно природы и структуры времени, пространства, человека, мира, первоначала, логики истории, устройства вещества и т. д. Современная философия есть заносчивый и высокомерный бред. Единственный способ прорваться к философии состоит в абсолютной трансгрессии основных парадигм Модерна и в полном низвержении догматов современной западной культуры, науки, ценностной, политической и социальной системы. Все претензии Запада и Модерна на превосходство над прошлым и незападными обществами полностью безосновательны и голословны. Современный Запад не способен понять даже своей относительно недавней истории (Средневековья), не говоря уже об Античности или глубоких и подлинных, достоверных и адекватных религиозных философиях и системах Востока.

В такой операции «наблюдательный пункт» современного «западного человечества» взлетает на воздух, а за точку отсчета берется нечто прямо ему противоположное: Древность и Восток, которые и есть подлинные «наблюдательные пункты», а не симулякры. Мыслить предлагается отныне *против* настоящего и *против* Запада. Так развертывается совершенно иная философская карта: векторы достоверности на ней ведут не к «контемпоральному моменту», а *от него* как от черной дыры, расходясь все более содержательными и просветленными лучами по мере того, как они удаляются от «центра ада». Чем меньше западного и современного, тем больше достоверного и аутентичного, утверждают традиционалисты. Но поскольку процесс деградации не сводится к Западу, но имеет гораздо более масштабные границы, то дистанцию, отталкиваясь от «черной точки» отсчета, надо постоянно увеличивать. Все, что отдаленно напоминает «современность» и Запад даже в далекие периоды истории или вне европейского контекста, сразу должно вызывать определенное подозрение, и если мы встречаем нечто подобное в философии, культуре, политике, обществе, искусстве и т. д., то следует быть особенно внимательными: наверняка мы имеем дело с траекториями резкого и стремительного падения в бездну. Запад и современность суть зло, ложь, тупик, тьма, безумие, насилие, страдание и гибель. И все, что это напоминает хотя бы отдаленно, уже в силу этого факта сомнительно, подозрительно и, скорее всего, опасно.

Если современность отрицает вечность и вкладывает бытие в «историал» становления, то это значит, что только вечность есть и представляет собой надежное основание для постижения природы времени, и никак не наоборот. Если современность настаивает на том, что пространство изотропно, то есть количественно, то очевидно, что истина должна заключаться в прямо противоположном, а анизотропия и «естественные места» Аристотеля предопределяют структуры «сакральной географии» и закономерности климатов и стихий. Если безусловными и главными свойствами человека современность называет рассудок и телесность, это уже само по себе есть достаточное основание, чтобы быть уверенным, что тело есть нечто ничтожное и не обязательное, не более, чем «кожаные ризы», а рассудок не более чем, пустая тень, случайно упавшая на временную поверхность от лучей истинного божественного небесного ума. Если современность предлагает соотносить любое познание с опытом, то опыт как меру достоверности науки следует вообще исключить из рассмотрения, так как познание осуществляется через созерцание и основано на интеллектуальной интуиции, схватывающей эйдетическую сущность вещей, а не их мертвые оболочки, «скорлупы». И так далее.

Иными словами, мы получаем в лице традиционализма оперативное и фундаментальное оружие для реализации самой радикальной постмодернистской стратегии: ни одна философия не способна столь фундаментально релятивизировать «контемпоральный момент», взорвать аррогантные претензии Модерна и Запада на универсализм и телеологичность своей философии. Современный западный философ для традиционалистов есть гарантированный невежа или бессмысленный шут, если не одержимый инфракорпоральными сущностями нигилист.

С другой стороны, последователь Рене Генона итальянский традиционалист Юлиус Эвола, развивая эту линию в книге «Оседлать тигра»[1], приходит к весьма интересному моменту: если воспринять вечность *всерьез*, то есть так, как ее понимали и переживали философы и мыслители традиционного общества, то все содержание истории также должно в каком-то смысле существовать всегда и одновременно. А следовательно, развивает эту мысль Эвола, «современность», какой мы ее знаем сегодня, то что мы называем «контемпоральным моментом», то есть «Запад + Модерн», должны были наличествовать и на прежних этапах. Иными словами, современный мир и Традиция могут быть рассмотрены не в диахронической последовательности, когда по мере деградации и нисхождения Модерн сменяет Традицию, но синхронно, когда они сосуществуют друг с другом одновременно, будучи расположенными в пространстве. Тогда формы Традиции, философия Традиции, Логос Традиции представляют собой Небо, а формы современности — миры ада, подземный мир, Аид и Тартар.

Человек же, как космический медиатор, находится на границе обоих миров, между Традицией (сверху) и современностью (снизу). Причем он находится на этой границе всегда, вечно, и в эпоху доминации Традиции, и в периоды, когда современность временно побеждает. Человек в его эйдетическом, вечном измерении и есть *сама эта граница*, а движение его духа, его мысли, способы и методы его философствования очерчивают содержание того, что лежит по обе стороны от нее. Своим выбором ориентации — вечность или время, Небо или ад, священное или профанное, духовное или телесное — человек конституирует время, эпоху, век, в котором живет.

Следовательно, пребывание в «темном веке», в Кали-юге не есть фатальность, наказание или произвол, но испытание Ночью того зерна вечности, того божественного центра, который составляет сущность человека. То есть как бы далеко ни удалялся Золотой век, крупица его остается внутри человека — как надежда, как возможность, как точка опоры, которую всегда можно обнаружить, отказавшись от того, чтобы безоговорочно и фаталистично (или бессознательно) принимать условия века железного. Время есть иллюзия. «Историал» есть не более, чем знак, метафора, он может быть расшифрован по-разному и с ним можно обращаться свободно. Мы сами выбираем время, в которое живем. И если человек рождается в современном мире и в зоне влияния Запада, значит и это входит в глубинные планы вечности, отражает структуры его миссии и его судьбы.

[1] *Evola J.* Cavalcare la tigre. Orientamenti esistenziali per un'epoca di dissoluzione. R.: Edizioni Mediterranee, 2008.

Современность есть в Традиции, а Традиция в современности. Но в разных срезах вертикального мира их пропорции меняются на полярные: на Небесах (Традиция) есть только капля ада (библейский змей появляется впервые именно в раю), а в аду есть капля Рая. Но этого достаточно, чтобы протянуть между этими каплями смысловую нить священной истории, *иероистории* (по выражению А. Корбена).

Таким образом, традиционализм предлагает столь радикальный переворот отношения к «контемпоральному моменту», что открывается не просто возможность обретения искомой дистанции в каком-то одном направлении, но становится доступным целый мир горных вершин, состоящий из возможных «наблюдательных пунктов»: их следует искать в Древности и на Востоке, в традиционном обществе и в религиозных учениях — везде и у всех, кроме современного Запада и его философов. Надо признать, что такая открытая и содержательная философская перспектива не может не вдохновлять. Она предлагает открыть то, что мы сами закрыли: погрузиться без скепсиса и недоверия в религии, древнюю философию, мифологию, традиции и верования, как в близкие (европейские), так и дальние (азиатские). Это равносильно предложению сорвать повязку с глаз, которые, вопреки увериниям лжедокторов, вполне способны видеть свет и созерцать мир, исполненный эйдетических умных лучей.

Итак, мы подготовили основание для нашего дальнейшего исследования структур и версий Логоса. Мы очертили то поле, в котором, по нашему замыслу, должны быть помещены основные стратегии Ноомахии, войн ума, релятивизировав «контемпоральный момент», но оставив возможность периодического обращения к нему в целях уточнения его онтологического содержания, его места в общей конструкции разных Логосных миров, которые мы будем исследовать вдоль разных осей — как по вертикали, так и по горизонтали, свободно перемещаясь по временам (эонам) и пространствам (слоям бытия).

В согласии с Традицией, первоистоком, квинтэссенцией, средоточием всего является Ум, νοῦς неоплатоников, boddhi буддистов.

Ум вечен и содержит в себе одновременно все. Значит, он содержит и нас, мыслящих о нем, и мир, развернутый перед Ним (перед нами) как раз в процессе мышления о нем. Мир есть в той мере, в которой он мыслится Умом. Но Ум, содержа в себе все, содержит в себе и противоречия, и конфликты, и падения, и нисхождение; Он содержит в себе и современность. Поэтому отвергнутая и подорванная с самого начала нашего исследования современность тоже должна найти в нем свое законное место. Истина может истинно судить не только об истине, но и о лжи, а также о том, что лежит между истиной и ложью, то есть о мнении (δὸξα). Значит, в Уме надо искать корни войны, трагедии, катастрофы, проблемы. В Уме следует искать смысл ночи богов и секреты их бегства, то есть суть современности. Но невозможно соучаствовать в Уме и не быть вовлеченным в те войны, которые Он ведет, которые ведутся в Нем. Нельзя двигаться к Логосу и оставаться безучастным к его внутренним напряжениям, его расколам и его слияниям.

Философия есть мобилизация на фронт духа. Решительная и бесповоротная. Ей мы и посвятим себя и друг друга по мере развертывания проблематики нашей книги.

Глава 2

ТРИ ЛОГОСА. ВВЕДЕНИЕ В ТРИАДИЧЕСКИЙ МЕТОД

Ноомахия и три философские страны

В книге «В поисках темного Логоса»[1] мы подошли к теме существования трех Логосов, то есть трех взглядов на мир или трех фундаментальных парадигм философии. Мы определили их как:

1) светлый Логос, Логос Аполлона,
2) темный Логос, Логос Диониса и
3) черный Логос, Логос Кибелы.

Эти три парадигмы можно разместить вдоль вертикальной оси, условно построенной между «здесь» (ενταύθα) и «там» (εκείνα), между Землей и Небом, между следствием и причиной, между данностью и истоком и т. д. Каждый Логос строит свою собственную Вселенную и представляет себя ее властителем и «демиургом». Поэтому, с ноологической точки зрения, мы имеем дело не с одним миром, а с тремя, причем конфликтующими по своим парадигмам, но включающими в себя бесчисленное множество космических слоев, уровней, иерархий и жизненных циклов. Можно сказать, что Ноомахия развертывается как раз между этими тремя Логосами, претендующими на доминацию, а отзвуки этой изначальной борьбы проецируются и внутрь этих трех ноологических Вселенных, порождая узоры битв, конфликтов, расколов и оппозиций на внутреннем уровне. Таким образом, парадигмальная «война трех» в силу имплозии обрушивается внутрь каждого Логоса, погружая их содержание, структуры и «население» в воронки фундаментальных катастроф. Поэтому исследование Ноомахии требует более внимательного разбора этих трех Логосов. Каждый из них может быть представлен как *философская страна*, организованная по определенным правилам, с развернутой географией, топологией центральных и периферийных зон, множеством внутренних уровней и общих и локальных иерархий. Три ноологические страны — страна Аполлона, страна Диониса и страна Кибелы (Великой Матери).

Три режима воображения Ж. Дюрана: диурн

Три Логоса, о которых мы говорим, могут быть наглядно соотнесены с тремя режимами воображения, описанными теорией фран-

[1] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. Указ. соч.

цузского социолога и культуролога Жильбера Дюрана[1]. Дюрану и его идеям мы посвятили отдельную работу «Социология воображения. Введение в структурную социологию»[2], где довольно подробно рассмотрели теории этих режимов: диурна, драматического ноктюрна и мистического ноктюрна. Дюран, развивая философию Анри Корбена, поставившего в центре своего внимания «имажиналь», мир активного воображения, промежуточный мир между телесным и духовным, «алам-аль-митхаль» в исламской традиции, предложил теорию «имажинэра» или «антропологического траекта» — структуры, находящейся между субъектом и объектом и организованной в соответствии с превалированием того или иного доминантного рефлекса. «Имажинэр» структурируется в раннем детстве и далее предопределяет основные моменты становления личности. И хотя «имажинэр» с необходимостью включает в себя все три режима, всегда преобладает только один из них, подавляя остальные и выстраивая структуру сознания в соответствии со своей геометрией и топикой.

Доминация постурального рефлекса (подталкивающего ребенка к занятию вертикального положения) организует сознание в соответствии с режимом диурна. В этом режиме преобладают диайретические операции — разделение, расчленение, ясное установление пределов, созерцание, вертикальные иерархии, строгость логических законов, концентрация идентичности на одном конце (конструирование консолидированного субъекта) и рассечение вплоть до миазмов предмета восприятия на противоположном конце (аналитика объекта, расчленение жертвенного животного и т. д.). В режиме диурна субъект осознает себя как герой, противостоящий времени/смерти; с ними он ведет нескончаемую войну. В этом режиме преобладают вертикальные симметрии, образы полета (падения), мужские символы — прямой линии, меча, скипетра, оси, стрелы, света, солнца, неба.

Режим диурна полностью соответствует тому, что мы называем Логосом Аполлона. Это солярная, мужская, героическая, ноэтическая Вселенная.

Мистический ноктюрн

Второй режим воображения, по Дюрану, полностью противоположен первому. Дюран называет его мистическим ноктюрном и связывает с нутритивным рефлексом, а также с воспоминаниями о внутриутробном состоянии. Когда «имажинэр» захвачен структурами этого режима, он воспринимает мир под знаком Ночи и Матери. Никакой отчетливости, сознание увлекается непрерывной и неограниченной тканью слабо отличимых друг от друга вещей. Доминируют ощущения, связанные с пищеварением, насыщением, дремой, комфортом, неподвижностью или скольжением, мягким погружением. Преобладающие стихии — вода, земля, тепло. Символы — чаша, Мать, сумерки, уменьшенные предметы, центростремительные симметрии, младенец, покрывало, ложе, лоно. Это женский материнский режим. Мистический ноктюрн основан на радикальной эвфемизации — антифразе. Опасные и зловещие явления (смерть, время, зло, угроза, враг, несчастье и т. д.) получают смягченные или противоположные наименования:

- смерть = успение (дословно засыпание) или даже рождение (воскрешение);
- время = прогресс, становление, улучшение; угроза = игра, разрешающаяся покоем и негой;
- враг = друг, он не опасен или необходимо как можно скорее перейти на его сторону (Стокгольмский синдром);
- несчастье = счастье (временное испытание, предназначенное для чего-то хорошего) и т. д.

Человек с доминантой мистического ноктюрна склонен к поиску компромисса, отличается конформизмом и гиперконформизмом, миролюбием, легко адаптируется к любым условиям, женственен, тяготеет к покою, выше всего ставит комфорт, сытость, безопасность и беспроблемность, верит в то, что лучшее гарантированно настанет само собой.

Здесь мы безошибочно опознаем структуры черного Логоса, ноэтический мир Кибелы, Великой Матери, хтонические миры утробы.

Драматический ноктюрн

Третий режим «имажинэра» — тоже ноктюрн, но драматический, динамичный и активный. Можно поместить его между диурном и мистическим ноктюрном. Он построен на копулятивной доминанте, на ритме, движении и дуальных симметриях. Его символом является двуполое существо Андрогин, пара возлюбленных, хоровод, круг, танец, вращение, повторение, цикл, движение, возвращающееся к своему началу.

Драматический ноктюрн не борется со временем/смертью (как диурн) и не переходит на сторону времени/смерти (как мистический ноктюрн). Он замыкает время в цикл, а смерть в цепочку рождений/смертей, регулярно сменяющих друг друга (реинкарнация). В этом режиме субъект отражается в объекте, а тот — в субъекте,

[1] *Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Borda, 1969.

[2] *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.

и так игра отражений воспроизводится в бесконечной последовательности. Если диурн — это мужской режим, область дня, а мистический ноктюрн — материнский и область ночи, то драматический ноктюрн можно соотнести с *сумерками* (закатными и рассветными) и парой мужское/женское (иногда объединенной в одно). Диурн жестко отделяет одно от другого (диайресис), мистический ноктюрн все объединяет (синтесис), а драматический ноктюрн соединяет разделенное и разделяет соединенное, но всякий раз не до конца, сохраняя различие в слиянии и тождество в разделении.

У тех, в ком доминирует драматический ноктюрн, развиты артистические, художественные способности, психологическая гибкость, эротизм, легкость, подвижность, способность сохранять равновесие в движении и воспринимать события внешнего мира как нескончаемую смену темных и светлых моментов (dies fastus / dies nefastus древних римлян).

Драматический ноктюрн Дюрана прекрасно подходит описанию темного Логоса, ноэтической Вселенной Диониса, бога, совмещающего в себе противоположности: страдание и бесстрастие, смерть и воскресение, мужское и женское, высокое и низкое и т. д. Именно поэтому «поиски темного Логоса» привели нас именно к Дионису и широкому комплексу его проблематики.

Три мира в мифологии

Мифология, в частности, греческая, дает нам обильный материал для построения трех ноэтических пространств. Область светлого Логоса соотносится с Олимпом, небесным миром, с царем богов громовержцем Зевсом, его супругой воздушной Герой, солнечным Аполлоном, воительницей Афиной, богиней справедливости Дике и другими аналогичными фигурами. Это высший горизонт небесных олимпийских богов в той максимальной чистоте, в которой пытались представить богов греки, освобождая их от хтонических или архаических элементов. Можно назвать эту серию богов — диурнической серией, так как область их приоритетного господства — день, бодрствование, ясный разум, вертикальные симметрии власти и очищения.

Вторая область мифа, соответствующая режиму мистического ноктюрна, это хтонические божества, сопряженные с Геей, Великой Матерью. Сюда относится и «уранида» Рея, паредра титана Кроноса, и мать Зевса, все поколение Титанов, свергнутых богами, а также другие порождения Земли: сторукие (гекатонхейры), гиганты и остальные хтонические монстры. К этой же категории можно причислить некоторых богов, по той или иной причине сброшенных с Олимпа: например, Гефеста. В этой же зоне расположены подземные миры — царство Аида и под ним Тартар. Здесь следует обратить особое внимание на фигуры титанов, в самой природе которых отражаются характерные признаки режима мистического ноктюрна. Кроме того, титаномахия (равно, как и гигантомахия) может быть рассмотрена как мифологический аналог того, что мы пониманием под Ноомахией — войнами ума. Царство Ночи имеет свою философскую геометрию, и она фундаментально противостоит философской геометрии Дня[1].

В диалоге Платона «Софист»[2] философский аспект гигантомахии описан чрезвычайно выразительно:

«*Чужеземец*. Мы, однако, не рассмотрели всех тех, кто тщательно исследует бытие и небытие, но довольно и этого. Дальше надо обратить внимание на тех, кто высказывается по-иному, дабы на примере всего увидеть, как ничуть не легче объяснить, что такое бытие, чем сказать, что такое небытие.

Теэтет. Значит, надо идти и против этих.

Чужеземец. У них, кажется, происходит нечто вроде борьбы гигантов из-за спора друг с другом о бытии.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за все подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать.

Теэтет. Ты назвал ужасных людей; ведь со многими из них случалось встречаться и мне.

Чужеземец. Поэтому-то те, кто с ними вступает в спор, предусмотрительно защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят первые, и то, что они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением. Относительно этого между обеими сторонами, Теэтет, всегда происходит сильнейшая борьба»[3].

Между Олимпом и Аидом (Тартаром) располагается третье царство, находящееся в ведении промежуточных богов. Бесспорным царем этой области мифов является Дионис, нисходящий в

[1] *Дугин А.Г.* Ночь и ее лучи //Дугин А. Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

[2] *Платон.* Софист // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М.: Мысль, 1999.

[3] *Платон.* Софист // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. Указ. соч. С. 313–314.

Аид как Загрей и поднимающийся на Олимп как воскресший Йакх Элевсинских мистерий и орфических гимнов. Но кроме этого сюда следует отнести бога-психопомпа Гермеса; богиню урожая и плодородия Деметру, а также бесчисленные серии малых божеств и даймонов — нимф, сатиров, дриад, силенов и т. д. Некоторые олимпийские боги — например, Арес и Афродита — также тяготеют именно к этой промежуточной зоне. Сюда же прорываются в определенных ситуациях и стремящиеся ввысь титаны (например, Прометей). Но самое главное (для нас): в этом мифологическом царстве располагаются люди, которых орфики считали появившимися из пепла, или из пара титанов, пораженных Зевсом за то, что они разорвали и съели младенца Диониса. Природа людей поэтому является одновременно титанической и божественной, дионисийской. На верхнем горизонте она соприкасается с областью дневных богов Олимпа. На нижнем — уходит корнями в подземную ночную область титанов.

Таким образом, мы получили мифологическую карту трех ноэтических миров, которые нас интересуют, и на основании внимательного осмысления различных сюжетов, историй, преданий и легенд можно почерпнуть обширнейший объем данных, релевантный для нашего исследования Ноомахии.

Фило-мифия и фило-софия

Так как мы с самого начала обосновали необходимость дистанции в отношении к «контемпоральному моменту», зону мифа мы вполне и без всяких оговорок можем рассматривать как надежное основание для наших поисков: фило-мифию (термин бразильского философа Висенте Феррейра да Сильва[1]) мы можем воспринимать как параллельную научную область наряду с фило-софией. Ничто не препятствует нам обратить вспять последовательность от Мифоса к Логосу и исследовать цепочку от Логоса к Мифосу. Кроме того, еще более продуктивно рассмотреть логическое и мифическое как два равноправных типа нарратива, тем более, что в Древней Греции оба термина λέγω и μυθέω означали речь с различными семантическими оттенками. На уровне парадигмы мышления, рассмотренной вне классической версии «историала», равноправное рассмотрение любых типов речей полностью легитимно. Кстати, именно это мы видим у Платона и неоплатоников, легко переходящих от одного способа к другому для того, чтобы быть наиболее понятными и убедительными. «Контемпоральный момент» требует от нас,

[1] *Da Silva Vicente Ferreira.* Transcendência do mundo. Saõ Paulo: É Realizaçoes, 2010.

чтобы мы относились к логической стороне Платона серьезно (хотя и делая снисхождение в отношении его «наивного» идеализма), а мифологическую оставляли в стороне, так как она отражает просто «пережитки и суеверия той эпохи». Но при соблюдении дистанции к данному «контемпоральному моменту» вся интерпретационная система рушится, и мы можем и должны обратиться и к Мифосу и к Логосу одновременно, на общих основаниях, в поисках того, что нас по-настоящему интересует.

Более того, с опорой на неоплатонический язык, системную разработку которого начал Плотин, можно предложить следующую терминологическую модель. Базовые парадигмы мышления (а значит, истоки философии) следует помещать не в область Логоса, а в область Нуса, νοῦς, которую можно рассматривать как общий исток и для Логоса, и для Мифоса. Ноэтическое предшествует логическому, но вместе с тем и мифическому. Нус содержит в себе Логос, но не является тождественным ему. Логос есть одно из специфических проявлений Нуса. Другим специфическим проявлением Нуса можно считать Мифос. Таким образом, они оказываются параллельными друг другу, с одной стороны, и имеющими общий исток — с другой. Нас же интересует именно ноэтический срез, те пласты мышления/бытия, где это расхождение еще не свершилось. Поэтому параллелизм между областью фило-мифии и фило-софии является полностью оправданным. Ноомахия может описываться и постигаться как в картинах Титаномахии, так и в описании рациональной полемики философских школ.

В отношении интерпретации мифов и описания отношения между «новыми богами» и «древними титанами» следует также изначально занять правильную позицию. Исходя из вечности Ума, νοῦς (или его аналога — духа, Первоначала и т. д.) как основания, на котором строились почти все несовременные (=традиционные) и незападные (=восточные) учения и религиозные системы, диахроническая структура мифа может быть рассмотрена как символическая условность. Указание на то, что «Титаны» существовали (царили) *прежде* богов, sub specie aeternitatis, мы должны понимать либо как логическую последовательность, либо указание на их место в структуре синхронной топологии ноэтического космоса. Титаны существуют всегда, как всегда существует черный Логос Кибелы или режим мистического ноктюрна. «*Прежде*» значит либо «выше», либо «ниже» — в зависимости от того, на точку зрения какой зоны ноэтической Вселенной мы встаем: для Матери-Земли (в отношении титанов) «прежде» значит «лучше»; для Олимпийцев — наоборот, так как они мыслят себя как «новые боги», стяжавшие *вечность* по контрасту с нескончаемыми циклами замкнутой самой на себя длительности у титанов. С позиции Логоса Аполлона

«древними» титаны являются потому, что «еще» не знали вечности, а пребывают они внизу потому, что никогда ее не узнают. Разночтение в интерпретации «прежде» и «после» есть не просто следствие релятивности позиционирования, но эпизод (причем фундаментальный) титаномахии. В нем выражается ни больше ни меньше, как выбор стороны в нескончаемой битве вечности против времени. Война «богов и титанов» — это и есть война за позицию пребывания на «наблюдательном пункте», за контроль над ним. Кто определяет интерпретационную парадигму, grille de la lecture, тот и правит. Мы оказываемся, таким образом, в самом средостении войн ума: титаны хотят свергнуть с Олимпа богов, чтобы утвердить свой Логос в качестве образцового и нормативного. Боги настаивают на торжестве диурна. Поэтому любая фигура мифического повествования зависит от того, из какого сектора ноэтического космоса мы ее рассматриваем. К какому войску сами принадлежим. И это принадлежность к отряду того или иного божественного предводителя кладется Платоном в «Федре» в основание объяснения природы философской любви: Сократ объясняет Федру, что в возлюбленном человеке мы видим фигуру божественного предводителя, за которым наша душа следует в ее небесной ипостаси. В том, кого мы любим, мы любим Бога и одновременно в Боге — наше высшее «я».

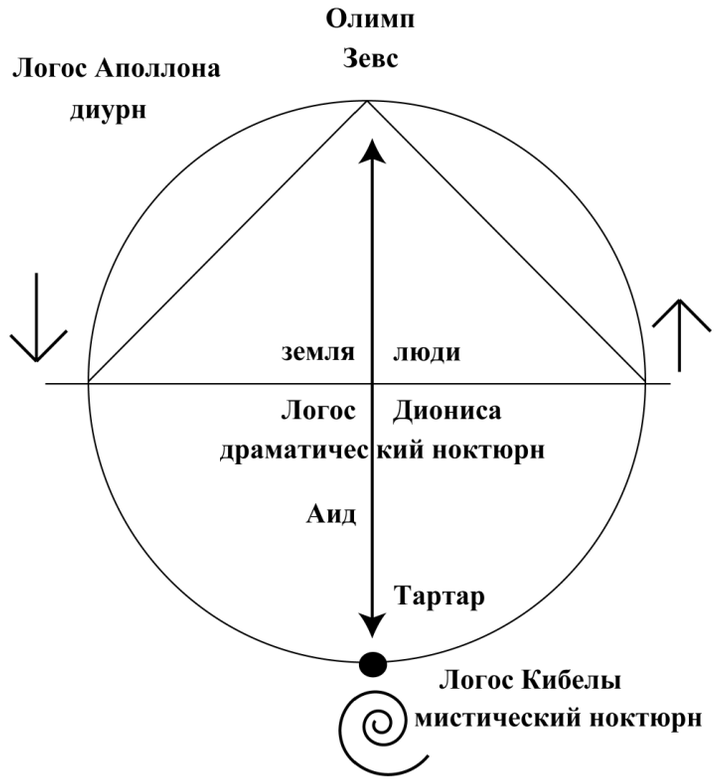
Было бы в высшей степени наивно полагать, что все люди выбирают стан богов, Логос Аполлона и солнечный режим героического диурна. Если бы это было так, то земля была бы небом. Кто-то тяготеет к хтоническим силам Земли, солидаризуясь с мирами Великой Матери. Кто-то интуитивно или осознанно воспринимает себя как воина армии Диониса. И тогда мы вправе ожидать соответствующей трактовки как мифов, так и философских понятий, соответствующих фигур Любви от всех трех человеческих типов.

Геометрия Логосов

Представим общую картину в схеме.

Эта мифологическая картина мира может быть проинтерпретирована самыми различными способами. С точки зрения синхронизма, это карта трех одновременных регионов мира, рассмотренная в соответствии с моделью трех фундаментальных зон и трех режимов воображения. Три Логоса в таком случае представляют собой три позиции примордиального взгляда на карту Вселенной:

- сверху (Аполлон, Олимп),
- снизу (Гея, Кибела, Тартар) и
- из промежуточного положения (Дионис, Деметра, человечество).



При этом можно сказать, что в зависимости от расположения того или иного «наблюдательного пункта» базовая фигура Вселенной будет меняться. Логос Аполлона полагает в своем центре (основе) самого себя, то есть вершину треугольника как пик горы Олимп (Парнас). Взгляд отсюда есть взгляд вниз к основанию треугольника. Нисходящая вертикаль солярного Логоса конституирует на обратном от себя конце свою оппозицию — плоскую горизонталь Земли. Отсюда дельфийская формула: «Ты еси», «Познай самого себя». «Я» есть «я» Аполлона, верхняя точка Олимпа. И как путь от «я» к «не-я» ведет вниз, так и путь от «не-я» (земная поверхность, горизонталь, множество) к «я» должен пролегать строго вверх (путь героя на Олимп). При этом верхняя точка в данной логической и мифической геометрии заведомо дана: от нее откладывается все остальное, и солнечные лучи, падая, упираются в плоскость Земли. В такой картине мира Земля обязательно должна быть плоской, такой она видится с вершины мировой горы.

Промежуточный мир Диониса устроен совершенно иначе. В нем есть и высота, поднимающаяся к небесам, и глубина, до-

стигающая центра ада. При этом центр Диониса — в нем самом, а верх и низ суть пределы его божественного пути, которые конституируются не сами по себе, а в ходе драматических мистерий его трагической жертвенной гибели и победного воскрешения. Логос Диониса динамичен и воплощает в себе изобилие и трагичность жизненного начала. Вселенная Диониса радикально отличается от Вселенной Аполлона — разные взгляды дают разные миры. Логос Диониса — это феномен, это изменчивая структура его эпифании. Это далеко не хаос, но и не застывший порядок Аполлона. Это игровое сочетание и того, и другого, священное мерцание смыслов, разум, постоянно грозящий низвергнуться в безумие, и безумие, излечивающееся порывом к высшему Уму. Не фиксированный треугольник горы, но пульсирующее живое сердце составляет парадигмальную канву мышления.

Совершенно иная геометрия у Вселенной Кибелы. С одной стороны, в ней можно увидеть опрокинутый образ Вселенской Горы, превращенной в космическую воронку. Симметрия между адом и раем ярко описана у Данте. Древние греки полагали, что в Тартаре есть свое черное небо, свой (удушающий) воздух, свои (огненные) реки и своя (заплесневелая) земля. Но эта симметрия должна быть не просто визуальной, но и онтологической, ноологической. Мир титанов состоит из опровержения порядка диурна: горизонталь в нем обретает измерение вертикали, идущей вниз, это горизонталь глубины. Различия сливаются, тождества, напротив, расщепляются. Свет имеет черный цвет, тьма сияет и жжет. Если в мире Аполлона есть только «сейчас» и это «сейчас» вечно, то в мире Кибелы царствует время (Кронос — Хронос), где есть все, кроме «сейчас», а вместо него есть только «еще рано» — «уже поздно», но всегда главный момент упущен. Пытки Тантала, Сизифа и Данаид отражают сущность темпоральности ада: все повторяется, никогда не достигая цели. Перевернутый треугольник применительно к мирам Кибелы — это, скорее всего, все же обратная «аполлоническая гипотеза» — так Аполлон понимает свою противоположность. Мать-Земля мыслит иначе: у нее нет вообще никаких прямых линий, никаких четких ориентаций. Попытка отделить одно от другого причиняет ей невыносимую боль. Ее мышление — невнятность, сумрачность, сбивчивость. Она не может оторваться от массы, в которой растворяется снова и снова, и которая дефигурирует любые формы, раскладывая их на атомы и потом воссоздавая вновь в случайном порядке: так рождаются монстры.

Поэтому три взгляда на Вселенную с трех позиций представляют собой три конфликтующих между собой мира, и этот конфликт интерпретаций и составляет сущность войны умов.

Философский сезон

Рассмотрев картину статически, мы можем дать ее кинетическое толкование. Легко заметить, что три синхронных мира на приведенной схеме можно принять за годовой календарный цикл: верхняя половина (царство Аполлона) соответствует лету, нижняя (миры Кибелы) — зиме, промежуточные (миры Диониса) — осени и весне, что можно интерпретировать как кардинальные пункты драмы Диониса: его жертвенного убиения, расчленения, воскрешения и пробуждения.

В таком случае фиксированные позиционные зоны трехчастного космоса оживают, приходят в движение. Смена сезонов превращается в философский процесс напряженного мышления, в проявление космической войны, в атаки Логосов на позиции противников. Зимой земля стремится поглотить свет, притянуть солнце к себе, превратить в ледяные глыбы живые воды. Летом наступает торжество порядка, плодородия, творения, жизни. Циклы дионисийских празднеств отмечают в таком случае ключевые моменты драмы: увядание и новый расцвет.

Таким образом Логосы вступают в диалектическое противоборство, пространственный топос воплощается в темпоральную секвенцию, а смена сезонов обнаруживается как процесс философствования. Природный цикл обычно считается прямой противоположностью истории, которая состоит из одноразовых, не повторяющихся событий. «Историал» появляется там, где размыкается цикл: это аксиома «осевого времени». Поэтому сезонный символизм рассматривается школьной философией как прямая *антитеза* философии как таковой. Но эта аксиома валидна исключительно с позиции «контемпорального пункта», который только и возможен при признании догматической правоты историцизма. Опрокидывая этот конструкт в духе предложенной традиционалистами революции, мы можем здесь предложить альтернативную интерпретационную модель: история может быть рассмотрена как большой сезонный цикл, в котором есть свои зимы и весны, а следовательно, пересечение онтологических территорий ада и рая. Есть эпохи Аполлона, Диониса или Великой Матери, и они сменяют друг друга в определенной последовательности, при том что в каждой в свой срок доминирует та или иная парадигма, тот ли иной Логос, длится тот или иной «философский сезон». Эпохи, когда царствует Аполлон, обладают ориентацией на вечность и бытие, на священную традицию и героическую архитектуру жизни и сознания. Это вертикальные эпохи, когда космический огонь возгорается по своей мере (Гераклит). В эти эпохи нет истории, а есть только событие — событие неизменной эпифании небесной вечности.

Эпоха Диониса балансирует между вечностью и временем, здесь торжествует священное время — празднества, мистерии, посвящения, экстатическое восхищение. Это открытое время — время, из которого можно шагнуть в вечность. Но в нем уже намечен дуализм периодов радости и периодов скорби (триетерический год). Половина времени проходит в условиях «сокрытия» бога, его апофании. Бог умирает, чтобы воскреснуть в Великих Дионисиях. И снова он воскрешен и находится среди людей (эпифания), даруя им ужас и головокружение священного бытия.

Эпоха Кибелы больше не знает ни аполлонической вечности, ни экстатического восторга умирающего и воскресающего бога. Она монотонна и массивна. Она способствует всему гигантскому, сверхмерному в материальном смысле, но лишена полета или даже свободного движения. Именно в эту зимнюю эпоху и рождается тянущееся время, не способное выйти за свои пределы. Здесь начинает властвовать темпоральность.

Применив такую версию философии сезонов к базовому «историалу» современной западной философии, мы получим интересный вывод: не является ли сама культура, построенная на принципе темпоцентризма, признаком именно этого титанического земного цикла? Если добавить к этому материализм, повышенное и явно нездоровое внимание современных людей к структуре вещества и атомарным (а также еще более микроскопическим) явлениям, преобладание количественного над качественным, земного над небесным, механического над органическим, индивидуалистическое дробление, включая саму эстетическую норму contemporary art, то мысль о том, что мы находимся под властью черного Логоса, покажется вполне вероятным предположением.

В таком случае философия откроется не как радикальный разрыв с природой и ее повторяющимися циклами (как гласит «эвиденция» «контемпорального момента»), а как общая фундаментальная и онтологическая матрица самих сезонов: природа и ее вселенские закономерности будут ничем иным как одной из форм проявления Нуса и включенных в него воюющих между собой Логосов — наряду с геометрией, философией, мифологией, религией, культурой, «историей». Нус организует все — и структуры вечности, и структуры времени, и природные трансформации и мышление человека, и траектории полета богов и контратаки титанов. Поэтому у календаря с его символизмом вполне может быть философское прочтение. А если это прочтение корректно, то календарный символизм может выступить как герменевтический ключ к постижению истории, что прекрасно обосновано традиционалистской школой: Генон, Эвола и другие представители традиционализма единодушно идентифицируют нашу эпоху как «царство Ночи», Кали-югу, последний век, которому на синхронной онтологической карте состояний бытия соответствует ад и его население. Нечто подобное относительно смысла современности утверждают практически все сакральные традиции и религии. И стоит только отказаться от того, чтобы интерпретировать Традицию и религию с позиции «контемпорального момента», и наоборот постараться определить «контемпоральный момент» с позиции Традиции и религии, как немедленно все встанет на свои места и аномальность нашей эпохи раскроется во всем ее объеме. Мы живем в центре зимы, в нижней точке Untergang'а, нисхождения. И в такой ситуации легко догадаться, структуры какого Логоса над нами доминируют, какие «божества» нами правят, кто из мифологических существ или религиозных фигур лидирует сегодня в глобальном масштабе в Ноомахии, в войнах ума.

Философия первого Логоса – платонизм

Нам осталось провести параллели между фило-мифией и философией до логического конца и предложить систематизацию типов философии в соответствии с мифологической и сезонной картой парадигм мироздания. Выбор временных срезов представляет для этого широкие возможности, но стоит, видимо, поступить довольно конвенционально и взять за отправную точку тот период, который Хайдеггер называет «Первым Началом философии», то есть классическую Грецию.

Исходя из синхронизма нашей реконструкции трех Логосов нам следует попытаться найти три философские школы, которые в той или иной степени созвучны трем парадигмам, им соответствующим.

Философия диурна, аполлонизма и героического светового восхождения — это, безусловно, Платон и платонизм. Здесь мы имеем высшую форму такого подхода, хрестоматийные формулы четко выраженного светлого Логоса. Философия Платона строится по аполлоническому треугольнику сверху вниз и представляет собой наиболее совершенный образец воплощения диурнического мышления. Сам Платон был связан с фигурой Аполлона (как, впрочем, и основатель неоплатонизма Плотин, спустя несколько веков): Платон родился в день праздника Аполлона (21 мая / 7 таргелиона 428 г. до н.э.) и умер в тот же день года (в 348 г.) на брачном пиру[1]. К этой же аполлонической линии следует отнести онтологическую фило-

[1] По преданию, на могиле Платона в Академии была сделана надпись: «Двух Аполлон сыновей — Эскулапа родил и Платона, Тот исцеляет тела, этот целитель души».

софию элеатов (Ксенофан Колофонский, и особенно Парменид и его ученик Зенон), а также Пифагора и его школу.

Структура философии Платона отвечает всем требованиям аполлонического Логоса. Вверху его теории находится Единое, окруженное вечными идеями. Это вершина божественного небесного мира, озаренного непреходящим светом. Высшим началом является Благо, которое источает свое изобилие на миры вначале идей (образцов, парадигм), а затем, через благого Творца-демиурга, и на созданный им космос. Все три зоны мира Платон подробно описывает в «Тимее», выделяя:

- область парадигм («наблюдательный пункт» богов, Отец);
- область образов, «копий», «икон» (Сын) и
- загадочную «хору»(χώρα)/пространство — страну, которую он уподобляет Кормилице и Матери.

При описании «хоры», χώρα (позднее отождествленной неоплатониками с материей) речь Платона утрачивает свою кристальную ясность, и он делает странное допущение, что это начало можно постичь только с помощью «особого Логоса», который он называет «бастардным», «незаконнорожденным» (νόθος λόγος)[1]. Взгляд небесного бога достигает поверхности земли, нижней границы мира копий, и здесь, столкнувшись со своими пределами, видит нечто, не поддающееся ясному аполлоническому различению. На границе дня мерцает область ночного сновидения. Тимей (то есть Платон) ограничивается несколькими указаниями и постулирует «хору» (χώρα — пространство) как плоскую межу, за которой ничего нет, которую невозможно понять, так как собственно понимать в ней нечего. Такая «хора» — это взгляд на спину Великой Матери или даже постановка непроницаемой аполлонической границы там, где начинается ад. Александр Великий, ученик ученика Платона Аристотеля, повторит аналогичный жест, возведя у Каспийских ворот символическую медную стену, закрывающую вход в космос (=ойкумену) диким ордам Северной Евразии, Скифии (эта зона в сакральной географии греков находилась под контролем титанов — отсюда легенда о том, что титан Прометей был царем скифов).

Неоплатоники вывели из Платона все возможные гносеологические, онтологические и теологические следствия, увенчав почти тысячелетнее существование основанной Платоном Академии совершенным и уникальным памятником олимпийской, божественной, небесной мысли.

В определенном смысле, платонизм вечен, и он продолжался как в христианской теологии (Климент Александрийский, Ориген,

[1] См. подробнее: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Иоанн Дамаскин, Дионисий Ареопагит, св. Максим Исповедник вплоть до Михаила Пселла, Иоанна Итала и, наконец, Гемиста Плифона — на Востоке, Боэций, Скот Эриугена — на Западе), так и в Возрождении, и даже в философии Нового времени.

Аристотель – учитель «нового Диониса»

Второй Логос, философия Диониса, угадывается в орфизме, в учениях греческих мистерий (особенно Элевсинских), и полнее всего проявляется в Аристотеле. Если в случае аполлонической квалификации философии Платона едва ли могут возникнуть сомнения, то сближение аристотелизма с дионисийством может показаться по меньшей мере странным и необоснованным. Так происходит только потому, что Дионис и дионисийство сегодня воспринимаются через поэтические, художественные, эстетические образцы или картины вакхических оргий и экстатических процессий. Если что-то с ним и сближают, то, скорее, философию жизни, биологизм или, на худой конец, гилозоизм. Это значит, что мы вообще не готовы принимать всерьез Диониса как философа и не отдаем до конца отчета в структурной функции его в картине философского мира.

Дело в том, что Дионису на философской карте трех Логосов принадлежит средний мир, выше которого расположены парадигмы, образцы, идеи, а ниже — сомнительные и трудные для постижения (как минимум при помощи аполлонического Логоса) миры Великой Матери. Это значит, что Дионис правит в мире феноменов. В таком случае его философия должна быть феноменологической философией. В понятии «феномен» мы имеем дело с «явлением» (от φαίνω), корень которого восходит к значениям «свет», «явь». От этого же корня образованы слова απόφασις, «сокрытие», επιφάνια, «открытие», а также λόγος αποφαντικός, который Аристотель использует для выражения «изъявительного высказывания», фундаментального начала его логики. Дионис также тесно сопряжен с циклами своих «явлений» и «сокрытий», ритм смены которых составляет структуру религиозной жизни и, соответственно, парадигму сакрального времени его адептов. Но главное состоит в содержании философии Аристотеля, который переосмысливает учение Платона об идеях, отбрасывает его и начинает строить свои теории, отталкиваясь именно от явления, «феномена», который располагается на границе формы и материи, μορφή и ύλη. Одной стороной феномен восходит к божественной вертикали эйдоса, είδος, но в отличие от платоновской идеи, эйдос мыслится в тесной привязке к его материальной основе, а не вне ее. Таким образом, мы имеем

дело с самой настоящей *промежуточной философией*, строго между Логосом Аполлона и Логосом Кибелы, которая развертывается в зоне, отданной мифологией (фило-мифией) Дионису, и которая претендует на совершенно автономный характер своей структуры, уполномоченной выносить суждения о том, что выше, и о том, что ниже, на основании собственных критериев. Огромный интерес Хайдеггера к глубинному и свежему прочтению Аристотеля был вызван, скорее всего, именно этим ярким осознанием того, что помимо Аристотеля-логика и создателя первой онтологии (метафизики), как его принято квалифицировать в привычной версии западноевропейского «историала», есть и другой Аристотель — Аристотель-феноменолог, попытавшийся проделать нечто похожее на инициативу Гуссерля и самого Хайдеггера в отношении Платона, но только не спустя два с половиной тысячелетия после него, а сразу же. Более подробно мы попытаемся показать это в отдельном разделе. Здесь же можно только указать на тесную связь Аристотеля с его царственным учеником Александром Великим, отцом которого, по верованиям набожных греков, был Зевс, явившийся к его матери Олимпии, жрице дионисийского культа, в образе змея (как к Персефоне, матери Загрея) во время вакхических оргий, в связи с чем самого Александра почитали «новым Дионисом». Не исключено, что его поход в Индию был продиктован личной верой в этот удивительный сюжет. Не менее удивительно, что подобная инициатива, чрезвычайно трудная и опасная в военном смысле, увенчалась небывалым успехом, и Александр Великий, «новый Дионис», действительно сумел создать колоссальную по своему объему империю, объединившую Восток и Запад в единое культурное и цивилизационное пространство.

Другую, несколько более позднюю модель философии дионисийского типа можно опознать в *герметизме* поздней Античности. Это был своего рода синтез фрагментов египетской, халдейской, иранской и греческой культур с целым рядом идей и образов, почерпнутых из орфизма и арсенала мистерий. Гермес, как и Дионис, был богом, но от многих других богов отличался онтологической подвижностью, полиморфностью, способностью стремительного и динамического перемещения по всем уровням мира — от Олимпа до глубин Тартара. Греки считали Гермеса психопомпом, «водителем душ»: именно он провожал умерших в ад, а героев на Олимп. Поэтому философия, поставленная под его начало, также отличалась гибким многообразием, динамичностью и диалектическим полисемантизмом, свойственным среднему миру. Герметизм можно представить как тень аристотелевской логической феноменологии: здесь фило-мифия, образность, фигуры мистериального цикла и загадочные метафоры планетно-минерального цикла используются более охотно, нежели процедуры бодрствующего рассудка, с которыми приоритетно оперирует Аристотель и его последователи. Но существенное различие в стилистике не должно скрывать от нас общности фундаментального парадигмального подхода между этими двумя типами философствования: они принадлежат к одному и тому же ноологическому уровню — как два отряда одной и той же армии, действующей солидарно в ходе Ноомахии.

Тенденции к синтезу герметического духа с аристотелизмом мы видим в Стое, а позднее — в Средневековье: схоластический аристотелизм (Альберта Великого, Роджера Бэкона или самого Фомы Аквинского) как тенью дублируется алхимическими трактатами (справедливо или нет, но в любом случае показательно), приписываемыми классикам рационалистической схоластики.

Философия скопцов

Что же будет являться третьей философией, соответствующей черному Логосу Кибелы? В солярном платоническом видении мы можем получить только внешний, «небесный» взгляд, который на своем нижнем пределе видит «хору» (χώρα, пространство), плоскую пленку хаотического движения разрозненных частиц, еще не подвергшихся формообразующему воздействию упорядочивающей демиургии. Χώρα происходит от того же корня, что мифологический «хаос» (χάος), означающий «зияющий», «зевающий», дословно — «открывающий челюсти, освобождая пустое пространство». Вместо объемного «хаоса», создающего трехмерность неупорядоченной пустоты, Тимей видит пленку, не поддающуюся осмыслению при помощи классического аполлонического Логоса и требующего для постижения сползания в дрему, утрату ясности и строгости, вырождение.

Аристотель уделяет своей «материи», ὑλη, намного больше внимания. Она становится необходимой составляющей явления, без которой, как без «подлежащего» (ὑποκείμενον), явления вообще не может быть (в отличие от платоновских идей, которые сами и есть то, что есть, το ὄν). Соответственно, материя обретает определенное (позитивное) онтологическое измерение, фундаментально превосходящее ее статус в платонизме. Именно вещь как феномен становится у Аристотеля во главу угла, и все ее свойства мыслятся как приложения к ее действительному присутствию, в котором существенную роль играет материя. Следовательно, в духе Логоса Диониса мы существенно приблизились здесь к зоне материи и Матери. Особенно этот имплицитный материализм Аристотеля был вскрыт и взят на вооружение стоиками, которые, соединив его учение с досократиками, построили развернутую модель

рационалистического материализма, придав даже Логосу статус материального начала. Стою раннюю и позднюю (за исключением средней, а конкретно, Панэтия и Посидония, стремившихся сочетать стоицизм с платонизмом, а поэтому выпадающих из основного настроя этой философии) можно считать пограничным случаем аристотелевской философии, перемещающим центр внимания в сторону материи как своего нижнего предела. Но все же форма, эйдос, остаются здесь фундаментальными полюсами явления, а следовательно, не могут претендовать на роль философии Кибелы.

Этому по-настоящему соответствует иная философская традиция, берущая начало из фракийского города Абдеры, от Левкиппа через Демокрита ведущая к Эпикуру и эпикурейцам, вплоть до римского философа Лукреция Кара. Эта констелляция мыслителей ближе всего стоит к структурам черного Логоса. Демокрит строит свое учение на полном отрицании аполлонического вертикального порядка, двигаясь не сверху вниз (как платоники), а *снизу вверх*. Базой его философии являются два понятия — «минимально неделимая частица» («атом») и «пустота», Великая Пустота. Это и есть опора бытия, лежащая в основе всех явлений, которые формируются на основании игры атомов, движущихся в хаотическом беспорядке по законам изономии: в любом возможном направлении и в любом сочетании. Слепое беснование распыленных частиц складывается в вихри, которые образуют организационные ансамбли, но сам порядок — включая эйдосы, фигуры, тела и процессы — формируется по алеаторным законам случайных сочетаний.

Демокрит утверждает, что боги суть галлюцинативное скопление атомов, что они не вечны, но способны приходить во снах, чтобы сообщить спящему о каком-то мало значимом событии или просто попугать его. В мире нет никакой гармонии или имманентной логики, все сущее есть суета сует. Осознав ничтожность случайного мира, Демокрит смеялся над людьми, относящимися к бытию серьезно и торжественно, заслужив прозвище «смеющегося философа». Перед нами образ типичного порождения Геи — кривляющегося червеобразного монстра, имитирующего человеческое сознание сгущенного призрака (εἴδωλον). Жители Абдер посчитали его умалишенным, так как все свое свободное время, а оно было полностью свободным, поскольку он был тунеядцем, просаживающим родительское наследство, Демокрит проводил на кладбище или на городских помойках. Вполне в духе своего общего настроя Демокрит не верил ни в вечность, ни в душу, ни в бессмертие, а только в случай и Великую Пустоту мертвой и отчужденной Вселенной.

Мы видим яркий пример мистического ноктюрна — перехода сознания на прямо противоположную сторону, отождествление со слепыми и безвидными или призрачными силами материи, беспорядка и хаоса, то есть философию Ночи. Платон совершенно справедливо видел в Демокрите и атомистах своих экзистенциальных врагов, носителей хтонического, титанического начала. Показательно, что Плотин напрямую отождествляет атомистов с кастрированными жрецами Великой Матери (галлами), причем он подчеркивает, что именно *евнух по-настоящему стерилен*: женщина может служить для плода средой созревания, тогда как именно кастрат воплощает в себе предельную тщету и абсолютное бессилие.

Сходные идеи развивал в своей философии Эпикур, возводивший всю реальность к чувственному миру, отрицавший не только бытие платоновских идей, но и формы/эйдосы Аристотеля, и признававший учение об атомах. Для Эпикура, верившего в множество миров, боги как более совершенные сцепления атомов, пребывают в полной изоляции от людей (между мирами) и ни на что не оказывают влияния. Счастьем Эпикур считал полное безразличие (ἀταραξία), а так как боги счастливы, то им все безразлично, а следовательно, они не принимают никакого участия ни в жизни Вселенной, ни в бытии людей, поэтому их наличие, не проявляющееся ни в чем, по сути тождественно их отсутствию (концепция deus otiosus, «ленивого, праздного бога», известная в разных религиозных и мифологических системах — обычно таких богов люди склонны быстро забывать).

Душа же человека смертна, как и его тело. При этом Эпикур верил в эволюцию видов, полагая, что материальные силы приводят к появлению более высокоорганизованных существ, отталкиваясь от простейших. При этом Эпикур целью жизни считал наслаждение. Полную экспозицию эпикурейских воззрений изложил в своей поэме Лукреций Кар, сочетавший философские аспекты черного Логоса с целым рядом хтонических мифов об автохтонном происхождении людей и предшествующих им менее совершенных рождений Земли, еще не поднявшихся в своей эволюции видов до известной нам картины животного и растительного мира.

В лице Демокрита, Эпикура и Лукреция Кара перед нами развернута панорама философии титанов, оформляющих Логос Великой Матери и систематизирующих его процедуры и основные понятия. Это интеллектуальной штаб титаномахии, ведущейся на философском, религиозном и культурном уровнях, то есть один из трех главных полюсов войны умов (Ноомахии).

В этой армии мыслителей мистического ноктюрна видно, что так мыслит не сама Гея, но продукты ее партеногенетического са-

мооплодотворения — мобилизованные в ее войско продукты ее творчества, порожденного привацией, нищетой и недостатком как основными качествами материального начала.

Скопческая философия материализма неоплатониками рассматривалась как грубое насилие над здравым смыслом; они относили ее основные принципы к четырем последним гипотезам из платоновского диалога «Парменид», построенным на отрицании существования Единого. Таким образом, мы имеем дело с философией Вселенной, которой, с аполлонической точки зрения, просто не может быть. Не может и не должно.

Актуальность трех философий

Мы рассмотрели вертикальный синхронистский срез философских школ классической Греции, распределив ее типы по трем полюсам, соответствующим трем Логосам. Знаками трех штабов Ноомахии могут выступать Платон (платоники) — Аристотель — Демокрит (Эпикур).

Платоники выступают за вертикаль, когда она есть, и за ее восстановление, когда она поколеблена. Поэтому их философия может менять свой настрой в зависимости от состояния мира, в котором платоник пребывает, в зависимости от природы философского сезона.

Если Аполлон, Зевс, Олимпийские божества крепко держат власть над городом, народом, страной, цивилизацией, платоники выступают как консерваторы. Если поместить их в контекст переменчивого, мерцающего, драматического Логоса Диониса или Гермеса, они будут склоняться к реставрации — к тому, чтобы зафиксировать подъем Диониса, но предотвратить его новый спуск. И наконец, попав в реальность ада, под контроль черного Логоса Великой Матери, они будут выступать в роли радикальных революционеров, философских экстремистов, бросающих вызов суггестивной магии материальной лжи.

Аристотелианцы могут теоретически как гармонично существовать в рамках идеалистических систем, так и принимать некоторые позиции материализма: Стоя как раз демонстрирует нам эти пределы допустимого.

И наконец, атомисты-сенсуалисты будут играть роль революционеров-нигилистов в платоническом порядке, тяготеть к материалистической интерпретации промежуточных «дионисийских» систем (подчеркивая тождество Диониса и Аида у Гераклита — в соответствии с логикой: «спустился в ад, там и оставайся»), а в зоне хтонической культуры они, напротив, окажутся в статусе апологетов, защитников и охранителей такого порядка вещей.

В классической Греции общий строй культуры строился на имплицитном признании верховенства олимпийского начала и, соответственно, аполлонической философии (платонизм, элеаты, пифагорейцы). Однако уже тогда это течение помимо консервативных черт имело в себе реставрационные и даже отчасти революционные элементы: политические идеи пифагорейского союза или реформы Платона, предлагавшиеся им сиракузскому тирану Дионисию (равно как и его сыну), в значительной мере представляли собой авангардные революционные проекты и были направлены на возвращение полноты власти солнечным богам, несколько сместившейся в сторону более приземленных и менее совершенных могуществ. После Аристотеля в философии стали преобладать стоики, то есть феноменологический подход со значительной долей материальности (материальными считались жизненная субстанция «пневма» и даже сам Логос). Стоики были первыми, кто отчетливо сформулировал философию Империи Александра, а затем и Рима.

Хотя атомизм и эпикурейство никогда не были доминирующими тенденциями в классической Греции, они могли свободно развиваться, привлекая к «философии Сада» значительное количество ноктюрнических умов, ищущих наслаждения.

В Средние века преобладает аристотелизм, вытесняя платонизм, с одной стороны, и материализм/сенсуализм/атомизм — с другой, на периферии. В этом смысле спор об универсалиях в католической схоластике отражает смысл средневекового расклада сил в Ноомахии: аристотелевский томизм/реализм преобладает над идеализмом/платонизмом Скота Эриугены, с одной стороны, но и над номинализмом/материализмом францисканцев (Иоанна Росцелина и Уильяма Оккама) — с другой.

Новое время обозначено постепенным подъемом Логоса Кибелы. Галилей и Гассенди возрождают атомизм. Номинализм становится основой научного метода. Материализм превращается постепенно в критерий научности. Вечность отвергается, на ее место вступает абсолютизация времени, историцизм, и наконец, идея прогресса. Бог, как у Эпикура, вначале становится «праздным» (деизм) и логическим («бог философов»), а затем уступает место чистому атеизму («Бог умер» Ницше). Человеческая душа вначале мыслится смертной, а затем начинает рассматриваться как «психика», то есть сублимированное продолжение физического организма. Учение об атомарном строении вещества кладется в основу физической картины мира Нового времени, а открытие вакуума возвращает нас к Великой Пустоте Демокрита. Пространство становится изотропным, то есть принцип изонимии Демокрита становится догмой. Новое время есть, таким образом, наступление философской зимы, знаменуемое доминацией Великой Матери/Материи. Титаны берут штур-

мом обитель богов. Ночь торжествует победу над днем. Мистический ноктюрн подчиняет себе ряды героического диурна. Наступает эпоха масс, тяжести (всемирное тяготение Исаака Ньютона), «царство количества» (Р. Генон). В контексте Ноомахии это означает смещение центра внимания с райской горы к адской воронке, от пика и вершины ко дну Вселенского колодца.

Платонизм и его отзвуки (остатки армии богов, партизаны Олимпа) уходят в такой ситуации в подполье — в область периферийного мистицизма, «тайных обществ», «консервативных революционеров», «заговорщиков по восстановлению золотого века». В XX веке их программным манифестом становятся книги Рене Генона «Кризис современного мира»[1] и «Царство количества и знаки времени»[2] (в первую очередь, но и другие его работы), а также Юлиуса Эволы «Восстание против современного мира»[3], «Мистерия Грааля»[4], «Оседлать тигра»[5] (включая остальное наследие).

Дионисийский Логос мы встречаем в Новое время в герметизме и европейском романтизме (например, в дионисологии Шеллинга или христо-дионисийстве Гёльдерлина), а также в мистических кругах и тайных организациях, где они тесно смешиваются (в условиях существования в подполье в условиях доминации общего врага — титанов). В XX веке ярче всего это проявилось в таком явлении, как «soft-традиционализм» (термин М. Седжвика), стремящемся не столько противопоставить, сколько примирить земную современность с небесным Логосом. Образцом такого подхода можно считать группу мыслителей, так или иначе связанных с семинаром «Эранос», сложившуюся вокруг Карла Густава Юнга (Мирча Элиаде, Луи Массиньон, Анри Корбен, Гершом Шолем, Тейтаро Судзуки, Карл Кереньи, позднее Ж. Дюран и т. д.). Русская религиозная философия, преимущественно софиология, относится именно к этому типу. В европейской философии к этому направлению следует отнести феноменологию и особенно Мартина Хайдеггера. Призыв Ницше обратиться к фигуре философа Диониса был услышан и представителями других направлений в философии.

Но и Логос Аполлона, и более гибкий и тонкий Логос Диониса (темный Логос) в условиях диктатуры титанов все равно оказываются в подчиненном положении: максимальный удар приходится на прямых оппонентов, платоников, но и представители дионисийского начала, имеющие закономерную долю в Божественном, так-

[1] *Генон Р.* Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1991.

[2] *Генон Р.* Царство количества и знаки времени. М.: Беловодье, 1994.

[3] *Evola J.* Rivolta contro il mondo modern. R.: Hoepli, 1934.

[4] *Эвола Ю.* Мистерия Грааля. Воронеж: Terra Foliata, 2013.

[5] *Эвола Ю.* Оседлать тигра. М.: Владимир Даль, 2005.

же подвергаются агрессии сынов Земли — ведь Дионис-Загрей был разорван титанами. Они продолжают его разрывать до сих пор.

Синхронизм и циклический диахронизм ноологической карты/календаря позволяют нам, таким образом, выделить Традицию и Модерн и как сосуществующие (пространственные) зоны онтологии и как сменяющие друг друга агональные типы доминации той или иной парадигмы. В Ноомахии есть стартовые позиции, базовые территории, а есть театр военных действий, где контроль над той или иной высотой переходит из рук в руки в ходе драматических и динамичных сражений. Так как «время есть образ вечности» (Платон), то время состоит из подобия вечности и неподобия ей. Неподобие состоит в *диахроничности* порядка развертывания философских сезонов, в конкретной *динамике* военных действий, в *сменах эпизодов* титаномахии (гигантомахии и, обобщая, Ноомахии). Подобие же максимально на вершине Олимпа, где время сливается с вечностью, и минимально в точке Великой Полночи, где есть только время. Но... эта точка Великой Полночи и есть кульминации Ноомахии, момент Endkampf, Ragnarök, финальной битвы, место и время Решения (Entscheidung). И вот здесь, в зоне максимально удаленной от царства Зевса, в период «оставленности бытием» (Seinsverlassenheit), в «ночи богов» (Gottesnacht), когда боги ушли (Flucht der Götter), а Олимп, по словам последнего оракула, пал, открывается последняя мистерия Диониса — единственного бога, способного проникать на самое дно ада. Хайдеггер говорит об Untergehende, о том, кто спускается в ад, не будучи сам адом, кто вступает во время и разрывается им, но сам остается в своей сути каплей вечности. Это сердце Диониса, спасенное Афиной — все что от него осталось после успеха реализации дьявольского плана титанов.

Время побеждает вечность полностью, изживая ее из себя, то есть становясь только неподобным, только симулякром, то есть копией без оригинала, лишь на одно мгновение. Оно прекращает длиться тогда, когда утрачивает последнее сходство с вечностью, чьим образом оно является. Конечно, время отрицает это, пытаясь выдать свое привативное бытие за самодостаточное, и в этом состоит сущность восстания Земли и ее чудовищ на жителей Неба. В состоятельности/несостоятельности такой претензии состоит семантика «конца времен», битва «конца времен», битва за то, чтобы «конец времен» наступил.

И здесь самое время вспомнить о наименовании Диониса «солнцем полуночи». Это парадокс: Ночь есть Ночь, потому что солнца в ней нет. Но где солнце ночью? Где тепло и жизнь в сезон философской зимы? Где находится небо, когда побеждает Земля? Куда убегают боги? Это вопрос о Дионисе, о его сокрытии и его эпифании, о его сущности, о его сердце. Это главный вопрос Ноомахии.

Глава 3

ПЛАТОН: СМЕРТЬ, ЛЮБОВЬ И ДУША

«Критон, мы должны Асклепию петуха...»

Платонический лагерь

Очевидно, что тема философии Платона настолько необъятна, что даже попытка высказаться о ней более или менее суммарно, обречена на провал. Платон — это бесконечный мир.

Для нас принципиально важно зафиксировать философию Платона как ту область Ноомахии, которая соответствует вершинам божественности, света, ясности и которая занимает высшие этажи на всеобщей философской карте. Эта философия есть фундаментально истинная философия, которая описывает ноэтический и эстетический миры как они есть, и следовательно, является альфой и омегой всякого корректного мышления. Философия Платона не является при этом индивидуальным продуктом по двум причинам.

1) Она отражает истину как таковую, а следовательно, все истинное — в том числе и располагающееся за пределом Платона и платонизма и не имеющее к этому никакого прямого отношения (ни в историческом, ни в пространственном смыслах) — будет с необходимостью сближаться с ней, в главном и в частностях. Поэтому если мы обнаружим аналогичные сюжеты, темы, философские или мифологические фигуры в иных контекстах, то даже там, где заимствование исключено, сходство будет, тем не менее, вполне обоснованным, так как все истинное не просто близко, но строго тождественно само себе.

2) Платон является не индивидуальным творцом своей философии, он в значительной степени передает и оформляет те знания, которые он получил из различных источников: как непосредственно из опыта созерцания истины (ноэтический опыт — тоже безличный, сверхличный по своей природе), от своего учителя Сократа (чья духовная природа тоже требует более внимательного осмысления), от элейской школы Парменида, от пифагорейских союзов, от орфических братств, от Элевсинских и, возможно, иных мистерий, а также из иных источников, которые мы можем идентифицировать лишь гадательно (многих биографических подробностей жизни Платона мы не знаем, и не исключено, что в период его путешествий после казни Сократа он познакомился с представителями различных живых традиций, уходящих в глубокую древность и в далекие от Средиземноморья регионы). Важно, что Платон собрал все это в единый философский синтез, подвергая рассмотрению разные учения и школы, но выделяя во всем то, что имеет отношение к высшим вертикальным регионам божественности, к мирам диурна, к прямым солярным стратегиям вознесения к причинам бытия и за предел этих истоков.

Следовательно, к Платону надо относиться как к грандиозной философской эпифании, в ходе которой сам Нус раскрывает себя в своей внутренней структуре. При этом следует только отметить, что в соответствии с нашим пониманием структуры Логосов, это все же одна из трех возможных парадигм открытия Ума — солярная и диурническая, рассматривающая мир сверху вниз, вдоль вертикальной оси мира, с «наблюдательного пункта», находящегося на вершине горы Вселенной. Но будучи одной из трех, она при этом является наиболее полной и законченной, главенствующей. Этот полюс в геометрии Логосов является центром божественной армии, отстаивающей вечность, истину и красоту.

В других парадигмальных философиях платонизм является либо частично включенным (Логос Диониса), либо отрицается, но в обоих случаях он является тем фундаментальным тезисом, который придает смысл всему: ночь обретает смысл только по контрасту с днем, мрак и сумерки суть моменты диалектики света. Поэтому Платон — это совершенное начало философии и одновременно ее вечный телос. Мир Платона — это мир, какой он есть на самом деле и каким он должен стать, даже если подчас кажется, что он совсем не таков.

Рассматривать Платона можно с разных сторон: каждый диалог, каждая тема, каждый сюжет представляют собой сокровище интеллектуальных интуиций. Определенные аспекты платонизма мы рассматривали в книге «В поисках темного Логоса», в разделе «Открытый платонизм»[1], другие стороны платонизма разбирали в серии семинаров «Русской школы неоплатонизма», опубликованных в альманахе «Деконструкция»[2] в 2010—2013 годах. Чтобы не

[1] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. Указ. соч. С. 115—287.

[2] *Дугин А.Г.* Вертикальная топика платонизма // Деконструкция. Материалы семинаров по проблемам современной философии и социологии. М.: Евразийское движение, 2011. С. 198—201; *Он же.* Политический платонизм и его онтологические основания // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. Указ. соч. С. 201—210; *Он же.* Умный космос неоплатонизма // Деконструкция. Платонизм. Материалы междисциплинарных семинаров «Русской школы неоплатонизма». М., 2012.

повторяться, остановимся здесь на трех сопряженных между собой темах, которые мы раньше специально не затрагивали — на темах Смерти (θάνατος), Любви (ἔρως) и Души (ψυχή). Показательно, что в биографии Платона Любовь и Смерть переплетаются самым живописным образом: Платон *умер* на *брачном* пиру 21 мая в 347 году до Р.Х., *душу* же свою, в виде аполлонической птицы (лебедя), улетающей от ловчих, он видел во сне незадолго до этого, а Сократ тот же образ лицезрел накануне первого появления Платона среди круга его учеников — правда, лебедь-душа улетала на сей раз с колен Сократа, напитанная его умом[1].

Мы постараемся ограничиться несколькими (преимущественно ранними) диалогами, где Платон развивает эти темы: «Федоном» (о последних часах жизни Сократа перед моментом Смерти), «Федром» и «Пиром» (оба посвящены природе Эроса). Во всех трех диалогах прямо и косвенно речь идет о структуре Души.

«Федон»: бытие-к-смерти – смерть и душа

Мартин Хайдеггер определяет главный экзистенциал Dasein'a как «бытие-к-смерти» (Sein-zum-Tode). Так в феноменологической перспективе в зоне Конца западноевропейской философии Хайдеггер описывает наиболее отчетливую сторону экзистирования (мыслящего присутствия) — его *конечность*. Опыт конечности неотделим от опыта наличия, от «вот-бытия». «Вот-бытие» стоит перед лицом своей границы, то есть «вот-небытия». «Есть» нам дано только перед лицом «нет». Следовательно, жизнь и смерть выступают как базовые структурные моменты друг друга, неразрывно соединенные фундаментальной связью, без мышления о которой нет не только философии, но и самого человека. Конечность есть исключительное достояние человека: только он обладает смертью как судьбой, смыслом, центром внимания; только он знает смерть как (als, qua) смерть; только он может умереть — животные гибнут, не зная смерти, а боги бессмертны. То, что экзистирует, делает это всегда и обязательно перед лицом смерти. Тематизация смерти, бытия-к-смерти как главного вопроса философии является у Хайдеггера кульминацией всего Untergang'a: исторический человек снизошел к низшей точке, влекомый притяжением смерти — история человечества совпадает в моменте Великой Полночи с историей человека.

На противоположном конце европейского философского «историала», на заре философии располагается «Федон» Платона — текст, посвященный последнему дню жизни Сократа. Сократ говорит здесь в особых обстоятельствах, и хотя он еще окружен учениками, слушателями, как и в других ситуациях, на сей раз его речь обретает иной контекст, так как говорит он перед лицом смерти и, в значительной мере, обращается именно к ней. Философ должен так поступать всегда, его слова обретают смысл только в том случае, если они произносятся в состоянии экзистирования, то есть в центре пронзительного переживания собственной конечности, а значит, перед лицом смерти. Но в некоторых ситуациях — как раз в той, где находится в «Федоне» Сократ: в тюрьме, осужденный на убийство через принятие яды цикуты — испаряется даже тончайшая вуаль условности в процессе философствования, ведь времени для исправления неаутентичного режима экзистирования на аутентичный не остается, и философия обретает по-настоящему необратимый, неотвратимый и решающий характер. Сократ философствует в последний раз, это его последний шанс мыслить так, чтобы войти в резонанс с тектоническими структурами истины.

Такая громкая и прекрасная песнь

Закономерно перед глазами Сократа встает сразу вся картина мира: наличие, время, конечность, он сам, другие, тело, душа, многое, единое, вечное. И ему предстоит вынести свое *последнее суждение обо всем* — краткое, потому что солнце неумолимо течет по своей окружности, приближая мгновение казни. Суждение *обо всем* перед лицом смерти — это *суждение о душе*.

Сократу предстоит свести воедино многомерные нити судьбы: зачем он жил как философ, кто он, и кем был тот, кто жил, что он познал, что с ним будет потом и есть ли еще какое-то потом, к чему и от чего вот-вот состоится переход...? И... что, вообще (черт возьми) происходит? Почему он здесь, в этой тюрьме, с этими людьми?

Высочайшее напряжение пронизывает весь диалог. Шутки Сократа, его характерные способы вести майевтические беседы, его диалектическая деликатность приобретают особое измерение: так можно было беседовать в обычных обстоятельствах, но не перед лицом смерти... Сам Сократ, тем не менее, ни на мгновение не упускает рефлексии ситуации, но пронзительно осознает, что сейчас все его привычные слова и жесты наделены дополнительным могуществом — могуществом смерти. Он сам повествует об этом так:

С. 119—141; *Он же.* Вызов Василида: дуальный платонизм, пневматика и сотериология гностика Василида // Дугин А. Г. В поисках темного Логоса. Указ. соч. С. 155—166.

[1] Фундаментальное обоснование того, что философия Платона является аполлонической, а сам он выступает как своего рода воплощение Аполлона, дается в книге Кристины Шефер, специально посвященной этой теме. См.: *Schefer Ch.* Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos. Sankt-Augustin: Akademia Verlag, 1996.

«Сократ слегка улыбнулся и сказал:

— Ах, Симмий, Симмий! До чего же трудно было бы мне убедить чужих людей, что я совсем не считаю бедою нынешнюю свою участь, если даже вас я не могу в этом убедить и вы опасаетесь, будто сегодня я расположен мрачнее, чем раньше, в течение всей жизни! Вам, верно, кажется, что даром прорицания я уступаю лебедям, которые, как почуют близкую смерть, заводят песнь такую громкую и прекрасную, какой никогда еще не певали: они ликуют оттого, что скоро отойдут к богу, которому служат. А люди из-за собственного страха перед смертью возводят напраслину и на лебедей, утверждая, что они якобы оплакивают свою смерть и что скорбь вдохновляет их на предсмертную песнь. Им и невдомек, этим людям, что ни одна птица не поет, когда страдает от голода, или холода, или иной какой нужды, — даже соловей, даже ласточка или удод, хотя про них и рассказывают, будто они поют, оплакивая свое горе. Но, по-моему, это выдумка — и про них, и про лебедей. Лебеди принадлежат Аполлону, и потому — вещие птицы — они провидят блага, ожидающие их в Аиде, и поют, и радуются в этот последний свой день, как никогда прежде. Но я и себя, вместе с лебедями, считаю рабом того же господина и служителем того же бога, я верю, что и меня мой владыка наделил даром пророчества не хуже, чем лебедей, и не сильнее, чем они, горюю, расставаясь с жизнью»[1].

Сократ хочет сказать, что неизбежная смерть внушает ему священную радость, а его слова становятся столь же «громкими и прекрасными», как у священной птицы Аполлона — бога, «рабом» которого считает себя и сам Сократ.

Что хочет сказать Сократ в своей самой «громкой и прекрасной» песне? Не что-то иное, нежели он говорил раньше, говорил всегда. Это не нечто дополнительное, что Платон стремится добавить к изложенной им (от лица Сократа и других персонажей) философии, — это ее краткое содержание. Тем, кто любой ценой ищут следов «тайного» («устного», «позднего») учения Платона, быть может, стоит внимательнее прислушаться к последним словам его божественного учителя: это не только «последние слова» Сократа, это «последние слова» человека, «последние слова» вообще...

Мыслить от

Сократ излагает здесь суть своего послания — самым ясным и выразительным образом. Схватив его, мы обретаем ключ к остальным диалогам, вот почему в некоторых классификациях «Федона»

[1] *Платон*. Федон // Платон. Избранные диалоги. М.: АСТ, 2004. С. 154 – 155.

предлагали читать первым из диалогов Платона. Даже если он не является таким хронологически, он таков в смысловом отношении — *смерть есть начало начал*. И нигде жизнь не знает и не говорит о себе так пронзительно, как перед лицом этого начала. Бытие впервые обретает смысл, будучи схвачено как бытие-к-смерти.

Сократ (Платон) утверждает в «Федоне» то главное, что составляет собой парадигму его философии. По смыслу это базовое направление отношения к факту присутствия в мире — в том мире, в каком Сократ манифестирован и который синтезируется в его философском свидетельстве о том, кто здесь, где здесь, и что здесь... Это отношение Сократ формулирует как *вектор, направленный от*. Сгущенная данность (телесное присутствие, содержание жизненного процесса, то есть Alltäglichkeit, повседневность, стихийность, материальность и т. д.) представляются Сократу границей, которую следует взять за основу отрицания, преодоления, превосхождения. *Философия есть движение отсюда туда*, самое главное укрепиться в этом отношении, в этой установке, в этом выборе ориентации. Откуда отсюда? От данного нам непосредственно, чувственно, инерциально, явственно. Явление (φαινόμενον) не есть явленность как данность, но процесс, постоянно являемое, то есть оно что-то являет, причем являет не то, что явлено, а то, что скрыто за этой явленностью. Устойчивость в этой ориентации осмысляет данность как дно, а должное как не данное. Так строится вертикальная топика платонической философии: это есть не *это*, но указание на *то*. А раз данность не есть сама по себе, а лишь отношение к чему-то, напротив, не данному, значит, *есть только не данное*, то, а *это* — пункт начала пути к.

«Это» и «то»

Что такое «*это*»? Телесный чувственный мир, переживания, ощущения, восприятия, отношения, в конце концов, жизнь как таковая. Но если мы — философы, то «чувственный мир, переживания, ощущения, восприятия, отношения, в конце концов, жизнь как таковая» суть не что иное как ворота в иное, его преддверие, его тени, его прихожая. Ничто в «*этом*» не равно себе, все указывает на другое. Игнорируя указание, принимая явление как процесс за конечную данность, принимая начало пути за его финальную точку, мы совершаем антифилософский акт, сбрасываем с себя наше видовое мыслящее достоинство, прекращаем экзистировать, а следовательно, лишаемся человеческих свойств. Отвергая топику *от*, мы превращаемся в тень самих себя, переходим на противоположную от самих себя сторону, оказываемся изгнанниками своего я. Это Сократ описывает в образе тех людей, которые распыляются

по жизни и ее сгусткам — как в обыденности и тяге к телесным наслаждениям, так и в философии, где, подобно Анаксимандру, признавая верховенство Ума, они объясняют, тем не менее, окружающий мир второстепенными телесными, вещественными причинами. Сократ находит в себе силы (и это перед лицом приближающейся смерти!) методично опровергнуть взгляд Симмия о том, что душа есть гармония телесных качеств. Если бы это было не предельно важно, едва ли Сократ стал бы говорить на эту тему. Толкование верхнего через нижнее, «того» через «это» есть абсолютное *философское преступление* — в этом завет Сократа и главная аксиома Платона. Причина, смысл и бытие этого надо искать только и исключительно через «*то*». «*То*» является целью философа, целью человека, целью жизни. Не «*это*», но «*то*». «*То*» не отвлеченно, оно действенно, оно и есть начало, делающее это явлением, приводит в бытие, в движение. «*То*» основывает «*это*», являет себя через «*это*», скрывает себя через «*это*» и, в конце концов, снимает «*это*». «*То*» объемлет «*это*». Философия есть бросок от «*этого*» к «*тому*», но поскольку «*то*» и есть являющееся в «*этом*», значит, этот бросок, это бегство не просто уводит нас *от* (хотя и уводит), но одновременно и приводит нас к «*этому*», так как «*это*» и «*то*» не равноправны, «*это*» не есть нечто самостоятельное, без «*того*» его не существует. Дистинкция здесь между «зраком» и «призраком», видом и видимостью, εἶδος и εἰδώλων. То, что мы воспринимаем в чувственном мире, есть явление *того*, и как явление другого, оно есть само. Но как само, и только само, оно есть симулякр, галлюцинация, рассеяние, помутнение сознания, опускание в сумрак. Чем больше «*это*» воспринимается как «*только это и все*», тем меньше оно «*это*», и тем больше недоразумение, часть себя, часть части и т. д. Только «*то*» делает «*это*» «*этим*» и превращает призрак в ясное видение. «*То*» есть бытие «*этого*».

Апофатика и катафатика души

Первой и главной инстанцией «*того*», данной нам самым прямым и непосредственным образом, является *душа* (ψυχή). А первой и главной инстанцией «*этого*» — *тело* (σῶμα). «Душа» в греческом так же, как и в русском, этимологически связана с дыханием, дуновением, движением воздуха, ветром. Базовая семантика, видимо, означает сразу несколько основных свойств: невидимость, легкость, движение. Душа — это наиболее отчетливое выражение не-«*этого*». Тело видимо, душа — нет. Тело тяжело, душа легка. Тело (само по себе) неподвижно (труп), душа есть то, что заставляет его двигаться; дышащее движется. Душа есть оживляющее, жизнь, но (!) не оживленное, не живое, не животное, ζῶον. Жизнь,

но не оживленное. Являющее себя, но не явленное. Так «*то*» входит в «*это*»: но не становится «*этим*», а остается «*тем*». И чтобы показать свое отличие от «*этого*», в которое «*то*» вошло, «*то*», будучи жизнью и оживляющим, являет себя как смерть. Смерть чего? Смерть «*этого*». То есть тела. Человек конечен и смертен, как момент пребывания «*того*» в «*этом*». Этот момент и *есть* человек. Когда он осознает «*то*» в «*этом*», он живет, мыслит, существует *как* человек. И в этом строго есть смысл жизни: как, в какую сторону решить апорию «*того*», экзистирующего не как «*то*», а сквозь «*это*».

Путь философа

Можно пойти двумя путями: сосредоточиться на «*том*» и на «*этом*». Сосредоточение на «*том*» есть философия, как ее понимают Сократ и Платон. Но на «*том*» значит не на «*этом*». И если такой выбор сделан, «*то*» мыслится и переживается сущим, а «*это*» дополнительным, несамостоятельным, акцидентальным. «*То*» надежно и твердо. «*Это*» случайно и рассыпается на глазах. Для сосредоточившегося на «*том*» «*это*» перестает вообще иметь какое-либо значение. Полная потеря смысла в «*этом*» есть смерть. В философии это абсолютный и полностью *жизнеутверждающий* акт. Смерть есть возврат души к душе, к самой себе. Это день рождения души, ее возвращение к тому, что она есть. Это новое обретение утраченной родины, венец философии. Смерть не есть альтернатива жизни, это и есть жизнь, но только в ее неограниченном, неразбавленном, неомраченном, несгущенном виде. Душа есть то, что оживляет тело при жизни и что возвращает свое жизнетворное начало к самой себе в момент смерти. Душа просто отворачивается от того, что было на какой-то короткий срок не ею. На этот срок она просто отвлеклась от себя, задумалась, задремала, погрузилась в созерцание случайных плотных видений. В смерти она просыпается ото сна и видит мир таким, какой он есть.

Если душа была душой философа, то она пробуждается ото сна еще раньше смерти. Она смотрит поверх телесного, «*туда*». Она живет философской жизнью, которая везде утверждает вертикаль, ведущую *от*. Эта вертикаль есть Ум. Ум есть вершина души, ее купол, ее внутренний свет. Ум объемлет душу, как душа объемлет тело. Но так в философии. В телесном мире все обратно: тонкая душа еще как-то дает о себе знать в движении, а еще более разряженный и тонкий Ум обернут в тонкую душу и совсем ускользает от хватки тела. Философ бросается по вертикали прочь от тела, и эта вертикаль не обрывается, не завершается новым этажом, но уводит его в удивлении все выше и выше, разрывая пелену пределов. Фи-

лософ выбирает душу, выбирает терпкое слияние жизни/смерти, и когда смерть подходит вплотную, он видит и чествует ее как свою абсолютную и личную победу, как венец всемомента пребывания «*того*» в «*этом*», то есть его самого в чем-то, что не было им самим в полной мере никогда ранее. Об этом выборе говорит Сократ в «Федоне», и это он празднует как личный триумф, как венец философии перед тем, как принять яд. Это победная речь Сократа. Речь воскресшей — на сей раз необратимо и безотзывно — души.

Путь погружения

Сократ описывает и второй путь, когда «*то*» (душа), оказавшись в «*этом*», погружается в него все глубже и глубже. Тогда она выбирает совершенно противоположный вектор отношения к данности, явленности, и строит симметрии *от* «*того*» *к* «*этому*». «*Это*» захватывает душу до такой степени, что она начинает себя отождествлять с «*этим*». То, что дает жизнь, то, что движет, приравнивается к тому, что живет и движется. «*Это*» поглощает «*то*», высасывает из «*того*» силы, соки, мысли. Притягиваемая к телу душа таким образом отдаляется от Ума, глупеет. Но при этом она оказывается ближе к телу и материальным призракам, плотнее насыщает их своей кровью, воспринимается более сочно и красочно. Тело сжирает душу, расчленяет ее, варит и проглатывает, чтобы переварить. Когда приходит конец телесному сроку, души больше нет — она равномерно рассеяна по телесным сгусткам, по жилам, жирам, костям, ногтям, сухожилиям. В них она исчерпывает себя как «*то*», и когда тело отпадает, как осенний лист, она поднимается из него в совершенно непотребном виде — искалеченная, перекошенная, раздробленная, полностью измазанная материей, обернутая в испарения ядовитых веществ. Душа превращается в тень, призрак, который больше не может взлететь, так как никто не взращивал ее крылья, никто не готовил к пробуждению и возврату на небесную родину, никто не питал ее внутренние силы, никто не просвещал и не укреплял могуществом Ума. Бедная душа, сделав ставку на тело, она либо решила, что будет жить *так* вечно (вечно-то будет, но не так!), либо, что, если умрет тело, а она с ним полностью отождествилась, то некому будет эту смерть констатировать.

Антифилософ

Сократа угнетает не то, что второй выбор делают обычные люди. В конце концов, глупое существо автоматически приходит именно к такому выводу: душа в нем слаба и о своем самодержавии не заявляет, а Ум, скорее всего, обращен в другом направлении и не обращает внимания на нерадивого подопечного. Однако этот выбор могут сделать и философы — те, кто занимают сторону, противоположную душе. Строго эту позицию позднее займут перипатетики, которые будут учить о том, что душа есть гармония телесных свойств; стоики, отстаивающие материальность духа/пневмы; и особенно Эпикур, приводящий именно такие аргументы — пока тело живо, оно бессмертно, когда оно умирает, нет того, кто может свидетельствовать о его смерти, значит, смерти нет (и в каком-то смысле, нет души). Таким образом, встреча со смертью для Сократа есть не просто печать, фиксирующая факт того, что он был философом как таковым перед лицом тех, кто философом и не был, и не считался, и не претендовал. Перед лицом обычных людей, захваченных стихией Alltäglichkeit, философ с его сильной, чистой и умной душой все равно, что бог посреди баранов. Но это было бы еще приемлемо, так как бараны, которым все равно, за кем идти, мирно и послушно последовали бы за богом, не зная куда идут, и так, неведомо для себя, пришли бы в рай. Но здесь Платон (Сократ) видит нечто более опасное и агрессивное: не просто тупого обывателя, движимого невежеством и темными чарами материи, но философа, который говорит вместо истины ложь, указывает вместо пути к богам, путь в бездну, чтит не жизнь и душу, а нечто противоположное, зовет, хохоча, «*то*» в «*это*», чтобы «*то*» сгинуло и истлело на самых последних витках вселенской периферии. То есть философу Сократу перед смертью/пробуждением предстает фигура антифилософа. И в этом случае выбор «*этого*», приглашение к гибели души оказываются не инерцией, но сознательной стратегией, осознанным философским выбором. Мы имеем дело не с пассивностью, ленью и инерцией, но с Логосом, с особым антиплатоническим Логосом, с антифилософией Великой Матери. Тот, кто отрицает платоническую вертикаль, утверждает не просто профаническую горизонталь инерции, но выдвигает антивертикаль, оформляет свою философию гибели. Мы оказываемся в присутствии черного Логоса, а это значит — в самом центре Ноомахии, войны умов. Смерть — высший аргумент платонизма, вершина строгой платонической науки, так как смерть есть первый решительный шаг к жизни, бессмертию, небу, идеям, Уму и Божественности. Это сама вертикаль, ее священное подножие.

Академия была основана Платоном в священной роще героя Академа (Ἀκάδημος), а герой есть тот, кто через свою смерть реализует практику бессмертия. Это архетип человека как такового: герой и философ — полностью симметричные фигуры. Антифилософия веществ, обличаемая Сократом в лице Анаксагора, который было увлек его обращением к всевышнем Уму (Сократ немедленно опознал своего солнечного бога), но стал объяснять вещи мира

природными причинами, взывая к второстепенному, к складкам «этого» — к стихиям, веществу, слепому брожению. Ионийская философия (за исключением Гераклита, стоявшего в стороне в духовном одиночестве), и особенно черные философы из Абдер (от Левкипа и Демокрита до нигилиста Протагора с его сомнительной «мерой вещей»), прекрасно иллюстрируют совершенно иную позицию — по отношению к мышлению, человеку, миру, жизни и смерти. Это великий поход против души. И нетрудно распознать здесь явное присутствие тех, кто когда-то растерзал Диониса.

Истинная география: метафизика впадин

В заключительной части «Федона», перед тем как выпить яд, Сократ выходит за последние рамки и начинает говорить о том мире, в каком душа получает автономное бытие. Прямо накануне перехода он врывается в область послетелесного созерцания и уже оттуда сообщает спутникам бесценное знание о структуре подлинного мира. Это истинная география, география души, описывающая тот мир, который *есть* в гораздо большей степени, чем тот, который мы принимает за существующий.

«А на Земле, как меня убедили, есть много удивительных мест, и она совсем иная, чем думают те, кто привык рассуждать о ее размерах и свойствах»[1], — говорит Сократ, начиная свою последнюю речь («εἰσὶν δὲ πολλοὶ καὶ θαυμαστοὶ τῆς γῆς τόποι, καὶ αὐτὴ οὔτε οἵα οὔτε ὅση δοξάζεται ὑπὸ τῶν περὶ γῆς εἰωθότων λέγειν, ὡς ἐγὼ ὑπό τινος πέπεισμαι»). «Удивительные места» (οι τόποι θαυμαστοὶ), о которых идет речь, могут быть названы «философскими местами», так как философия начинается с удивления. Сократ, слившись со своей душой до неразличения, начинает говорить о той карте мира, которая открывается на месте смутных теней, одолевающих наше внимание при жизни, выдавая себя за действительность. Сейчас Сократ опишет мир души или тот мир, где душа бодрствует и видит вещи, как они есть. Не потом, после смерти. Они таковы здесь и сейчас, но только здесь и сейчас на самом деле, а не через игру случайных лучей и бликов, падающих на тяжелые массы сырой гниющей древесины и донного ила.

Сократ свидетельствует: «Каков, однако ж, по моему убеждению, вид Земли и каковы ее области, я могу описать: тут никаких препятствий нет»[2]. (τὴν μέντοι ἰδέαν τῆς γῆς οἵαν πέπεισμαι εἶναι, καὶ τοὺς τόπους αὐτῆς οὐδέν με κωλύει λέγειν.). Никаких препятствий (οὐδέν) *больше* нет, так как Сократ, на самом деле, уже умер, за

[1] *Платон*. Федон // Платон. Избранные диалоги. М.: АСТ, 2004. С. 184.

[2] *Платон*. Федон. Указ. соч. С. 184.

7 — 10 минут до того, как выпил цикуту. Поэтому дословно «ему ничто не может помешать».

Далее идет визионерское описание, каждая деталь которого имеет колоссальное философское значение.

> «Земля очень велика, и мы, обитающие от Фасиса до Геракловых Столпов, занимаем лишь малую ее частицу; мы теснимся вокруг нашего моря, словно муравьи или лягушки вокруг болота, и многие другие народы живут во многих иных местах, сходных с нашими. Да, ибо повсюду по Земле есть множество впадин, различных по виду и по величине, куда стеклись вода, туман и воздух. Но сама Земля покоится чистая в чистом небе со звездами — большинство рассуждающих об этом обычно называют это небо эфиром. Осадки с него стекают постоянно во впадины Земли в виде тумана, воды и воздуха»[1].

Речь здесь идет об особой Земле, о земле души, о душевном эйдосе Земли. Поэтому Сократ и говорит, что «Земля покоится в небе» и еще о том, что эта «земля чистая» (αὐτὴν δὲ τὴν γῆν καθαρὰν ἐν καθαρῷ κεῖσθαι τῷ οὐρανῷ). «Чистота» Земли, ее «катартичность» дополнительно подчеркивает, что мы переместились в умные миры, в область ноологии, где «чистое» передает ощущение легкости, бестелесности, предельной ясности, свойственной объектам тонких миров.

Так как мы находимся в данный момент в срезе прямого эйдетического видения, «там», то мир тел, населенный человеческими обществами, фиксируется не на поверхности земли, но внутри нее. Смерть — тонкая грань, отделяющая то, что «под», от того, что «над». В смерти душа выходит из-под, и когда смотрит назад, но теперь уже на все в целом, на всю антропологическую географию, то видит обитаемую землю как впадины, как провалы, как пустоты (κοῖλος). Впадинами, пустотами делают эти онтологические зоны люди, экзистирующие неаутентично, спящие, переходящие на сторону материи. «Конвексность» превращается у них в таком режиме экзистирования в «конкавность»; гора — в нору или пещеру; холм, пик — в чашу, водоем.

> «А мы, обитающие в её впадинах, об этом и не догадываемся (ἡμᾶς οὖν οἰκοῦντας ἐν τοῖς κοίλοις αὐτῆς λελῆθέναι — точнее, не «не догадываемся», а «забываем», λελῆθέναι, поскольку душе свойственно знать и помнить устройство мира, но шок от впадения в плоть отбивает эту память. — А. Д.), но думаем, будто живем на самой поверхности Земли, все равно, как если бы кто, обитая на дне моря, воображал, будто живет на поверхности, и, видя сквозь воду Солнце и звезды, море считал бы небом. Из-за медлительности сво-

[1] *Платон*. Федон. Указ. соч. С. 184 — 185.

ей и слабости он никогда бы не достиг поверхности, никогда бы не вынырнул и не поднял голову над водой, чтобы увидеть, насколько чище и прекраснее здесь, у нас, чем в его краях, и даже не услыхал бы об этом ни от кого другого, кто это видел»[1].

Сдвиг стихий

Мы живем под водой, под землей, на обратной стороне от того, что есть. Мы антиподы самих себя. В этом суть платонизма. «Обитая на дне моря, мы думаем, будто живем на поверхности». Будучи погруженными в мир копий, мы действуем так, как если бы находились среди оригиналов. «Медлительность» и «слабость», препятствующие выходу на поверхность, к настоящему миру — важнейшие категории. «Медлительность» (βραδυτής) — это «задержка», «всё ещё не», «noch nicht», «not yet», главная формула титанов, не ведающих Er-eignis'a, вечно пребывающих в стремлении и никогда не достигающих желаемого. «Слабость», «немощь» (ἀσθένεια) — главный признак материальности, лишенности. Медленными и слабыми делают людей, живущих под водой, причастность к титанической материи, телесность.

Сократ продолжает:

> «В таком же точно положении находимся и мы: мы живем в одной из земных впадин, а думаем, будто находимся на поверхности (οἰκοῦντας γὰρ ἔν τινι κοίλῳ τῆς γῆς οἴεσθαι ἐπάνω αὐτῆς οἰκεῖν), и воздух зовем небом в уверенности, что в этом небе движутся звезды. А все оттого, что, по слабости своей и медлительности, мы не можем достигнуть крайнего рубежа воздуха»[2].

Здесь становится более понятной структура описания. Мы находимся на один порядок стихий *ниже*. Стихии здесь таковы: земля, вода, воздух, эфир (небо). Над землей (рядом с землей) — море. Над водой — воздух (ἀήρ, стихия души и полета, отсюда символизм птиц, душ, возвращающихся на родину, в небо). Над воздухом эфир (αἰθήρ, небо, обитель богов и собственная сфера Ума). Это все, по Сократу, «истинные» стихии — ἀληθής, и греческая этимология слова «истина» (ἀλήθεια) дословно означает «несокрытость». «Истинная земля», «истинная вода», «истинный воздух» и «истинный эфир» — это стихии мира, который более несокрыт; это философская земля, философская вода, философский воздух и небо философов. Но истинные стихии видны только душе, это опыт смерти, философский опыт. Когда (только что умерший Сократ) в своем возвышении обозревает мир, он высказывает его фундаментальную структуру: все стихии

[1] *Платон*. Федон. Указ. соч. С. 185.

[2] Там же.

мира тел на одну ступень ниже истинной лестницы стихий. Первое в мире тел есть второе. Первое — всегда второе, как пояснит Платон в «Парменида». Но сейчас для нас важно это разоблачение сбоя в стихиях. Мы живем не на земле, мы живем на дне. Не рядом с водой и морем, но под водой. Земля — это где-то *там*. Наверху. Земля — это не данность, это задание. Далее все образы и сравнения становятся кристально понятными: то, что для нас полет, на самом деле всплытие. То, что для нас небо, на самом деле лишь воздух.

Как попасть в настоящие стихии? Научить душу летать, прожить философскую жизнь, умереть как можно раньше и таким образом сохранить жизнь после освобождения от тела. Лучшую жизнь. Сократ поясняет:

> «Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы здесь, у нас, которые высовывают головы из моря и видят этот наш мир, так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир (строго говоря, Платон не упоминает здесь слова «мир», он говорит «там», ἐκεῖ, что позднее станет техническим термином неоплатонизма, указывающим на онтологическую область эйдосов, идей, оригиналов. — А. Д.)»[1].
>
> «И если бы по природе своей он был способен вынести это зрелище, он узнал бы, что впервые видит истинное небо, истинный свет и истинную Землю. А наша Земля, и её камни, и все наши местности размыты и изъедены, точно морские утесы, разъеденные солью.
>
> Ничто достойное внимания в море не родится, ничто, можно сказать, не достигает совершенства, а где и есть земля — там лишь растрескавшиеся скалы, песок, нескончаемый ил и грязь — одним словом, там нет решительно ничего, что можно было бы сравнить с красотами наших мест»[2].

Это чрезвычайно важно: то, что мы телесно воспринимаем как землю и окружающие вещи, на самом деле суть илистое дно, песок, пещеры и подводные тени вещей, разъеденных солью. Когда мы видим глазами души, проснувшейся после смерти тела, то перед нами открывается мир, в сравнении с которым тот мир, где мы телесно прожили, есть не что иное, как мутное и бессмысленное отражение. Такой выход на землю из морских глубин есть венец философского пути и одновременно только обнаружение истинного мира.

Взгляд с самого верха

Теперь Сократ, стремительно удаляющийся ввысь, описывает, как выглядит настоящая Земля, а не только ее впадины. При этом

[1] *Платон*. Федон. Указ. соч. С. 185.

[2] Там же.

он не просто оказывается на ней, но и *над ней*, о чем свидетельствует возможность взглянуть «сверху».

> «...Земля, если взглянуть на нее сверху, похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами. Краски, которыми пользуются наши живописцы, могут служить образчиками этих цветов, но там вся Земля играет такими красками, и даже куда более яркими и чистыми. В одном месте она пурпурная и дивно прекрасная, в другом золотистая, в третьем белая — белее снега и алебастра; и остальные цвета, из которых она складывается, такие же, только там их больше числом и они прекраснее всего, что мы видим здесь. И даже самые ее впадины, хоть и наполненные водою и воздухом, окрашены по-своему и ярко блещут пестротою красок, так что лик её представляется единым, целостным и вместе нескончаемо разнообразным»[1].

Последнее замечание о впадинах показывает, что и подводные/телесные миры, миры плоти и забвения также имеют свое место в общей картине истинных стихий. Зло не в том, что нечто пребывает во впадине, на дне или зарылось в ил — все виды и все зоны имеют свое место в чудесной и удивительной философской географии; зло в том, что одно принимают за другое — впадину за гору, воду за землю и т. д. Мир полноценен, и если признать все тем, что оно есть, краски мира заиграют и на далекой периферии, залитой солеными водами, туманами и парами.

Теперь Сократ подходит к теме истинных людей, как ранее говорил об истинных стихиях. Это важнейший пассаж. То, что мы называем «человеком», является не истинным человеком, но его подводным двойником, симулякром, безмозглой глиняной куклой. Человек — это где-то там, на той земле, до которой надо долго и трудно лететь. Это люди души, население обычной правильной земли. Те, кто не заблуждается относительно мира, в котором живет. Сократ сейчас описывает нам страну философов, социологию Платонополиса.

> «Среди многих живых существ, которые ее населяют, есть и люди: одни живут в глубине суши, другие — по краю воздуха, как мы селимся по берегу моря; третьи — на островах, омываемых воздухом, невдалеке от материка. Короче говоря, что для нас и для нужд нашей жизни вода, море, то для них воздух, а что для нас воздух, для них — эфир. Зной и прохлада так у них сочетаются, что эти люди никогда не болеют и живут дольше нашего. И зрением, и слухом, и разумом, и всем остальным они отличаются от нас настолько же, несколько воздух отличен чистотою от воды или эфир — от воздуха. Есть у них и храмы, и священные рощи богов, и

[1] *Платон*. Федон. Указ. соч. С. 186.

> боги действительно обитают в этих святилищах и через знамения, вещания, видения общаются с людьми. И люди видят Солнце, и Луну, и звезды такими, каковы они на самом деле. И спутник всего этого — полное блаженство.
> Такова природа той Земли в целом и того, что ее окружает»[1].

Взгляд в самый низ

Казалось бы, все сказано. Можно завершать диалог «Федон». Но Сократ обращает взгляд в своем видении не только на верхние этажи великой аполлонической вертикали, ведущей к эфиру богов, но в какой-то момент и в бездну. Он видит на развернувшейся перед его взором истинной Земле великие дыры — это Тартар. Описанием подземного мира, уходящего еще глубже, чем донный мир того человечества, среди которого Сократ и Платон жили и мыслили, завершается последняя речь Сократа.

> «Пропасть далекая, где под землей глубочайшая бездна».
> «ᾗχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον»[2].

В описании Тартара выделяются четыре реки (Ахеронт, Пирифлегетонт, Стикс, Кокит), которые доходят да центра ада и возвращаются на поверхность. Тема воды, которая зловеще окрашивала структуры телесного мира, зону впадин, где живет «не самое лучшее» человечество, здесь становится доминирующей. Эта область важна, так как показывает, что даже со дна можно провалиться еще ниже. Если мы живем на дне, то ниже нас находится нечто, у чего нет даже дна — это антинебо, без-дна.

Тартар принадлежит вертикали, но только направленной в радикально противоположную от души сторону. Душе органичен полет, крылья, восхождение. Душа философствует, и ее бытие-к-смерти есть восхождение и подготовка к последнему восхождению. Но по логике аполлонического диурна, если душа не летит, то она падает. Ее природа вертикальна, и поэтому измерение Тартара входит в полную карту ее возможных траекторий. Душа не знает, что такое нижний предел. Достигая тела, она максимально приближается к этому пределу, но, вспугнутая ужасом материи, спешит вернуться на небесную родину. Она «бежит» от телесного мира, потому что, как показывает Платон в «Кратиле», слово «бог» образовано от слова «бег»; «божественность» состоит в «бегстве отсюда». На это намекает Сократ и в последней сцене «Федона»:

[1] *Платон*. Федон. Указ. соч. С. 186 – 187.

[2] Там же. С. 187.

— А как нам тебя похоронить?

— Как угодно, — отвечал Сократ, — если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас. (ὅπως ἄν, ἔφη, βούλησθε, ἐάνπερ γε λάβητέ με καὶ μὴ ἐκφύγω ὑμᾶς).

Он тихо засмеялся (γελάσας δὲ ἅμα ἠσυχῇ)[1].

Однако священная география будет неполной, если философ на предельном взлете *над* философской Землей не заметит в последний момент зияния черных бездн и не вспомнит об адской речной четверице. Именно там, в Тартаре, место антифилософии. Это противоположный, ноктюрнический полюс Ноомахии, где время от времени среди рева адского огня, ворчания Титанов раздается зловещий смех Демокрита. Ад ждет.

Важно, что эвокация Тартара является последним топосом, о котором говорит Сократ в своей «лебединой песне». Тартар и вертикальность бездны являются фундаментальным вызовом для аполлонического Логоса. Вызовом, на который непросто ответить. Сам Аполлон после убийства Пифона некоторое время пребывает в аду, чтобы искупить свои деяния. В Аид и Тартар спускаются не только темные души, обреченные на страдания и пытки, но и герои, чей путь пролегает на Олимп или музицирующие религиозные философы — такие, как Орфей. Тартар, царство Ночи, Бездна, будучи антиподами солнечного мира идей, влекут к себе как вызов, как удар, как проблематичный ноологический пункт, лучшие небесные умы богов, героев, философов. И если души грешников, движущиеся в направлении ада, суть процессия Unterang'а, антураж нисхождения, рассеянные эйдолоны, захваченные могуществом ночной массы, действующие бессознательно, в охватившем их помимо их воли режимом ноктюрна, то внимание к Тартару высоких божественных душ, таких, как душа Сократа, совсем иной природы. Они Untergehenden, но не Unterang. Они идут туда, но не так, как идут туда все. Всех туда влечет, в ад соскальзывают, двигаясь по широкой дороге. Но есть и узкие врата, которыми приходит в ад философ. Этот узкий путь находится в стороне от проторенных толпами троп. Сократ не случайно настаивает на множестве адских рек и замысловатости их траекторий. Ад чрезвычайно сложен, его структура намного сложнее земной и тем более небесной. Ад имеет объем и комплексную геометрию, географию, физику. Физика ада... Она только намечена в последних словах Сократа, но он поспешно завершает эту самую трудную из своих речей безусловным и классически аполлоническим выводом: тому, кто прилежно занимается философией и растит в себе солнечные крылья, тому ничто никогда не станет ни истинной угрозой, ни непреодолимой преградой. Философ оправдан. Только, конечно, в том случае, если он — настоящий философ, если он платоник и принадлежит армии светлого Логоса, армии первой и высшей из ноологических армий. Но то, что Сократ все же дал развернутую картину нижней вертикали, следует рассматривать как фундаментальный завет Ноомахии: есть полюс философии Ночи, есть орды активных Титанов, толкающихся в тесноте своей бездны, есть враг, живущий внизу, и этот низ, находящийся намного ниже «здесь», в зияющей черной дыре — это парадоксальное «антинебо», «антифилософия», черный Логос. И, в каком-то смысле, это обратный перевернутый образ той сферы, которую мы называем «*то*» и «*там*». «Не здесь» может означать не только Небо, но и его бездну. Это горизонт черной трансцендентности. На него указывает Сократ в кульминационный момент своей философии и уже заставляет нас задуматься над проблемой Кибелы самым серьезным образом.

[1] *Платон.* Федон. Указ. соч. С. 191.

Финальное излечение

После этого осталось совсем мало:

«Но молиться богам и можно и нужно — о том, чтобы переселение из этого мира в иной было удачным. Об этом я и молю, и да будет так.

Договорив эти слова, он поднес чашу к губам и выпил до дна — спокойно и легко»[1].

«Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте»[2].

Последние слова Сократа. Последняя жертва Асклепию, аполлоническому врачу. В благодарность за финальное излечение.

Опыт Души: темная явь

После того, как мы познакомились с темой Смерть и Душа в платоновской топике аполлонического Логоса, будем считать, что теперь нам понятно, что такое Душа. Впрочем, если бы нам на самом деле это стало понятным, это означало бы, что мы умерли. Вот тогда действительно понятно — наглядно, ясно, строго, научно обосновано и подкреплено эмпирической очевидностью. Пока же Душа для нас есть направление, вектор, указание. Мы знаем, в каком направлении двигаться к ней. Это направление — *от*.

Мы имеем дело со структурой явления, φαίνεσθαι (в греческом языке это герундий, иногда используемый как инфинитив), древ-

[1] *Платон.* Федон. Указ. соч. С. 193.

[2] Там же. С. 194.

нерусское «явь», а еще раньше «авь», «ави-ти-ся» (=явиться). Однако череда русских слов, образованных от этого корня — изъявить, отъ-явленный, предъ-явить, объ-явить, про-являть(ся) и т. д., не имеют прямых аналогов в греческих производных, что затрудняет изъяснение смысла и требует искусственных семантических конструкций, то есть помощи метаязыка. В греческом же цепочка производных от φαίνεσθαι предельно выразительна: φῶς, аттическое произношение φάος, означает свет. Являться = быть на свету, быть высвеченным. Отсюда два фундаментальных для логики понятия: κατάφασις (утверждение, affirmatio) и ἀπόφασις (отрицание, negatio). Но прежде их терминологической фиксации в них явно проглядывает глубинный смысл*: являясь, открывать, и являясь, скрывать*. Явление, помещение на свет, может означать одновременно оба жеста. Если мы трактуем явление как сокрытие, то ищем сокрытого за ним, внутри него, по ту сторону. Если мы трактуем явление как открытие, то ищем в самом открытом.

В аполлоническом Логосе, в империи платонизма, явление скрывает тем, что является. Выставляя на свет, мы помещаем выставляемое во тьму. И задача философии — проникнуть во тьму, превратить апофатическую тьму в ясный день сознания. Сова — сакральное животное Афины. Сова видит ночью, а значит, сова *смотрит* в ночь. И сова распознает в ночи день. Душу следует помещать в структуру этой цепочки. Нам дано нечто, что мы условно считаем телом. Все, что нам дано, не то, что нам надо. Нам дан опыт не-души. Это первый момент платонизма. И это порождает боль. Без боли мы не поймем структуру светлого Логоса. Он дает о себе знать через боль, производимую опытом не-души (условно тела). То, что выдает себя за день, то, что явлено — это симулякр, галлюцинация, химера. Все не так, не может быть так. Мы просто бредим, бродим по мирам древесины спиной к самим себе. Наши глаза завязаны. Мы мертвы, уловлены миром теней. Поэтому мы должны совершить *бросок от*. В том направлении пребывает душа. Бросок (επιβολή)—первый жест к душе. Но душа в нем еще не дана, дан шаг от тела, шаг в смерть. Когда философ осваивается в мирах смерти, он обретает навыки птицы, бодрствующей по ночам. Он начинает различать во тьме предметы. Постепенно опыт души раскрывается не как предел волевого отрицания, но как нечто содержательное, насыщенное, объемное. Оказывается, что это не точка, но континент, целый огромный бескрайний мир, залитый другим светом. Добро пожаловать в смерть: теперь мы оглядываемся в ее географии, начинаем постигать ее физику, ее геометрию, ее язык, ее порядок, ее эстетику.

Таков вывод из «Федона» и основа платонизма как такового. Если мы отнесемся к явлению катафатически, то нам никогда не

понять души, никогда ее не обрести, остается только ее погубить, потерять, построить совершенно бездушный мир и бездушную (антидушевную) философию. Платонизм есть прямой солнечный путь спасения души.

«Федр»: Любовь и Душа

Теперь попробуем связать опыт Души, точнее, опыт направления к ней, почерпнутый из «Федона», с другими платоническими темами. Почти наугад возьмем Любовь. Она чаще всего связывается со Смертью и, совершенно очевидно, пронзительно и необоримо затрагивает Душу. Как связаны Любовь и Душа в платонизме, можно понять из двух диалогов «Федр» и «Пир», где эта проблема находится в центре внимания.

С самого начала «Федра»[1] разговор о Любви проходит в атмосфере Любви: это беседа двух людей (старший — Сократ, младший — юноша Федр), которые пребывают в состоянии флирта. Если мы не обратим внимания на эти детали, то вырвем из контекста саму структуру понимания Любви у Платона. О Любви рассуждают любящие. Таким образом, Любовь есть явление, нечто нам данное, пребывая в чем, мы развертываем философию Любви. Если мы примемся рассуждать о Любви, не испытывая ее, то будет непонятно, о чем мы говорим. Более того, будет непонятно, кто говорит и где говорит, так как любящий отличается от нелюбящего структурно. Равно как и существует *топос Любви*. Поэтому Сократ и Федр выходят за городские стены Афин и вдоль речки Илиса доходят за тенистого платана, рядом с которым располагается святилище нимф и речного бога Ахелоя с бычьими рогами. Это тот топос, к которому влечет их тонко разыгрываемое препирательство относительно текста логографа Лисия; Сократ просит его зачитать, а Федр, догадываясь, что Сократ замыслил что-то иное, шутливо пикируется с ним. По достижении парой святилища нимф начинается нечто, чрезвычайно важное для истории философии: вторжение в мистерию Любви.

После живописной прелюдии, описанной с такой пронзительной наглядностью, свежестью и ... «актуальностью», что складывается устойчивое чувство, что мы являемся свидетелями всей сцены — настолько выразительны интонации, штрихи пейзажа, настолько «современны» формы речи и легко угадываемые интенции беседующих, диалог подходит к главному. Федр читает текст Лисия, в котором тот выдвигает идею, что наиболее счастливые

[1] *Платон*. Федр // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М.: Мысль, 1999. С. 135–191.

любовные отношения устанавливаются между теми, кто внутренне безразличен друг к другу, и строятся на основании рационального расчета. То есть Лисий предлагает вместо Любви, которую он относит к негативному помрачению сознания (мания, неистовство), кратковременному и способному, в конечном счете, только разрушить устойчивую гражданскую жизнь всех участников любовных пар, треугольников и многоугольников, некоторую упорядоченную процедуру, в ходе которой каждый призван извлечь из любви максимум выгод, получить наслаждение, использовать рационально возможности, открываемые тем партнером, кто почетнее, опытнее, старше, образованнее, и в момент расставания проститься, исполненными всесторонних приобретений и лишенными каких-либо значительных издержек. Этот парадоксальный тезис Федру представляется занятным, а манера его доказательства — убедительной и корректной.

Сократ вначале юродствует, мягко издеваясь над Лисием, но заинтриговав Федра своей иронией, переходит к более вдохновенному изложению своей позиции. При этом важно, что все действие развертывается в святилище нимф. Важен и антураж из громкого пения полуденных цикад. Сократ по этому поводу напоминает Федру:

> «По преданию, цикады некогда были людьми, еще до рождения Муз. А когда родились Музы и появилось пение, некоторые из тогдашних людей пришли в такой восторг от этого удовольствия, что среди песен они забывали о пище и питье и в самозабвении умирали. От них после и пошла порода цикад: те получили такой дар от Муз, что, родившись, не нуждаются в пище, но сразу же, без пищи и питья, начинают петь, пока не умрут, а затем идут к Музам известить их, кто из земных людей какую из них почитает»[1].

Люди, ставшие цикадами, пошли за музыкой слишком далеко и сами превратились в одну сплошную музыку, не оставив себе больше ничего другого. Эта история в устах Сократа, как и все у Платона, не случайна. Он уже готовит Федра к тому, что его повествование о Любви, в отличие от теории Лисия, будет тотальным, захватывающим, собирающим все силы сознания, жизни и бросающим их к какой-то высшей, обсессивной цели. За музыку надо платить.

В начале своей речи *Сократ призывает Муз*. К этому тоже надо отнестись серьезно. Сократ хочет говорить о Любви не в состоянии рассудочности, но будучи одержимым. Когда древние греки обращались к музам, они знали, что делают. Это были провокации одержимости даймонами определенного сорта, которая приводила к особой экстатической экзальтации. Показательно, что в

[1] *Платон*. Федр // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. Указ. соч. С. 168.

древнееврейской школе пророков пророчество (как момент одержимости Божеством) обязательно сопровождалось и предварялось игрой на музыкальных инструментах — откуда слово «Псалтырь» («псалм» — музыкальные произведения экстатического характера).

После первого захода Федр ясно понимает, что с Сократом творится нечто необычное: «Но, милый Федр, не кажется ли тебе, как и мне, что я испытываю какое-то божественное состояние?» — δοκῶ τι σοί, ὥσπερ ἐμαυτῷ, θεῖον πάθος πεπονθέναι. Федр восклицает: «Сократ, вопреки обыкновению, тебя подхватил какой-то поток»[1].

«Поток» дословно εὖροια, «благой поток», «открытый проход». Сократ одержим, и все, что он будет отныне говорить, приобретает пророческое измерение.

Снова, как и в случае «Федона», Сократ оказывается в необычном состоянии: тогда он был наполовину на стороне смерти, в ауре ее живого и плотного присутствия, а теперь он одержим духом священного места, он говорит не от себя, а, пребывая в потоке, от кого-то другого. Скачок совершен. Он находится в направлении Души. И это замечает его удивленный собеседник. Происходит трансформация речи и трансформация смысла. Устами Сократа, как устами жриц Аполлона или Пифии, начинает вещать бог.

Сократ начинает свою маниакальную речь с того, что опровергает основной аргумент Лисия: Любовь провоцирует безумие, манию, а это плохо. На что Сократ отвечает: не безумие ли движет Пифией в оракуле Аполлона в Дельфах? Не мания ли нападает на жриц Аполлона в святилище Додоны? И заключает:

> «Неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого»[2].
>
> νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης. (Дословно: «большее благо происходит нам от безумия, когда на самом деле дается богами»).

На этом стоит остановить наше внимание. Что только что было сказано Платоном? «Безумие — это от бога, а рассудительность — от самого человека». Значит, в основании философии должна быть положена не рассудительность, а, напротив, безумие. Безумие, таким образом — это прямой путь к источнику бытия, богу. Но именно туда и направлена философия — как мы видели *от... к...* Следовательно, основным методом философии должно быть хорошо темперированное безумие. Это удивительное признание, особенно если учесть, что сам Сократ мыслит себя «рабом Аполлона», его лебедем. Следовательно, захваченность музыкальным экстазом есть

[1] *Платон*. Федр. Указ. соч. С. 146.

[2] Там же. С. 153.

нечто, входящее в общий цикл служения солнечному Логосу, более того, факт одержимости этим Логосом.

Сократ выражается предельно ясно. Одержимость, неистовство — это поле истинности счастья. «Нам надлежит доказать, утверждает он, (...) что подобное неистовство боги даруют для величайшего счастья»[1].

И, оправдав безумие и его ценность для философии («такому доказательству наши искусники не поверят, зато поверят люди мудрые»), Сократ переходит к повествованию о Душе. Оно необходимо ему для того, чтобы изложить, что такое Любовь. Без знания о Душе понять природу истинной Любви невозможно.

> «Прежде всего надо вникнуть в подлинную природу божественной и человеческой души, рассмотрев ее состояния и действия»[2].
>
> δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τάληθὲς νοῆσαι.

Далее Сократ описывает Душу как начало, стремящееся отсюда туда, ввысь, имеющее крылья, укрепляемые философией, науками и искусствами, различными достоинствами, и уносящее в миры богов. Если движение к Душе есть первоначало Души как явления, то здесь Платон открывает, что стремление к Душе есть вместе с тем стремление самой Души к тому, что находится выше ее. Душа являет себя в теле как движение, жизнь, ум, способность к взлету, апофатически — как то, чего нет у тела, что ему не присуще, и к чему оно может только бежать, покидая само себя. Отвернувшись от дня, от очевидностей, от явленности, и отправившись в поисках того, что являет себя в явлении, человек (=философ, так как не философ — это не совсем человек), приближаясь к Душе, «в поисках за Душой» (как говорили еще в начале XX века), приближается к тому, что само по себе бежит, что стремится не к себе, но к тому, что является в ней, то есть Душа есть не конец пути, но сам бег, сам полет, само движение вверх, ввысь. Будучи явленной в самой себе (как ранее явлен был мир тел), Душа выбирает не это тождество Душа=Душа, но, напротив, мыслит себя как явление другого, нежели она. В этом ее крылатость[3]. Мы не можем достигнуть Души, так как она не фиксирована, она тонка и легка, как воздух, и сама по себе движется вверх, в погоне за Божеством, в упругом стремлении разгадать тайну своего живого наличия, которая уходит корнями в лазурную высь Небес.

[1] *Платон*. Федр. Указ. соч. С. 154.

[2] Там же.

[3] «...Божественное же прекрасно, мудро, доблестно и так далее; этим вскармливаются и взращиваются крылья души, а от его противоположного — от безобразного, дурного — она чахнет и гибнет». Там же. С. 156.

Убегая от самой себя, Душа достигает Небес. «В пределах неба есть много блаженных зрелищ и путей, которыми движется счастливый род богов»[1], — произносит Сократ в нарастающем экстатическом напряжении. Уже не он сам говорит, но его Душа, освобожденная нашествием философской Музы. Сократ пророчествует. «Отправляясь на праздничный пир, они [боги] поднимаются к вершине по краю поднебесного свода»[2].

Вершина Неба — это «наблюдательный пункт» Зевса, пик светлого Логоса. Это точка, к которой стремится кортеж богов и сонм сопровождающих его Душ. И здесь происходит нечто принципиально важное.

> «Души, называемые бессмертными, когда достигнут вершины, выходят наружу и останавливаются на небесном хребте; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, что за пределами неба»[3].

Остановившись на вершине, боги спешиваются и обращают свой взгляд *вверх*. Это поразительная новость: небесные боги в своем апогее смотрят вверх, *выше себя*. Значит и они, как и Душа, как и философ, стремившийся уйти от..., в поисках надежного основания и духовного избавления, сами боги суть явления, движимые от явленности к тому, что в этой явленности является. Они тоже бегут (Платон в другом месте, в «Кратиле», выводит θεός, бог, от θέω, «быстро бежать»). Боги бегут, как и души, от своей сути, от своего самотождества. Отсюда термин «сверхнебесное», «сверх-Небо» (ὑπερουράνιος). Боги суть явления того, что еще выше них. И к этому «еще выше», к этому другому, нежели они, они стремятся. Поэтому на своем «наблюдательном пункте», на вершине Неба, они поднимают голову над крайней границей, чтобы смотреть по ту сторону, *туда*.

На вершине Небес расположена единственная точка, где Небо соприкасается со Сверх-Небом, боги со сверх-богами.

Сократ продолжает:

> «Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоет по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направлен истинный род знания.
>
> τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ᾽ ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε—τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς

[1] *Платон.* Федр. Указ. соч. С. 156.

[2] Там же.

[3] Там же.

εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα— ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.

Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место»[1].

ἄτ᾽ οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅσῃ ἂν μέλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ.

Мы имеем дело в данном пассаже с проникновением внутрь Божественного, с фундаментальным озарением того, что сущность бога, богов и божественных душ лежит радикально над ними, над самым верхним пределом, и именно этим трансцендентным, бесформенным, безвидным, сверхэйдетическим началом они наслаждаются, питаются, и в конечном счете, они его и являют собой. Значит, у богов есть ум, боги мыслят, и Сократ описывает нам, о чем же они мыслят. Они мыслят о том, что выше них и что не имеет формы и имени. Каково же это сверх-небесное, сверх-божественное начало, к которому, в конечном счете, и обращен философский полет? Кроме отрицательных характеристик «бесцветное, без очертаний, неосязаемое», Сократ употребляет странное утроенное выражение на основе глагола «быть» (εἶναι) — οὐσία ὄντως οὖσα, что можно приблизительно передать «будучи сущностью сущего». Можно οὖσα («будучи») соотнести с бытием-во-вне, ὄν (сущее), от которого родительный падеж ὄντως — с бытием-в-себе, а οὐσία (сущность) — с тем, что находится по ту сторону бытия-в-себе, и в отношении чего бытие-в-себе выступает, в свою очередь, как нечто запредельное. Такое тройное бытие — кормящее богов («будучи», равное себе — «сущее») и являющее «сущность» (как то, чем само сущее не является) — оказывается снова открытой картой, влекущей к себе богов и все, что под ними, чтобы направить их в сторону своего собственного бегства — бегства, направленного по ту сторону себя самого. Сущность божественности в беге. Это бег от себя к тому, что само себя являет. Но тогда получается, что то, к чему бегут боги, есть бытие, сущее не как оно самое, а как явление того, что ему предшествует. То есть бытие есть не тождество, а знак того, что над ним. И само бытие есть именно как явление «сверх-есть».

Мы видим головокружительную экстатическую иерархию преодоления границ, которая не заканчивается даже на самом

[1] *Платон*. Федр. Указ. соч. С. 156.

высоком рубеже, над высшей точкой небесного свода, радикально открытую иерархию абсолютной философии. И как только мы попробуем поставить верхний предел, он будет пробит безумствующей волей — вначале бросающей нас к Душе, затем заставляющей Душу, отрастив крылья, взлетать, далее примыкать к светлому войску богов, а самих богов влекущей к точке средины Неба, чтобы пробить и ее стрелой неутолимой жизни, и обратить взор наверх, на то, что «есть сущность сущего», но и оно движимо тем же началом и бросает бытие сквозь самого себя к открытому последнему горизонту радикального безумия. Одержимость Музами исходит от Аполлона, но также и от того, что сам Аполлон одержим высшей точкой Неба, и тем, что над ней; и то, что над ней, «сущность сущего», в свою очередь, одержима чем-то, в отношении чего является лишь явлением, лишь знаком... Так философия безумия, одержимости, мании достигает своей экстатической мощи. Вместо Сократа в святилище нимф от имени речного рогатого бога Ахелоя вещает сам Аполлон, а через него сверхнебесная «сущность бытия», а через нее...

Здесь стоит прерваться, так как развитие этой темы неминуемо уводит нас от Платона к неоплатоникам. И в этом смысле забегать вперед не следует.

Так что же Любовь? Кажется, мы совсем забыли о ней, равно как и о самой Душе, поскольку ее значение несколько померкло при созерцании экстатического броска бытия по ту сторону самого себя... Но на самом деле это не так. Просто понять Любовь без того, чтобы понять, как устроена мысль богов, в аполлонической Вселенной платонизма невозможно. Любовь — дело Души. А что же Душа? В приведенном выше отрывке сказано, что «мысль бога, как и мысль всякой души». Это значит, что душа (Душа) соучаствует в круговом кортеже богов, и так же, как они, вместе с ними, делает остановку на верхней точке Неба, чтобы заглянуть в «сверхнебесное место». Сократ так и говорит: «Что же до остальных душ, то у той, которая всего лучше последовала богу и уподобилась ему, голова возничего поднимается в занебесную область и несется в круговом движении по небесному своду» (αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλήν)[1]. Значит, душа — спутник богов и, в конечном итоге, воин небесной армии света. Душа сама из рода богов, поэтому, будучи взята в своем чистом виде, она имеет ту же судьбу и ту же цель: мыслить «сущую сущность сущего». Душа — малый бог, ей необходим предводитель, за которым надо следовать. И та, которая лучше следует, ближе всего к богу и яснее всего различает сверхкосми-

[1] *Платон*. Федр. Указ. соч. С. 157.

ческое бытие. Это душа философа, философская душа. Отметим этот момент, принципиальный для философии Любви, чтобы через некоторое время к нему вернуться.

Сократ в своем экстатическом видении созерцает, что все души без исключения призваны стать философами и следовать за богами, но не все они справляются со своей судьбой.

> «А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным. И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, — ведь его исступленность скрыта от большинства»[1].

> τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ᾽ εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια: πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται: ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος, νουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοὺς πολλούς.

Здесь следует обратить внимание на следующие моменты, которые могут ускользнуть в русском переводе.

> «А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия»[2].

Дословно это место выглядит так: «Это — воспоминание (привычка переводить ἀνάμνησις на русский как «припоминание» ни семантически, ни этимологически, то есть ничем, на наш взгляд, не оправдана — в слове ἀνάμνησις ясно наличествует идея подъема, взгляда вверх, то есть русская приставка «вос-» подходит совершенно точно и отражает суть платонической памяти как памяти вертикальной, небесной) того, что наша душа видела, идя с богом, и взгляд поверх того, что сейчас мы зовем «сущим» (тем, что есть), и поднятие (= поднятие головы, — так как ἀνακύπτω есть то же слово, что и в описании взгляда в сверхнебесное место при достижении середины неба) к сущему сущего». Вос-поминание есть вос-хи-

[1] *Платон*. Федр. Указ. соч. С. 158.

[2] Там же.

щение, то есть вос-хождение к той точке, где душа «идет с богом», движется вместе с ним, соучаствует в его свите, является частью его войска, и к кульминации этого движения, где она созерцает не просто бытие, но бытие бытия, сущее сущего (ἀνακύψασα είς τὸ ὂν ὄντως — «восставая к сущему сущего»).

Далее точность и дословность перевода не менее важны: «Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог»[1]. Смысл верен, но стоит подчеркнуть: «По-настоящему крыльями обладает лишь мышление (διάνοια — может быть, «раз-мышление», так как есть διά) философа, так как оно вечно держит память, обращенной к тому, обращение к чему делает бога богом» («через что «бог божественен» — πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν). Через что бог божественен? Что делает бога богом? *Созерцания сущности бытия, сущего сущего, бытия бытия*. Но то, что делает бога богом, делает философа философом.

> «Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным»[2].

Дословно: «человек правильно сверяющийся с такими припоминаниями (вот тут-то и можно было бы использовать «при-поминание», так как слово ὑπόμνημα содержит приставку «ὑπό», «под-» и означает нечто, что уже стало достоянием памяти, тогда как воспоминание — это восходящий процесс особого пророческого экстатического мышления и его цель всегда находится *над ним, выше него*) становится единственно (по-настоящему) сущим посвященным, всегда посвящаемый в посвятительные посвящения (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται)». Во второй половине предложения используются четыре раза производные слова τελετή, обозначающего «посвящение» (инициацию), «мистерию», «совершенство», «достижение цели». Связь посвящения с философией здесь выражена предельно ясно, а также кристально четко описано то, что такое платоническая память. Посвящение = философия = вос-поминание (вос-хождение) о бытии бытия. Философ является по-настоящему философом так же, как посвящаемый — посвященным, а бог — божественным.

> «И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, — ведь его исступленность скрыта от большинства»[3].

[1] *Платон*. Федр. Указ. соч. С. 158.

[2] Там же.

[3] Там же.

И эта фраза может быть приведена ближе к изначальному и дословному виду. «Он (философ) находится вне того, к чему люди относятся серьезно (здесь использование слова σπούδασμα, от σπουδάζω, очень важно, так как связывается с пониманием серьезности, материальной весомости человеческих занятий, дел, поэтому речь идет не столько о суете, сколько о той совокупности вещей, к которым люди обычно относятся серьезно) и входит в состояния умозрения, направленного на божественное, его же за это преследуют, находясь в состоянии неведения (забывая) о том, что он одержим богом (от ἐνθουσιάζω)».

Мы можем суммировать эти положения:

- душа сопутствует богу, тем самым обожается (бог становится центром ее внимания, ее преданности, ее желания);
- сопутствуя богу, душа смотрит на то, что мы видим вокруг и даже над нами, как если бы это находилось под ней, то есть сверху, а это порождает опыт совершенно особой философской топики: Вселенная — вид сверху (что составляет суть аполлонической философии светлого Логоса);
- душа философа как образец человеческой души сосредоточена на своем боге и через него и вместе с ним на том, что делает бога богом — то есть на бытии бытия;
- созерцая бога и через него (вместе с ним) бытие бытия, душа становится местом присутствия бога.

Так должно быть в нормальном случае, и каждая душа призвана к тому, чтобы быть именно такой. Но много званых, да мало избранных.

Причина этого ...*кони* (ἵπποι), те, которые несут колесницу души (ὄχημα):

> «ей (душе) не дают покоя кони, и она с трудом созерцает бытие. Другая душа то поднимается, то опускается — кони рвут так сильно, что она одно видит, а другое нет. Вслед за ними остальные души жадно стремятся кверху, но это им не под силу, и они носятся по кругу в глубине, топчут друг друга, напирают, пытаясь опередить одна другую. И вот возникает смятение, борьба, от напряжения их бросает в пот. Возничим с ними не справиться, многие калечатся, у многих часто ломаются крылья. Несмотря на крайние усилия, всем им не достичь созерцания [подлинного] бытия, и, отойдя, они довольствуются мнимым пропитанием»[1].
>
> καὶ συμπεριηνέχθη τὴν περιφοράν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα: ἡ δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ᾽ ἔδυ, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ᾽ οὔ. αἱ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δέ, ὑπο βρύχιαι συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι, ἑτέρα πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι. θόρυβος οὖν καὶ ἅμιλλα καὶ ἱδρὼς ἔσχατος γίγνεται, οὗ δὴ κακίᾳ ἡνιόχων πολλαὶ μὲν χωλεύονται, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται: πᾶσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θέας ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται.

Сократ делит душу на возничего, ἡνίοχος, и двух коней — белого и черного. Белый покладист и красив, но имеет черные зрачки. Черный уродлив и непослушен, но его зраки белые. Возничий — это умная часть души, ее ось. Это философское начало души, в котором сосредоточена ее божественность. Возничий знает, куда он направляется — он держит путь к середине Неба, к тому месту, откуда можно созерцать бытие бытия. Это полет и божественная цель.

Белый конь, чья белизна оттенена черными зрачками, это покорное возничему начало, управляемое и разумно организованное. Черный конь с белыми зрачками, напротив, своенравен и не признает дистанции, с ним возничему трудно справиться. Тот факт, что кони несут возничего, означает, что в душе две трети представляют собой силовые аспекты, движущие ее как целое, а одна треть — ноэтическая, управляющая (по мере возможностей) движением. При этом симметрия окраса лошадей и цвета их зрачков показывает, что их отличие относительное и оба коня обладают в себе как светлыми, так и темными качествами.

Далее, непокорность коней возничему, что может проистекать из слабости самого возничего или, напротив, буйной мощи коней, особенно черного, порождает хаотичность движений всей колесницы души. Как только такое происходит, душа отстает от своего божественного предводителя и остального отряда, сбивается с пути, сходит с предначертанной траектории. Уклоняясь от курса, она сталкивается с другими колесницами, также сбившимися с пути, и эта хаотическая масса в беспорядке рушится на землю. Души утрачивают крылья, контуженный возничий больше не управляет движением. В результате на свете появляются люди совершенно не способные к занятиями философией или другими благородными профессиями — политикой, исполнением религиозных культов, войной и т. д. Эти сбившиеся с пути, влекомые черными конями души и занимаются всерьез материальными делами, считая их разумными, и не ценят тех божественных горизонтов, которыми захвачены философы и поэты, тогда как высшая часть любой души жаждет только одного — полета к середине светлого неба. Но черный курносый конь тащит их все глубже и глубже в грязь.

Наконец, мы подошли к метафизике Любви по Платону. Но с учетом того пути, который мы проделали, следуя за логикой «Федра», понять ее не составит большого труда. Сократ спрашивает

[1] *Платон*. Федр. Указ. соч. С. 157.

себя: что же такое Любовь? И в том же самом потоке визионерского энтузиазма отвечает: это опознание в человеческой душе образа того бога, в отряде которого душа двигалась (и должна по своему призванию двигаться) к середине неба. Возлюбленный, поэтому, это эйдос своего бога, того бога, вместе с которым и сквозь которого душа созерцает бытие бытия, сущность сущего в сверхнебесном месте. Любовь, таким образом, есть сущность вос-поминания и имеет радикально божественный и посвятительный характер. Любовь возвращает душу к тому, что она есть в самом глубоком смысле, это зеркало умного бога, обнаруженного в возлюбленном. Поэтому, — замыкает Сократ цикл вдохновенной речи тем же, с чего он начал, — Любовь есть форма неистовства, мании, одержимости и безумия: ведь она находится на той же линии, что и все остальные формы экстатического выхода за свои пределы — такие, как одержимость Музами и, соответственно, источник искусства, как одержимость Дионисом и, соответственно, прохождение мистерий, как одержимость Аполлоном и, соответственно, способность к философскому пророчеству. Безумие Любви, таким образом, обосновано всей полной посвятительной философией безумия. Это основание той вертикали, которая, поднимаясь от момента узнавания в возлюбленном эйдоса своего начальствующего бога, своего Господина и предводителя в небесных скачках, восходит к утонченности художника, пробужденности посвященного в мистерии и, наконец, прямой божественности философа. Любовь есть, таким образом, первое начало философии. Безумие, овладевающее тем, кто любит, разрешается не в возврате к рассудочности и «серьезным вещам», а в его дальнейшей экзальтации. Стараясь быть любезным возлюбленному, влюбленный стремиться стать выше, освоить искусства и, если ему это удастся, он переходит под контроль пронзительных Муз, обращающих его себе на службу и превращающих в поэта, художника, танцора, атлета, героя-победителя. Двигаясь к истокам вдохновения, влюбленный достигает мистерий, в ходе которых узнает о рождении и смерти богов, о страстях Диониса, о природе смертных, состоящей из божественной искры, помещенной в телесные массы, наследие титанов, и наконец, возвышается до философии — науки отращивания крыльев и финального полета в Гиперборею, на родину солнечного бога, светлого Логоса.

В Любви возничий должен вспомнить о Господине и вернуть свою заблудившуюся колесницу на предназначенный путь — в небо. Белый конь, послушный и могучий, призван нести его к верной цели в соответствии с маршрутами и преградами того мира, куда душа рухнула. А черного коня следует смирить, подчинить и заставить двигаться (даже против его воли) в сторону, указанную возничим. Такова программа платонической Любви.

Закончив свою вдохновенную речь, Сократ возвращается в привычное лукавое и слегка юродствующее состояние и на протяжении второй половины диалога предлагает истолкование того, что он (а на самом деле, не он, а его Господин) перед этим произнес. Хотя у Платона все имеет огромное значение, мы на этом сейчас остановимся, чтобы не отвлечься на новые сильные, но не столь важные для выяснения структуры аполлонического Логоса Платона тропы. Мы получили урок вертикальной Любви, и необходимо его внимательно осмыслить.

В «Федре» о Любви было сказано все. Тем не менее в «Пире» Платон возвращается к этой теме. Некоторые узловые моменты этого диалога будут существенны для осмысления фундаментальной топики платонизма.

Сюжет диалога общеизвестен, собравшиеся на пиру друзья Сократа составляют хвалебные речи богу Эросу и дают различные толкования Любви. Каждая из этих речей проливает свет на разные стороны понимания Любви в платонизме.

По сравнению с «Федоном» и «Федром» мы находимся в совершенно другой экзистенциальной ситуации. В «Федоне» Сократ произносил речь перед лицом смерти и, в определенном смысле, от лица Смерти. Его душа предстояла самому величественному и философскому моменту жизни человека и открывалась во всем величии ее аполлонического достоинства. В этих пограничных условиях и формулировалась вертикальная топика Души как радикальное *от...*

В «Федре» Сократ снова находился в особом состоянии одержимости Эросом, Музами и самим Аполлоном, визионерски развивая горизонты вертикальной платонической философии вплоть до высшей сверхнебесной точки и созерцания сущности сущего, о котором мыслят, которым живут, которым питаются боги и философы.

Поэтому два свидетельства были бесценными по своей эксклюзивности и определяющими для фундаментальной картины платонического понимания Души, Смерти, Любви. Эти два предельных состояния Сократа можно считать определяющими.

«Пир»: Зона Диониса

Атмосфера «Пира»[1] совершенно иная. Мы присутствуем здесь на дионисийском действе, причем не в его мистериальном, а в профанном измерении: греки собрались в доме автора драм Агафона. Присутствие комедиографа Аристофана подчеркивает дионий-

[1] *Платон.* Пир // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. Указ. соч. С. 81 – 134.

ский стиль всего происходящего. По стилю общения, шуткам и нелепым ситуациям (Аристофана, например, начинает одолевать икота в тот момент, когда приходит его очередь говорить, Сократ теряется по дороге и застревает в сенях, пьяный Алкивиад, приходит в конце пира в окружении флейтисток и украшенный венками, и наконец, в дом Агафона вламывается совсем неизвестная пьяная группа людей и начинает дальше пить, гулять, шуметь и т. д.) становится понятным, что мы находимся в контексте дионисийского *комоса* — группы, разогретой, распаленной невидимым присутствием Диониса или кого-то из его свиты (сатиров, селенов и т. д.).

И хотя комос пьяных мужчин обсуждает вопросы возвышенные и серьезные, стиль бесед и резкость аргументации и споров радикально отличаются от двух предыдущих рассмотренных нами диалогов. От территории Аполлона и Муз мы сместились в область властвования Диониса. Это подчеркивается множеством деталей, рассеянных по всему диалогу.

Это чрезвычайно важно для основной линии нашего исследования Ноомахии. Платон и Сократ представляют собой территорию светлого Логоса, Логоса Аполлона. Это является сущностью платонизма и самым главным свойством его диурнической топики. В «Федоне» и «Федре» аполлоническая линия выдержана безупречно. Здесь же происходит нечто важное: *Платон заходит в зону Диониса.* Сам Сократ выступает в образе Силена. Алкивиад многократно подчеркивает это отождествление.

> «Так вот, Сократ похож, по-моему, на сатира Марсия. Что ты сходен с силенами внешне, Сократ, этого ты, пожалуй, и сам не станешь оспаривать...»[1]

Силен (иногда силены) и сатиры — верные спутники Диониса. Марсий иногда отождествляется с Силеном и близок ему по типу. Он прекрасный флейтист, а флейта — культовый инструмент Диониса (хотя и Великой Матери также). Марсий состязается в музыкальном искусстве с самим Аполлоном, за что и был освежеван этим богом за дерзость. А царь Мидас, выступавший судьей и присудивший победу Марсию, в отместку получил от Аполлона ослиные уши. Тот же Мидас в другой версии мифа поймал Силена, чтобы узнать от него истину. То есть в ситуации типично дионисийской Сократ оказывается фигурой из круга этого бога.

Алкивиад развивает тему дионисийской флейты, чтобы подчеркнуть красноречие Сократа:

> «Так вот, только напевы Марсия, играет ли их хороший флейтист или плохая флейтистка, одинаково увлекают слушателей и, благодаря тому, что они сами божественны, обнаруживают тех, кто испытывает потребность в богах и таинствах. Ты же ничем не отличаешься от Марсия, только достигаешь того же самого без всяких инструментов, одними речами»[1].

[1] *Платон*. Пир. Указ. соч. С. 126.

И чуть дальше Алкивиад продолжает:

> «Вы видите, что Сократ любит красивых, всегда норовит побыть с ними, восхищается ими, и в то же время ничего-де ему не известно и ни в чем он не смыслит. Не похож ли он этим на силена?»[2]

Или еще:

> «Сравнивать его можно, как я это и делаю, не с людьми, а с силенами и сатирами — и его самого, и его речи»[3].

Однако сам Алкивиад, навязывая такое описание Сократа, в котором читается как ирония, так и неподдельное восхищение им, равно как и признание определенной странности, свидетельствует о том, что этот образ Сократа поверхностен. Внутри сатира скрыто нечто иное.

> «Более всего, по-моему, он похож на тех силенов, какие бывают в мастерских ваятелей и которых художники изображают с какой-нибудь дудкой или флейтой в руках. Если раскрыть такого силена, то внутри у него оказываются изваяния богов»[4].

То есть это особая фигура, за дионисийской оболочкой которой скрыто божество.

Алкивиад сам себя поправляет:

> «Ведь он только напускает на себя такой вид, поэтому он и похож на полое изваяние силена. А если его раскрыть, сколько рассудительности, дорогие сотрапезники, найдете вы у него внутри!»[5]

Речи Сократа Алкивиад оценивает также как имеющие двойственную структуру: на поверхности они одни, и кажутся простыми, а внутри скрывают совершенно новые измерения.

> «Кстати сказать, вначале я не упомянул, что и речи его больше всего похожи на раскрывающихся силенов. В самом деле, если послушать Сократа, то на первых порах речи его кажутся смешными: они облечены в такие слова и выражения, что напоминают шкуру этакого наглеца-сатира. На языке у него вечно какие-то вьючные ослы, кузнецы, сапожники и дубильщики, и кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же, и поэтому всякий неопытный и недалекий человек готов поднять его речи на

[2] Там же. С. 127.

[3] Там же. С. 132.

[4] Там же. С. 126.

[5] Там же. С. 127.

смех. Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то сначала видишь, что только они и содержательны, а потом, что речи эти божественны, что они таят в себе множество изваяний добродетели и касаются множества вопросов, вернее сказать, всех, которыми подобает заниматься тому, кто хочет достичь высшего благородства»[1].

Важно подчеркнуть: *речи эти божественны*.

Мысль Алкивиада о фигуре силена, скрывающей внутри себя божественность, может быть интерпретирована как то, что Сократ представляет собой аполлоническую линию внутри, но при определенных обстоятельствах готов обернуть ее в дионисийскую оболочку, изменив режим Логоса. В этом, вероятно, его отличие от Платона, который следует за аполлонизмом строго, последовательно, неукоснительно. Сократ же более гибок и способен мягко перемещаться по территориям двух фундаментальных для философии богов — Аполлона и Диониса. В «Федре» и «Федоне» Сократ у себя дома, на своей аполлонической территории — на священном участке (теменос) Безумия, Любви и Смерти. В «Пире» он выходит за границы своей области, и этим предопределяется в значительной степени та трактовка Любви, которую он дает в этом диалоге. Это другая трактовка, нежели в «Федре», и относится к другому режиму мышления. Здесь Сократ излагает истину об *иной* Любви — о Любви, понимаемой по-дионисийски. Мы чуть позднее рассмотрим это подробнее, а пока кратко опишем версии других участников «Пира», ведь они выражают побочные, в отличие от речей самого Сократа, но важные для Платона, автора диалога, позиции.

Эрос-предводитель

Федр, фигурирующий в «Пире», тот же самый, что и в диалоге с этим именем[2]. Он прекрасно усвоил урок Сократа и, в каком-то смысле, пересказывает его основные положения, но не на метафизическом уровне, а применительно к этике.

Федр видит в Эросе мотивацию благородства и самопожертвования. То, что Любовь подвигает любящих на высшие проявления доблести, мужества, совершенствования, подтверждает, по Федру, божественность Любви, и более того, наиболее изначальную форму этой божественности (Федр называет Эроса древнейшим из богов). Следуя за тезисом Сократа о том, что Любовь есть одержимость божеством, он признает именно любящего активным началом любовных отношений, постигающим любовь как эпифанию бога-предводителя, идентифицированную в возлюбленном. Поэтому, с точки зрения Федра, подвиги любящего в отношении возлюбленного не так достойны похвалы (ведь он действует в состоянии одержимости богом), сколько подвиги возлюбленного в отношении любящего, который своим ответным чувством также возвышается до героизма и высшей морали, превращая божественный свет, исходящий из другого, в свое собственное возвышение.

Федр таким образом демонстрирует умеренное, этическое усвоение урока, преподанного Сократом в святилище нимф. Ничего принципиально нового по сравнению с речью Сократа Федр не заявляет.

[1] *Платон*. Пир. Указ. соч. С. 312.

[2] Федр — сын Питокла из аттического дема Мирринунта, филы Эгеиды.

Две Афродиты

Далее следует речь Павсания. Павсаний излагает концепцию о двух типах Любви, которые можно назвать «вертикальным» и «горизонтальным». Павсаний связывает их с фигурами двух Афродит: небесной Афродиты Уранийской и земной Афродиты Пандемос. Тема Афродиты Уранийской в речах Павсания окрашена гомоэротическими тонами, но в целом может быть сведена к типично аполлоническому пониманию Любви, которое преобладает у Сократа в «Федре». Уранийский Эрос обращен к тому, что сильнее и умнее, то есть к мужчине, и направлен на восхваление и почитание Ума.

Но поскольку мы находимся в дионисийском контексте, в контексте «темного Логоса», вслед за чисто солнечной вертикальной топикой Любви Павсаний говорит и о земной, горизонтальной Афродите, Афродите Пандемос, «всенародной». Этот Эрос Павсаний считает мелким, грязным, вульгарным и не заслуживающим никакого внимания: это грубая телесная похоть, не имеющая ни внутреннего порядка, ни структуры и только рассеивающая силы души по стерильным материальным стихиям.

О такой Любви Павсаний говорит:

«Это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, они любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души, и, наконец, любят они тех, кто поглупее, заботясь только о том, чтобы добиться своего, и не задумываясь, прекрасно ли это»[1].

Именно речь Павсания в этом диалоге дала основания для такого понятия, как «платоническая Любовь», под которой подразумевается вертикальный Эрос, ориентированный в сферу божественности и ума. А противопоставление Эросу всенародному только подчеркивает контраст между двумя типами Любви.

[1] *Платон*. Пир. Указ. соч. С. 90.

Эрос космический

Взявший слово после Павсания врач Эриксимах подхватывает и развивает мысль о двойственности Эроса. При этом Эриксимах предлагает расширить толкование Эроса, а точнее, двух Эросов, до общекосмических принципов, действующих в самых разных областях — в смене сезонов, в состоянии физического здоровья, в музыкальных гармониях и даже в приготовлении пищи. Уранический Эрос становится общей фигурой гармонии, здоровья, сбалансированности, свежести, а «демократическому» Эросу достается противоположная область — болезней, отклонений, упадка, зимы, какафонии и т. д. По мысли Эриксимаха, оба Эроса присутствуют во всех явлениях, а задача врача и художника, шире, человека вообще — культивировать все, относящееся к Урании, и сдерживать, укрощать и ограничивать все, относящееся к Пандемии.

У Эриксимаха само понятие Эроса несколько стирается, так как на место Уранического и Пандемического Эроса можно теоретически было бы подставить и иные фигуры: первую, означающую все то, что в аполлонической Греции считалось благом, и вторую, обобщающую все худшее, злое.

Если все же выделять семантическую ось речи Эриксимаха, можно было бы сказать, что под Эросом надо понимать универсальный принцип, делящийся на два противоположных вектора.

Андрогины, грозные и разрезанные

Аристофан, который до этого икал и чихал, подхватывает линию универсальности Эроса, обозначенную Эриксимахом, но оставляет дуализм, введенный Павсанием. Аристофан излагает здесь знаменитый мир об Андрогине, двуполом существе, которое было создано до того, как боги разделили людей на две части. Аристофан называет таких людей — третьим полом.

> «Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя, ставшее бранным, — андрогины, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского. Кроме того, тело у всех было округлое, спина не отличалась от груди, рук было четыре, ног столько же, сколько рук, и у каждого на круглой шее два лица, совершенно одинаковых; голова же у двух этих лиц, глядевших в противоположные стороны, была общая, ушей имелось две пары, срамных частей две, а прочее можно представить себе по всему, что уже сказано. Передвигался такой человек либо прямо, во весь рост, — так же как мы теперь, но любой из двух сторон вперед, либо, если торопился, шел колесом, занося ноги вверх и перекатываясь на восьми конечностях, что позволяло ему быстро бежать вперед»[1].

Если мужчины происходят от Солнца, женщины — от Земли, то Андрогин от Луны[2]. Это — *лунные* существа по преимуществу.

Лунные андрогины были настолько могущественны, по рассказу Аристофана, что задумали восстание против богов — подобно титанам и гигантам.

> «Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов, и то, что Гомер говорит об Эфиальте и Оте, относится к ним: это они пытались совершить восхождение на небо, чтобы напасть на богов»[3].

Алоады От и Эфиальт (Ὦτος и Ἐφιάλτης) известны в мифах своей гигантской мощью и связью с числом 9: каждый месяц они растут на 9 пальцев, им всего 9 лет и т. д. Им удается взять в плен бога Ареса и продержать там 13 месяцев. Их удалось уничтожить лишь Аполлону и Артемиде.

В истории Аристофана именно Аполлон справляется и с восстанием андрогинов, разрезав их по приказу Зевса пополам. Из-за этого примордиального разделения и берут свое начало два пола. Лунное начало разделяется на солнечное и земное, между которыми, тем не менее, сохраняется невероятная изначальная тяга. В этом, согласно Аристофану, состоит загадка Эроса: люди только половины единого существа, и по этой причине одержимы жаждой тотализации.

> «Итак, каждый из нас половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину»[4].

И Аристофан заключает свое повествование выводом:

> «Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней»[5].

Мотив восстания лунных андрогинов сам по себе является чрезвычайно важным, и безусловно должен быть осмыслен в кон-

[1] *Платон*. Пир. Указ. соч. С. 98.

[2] С этой деликатной темой (в версии селеномахии, борьбы лунного мужчины и лунной женщины) мы встретимся еще раз в 5-й книге «Ноомахии», когда будем рассматривать отдельные аспекты меланезийского Логоса на примере ритуалов острова Малекула.

[3] *Платон*. Пир. Указ. соч. С. 98–99.

[4] Там же. С. 100.

[5] Там же. С. 101.

тексте Ноомахии, обобщающей самые разные версии метафизических войн. Целостность андрогинов есть залог их могущества. Вместе с тем можно увидеть в этом могуществе след того, что относится к «темному Логосу», к области Диониса и Гермеса (не случайно двуполый Гермафродит считался сыном Афродиты и Гермеса). Объединение небесного (солнечного) начала с земным дает толчок росту вселенской силы, и если эта сила не будет направлена в упорядочивающее русло, она становится проблемой для владычества богов и новым эпизодом Ноомахии. Рост земного начала в сторону Неба может быть осмыслен как посягательство на власть богов. Поэтому аполлоническое и олимпийское начало кладет ему конец: убивает, рассекает, пленяет (От и Эфиальт были заключены в Аид, привязанные змеями и с головами, повернутыми в разные стороны, можно обратить внимание, что эти могущественные существа всегда выступают в паре, то есть являются двойными). Аполлон всегда устанавливает границы, пределы (πείρας), тогда как противоположный хтонический лагерь отличается чрезмерностью, то есть демонстрирует свойства беспредельности (ἄπειρον).

Из истории про андрогинов, рассказанной Аристофаном, можно сделать много философских выводов. С одной стороны, эти существа соответствуют категории хтонических протосуществ, монстров и перволюдей (Urmesnchen), о которых мы будем подробнее говорить в главе о Логосе Кибелы. В этом смысле они могут быть поставлены в один ряд с дактилями, сторукими, корибантами, кентаврами, циклопами, гигантами и титанами. В этом контексте операция по разделению перволюдей на две половины, и соответственно, метафизика Любви приобретает очень важный оттенок: пол человека есть результат предосторожности богов, искусственно пресекающих аккумуляцию интегративных возможностей, заложенных в человеке. Любовь в таком случае становится *путем к изначальному могуществу*. При этом можно увидеть в ней, в таком случае, определенный антиаполлонический или, по меньшей мере, героический характер: восстановив утраченное единство, люди становятся опасными для богов.

С другой стороны, чрезвычайно важен завершающий тезис Аристофана, когда он выдвигает гипотезу, что история с андрогинами может повториться.

> «Существует, значит, опасность, что, если мы не будем почтительны к богам, нас рассекут еще раз»[1].

Это удивительное прозрение в тот (инфернальный) антропологический горизонт, когда человек утратит цельность своей личности и будет представлен в форме дивидуума, механического

[1] *Платон*. Пир. Указ. соч. С. 101.

агломерата. Даже в разделенном андрогине, то есть в людях, наделенных полом, наличествует определенное соединение душевных и телесных свойств. В нормальном случае они выступают неделимыми, как были неделимы древние андрогины. Но сохранение целостности не является видовой гарантией: оно зависит от духовной установки человека, культуры, общества. И при определенных условиях — например, при выборе неверной позиции в отношении богов — единство может быть отнято.

Такое подозрение находит свое зловещее подтверждение в трансгуманистских теориях Постмодерна, когда человеческая цельность расчленяется на несколько составляющих.

Интерполяция банальности

Фундаментальность речи Аристофана, полной всевозможных импликаций, сменяется банальностью следующего оратора, хозяина пира Агафона. Агафон прославляет Эрота как самого красивого, нежного, смелого, счастливого и прекрасного из богов. Создается впечатление, что Агафон служит здесь лишь для того, чтобы оттенить парадоксальность следующей за ним ключевой для всего диалога речи Сократа. Сократ начинает ироничный диалог с Агафоном, в ходе которого в своей классической манере незаметно приводит его к полному опровержению всех основных тезисов, высказанных ранее. Опровержение того, что Эрот представляет собой всесовершенство, является отправной точкой в той теории Любви, которую Сократ излагает в дионисийском контексте этого диалога («Пир»).

Адвайта-эротизм: эпифания даймона

Сократ в своей речи так или иначе обобщает все предшествующие мнения, сводя их к особому уникальному узлу. Главной его задачей (нам ни на мгновение не следует упускать из виду, что речь идет о речи под углом зрения Диониса, о дионисийской философии) является уйти от всех форм дуализма, которые так или иначе окрашивали предшествующие теории. При этом не только от прямого дуализма двух Эросов (Павсаний, Эристимах), но и от понимания Эроса как однозначно солнечного, небесного, совершенного начала (Федр, Агафон) или как темной воли к могуществу (Аристофан). Сократ предлагает недуальную теорию Эроса, своего рода адвайта-эротизм.

Для изложения своей позиции он привлекает авторитет жрицы Диотимы из Мантинеи. Отталкиваясь от целиком положительного

описания Эроса Агафоном и аподиктического доказательства его ошибочности, Сократ предлагает радикально сменить всю философскую топику, отличавшую предшествующие толкования. Эта топика была аполлонической, так как строилась на диурнической антитезе: верх/низ, небесное/земное, возвышенное/пошлое, умное/чувственное, мужское/женское и т. д. Привлечение Диотимы не случайно: до этого все речи были строго маскулинными, и Эрос эксплицитно и имплицитно рассматривался с мужской точки зрения (вплоть до открыто гомоэротического контекста). И вот в собрание мужского космоса вторгается женское начало — Диотима. Сократ тем самым напоминает всем присутствующим: Дионис более сложный бог, он относится к парам оппозиций иначе, нежели Аполлон. Чтобы понять его структуры, необходимо послушать женщину, женское начало. Причем не просто женское начало, как его понимает мужчина (об этом изредка говорили и другие ораторы), но как это женское начало понимает мир само по себе. Можно предположить, что Диотима была менадой или гетерой дионисийского фиаса. Сократ окрашивает свои выкладки именно ее авторитетом не случайно: он излагает совершенно особую версию Любви. Какова эта версия?

Ее изложение начинается с того, что опровергаются положительные характеристики Эроса Агафоном, но вслед за этим Сократ ставит вопрос: если Эросу не подходят все суперлативные определения (наилучший, наисовершеннейший, наипрекраснейший, наичистейший и т. д.), то значит ли это, что к нему надо применять обратное — худший, дефектный, уродливый, грязный и т. д.? И это неверно, уверяет Сократ, ссылаясь на Диотиму. Поэтому, чтобы понять Эрос, необходимо вообще *выйти за рамки дуальных аполлонических оппозиций*. Так Сократ подходит к главному: природа Эроса (равно, как и природа Диониса, который так или иначе направляет здесь речь Сократа) не может быть сведена ни к одному из полюсов четко структурированной диады. Секрет Эроса в том, что он пребывает *между*, μεταξύ, Inzwischen. Эрос не бог и не человек, он не земной и не небесный. Его сущность — между. И это «между», ускользающее от прямых аполлонических пар, увертывающееся от светлого Логоса и его строгих вертикальных дуальных оппозиций, мыслится не просто как середина, строго отмечаемая на линии с заданными пределами, но самостоятельная и самодостаточная экзистенциальная позиция, дионисийский полюс. Это фундаментальное «между» в дионисийской топике первично в отношении того, между чем оно располагается: само сердце Диониса порождает свои верхние и нижние пределы. «Между» становится главным, а пределы второстепенными, вторичными. В этом секрет Эроса, утверждает Сократ.

Миф о Поросе и Пении, рассказанный Диотимой, показывает пределы — верхний (Порос, полнота), нижний Пения (нищета нехватка). Опьянение Пороса и соитие с ним (в бессознательном состоянии) Пении — дионисийские черты; мы находимся в топосе Диониса. Женская душа зачинает от мужского бога. В этом месте Диотима повествует о метафизике беременности. Беременность есть стремление воспроизвести вечное, находясь внутри времени. Как человек меняется в течение жизни, оставаясь в чем-то одним и тем же, так и род, продолжаемый мужчинами и семьями воспроизводит в детях одно и то же, стремясь преодолеть законы череды смены жизни/смерти через постоянно длящийся момент рода. Можно назвать это горизонтальной беременностью.

Но есть иное зачатие и иная беременность. Она обращена не к телесному и временному, но к умному и вечному напрямую. Это беременность человека богом, оплодотворенность Земли Небом. Это вертикальная беременность. То, что рождается в результате, есть еще не бог, но уже не человек. Рождается то, что между. И здесь Сократ подходит к главному: к сущности Эроса. Секрет Эроса в том, что он принадлежит к особому онтологическому типу, к типу между. Сократ называет его даймон, «δαίμων», латинское «genius». *Эрос есть даймон*.

> « — Кто же он, Диотима?
>
> — Великий даймон, Сократ. Ведь все даймоны представляют собой нечто среднее между богом и смертным»[1].
>
> τί οὖν, ὦ Διοτίμα;
>
> δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες: καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

Этим объясняется все: ему не достает божественности, но он стремится именно к ней; он не столько красив сам, сколько постоянно охотится за красотой; его родина не небо, но небо его высшая сердечная цель. Даймон похож на героев, но вместе с тем и на титанов, гигантов и лунных андрогинов. У него есть тяжелая земляная часть, и легкие божественные крылья. Ему свойственно быть в неснятых противоречиях, его экзистенциальная среда — апории, антиномии. Он страстен и бесстрастен, смертен и бессмертен, высок и низок, персонален и безличен, мужественен и женственен, храбр и труслив, умен и безумен, жесток и сострадателен. Он объединяет в себе все то, что Аполлон разъединяет. Он — синтезис, синтема, символ, симкейменен (συγκείμενον, con-ject). По контрасту с жест-

[1] *Платон*. Пир. Указ. соч. С. 112. В русском тексте греческое δαίμων передано более мягким и давно утратившим свое исконное и двусмысленно-зловещее значение словом «гений». — «Кто же он, Диотима? — Великий гений, Сократ».

ким разделяющим диайрезисом (διαίρεσις) Аполлона, с его или/или, с его полярностью, дуализмом, парными оппозициями.

Эрос есть великий даймон, великое «между». Это вместе с тем средний мир, мир между. Здесь бог становится явным, а мир скрытым, но бог еще не явился полностью в своих световых лучах, он еще прикрыт, будто слегка задернут вуалью. И мир еще не полностью исчез, он только начинает медленно растворяться, как в сумерках. «Между», место «великого даймона Любви», находится в пространстве рассвета и заката, в зазоре между днем и ночью. Он есть свет во тьме и тьма в свете.

Эрото-даймоническая эпифания Блага

В этой особой дионисийской «топике между» содержится, однако, нечто большее, нежели простое помещение взгляда на равном расстоянии от концов мироизмеряющего отрезка. Аполлон начинает с пределов, и тогда «между» не представляет никакой тайны. Дионис начинает с «между» и тем самым снимает предел как нечто фиксированное. В этом суть его божественной (даймонической) игры (ведь играющий ребенок Гераклита — это Дионис, единственный греческий бог, традиционно изображавшийся играющим ребенком Загреем). Это принципиально, если у великого даймона Любви нет верхнего предела, то что же он любит?

> «— Не есть ли, одним словом, любовь не что иное, как любовь к вечному обладанию благом? — спрашивает Диотима.
>
> — Ты говоришь сущую правду, — отвечает Сократ»[1].

И здесь самое время вспомнить то, как трактуется в «Государстве» благо в знаменитом пассаже из 6-й книги 509b:

> «— Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой»[2].
>
> καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Вот что принципиально: Благо Платона (как и Единое в диалоге «Парменид») не есть сущность сущего, не есть бытие бытия, но находится за пределом сущности (сущего), за пределом бытия бытия — «οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας». Это фундаментальный дионисийский ход: фиксированность онтологического предела (в данном случае верхнего) мгновенно взрывается, прорезается эротическим проблеском особого даймонического безумия. Любовь к благу — это любовь к никогда не достижимому, не присутствующему, превышающему бытие. Таким образом, метафизика «между», фигура «великого даймона», дионисийская топика, дает картину, в корне отличную от аполлонической: здесь верхний предел недостижим, всегда остается там, потому что на его месте сияет загадочное и никогда не обретаемое Благо. Это философия радикальной открытости, которая опрокидывает строгую вертикальность аполлонизма, замыкает геометрию ума в сложном круговращении живого сердечного центра, в хороводе страстной и божественной игры.

В этом фундаментальность «темного Логоса»: он не просто окрашенный тонами мрака, умаленный, приглушенный, притушенный свет. Это «темнота», становящаяся по-настоящему светлой и различимой только на фоне полной ночи, по контрасту с «черным Логосом» Кибелы, имеет свою автономную структуру. И в Ноомахии армия Диониса — это совершенно самостоятельное начало, особый полюс — полюс «между», топос великого даймона. Дионис — носитель своей собственной уникальной метафизики, отчасти похожей и на метафизику Аполлона, и на физику Великой Матери, а отчасти радикально отличной.

Именно после этой речи появляется Алкивиад, который, хотя и не слышал ее, но схватывает ситуацию, и по замыслу Платона, подчеркивает дионисийскую идентичность Сократа, сравнивая его с силеном.

Сократ излагает в «Пире» дионисийскую теорию Любви в самом глубоком и фундаментальном ее измерении. Вся обстановка диалога этому сопутствует. Но сам он приверженец аполлонической вертикальной топики, ясно выстроенной и строго предопределенной, с четкой постановкой пределов и границ. Его аполлонизм — ось его философии. Платон же доводит эту линию светлого Логоса до абсолютного, совершенного выражения.

Душа есть бросок вверх, к самой вершине небес и сквозь нее, к тому, о чем мыслят боги, что они созерцают — к бытию бытия, к сущности сущего; колесница ума, призванная стать колесницей солнца.

Смерть есть момент взлета, триумф философии, торжество рождения и вос-поминания, победа ума над темными галлюцинациями тела.

Любовь есть влечение, страстная тоска по высшему началу небесного движения к центру вещей, опознание образа божественного предводителя, волна солярного безумия, жажда бессмертия.

[1] *Платон*. Пир. Указ. соч. С. 116.

[2] *Платон*. Государство // Платон. Соч.: В 4 т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета; «Издательство Олега Абышко», 2007. С. 344.

Душа-Смерть-Любовь смыкаются в аполлоническую цепь, хоровод муз, самозамкнутую философскую процедуру, метафизику взлета.

Но Платон знает и о другом Логосе, на который намекает Сократ в своем повествовании об учительстве Диотимы в «Пире». Любовь не «великий бог» (μέγας θεὸς), как было бы корректно сказать в светлом Логосе, но «великий демон» (δαίμων μέγας)[1], как в темном Логосе. Это меняет все. Любовь увидена в «Пире» в ином сечении, а это влечет за собой иное понимание Души и Смерти.

Рассмотрение полноценного дионисийского философского комплекса уводит нас, однако, за пределы платонизма. Между Аполлоном и Дионисом, безусловно, существует глубинная божественная связь. Но есть и нечто фундаментально важное, что их разделяет. Платонизм — введение в мир Аполлона. Но фундаментальность Платона в том, что он с предельной честностью и чистотой открывает нам завесу и над другими таинствами, отличными от тех, которым он сам предан всей солярной гиперборейской душой.

[1] *Платон*. Пир. Указ. соч. С. 112.

Глава 4

АРИСТОТЕЛЬ НЕПОНЯТЫЙ: ОПЫТ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЧТЕНИЯ

Дионисийское переосмысление

Тезис, с которого мы начинаем эту главу, может шокировать. С нашей точки зрения, Аристотель и его философия принадлежат топосу Диониса, то есть представляют собой дионисийскую философию. Принято считать, что нет ничего более далекого от истины, нежели такое сочетание — Аристотель и дионисийство. Но чаще всего очевидность обманчива, и, как говорит Хайдеггер, не найдется, пожалуй, вообще ни одного внятного, безусловного и очевидного предмета или явления, который бы не был проблематизирован философией.

При этом, утверждая, что философия Аристотеля — дионисийская и относится более к «темному Логосу», нежели к светлому, мы не хотим сказать, что эта философия исчерпывает этот темный Логос. Это совершенно не так, поскольку дионисийский контекст намного шире аристотелизма. Аристотель — лишь одно из возможных направлений дионисийской философии, наряду, например, с герметизмом.

Первым, кто поставил классическое прочтение Аристотеля под сомнение и попытался перечитать его заново, стараясь понять максимально близко то, что мыслил сам Аристотель, а не то, как он был интерпретирован позднейшими (подчас противоречивыми) традициями, был Мартин Хайдеггер. В ходе своей критики платонизма и развивая феноменологическую философию в своей уникальной версии, Хайдеггер столкнулся с первым критиком Платона — его учеником Аристотелем. И скорее всего, подумал: не является ли именно его философия первой попыткой ухода от платонизма к феноменологии (критика Аристотелем теории идей давала для этого определенные основания)? А если и не является, то, в чем отличие аристотелевской философии от платонической? Поэтому Хайдеггер может служить нам прекрасным ориентиром и учителем — его попытка понять Аристотеля является примером того, что мы называем феноменологией философии, то есть про-

хождением и проживанием вместе с мыслителем его пути, при том, чтобы держаться как можно ближе к его собственным координатам. При этом, естественно, Хайдеггер руководствуется своим «историалом», своей версией истории философии и, соответственно, смотрит на Аристотеля с позиции «контемпорального момента». Для Хайдеггера Аристотель — это Конец Первого Начала философии. От него берет свое начало переход к долгим Средним Векам (не в хронологическом, а в историко-философском смысле).

То, что Хайдеггер взялся за внимательное перечитывание Аристотеля с позиции феноменологии, само по себе в высшей степени ревелятивно. Хайдеггер увидел в нем (прото)феноменолога. В определенной мере это стало для нас одним из оснований попытки занести Аристотеля в зону философии Диониса, то есть в зону «темного Логоса». Если взять за точку отсчета платоновскую модель трех начал (родов) из «Тимея», то мы получим как раз схему трех уровней (ноэтического) бытия:

1) мир парадигм, оригиналов, идей (сфера Аполлона, светлый Логос),

2) мир копий, икон, феноменов (сфера Диониса, темный Логос),

3) пространство, хора, позднее ὕλή, материя (сфера, которую мы относим к зоне черного Логоса и Великой Матери Кибелы).

Аристотель последователен в своей критике Платона[1] в том, что он отрицает самостоятельное бытие идей/парадигм и считает подлинно сущим лишь то, что верифицируется как феномен. То есть он выбирает своей базовой позицией именно то, что лежит «между», μεταξὺ, а это, собственно, и есть область Диониса, мир «великого даймона». Феноменология является дионисийской во всех смыслах. В случае Хайдеггера это дублируется его глубинной симпатией к Ницше, который, в свою очередь, находился под гипнотическим влиянием фигуры Диониса (с чем, возможно, связано и его финальное безумие).

То, что Аристотель строит свою философию на ревизии платонизма, причем именно в его разделе, связанном с самодостаточным бытием идей, только подтверждает нашу интуицию и делает гипотезу, с которой мы начали данную главу, не столь экстравагантной, как могло бы показаться. Дионисийство мы понимаем не как стиль и тем более не как мифологический, обрядовый и религиозный комплекс; мы имеем в виду ноологическое, ноэтическое дионисийство, сводящееся в своих корнях к ряду фундаментальных философских установок.

[1] *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

Критика платонизма с позиции «между»

Острие критики Аристотелем Платона сводится к недоверию в отношении теории идей. Для Аристотеля вызывает сомнение, как идея может существовать сама по себе, без феноменального выражения. Иными словами, для Аристотеля нет опыта экстатического созерцания ноэтического бытия и его содержания, который позволял Сократу и Платону наделять созерцаемое безусловным бытием и даже бытием бытия — вплоть до головокружительного погружения в сверхсущее Благо. Аполлонизм основан на достоверности созерцания образцов, парадигм, причем с такой яркостью, отчетливостью и достоверностью, что ни малейших сомнений в бытии, причем, высшего качества, созерцаемых объектов не остается. По сравнению с той убедительностью, с которой платоник видит идеи, образы мира феноменального представляются ему тусклыми и бесплотными призраками, чье бытие двусмысленно, смутно и требует доказательств. Боги платонику ближе, чем люди; Небо — ближе, чем Земля. Для платоника видеть и быть — одно и то же; θεωρείν, созерцать — значит получать самое достоверное доказательство бытия того, что созерцаемо. Поэтому онтология аполлонического Логоса сводится к факту наблюдения световых идей. Горизонт Неба достаточен для того, чтобы убедиться в бытии того, что на этом Небе можно различить. Иными словами, то, что видимо, уже в силу этого факта есть, а то, что видимо умом — есть вдвойне. Эйдос (είδος) — дословно, «видимое». Когда платоник фиксирует то, что он *видит*, это то же самое, что он удостоверяет, что это есть. Эйдос мыслится здесь как последний онтологический аргумент. Эта самодостаточная онтология эйдоса и лежит в основании теории идей. Идея есть эйдос, чье бытие тождественно факту его видимости, его созерцаемости, его теоретичности.

Аристотель ставит под сомнение такой философский жест, базовый для платонизма. *Быть и видеть — для него разные вещи*[1]. И это главное в феноменологии. Помимо эйдетичности Аристотель требует присутствия в феномене *чего-то еще*. Одной эйдетичности для него недостаточно. Значит, базовым опытом в его философствовании является не платоническое созерцание (θεωρείν), но *какой-то иной* способ восприятия мира и расположенных в нем вещей, стихий, существ и явлений. К определению этого «чего-то еще» и сводится аристотелевская метафизика. Эта метафизика глубоко феноменологична в том смысле, что феномен, φαινόμενον, есть явление в более общем измерении, нежели эйдетичность. Зрение не включает в себя все остальные формы чувственности и тем самым предполагает наличие некоторой всечувственной матрицы,

[1] *Аристотель*. Метафизика. Указ. соч. С. 86 – 91.

sensorium, παναΐσθησις. Явь, явление, φαινόμενον не исчерпывается светом (вопреки этимологии слова «φαινόμενον» от слова φῶς, «свет», полностью принятой платонизмом). Оно является более полным способом, и Аристотель пытается понять, каким именно.

Так, Аристотель выделяет в вещи форму и материю, μορφή и ὕλη. Форма — это то, что мы видим. Она близка к тому, что обозначает слово эйдос. Форма говорит о вещи, *что* она такое — τὸ τί ἦν εἶναι[1]. Здесь акцент падает на τί, «что», quidditas. Эйдос делает вещь тем, *что* она есть. Но... не он делает вещь сущей. Для того, чтобы вещь *была*, необходимо нечто помимо формы, помимо ее эйдоса. В этом принципиальное отличие Аристотеля от платонизма. Да, без эйдоса вещь будет ничем, следовательно, эйдос соучаствует в вещи, причем именно к нему сводится все то содержательное, что мы можем сказать о вещи, и если отбросить форму, то вещь будет не чем-то, а ничем. Поэтому и сказать, что она есть, нельзя. Однако и одной формы недостаточно, чтобы вещь была. Чтобы вещь была, нужна форма и что-то еще. Аристотель называет это «еще» материей.

Для Платона ничего, кроме эйдоса, не нужно. Эйдос развертывает себя сам. Эйдос дает вещи и форму, и бытие. Поэтому аналог материи у Платона, «хора» (χὼρα), о которой говорится в «Тимее», ничего не добавляет к феноменальной вещи, кроме свойства «плотности», и это никак не затрагивает бытия вещи, а лишь подчеркивает, что там, где у вещи есть плотность, «пространственность», мы имеем дело с миром копий, феноменов, а не с миром образцов, парадигм, идей. Для Платона «пространственность» есть акциденция эйдоса, признак отношения к зоне копий, к полю демиургии. Эта пространственность не участвует в бытии вещи, но лишь в способе бытия. Бытие же полностью пребывает в эйдосе: ясно — в умозрительном эйдосе, смутно — в эйдосе, помещенном в «хору».

Аристотелю это неочевидно. Его опыт яви не удовлетворяется опытом образца. Для Аристотеля материя, «древесина», ὕλη, приобретает онтологический смысл. Она становится фундаментальной составляющей бытия вещи. Форма делает вещь тем, *что* она есть, а материя придает ей свойство того, что она *есть*. Материя при этом лишена качеств, которые полностью сопряжены с эйдосом и помещены в него. Но она, тем не менее, как-то глубинно связана с подоплекой яви, наделена свойством онтологической возможности. Поэтому материя есть ὑποκείμενον, под-лежащее, то, что лежит «под» (эйдосом, формой).

Строго говоря, вещь есть только тогда, когда форма и материя встречаются друг с другом: эйдос дает вещи содержание, материя — наличие (бытие). Следовательно, феномен, явь всегда есть эйдетическое и материальное одновременно.

[1] *Аристотель*. Метафизика. Указ. соч. С. 157.

Здесь мы подходим к существенному моменту. Форма и материя не обладают самостоятельным бытием до того, как они проявляются в вещи. Они суть два противоположных горизонта вещи, не существующие отдельно от вещи. Поэтому феномен оказывается первичнее формы и материи. Вначале есть феномен, опыт феномена, а потом его «чтойность» и его «подлежащесть». В этом суть дионисийской позиции философии Аристотеля: он начинает ни с того, что вверху (идея), ни с того, что внизу (материя), а с того, что *между*. И это «между» мыслится как первичная отправная точка. Мир икон, копий больше не демиургический сгусток самодостаточного парадигмального света, но мир живых вещей, область «великого даймона», который ставит себя в центр, а небесные идеи и нижние структуры материальности полагает своими вертикальными пределами. Феномен есть тот, кто есть, и как таковой он первичен по сравнению с тем, что может быть рассмотрено как два его горизонта.

Следовательно, мы имеем дело здесь с радикально новой (в сравнении с платонической, аполлонической) онтологией, с феноменологической онтологией. Если светлый Логос строится сверху вниз и останавливается, достигая уровня тел, чтобы немедленно стрелой возвращаться обратно, на небесную родину, то темный Логос строится из середины, прочерчивая два луча, уходящих в неопределенный верх и в неопределенный низ, ставя в центр феномен, а не идею. Аристотель строит именно такую философию: его форма отличается от эйдоса Платона (от идеи) тем, что не обладает автономным бытием, поэтому форма не есть, строго говоря, нечто самостоятельное, это лишь никогда не достижимый верхний предел. Материя же в отличие от платоновской «хоры» наделяется неопределенным (потенциальным, силовым, динамическим) *бытием*, становится подлежащим, но таким подлежащим, которое постоянно ускользает от фиксирующего взгляда философа. Поэтому форма и материя (в отличие от аполлонического эйдоса) не даны сами по себе, а экзистируют *через другое*, что является феноменом, явлением. Феномен же есть центральная данность.

Учение Аристотеля о категориях[1] развивает эту промежуточную (дионисийскую) топику. Самое важное, что все категории описывают именно феномен как нечто неразложимое само по себе, но вместе с тем подлежащее логическому анализу. Аристотель при этом настаивает на том, что все свойства явления должны выводит-

[1] *Аристотель*. Категории // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51 – 90.

ся из него самого, а не из какого-то другого феномена, так как в противном случае феномен перестанет быть началом и превратится в следствие (что равнозначно возврату к платонической топике оригиналов и копий). Поэтому Аристотель отрицает два главных рода «Тимея» — отеческий род парадигм и материнский род «пространства», «хоры». Первой и единственной данностью для Аристотеля является промежуточный мир, который Платон в «Тимее» связывает с фигурой Сына. Но, если у сына нет ни Отца, ни Матери, он перестает быть Сыном в полном смысле слова, оставаясь при этом свежим, молодым и полным сил, живым воплощением юности и творящего могущества.

Сущность категории категорий

Среди десяти категорий не все равноправны. Первая категория, οὐσία[1], стоит особняком, так как определяет факт наличия конкретной вещи, причем именно *этой* вещи, а не иной[2]. Аристотель в некоторых текстах различает πρώτη ουσία и δεύτερη ουσία. В этом случае πρώτη ουσία означает бытие конкретной вещи, а δεύτερη ουσία — ее принадлежность к тому или иному классу, виду, то есть ее эйдетическую природу. Ведь если мы не знаем о вещи ничего относительно ее видовой принадлежности, то мы не знаем, что она такое, поскольку «что» определяется через класс. В этом смысле δεύτερη ουσία может рассматриваться как синоним эйдоса, как quidditas, «чтойность» вещи[3]. Гораздо сложнее обстоит дело с πρώτη ουσία. Под ней Аристотель понимает саму конкретную вещь в ее прямом феноменальном наличии, в ее явленности. И чрезвычайно показателен тот факт, что здесь Аристотель использует слово, представляющее собой активное причастие настоящего времени женского рода (имеющее в греческом, равно как в церковно-славянском, оттенок собирательности, обобщения) от глагола «быть», εἰμι, εἶναι. πρώτη ουσία есть фактичность вещи, предшествующая ее разделению на форму и материю, а равно и фиксации в ней остальных девяти категорий. πρώτη ουσία — вещь сама по себе, в своей сути, сущности, существе. Поэтому этот термин переводят как «сущность», немецкое Wesen. Но в отличие от δεύτερη ουσία (второй сущности) πρώτη ουσία (первая сущность или просто сущность) содержит в себе материальность, которая у Аристотеля наделена признаком рассеянного и невнятного, но бытия. Поэтому ее в некоторых случаях на латинский переводили как sub-stantia, то есть дословно «находящееся под». Прямым греческим аналогом термина substantia будет, однако, ὕλη («лежащее под», «под-лежащее») и ὑπόστασις («стоящее под», «под-ставленное»). Так как πρώτη ουσία выступает основой, к которой прикладываются остальные категории, то ее также можно трактовать как то, что лежит под всеми остальными свойствами, что частично оправдывает наименование «субстанции», «стоящего под». Однако, строго говоря, ни тот, ни другой термин не исчерпывают аристотелевского смысла πρώτη ουσία или просто ουσία. Ουσία есть фундаментальное понятие всей дионисийской топики и должно быть осмыслено не через верх (δεύτερη ουσία, эйдос, форму, quidditas)и не через низ (материя, ὕλη, substantia), но само через себя, как центральная точка, испускающая лучи во все стороны, и пребывающая всегда *между*, μεταξύ.

[1] *Аристотель*. Метафизика. Указ. соч. С. 276.

[2] *Аристотель*. Категории. Указ. соч. С. 55–62.

[3] *Аристотель*. Метафизика. Указ. соч. С. 187, 191–197.

Все остальные категории Аристотель выводит из ουσία. Они суть моменты ее развертывания. И снова они не приданы ουσία извне, но представляют ее акциденции, συμβεβηκός, вторичные стороны, предикаты. В изначальном смысле аристотелевские категории, скорее всего, обозначали нечто аналогичное экзистенциалам Хайдеггера или ноэме Брентано/Гуссерля; они представляли собой не агломерацию различных вещей, собранных воедино, но расходящиеся звездоподобными лучами продолжения живого центра, ουσία. Категории — вибрирующие потоки жизни, а не анатомические надрезы и сечения наблюдающего извне рассудка. Категории не свойства ума, рассматривающего вещь, но свойства самой вещи, конфигурации и тональности ее внутреннего самодвижимого бытия. Как рациональные проекции категории были перетолкованы намного позднее, поскольку даже стоики, существенно исказившие философию самого Аристотеля, все же рассматривали Логосы как нечто, что принадлежит самим вещам, а не внешнему человеческому наблюдателю. Представление о рассудке, выносящем свои суждения о вещи, по-настоящему могло сложиться лишь в номинализме и получить полноценное развитие в философии Нового времени. Чтобы понять Аристотеля корректно, мы должны обойти эти интерпретации и дойти до самых близких к нему орбит, стараясь прорваться сквозь толкования и схоластов, и стоиков, и перипатетиков.

Рассмотрим кратко остальные 9 категорий.

Сущностное число

Вторая категория представляет собой ответ на вопрос сколько, ποσόν? Это количество[1]. Однако при видимой простоте вопроса и

[1] *Аристотель*. Категории. Указ. соч. С. 62–66.

ответа все обстоит несколько сложнее. Во-первых, раз мы говорим об ουσία как о том, к чему прикладываются остальные категории, мы заведомо подразумеваем, что речь идет о чем-то единственном, сингулярном. Если мы возьмем два или более предмета, то нам придется их разделить на столько частей, сколько возможно без нарушения их жизни и целостности, их бытия. Поэтому два коня или три розы не могут рассматриваться в качестве явления и, соответственно, как общая πρώτη ουσία. Один конь есть πρώτη ουσία, и одна роза. Один конь и есть конь, а одна роза — роза. Как только мы рассматриваем два и более явления, относящихся к общему виду, мы имеем дело с δεύτερη ουσία, эйдетическим единством. Если берем несколько разных вещей, то будет несколько δεύτερη ουσία и несколько πρώτη ουσία, то все это подлежит делению на более мелкие единицы. Значит, количество, ποσόν, есть ответ на иной вопрос, нежели — сколько коней или сколько роз? Сколько коней или роз — во второй категории ясно, один конь и одна роза. К чему же тогда прикладывается «сколько»?

Подсказку дает нам пример самого Аристотеля из «Категорий», где он в качестве примера второй категории приводит выражения — «четырехногий» или «пятиногий». Это важно. Нога у четырехногого животного не представляет собой самостоятельного феномена, она не способна жить самостоятельно, в отрыве от всего организма. Ее отдельность есть «намеченность» отделения, а не само «отделение». Намеченность снимается возвращением к цельности живого существа или полноценной функциональности предмета (ведь пифия не могла бы сидеть на двуногом треножнике). Поэтому «сколько?» должно входить в явление таким образом, чтобы, поддаваясь счету, не приводить к гибели вещи или ее мутиляции. Число как деление должно отвечать главному требованию — совместимости с жизнью целого. Поэтому феномен для Аристотеля — целое, и πρώτη ουσία — всегда сингулярна.

Здесь снова можно вспомнить о том, что мы имеем дело с живой топикой Диониса. Разорванность Диониса Титанами есть введение числа в явление. Но спасение Афиной сердца Диониса есть сохранение его сущности, его πρώτη ουσία. Дионис, даже будучи разорванным, не теряет своей цельности, своего бытия, своей жизни. Он умирает, расходясь на множество (количество), но это количество его не разъединяет необратимо, так как он воскресает, возвращается снова и снова; разделяясь, он только триумфально утверждает свою целостность. Значит, это разделение в нем и смерть от рук Титанов лишь намечены: они возможны и прочерчены пунктиром, но снова опрокинуты в жизнеутверждающую целостность. Титаны не могут покончить с Дионисом, снять его единство. πρώτη ουσία всегда остается той же и неизменной, однако, присутствие этого бога есть именно явление, эпифания, επιφάνεια, феномен, φαινόμενον (оба слова однокоренные от φαίνεσθαι, являться). *Дионис является*, он есть парадигма явления. Поэтому в дионисийском мире все вещи мыслятся по аналогии с ним, они тоже являются. Вопрос «сколько?», ποσόν, их расчленяет, но не до конца. Мы видим, что у собаки четыре ноги, но прежде всего мы видим саму собаку. Четыре ноги — это выявление наружу ее внутреннего числа, живого числа ее феноменологического присутствия. Собака не собирается из четырех ног или каких-то иных органов, взятых по отдельности. Ее бытие определяется не агломерацией частей, но и не идеей, δεύτερη ουσία. Ее бытие как цельной, живой собаки есть явление (πρώτη ουσία), предшествующее частям, извлекающее из себя (не необратимо) эти части. Мы можем зафиксировать это внутреннее число явления, но всегда должны помнить, что ποσόν не есть ни сложение, ни дробь. Число явления — это живое число, намеченное и сопряженное с самой сущностью, обращающееся снова и снова к ее онтологической цельности. Это сущностное число.

В платонизме есть особая онтология чисел, продолжающая, в целом, пифагорейские теории. Бытие чисел располагается между идеями и вещами, между образцами и копиями и является инструментами демиургии по преимуществу. Введение числа позволяет демиургу организовывать мир таким образом, чтобы он был построен по подобию и одновременно по неподобию с миром идей. Число объединяет и разделяет, и поэтому любое число мыслится в первую очередь как диада, и далее как ее развитие (четные числа) или преодоление (нечетные числа). Четные числа ответственны за неподобие копий оригиналам, нечетные — за подобие; каждое нечетное число есть копия + оригинал, диада (копия) + монада (оригинал).

Аристотелю необходимо уйти от такого понимания числа, связанного с фундаментальной аполлонической топикой оригинал-копия. Поэтому Аристотель полагает число не на границе между вещью и идеей, между πρώτη ουσία и δεύτερη ουσία, но в самой вещи. Число не инструмент демиургии, но жизненная игра внутренних свойств — второстепенных по отношению к ουσία, но тем не менее важных для полноты эпифании. Числа не существуют сами по себе (в отличие от платонизма). Они существуют вместе с вещью, как ее жизненная плазмация, как ее выражение, как ее изъ-явление (ἀπόφανσις). Можно назвать такое аристотелевское число — апофантическим, *от*-талкиваясь (ἀπό-) от *яв*-ления (-φανσις) оно способствует его явлению, но никогда не отрывается до конца, то есть не складывает и не дробит.

Бытие в отношении

Третьей категорией является *отношение*[1]. Аристотель связывает ее с вопросом *к чему*, πρός τι? Здесь явление обращается к другому, нежели оно само. А значит, оно отворачивается от самого себя, намечает перспективу выхода за свои пределы. Очень важно обратить внимание на фундаментальное различие между греческим πρός τι и латинским relatio, отношение, откуда релятивность, относительность. Латинский термин предполагает изначально два или больше предметов, между которыми устанавливаются какие-то отношения. Но в греческом πρός τι (равно как и в русском «отнесенность», «отношение», «относительность») не подразумевается наличие двух, а вся модель строится, отталкиваясь только от одного, единого, целого, живого. Οὐσία сама по себе поворачивается к... Но поворот к... еще не означает онтологической или даже онтической достоверности наличия того, к чему сущность обращена. Сущность поворачивается к тому, что не есть она, изъ-являет намерение направиться из себя. Но это не более, чем намерение, интенция, интенциональность. Она пока только от-носит себя в направлении *от себя*, но еще никак не со-от-носит себя с чем-то данным вовне. Через πρός τι явление подготавливает место для τι, для чего-то, но это не значит, что это что-то уже на самом деле имеется в наличии.

Снова мы имеем дело с «апофантикой», изъ-явлением, изъявительностью явления, его сущности. Сущность изъ-являет свою волю быть отнесенной к чему-то, то есть к чему-то другому, нежели она сама. Феноменологически это и есть конституирование другого, причем, точнее, намерение конституировать другого, воля к его бытию по ту сторону от себя.

Можно привести здесь греческий термин πρόσωπον, дословно «личность», «личина», «маска». В нем можно выделить интересующее нас πρός и ὄψις, «взгляд», «вид». Сущность, относясь *к*..., обращая свой взгляд *от*..., приобретает статус личности, и одновременно конструирует то, к чему она относится, в другую «личность», порождая зеркальный дубль. Так рождается внешнее число, диада, которая совершенно отлична онтологически от количества, рассматриваемого во второй категории. Однако «рождается» не означает «родилась»: πρός не более, чем подготовка, перенос внимания с себя, на не-себя, поэтому внешнего количества еще нет, другой не появляется в полной мере, он готовится появиться. Другой еще только ноэма, мерцающая на границе внутреннего и внешнего, и само внешнее, ἔξω, только еще намеревается состояться. Однако личность уже есть, так как «личность» это «обращение взгляда *к*...», где, по всей вероятности, взгляд встретит свое зеркальное отображение — более или менее чистое. Здесь снова классическая игра Диониса: он обращается *к*..., к своим последователям, пробуждая в них ответное волнение, но застывает на грани, никогда не переходит заветной черты, и на этой линии, встречи человека с богом разжигает священное неистовство. Эпифания — это движение *от*... *к*..., но в отличие от аполлонической топики, здесь все происходит не вдоль вертикальной оси, но в кругах горизонтальных циклов, экстатических волн, итераций смерти и воскресения.

[1] *Аристотель*. Категории. Указ. соч. С. 66 – 72.

Как-бытие

Четвертая категория — категория качества, ответ на вопрос «как», ποιόν?[1] В пример Аристотель приводит качественные определения «белый», «грамматический». Так как Аристотель не признает самостоятельное бытие эйдосов, то и категория качества, строго говоря, должна мыслиться практически так же, как предлагают осмыслять уровень ноэзиса феноменологи (Брентано). В отличие от механических действий, когда забор можно покрасить белой краской в белый цвет, и мы получим белый забор, на уровне эпифанической онтологии не существует отдельно забора и отдельно белой краски. Мы имеем сразу эпифаническую сущность: the rose-being-white. Как и в случае с количеством, белизна розы есть свойство ее πρώτη ουσία. Как количество во второй категории выводилось из бытия явления, таким же образом обстоит дело и с качеством. Здесь также вполне уместно прилагательное «апофантический», то есть сочетание «апофантическое качество». Своей белизной роза изъ-являет свою феноменологическую сущность. Особенно ярко это видно на примере «белого лебедя» — классические греки считали, что лебедей другого цвета не бывает. Поэтому «белый» есть изъявление бытия лебедя. Так как лебедь — птица Аполлона, то и его качества (белизна, крылатость, красота, грациозность) выражают постоянные солярные стороны его божественной сущности. Другие вещи могут иметь разную окраску: это свидетельствует не о том, что существуют цвета сами по себе, но о том, что их сущность более гибкая и подвижная, как природа самого Диониса, способного представать и как юноша, и как старик, и как младенец, и как бык, и как козел, и как виноградная гроздь, и как ядовитый плющ, и как тигр, и как тирс, и как зов, и как безумие, и как пронзительное чувство присутствия бога.

Феноменологическая сущность всегда несет в себе *как-бытие*, фиксированное или подвижное — в зависимости от того, с каким конкретно явлением мы имеем дело.

[1] *Аристотель*. Категории. Указ. соч. С. 72 – 79.

Самое важное для понимания категорий Аристотеля и, в частности, для понимания качества, заключается в том, чтобы вывести свойства вещи из ее бытия. Вывести и при необходимости завести обратно, в изначальную и изначально многоцветную цельность.

Пространство цели

Переходя к пятой категории, категории места, отвечающей на вопрос ποῦ, «где?», мы можем рассчитывать на большую проработанность темы[1], так как истолкованию своего понимания места Аристотель уделил повышенное внимание, когда подвергал критике платоновское понимание «хоры» (пространства, материи)[2]. С точки зрения Аристотеля, «хоры» точно так же не существует, как не существует эйдосов, идей. Тело, точнее, телесный феномен, движется не в пространстве как в чем-то внеположном ему и существующем самобытно и самодостаточно вне зависимости от наличия явления, и не по пространству, остающемуся неизменным. До тела и вне тела пространства нет. Поэтому Аристотель вообще отвергает понятие χώρα, пространство, и вводит вместо него понятие τόπος, место. Место, τόπος, по Аристотелю, есть свойство тела, которое оно проявляет в ходе движения (или покоя). Место, поэтому, имеет самостоятельный смысл, напрямую связанный с явлением и его сущностью, πρώτη ουσία. Отсюда знаменитая теория Аристотеля о «естественных местах», изложенная в его «Физике»[3]. Каждая вещь имеет в самой себе свою цель, которая воплощена в «естественном месте», и эту цель вещь несет в себе самой, так как она есть аспект ее сущности (энтелехия, ἐντελέχεια). «Естественное место» — это собственное место вещи, когда ее сущность пребывает в полном самотождестве сама с собой. Но вещи находятся не на своих местах. То есть их место-пребывание отличается от того, которое являлось бы для них естественным. Отсюда возникает движение. Это движение есть развертывание энтелехии в направлении «естественного места», «сущностного места». Пока вещь находится в пути, она, двигаясь к цели, конституирует сам путь, делает каждый момент пути местом, τόπος. Но место, τόπος, не существует отдельно от движущейся вещи, так как оно есть результат ее пребывания в движении к самой себе. И на этом пути вещь организует собственную пространственность, которая снимается в тот же момент, как вещь покидает то место, в котором она находилась мгновение назад. Почему же пространство не исчезает? Потому, что его

[1] *Аристотель.* Физика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 123–145.

[2] Там же. С. 125–127.

[3] Там же. С. 174–178.

тут же занимает иная вещь, которая, в свою очередь, движется к своей цели.

Пространство Аристотеля, таким образом, есть являющееся пространство, которое развертывается изнутри вещи, как выражение ее сущности, ουσία. «Где» вещи, ποῦ измеряется не просто фактом ее нахождения «в Лицее» или «на рынке», но степенью удаленности (или близости) к ее «естественному месту», к цели ее движения. Такое пространство имеет самое прямое отношение к сущности, а следовательно, является *сущностным пространством*. Таким образом, мир превращается в мир пространственных явлений, организующих свое движение к «естественным местам» по внутренней логике. По Аристотелю, небесные тела вращаются вокруг своих «естественных мест», создавая круговые пространственные траектории. В подлунном мире мы имеем дело с отрезками и кривыми, не замкнутыми в цикл, представляющими собой более хаотическое и фрагментированное движение, расчлененные части кругов и окружностей. Феноменологическая траектория ткет непрерывную структуру живых мест — непрерывную потому, что телами наполнен мир, волнующийся по своим циклическим каденциям и движущийся к своему телосу.

Только одно сущее находится на своем «естественном месте» — «недвижимый двигатель» (κίνησις ακίνητος), называемый Аристотелем «богом». Бог есть такая *сущность*, которая полностью вернулась к самой себе и утвердилась в самой себе, а, может быть, и не выходила никогда за свои пределы. В ней πρώτη ουσία и δεύτερη ουσία оказываются строго тождественными, поэтому она есть сингулярность вида. Но так как сущность, по Аристотелю, обязательно дает себя в явлении, значит, и «бог» должен обладать феноменальным измерением. Эта феноменальность «бога» проявляется в том, что он движет все остальное, выступая как наиболее сущностное во всех вещах и, соответственно, двигающее все вещи к их сущности.

Однако здесь может открыться вопрос: возможно ли бытие формы форм в дионисийской топике «темного Логоса» наряду с другими феноменами, в которых необходимым компонентом является фиксация рассеянной косвенной онтологии, данной в материи? Такое признание было бы равносильно признанию автономного бытия эйдоса, с отрицания которого Аристотель начинает построение своей философии. Поэтому мы должны либо признать наличие в «боге» материального начала (такой вывод сделали стоики), либо допустить для «недвижимого двигателя» какую-то особую форму бытия. Мы склоняемся ко второму решению. «Бог» Аристотеля в таком случае предстанет не феноменом наряду с другими, но самым крайним горизонтом феноменального мира, пределом, линией, которую можно увидеть, но которой невозможно достичь.

Секрет «естественного места» в том, что его эффективно невозможно достичь, его просто нет, и поэтому все вещи находятся в непрерывном движении — либо круговом (небесные вещи), либо фрагментарном. Поэтому всякое место не естественно, оно есть след отчаянных попыток вещей достичь самой своей сущности в чистом виде. Эти попытки глубоко трагичны и драматичны. Это своего рода мистерия: вещи тянутся к богу, стремятся сложиться в сущность сущностей, и движимы они к этому не внешними силами, а внутренней страстной экстатической тоской. Поэтому пространство несет на себе печать ностальгии вещей по их чистой сущности: любой τόπος есть след тоски, которая составляет внутреннюю структуру любого жизненного пейзажа.

Вещь ищет себя, и поэтому она «находится» в каком-то месте, но любое место есть вместе с тем всегда не то место. Поэтому вещь не столько находит-ся там-то и там-то, сколько ищет-ся. И никогда не находится по-настоящему. Поэтому все живет тревожной жизнью и проникнуто тонкой ностальгией: эта жизнь и эта ностальгия составляют экзистенциальный фон пространства.

Личное время

У Аристотеля вторичность пространства, места по отношению к феноменологии тела описана предельно отчетливо.

Самостоятельность χώρα отрицается эксплицитно, а зависимость τόπος от тела, напротив, эксплицитно утверждается. Следуя общему строю философии Аристотеля, мы могли бы ожидать чего-то подобного и при разборе следующей, шестой категории — категории времени, отвечающей на вопрос «когда», πότε? Было бы симметрично после отвержения платоновского пространства отбросить платоновскую (аполлоническую) вечность. И действительно, Аристотель не использует платоновское выражение αἰών, вечность, и оперирует с двумя понятиями: ἀεί, «всегда», и χρόνος, «время»[1]. Вечность как признак бытия парадигм отвергается вместе с парадигмами. Поэтому аристотелевский мир знает только постоянное изменение, в котором выделяются изменяемое (помещенное в изменение, оно предстает как нечто временное) и то, *в чем* изменяется изменяемое (оно есть всегда, но всегда как непрерывность изменения, а не фиксированность постоянства).

Аристотель определяет время как *меру движения*. Это в высшей степени показательно. Движение есть движение сущности к своему естественному месту, то есть к самой себе (энтелехия). Таким образом, движение есть сущностный процесс, проникнутый глубинным

[1] *Аристотель*. Физика. Указ. соч. С. 145 – 159.

смыслом. По мере развертывания движения вещь конституирует пространственность своей траектории (цепь промежуточных, «неестественных», мест). Но естественное место, как мы видели, недостижимо. Финальность, τέλος, есть сама сущность в ее чистом виде, поэтому она скорее является вне себя, в движении к себе, нежели в самой себе, так как, достигнув самой себя, она станет «богом» и перестанет двигаться, начав двигать. Если бы вещи имели такую перспективу, то рано или поздно «обожились» и движение закончилось бы. Вместе с ним закончилось бы и явление. Добравшись до своих естественных мест, вещи осуществили бы конец света. Но для Аристотеля мир есть всегда, а следовательно, движение — его неотъемлемое свойство. Поэтому у движения есть мера, μέτρο, которая отмеряет путь вещи к недостижимой цели, к ней самой. И здесь становится явным, что время Аристотеля — такое же внутреннее и сущностное понятие, как и место. Время находится между сущностью и ею же самой. Сущность движется к себе самой всегда, но траектория этого движения заключена между началом вещи (рождением) и концом (смертью). Но так как движение к сущности есть всегда, то рождение и смерть (γένεσις и φθορά) замкнуты в цикл ἀεί. В небесных телах и движениях светил этот цикл эксплицитен, в подлунном мире — имплицитен. Зазор же между точкой начала и точкой конца (которая есть точка нового начала) составляет бытие времени. Как создаваемое движением место существует только в один момент, оставляя сзади себя нечто непространственное или пространственное, но относящееся к иному явлению, так и время, двигаясь от сущности к сущности, оставляет после мгновения темпоральный пар, относящийся к невремени или ко времени другого явления. Время, как и место, у Аристотеля феноменологично, оно принадлежит внутреннему измерению явления, его сущности. Поэтому надо полагать время явления не на шкале автономно существующего времени, но внутри волевых импульсов самой сущности, которая, будучи сущностью всегда, ἀεί, стремится к самой себе, и никогда не способна достичь самой себя. Время — это мера расстояния между сущностью и сущностью, которое и есть движение. Поэтому вещи пребывают не во времени, но живут как время. Ведь время — это явление сущности, направленное к самой сущности, а следовательно, относится именно к тому явлению, которое является. Это внутреннее дело самой вещи. Время вещи — это способ ее экзистирования.

Показательно, что в качестве примеров категории времени Аристотель в «Органоне» приводит две версии: «вчера»», «в прошлом году». Случайно ли оба примера относятся *к прошлому*? Почему на вопрос когда, он отвечает «*раньше*» — либо недавно, либо достаточно давно. Прошлое — это бывшее время, это время, кото-

рого уже нет, которое было упущено. Почему именно прошедшее время берется в качестве нормативного? Потому что все время и есть выражение неудачи, все время является прошедшим. На вопрос «когда?» в имманентной топике аристотелевской феноменологии есть только один ответ: «никогда». «Уже не». И даже если это пронзительное ощущение невозможности, несделанности, то есть неосуществленности и неосуществимости полного возврата сущности к самой себе, опрокинуть в будущее, результат будет таким же — только «уже не» превратится в «еще не», noch nicht, not yet. Есть только прошлое, но пульсирующее, трагичное, живое...

Ввести подлежащее

Седьмая категория сопряжена с понятием κεῖσθαι, дословно «положение». В «Категориях» Аристотель приводит такой пример: «нечто сидит, лежит»[1]. Довольно странная категория, вызывавшая всегда много нареканий и резко контрастирующая с почти очевидными и само собой разумеющимися остальными. Положение вещи, осмысляемое в этой категории, должно быть отлично от ее места, разбираемого в пятой категории. На первый взгляд, не очень понятно, зачем было вводить такой частный дубль — состояния, положения.

Мне представляется, что эта категория вводится с целью сконструировать термин ὑποκείμενον, то есть «подлежащее»[2]. «Подлежащее» играет огромную роль в философии Аристотеля. Оно возникает как онтологическое измерение феномена, как своего рода подкладка. «Подлежащее» может рассматриваться как то, над чем надстраиваются категории, то есть как основание сущности, не сама сущность, а именно ее онтическое основание, делающее ее именно πρώτη ουσία, а не δεύτερη ουσία. Над этой «подлежащей» основой надстраивается все остальное как ее развертывание, и это «остальное» становится в этом категориальном анализе «над-лежащим», ὑπερκείμενον. Кроме того, для Аристотеля важен и еще один термин, построенный на основе «κεῖσθαι» — συγκείμενον, «соположение», «со-лежащее». «Со-лежащее» есть сущностный синтез, который соединяет сущность и сущность, то есть осуществляет замыкание (всегда не до конца осуществленное) начала и конца.

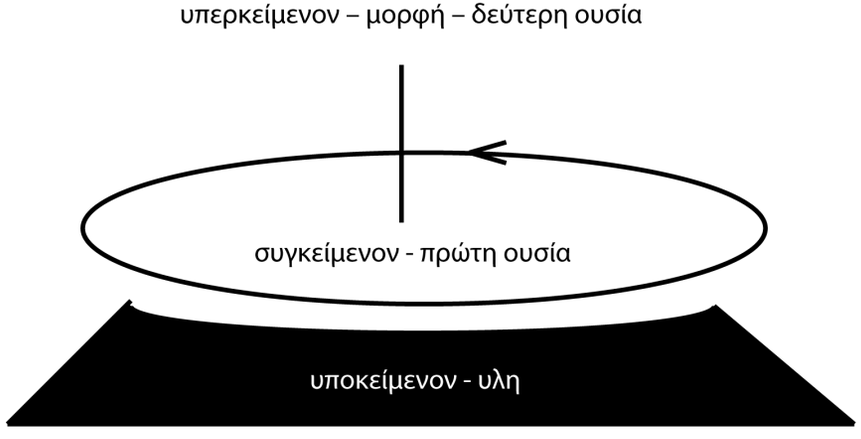
Явление может структурироваться таким образом:

ὑπερκείμενον — μορφή — δεύτερη ουσία
συγκείμενον — πρώτη ουσία
ὑποκείμενον — ὕλη

[1] *Аристотель*. Категории. Указ. соч. С. 55.

[2] Там же. С. 54.

Таким образом, мы получаем три уровня вещи, причем средний уровень, сущность, мыслится как разомкнутая циркуляция от себя к себе с опорой на не-себя и под светом высшего эйдоса, в пределе (недостижимом) «бога».



Лев человеческий

Восьмая категория — обладание, связана с действием иметь, ἔχειν[1]. И к ней многие философы выдвигали претензии в смысле ее второстепенности. Аристотель приводит в отношении обладания довольно странные примеры: «иметь на себе обувь», «иметь на себе доспехи». Оба примера связаны с одеждой и могут быть поэтому соотнесены с привычной для афинян церемонией переодевания богини Паллады — ей подносили пеплос (платье), и считалось, что во время войны она переодевается в доспехи, надевает доспехи, имеет доспехи на себе.

Если мы вспомним, к чему прикладываются категории, и насколько тесно сопряжены с сущностью, вытекая из нее, одежда или иные предметы обладания (хотя именно одежда является тем, что расположено ближе всего к телу, но им не является — остальные формы обладания находятся дальше), становится понятным, что и объект обладания должен вытекать из сущности. То есть то, что принадлежит вещи, есть не другое, но то же самое, что и она, только в наиболее поверхностном ее срезе. Ведь если бы это было что-то по-настоящему другое, то оно было бы иной вещью и тогда ее следовало бы рассматривать отдельно. Иными словами, мы вышли бы за границы феноменологического анализа. Поэтому как

[1] *Аристотель*. Категории. Указ. соч. С. 81 – 83, 90.

категорию πρός τι следует помещать на границе с другим, но не за этой границей, так и обладание, ἔχειν, должно размещаться на самой границе между сущностью и тем, что вне ее — подобно одежде или доспехам. Платье, ботинки и доспехи не являются полноценными явлениями — они либо являются частью того, кто их носит, либо символически замещают его. Такое понимание обладания очень важно: это не отношения между двумя, но отношения между одним и его границей.

Аристотель дает знаменитое определение человека с использованием именно этой категории: ζώον λόγον ἔχον[1]. Обычно внимание привлекает либо ζώον, либо λόγος, но никак не ἔχον. В латыни же вообще в animalis rationalis обладание, ἔχον, исчезает. Но быть может, в этом отношении обладания и состоит сущность человеческого. Животное ζώον здесь не совсем зверь, θηρίον. Скорее нечто живое, наделенное подвижной, оторванной от почвы душой (в отличие от фито-души растений). Движение же, как мы уже видели, есть движение от сущности к сущности. Животное спешит туда стремительнее и настойчивее растений и камней. Поэтому интенсивность его жизни выше. Благородная часть животной души греками описывалась символом льва. Лев — еще животное, но уже царь. Поэтому едва ли любое животное способно обладать Логосом. Поэтому вполне уместно было бы уточнить: λέων λόγον ἔχον. Что такое Логос, λόγος, требует отдельного обстоятельного исследования, и мы проделаем его в отдельной главе, посвященной философии Плотина. Пока же можно сказать, что это разумное начало. Лев относится к разумному началу через категорию имения. То есть разумное начало становится одеждой и доспехами льва. В этом случае это лев человеческий.

Теоретически можно поменять местами λόγος и ζώον и составить формулу так: λόγος ζωὸν ἔχον. Эта формула описывала бы в панлогической Вселенной Аристотеля всех живых существ, наделенных душой, так как Логос управляет всем, а следовательно, имеет всех как свою периферию. Но человек находится в особых отношениях с Логосом (разумом, словом, мыслью, речью). Он не на периферии Логоса, он не является его хитоном, но Логос является границей человека. Отношения перевернуты, структура обладания, ἔχειν, оказывается обратной. Царь-человек (лев-человек) в его сущности стоит над Логосом, над разумом. И именно в этом его особенность и его онтологическая специфика. В этом его сущность. А значит, возврат сущности к самой себе у человека проходит по сценарию разума, тогда как в других живых существах возврат Логоса к Логосу осуществляется при посредстве их звериных или растительных душ. Человек обладает Логосом как пространственно-временным, личностным путем к самому себе. Возможно, в этом секрет дионисийской антропологии: разум в ней — инструмент эпифании, циклически возвращающийся к сущности, возвращающий человека к его живому сердцу, к точке Диониса в его пронизанной парами титанического сущности.

[1] *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 75 – 76.

Действие как катастрофа

Девятая категория — действие, ποιεῖν[1]. Примеры действия, приводимые самим Аристотелем, как всегда показательны: резать и жечь. Действие — всегда нечто разрушительное, нападающее, атакующее. Вот здесь впервые мы сталкиваемся с выходом явления за свои границы. Действие, созидание, творение есть максимальное удаление от сущности. Действие уже не застывает на границе, но прорывается за ее пределы. Пока еще оно не сталкивается с другим, но уже оказывается в ситуации, когда такое столкновение становится возможным. Действие — это язык пламени, вырвавшегося за пределы циклически замкнутой сущности, рассечение, разрезание внутреннего, шаг *за*...

В действии мы впервые имеем дело с реальным отчуждением явления от самого себя, с его выплескиванием за свои естественные формы, то есть с деформацией и разрушением (в первую очередь) себя и других. Это активность сущности, создающей нечто, полностью отдельное от нее самой. Все предыдущие категории описывали структуры сущности и отходили от нее на критическую дистанцию, но внутри нее самой. Максимум, чего достигал вектор *от*..., это граница феномена, и застывал на ней. Действие преодолевает этот гипноз. По сути, именно действие является первым необратимым жестом явления, то есть началом гибели. В действии впервые появляется нечто, что не может быть реинтегрированным, снова включенным в целое. Действие делает границу из потенциальной актуальной и впервые конституирует не просто другое, но другое как не-сущность. Отчуждаясь, оно отчуждает сущность от самой себя на расстояние, превышающее критическое.

Основатель феноменологии Ф. Брентано тщательно исследовал тот момент в структурах мышления, когда ноэзис рывком переходит в логическое мышление, и ноэма превращается в эвиденциальный объект, находящийся строго за пределом внутреннего мира мыслящего. Этот момент — действие. Хайдеггер назовет его

[1] *Аристотель*. Метафизика. Указ. соч. С. 244 – 247.

позже «Gestell» и «Machenschaft»[1]. В своих экзистенциальных основаниях действие вызывается «волей к проекции», «проекту», Entwurf.

Действие загадочно в своих основаниях. Это бросок за пределы повторимости, попытка события, желание разорвать череды сущностного вращения во всегда отчужденном времени «еще нет» (или «уже нет»). Действие направлено на то, чтобы достичь цели, не достижимой в автономном режиме циклических эпифаний/апофаний. Действие хочет опыта «бога», который невозможен в силу недостижимости эйдетического горизонта в структуре «темного Логоса». Поэтому, не в силах обрести желаемой цели, полностью реализовать томление энтелехии и добраться до «естественного места», действие оказывается обреченным на падение, на выпадение из сущности. И тем самым оно становится разомкнутым концом круговращения и причиной падения вниз, в сторону нижнего предела. Тем самым действие, произведение, создание, искусство становится фундаментом деструкции и основой конечности. Желая достичь недостижимого, действие делает недостижимым имеющееся, утрачивает то отношение к сущности, которое было доступно и гарантировано, пока не началось «творение». В акте творения, ποιεῖν, не просто создается нечто бездушное, не саможизненное (αυτοζώον) и не самодвижимое. Не только творимая тварь заведомо конституируется по ту сторону сущности, но и само творящее начало, перед лицом творимой твари, зеркально получает ответный удар отчуждения: выходя за свои пределы, оно убивает творимое и умирает само в процессе убийства, как нечто живое. Действие — это фундаментальная катастрофа. Девятая гипотеза размыкает круг Диониса и открывает ворота Тартара.

Такое понимание природы действия, творения, вероятно, лежит в основе отвержения Аристотелем платоновской теории демиургии и готовит философские основания для будущей гностической концепции «злого демиурга». Творение есть амбивалентное отчуждение: порождение отчужденного и представление творящего как аррогантной трансцендентности, закрывающей вещи путь назад, к ее истокам. Вещь и так, по Аристотелю, не может вернуться к своей сущности («обожиться»). А в случае отчуждающего процесса производства она получает наглядное и слишком контрастное доказательство этой невозможности. Естественная вещь обречена, но хочет достичь невозможного, а искусственная (сотворенная) тварь больше не хочет — невозможность становится эксплицитной.

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. Указ. соч.

Физика как страдание

Последняя категория определяется как страсть или страдание, πάσχειν[1]. Примеры такой категории Аристотель приводит симметрично предшествующей, девятой: быть разрезанным, быть сожженным. Здесь явно читается намек на страсти самого Диониса, расчлененного и сваренного Титанами.

То, что страдание было вынесено в десятую категорию, означает, что она замыкает собой всю серию, является ее границей. На этом уровне сущность явления начинает претерпевать. Здесь и только здесь по-настоящему дает о себе знать телесность. И если девятая категория есть разрыв циклической цельности вещи вовне, то в десятой в саму вещь нечто врывается извне. Это категория катастрофы, ответной на действие, утвержденное в девятой категории. Действие мыслится от сущности вовне. Страдание извне направлено на сущность. Страдание это аффект, удар, боль, чья природа не вытекает из бытия явления, но привносится в явление чем-то, что само по себе этим явлением не является. Здесь мы имеем дело с *другим*, которое не просто намечено, но получило автономное существование. Так вещь познает страдание. Другой — это всегда в первую очередь боль. И продуцируемая другим боль зажигает сущность огнем, с которым она не может справиться: этот огонь — страсть. Страсть вызывается страданием.

Страдание в физике Аристотеля есть факт воздействия одного тела на другое. Это кульминация катастрофы. Одно тело, вырванное из небесного круговращения, тщетно спеша к своему «естественному месту», начинает двигаться хаотически, по кривым или сегментам. Тем самым ее движение отклоняется от структуры, предначертанной «недвижимым двигателем», энтелехия становится болезненным и сбитым с ориентации на цель влечением, в ходе развертывания которого тело производит мгновенные топологические траектории. Так как оно запуталось и находится не просто не там, где надо, но движется не по тому маршруту, по какому надо, оно становится деятельным, выходящим за структуры сущности. Такое заведомо аномальное явление подходит (через Machenschaft, Gestell, проекцию, производство) чрезмерно близко к другому. И действует на другое, конституируя другое как другое. И причиняет другому боль, толкает его, заставляет страдать. И отчасти страдает само. В столкновении между собой два явления, два тела получают травму. То, чье движение более стремительно и массивно, оказывается в положении действующего (творца, палача). То, что замешкалось или менее навязчиво, претерпевает воздействие. Это претерпевание воздействия и есть страдание.

[1] *Аристотель*. Метафизика. Указ. соч. С. 171.

Описанный процесс является основой для развертывания причинно-следственных связей. Греческое слово αίτια, причина, на церковно-славянском передавалось как «вина». Новый деривативный смысл слова вина, как факта совершения чего-то недолжного, преступного, безнравственного, несправедливого, не случаен. Причинение чего-то другому всегда есть вина. Когда тела сталкиваются друг с другом и изменяют тем самым свои траектории, они виноваты, или, иными словами, они становятся причинами изменения траектории и причиняют друг другу боль, заставляют страдать, πάσχειν. Движение в подлунном мире есть непрекращающееся производство и претерпевание, действие и страдание, то есть поле нескончаемой боли и страсти. Вещи должны были бы вращаться вокруг своей сущности. Но они рухнули вниз и стали толкаться друг с другом, осуществляя действия (все действия порочны с точки зрения сущности) и претерпевая их (расплата за причинение страдания другим). Поэтому у Анаксимандра «вещи судят друг друга». Это происходит потому, что все вещи виноваты, и две последние категории — девятая и десятая — и есть суд над вещами. Выходить за свои сущностные границы — преступление. И как таковое оно несет в себе страдание и вину. *Физика Аристотеля глубоко трагична.*

Мы рассмотрели десятую категорию с позиции воздействия вещи на вещь, явления на явление, тела на тело. Это вполне отвечает эксплицитным мыслям Аристотеля. Но есть еще один аспект его физики, который разобран им менее откровенно. Дело в том, что вся конструкция Аристотеля, выстроенная вокруг сущности и ее движения к самой себе, приходит в движение, наделяется определением «всегда», получает жизнь только потому, что онтологическим статусом обладает не только эйдос, но и материя. Необходимость материи и создает фундаментальную преграду. Не обладая бытием сама по себе, материя соучаствует в сущем как возможность быть. И этого достаточно, чтобы привнести в мир роковую безнадежность. Стоики позднее назовут это судьбой, ἑιμαρμένη. И если мы вернемся к истории Диониса, то вполне можем угадать имя этого начала — Титаны. Они разрывают бога Диониса, мифологический синоним сущности, заставляя его страдать. Именно материальность вещей заставляет их сбиваться со своих небесных категорий, падать, спускаться в ад. Аид похищает Кору, Персефону, дочь Деметры. Титаны убивают Диониса, забирая его искры с собой в глубины ада. Именно оттуда, из черного колодца Тартара, оба возвращаются в Элевсинских мистериях и оказываются восседающими на одном троне. Титаны заставляют Диониса страдать. Аид причиняет боль Коре и ее Матери, Деметре. Но... возможно, *аррессия ада ответная*... Может быть, сами Титаны страдают. Эйдетический свет божественности причиняет им невыносимую боль. Материи плохо, страстно, страдательно. Она несет вещам страдание, примешиваясь к ним, потому, что страдает сама, потому что ее бытие в страдании, в лишенности бытия, в привации и недостатке.

В этом тайна дионисийского Логоса: он принимает страдание не просто пассивно, но амбивалентно: Дионис есть и жрец и жертва, и губитель и погубленный, и страдающий и причиняющий страдания, и обвиняющий (причиняющий) и обвиненный (отсюда сюжет суда над богом, например, в «Вакханках» Еврипида).

Так, в десятой категории нам приоткрывается глубинная метафизика боли.

«Новый Дионис»

Одним из лучших произведений Аристотеля стала Империя его ученика Александра Македонского. Александр Македонский учился у Аристотеля в Миезе и, согласно Плутарху[1], не только получил от него наставления в открытых вопросах философии, но и был посвящен в тайные устные предания. Следуя нашей логике, Аристотель должен был посвятить юного царя в философию Диониса. И в преданиях об Александре Македонском тема Диониса проходит красной нитью сквозь всю его историю.

Начнем с того, что греки считали самого Александра воплощением Диониса, причем не метафорически, а буквально. Мать Александра — Поликсена из Эпира, позднее получившая в таинствах, в которых она участвовала вместе с будущим мужем Филиппом, инициатическое имя «Миртала», а в замужестве за Филиппом Македонским ставшая «Олимпией». Она была царственной жрицей Диониса. В духе своего мистериального призвания она всегда была окружена змеями. По преданию, сам Зевс явился к ней, когда она спала под священным дубом, в виде огромного змея и в таком образе зачал Александра. Этот сюжет повторяет историю зачатия Диониса-Загрея от Персефоны. По другой версии Зевс соединился с ней во время дионисийской оргии. Плутарх приводит сведения, что уже в первую брачную ночь Филиппу было видение о грозе и молниях, в которых Зевс сошел на землю и соединился с его женой.

Миф о Дионисе прочно сочетался с Александром Великим, и согласно историкам того времени, сам Александр настолько уверился в своей божественной дионисийской природе, что поставил своей целью воспроизвести в реальности подвиги Диониса. В частности, именно этим и объясняется его Индийский поход, поскольку счи-

[1] *Плутарх.* Избранные жизнеописания: В 2 т. Т. II. М.: Правда, 1990. С. 365–368.

талось, что именно Дионис первым отправился войной в Индию и покорил ее в течение трех лет. Страбон приводит сведения о распространении культа Диониса в Индии (что может быть объяснено сходством некоторых сторон культа Диониса и индийского бога Шивы). Сам Александр относился к своей божественности весьма серьезным образом и приказал всем греческим полисам, а также народам завоеванных им стран чествовать себя как бога, и конкретно, как «Нового Диониса».

В древнем произведении «История Александра Великого» ряд сюжетов имеют глубоко символический характер: Дионис — бог, спускающийся в Аид и поднимающийся на Олимп. Так и Александр спускается в глубину моря в стеклянном шаре и поднимается на птицах в небо. Он возводит при Каспии железную стену, чтобы сдержать за ее пределами хаотические орды Великой Скифии. В Индии он находит город, основанный во время похода Диониса им самим, и сохраняет как город «Новый Дионис», отказываясь от его штурма. Он же вступает в глубинные философские дебаты с брахманами. Основав Александрию Египетскую в Ливии, он объявляет себя прямым потомком Аммона-Ра.

Сама Империя Александра Великого, оказавшегося самым успешным греческим царем, объединившим под своим началом гигантские просторы Азии и Средиземноморья, была для греков политическим чудом. Это было царством сущности, построенным в соответствии с канонами идеального Государства, как его понимал Аристотель. Во главе — монарх-философ. В основании — хаотическое многоцветное множество народов и культур, объединенных общей политической философией, основанной на разуме, категориальном анализе и представлении о глобальной энтелехии человечества, призванного совершать круговращательные ритуальные движения по кругу — с Запада на Восток и с Востока на Запад.

Стоики: несколько шагов вниз

Империя Александра, а позднее Римская Империя, была осмыслена как реализация философских взглядов Аристотеля стоиками, которые построили на основании своеобразного толкования его учения свою собственную философскую школу. Ранние стоики[1] (Зенон, Хрисипп и т. д.) разрабатывают одну из возможных трактовок Аристотеля, строящуюся вокруг логики. Для них принципиальным моментом является панлогизм мира, рациональность его организации. Именно к единству Логоса возводят они единство Империи как политического выражения универсальной логоцентрической философии. Для стоиков миром правит Логос, рациональный закон. При этом тонкая и трагичная феноменология Аристотеля приобретает у них более механистичный характер: так как все явления должны иметь материальное подлежащее, стоики, не задумываясь, считают материальными и мысли, и эйдосы, и сам Логос. Парадоксы и сложная мистериальность Аристотеля от них ускользает, и тем самым они делают решительный шаг в сторону ионийской философии, придающей материальности фундаментальное значение. Для того чтобы обосновать материальность всех явлений, в том числе ментальных, стоики вводят понятие «пневмы», невидимого материального духа, благодаря которому мы можем воспринимать все, относящееся к Логосу.

Окружающий мир подчинен Логосу, и эта рациональность воплощается в «судьбе», «роке» (εἱμαρμένη). С другой стороны, человек, состоящий с Логосом в особых отношениях, свободен либо следовать за роком, либо противиться ему. Его сущность, как и сущность любой вещи, стремится к «естественному месту», но человек, так как он наделен разумом, способен сам строить свой путь — соотносясь, если он последователен, с Логосами окружающего мира. В таком случае весь мир предстает как поле действия Логоса, как природная Империя. Царство Логоса доходит до мелочей (знаменитые клопы Хрисиппа, служащие для того, чтобы будить заспавшихся людей) и поднимается к высшим обобщениям. Проблема «бога» решается стоиками также довольно банально: бог у них материален, но материя в нем минимальна, тогда как в стихиях, напротив, минимален Логос (хотя также присутствует).

Стоя, претендующая на ортодоксальное следование за Аристотелем, несет в себе тот материализм, который на самом деле Аристотелю был совершенно чужд. И поэтому справедливы попытки ряда историков отыскать алгоритмы философии стоиков в иных источниках, отличных от философии Аристотеля[1]. Общепризнанным является влияние ионийских досократиков и, в частности, материалистически истолкованного Гераклита. Но еще ближе к истине находится Макс Поленц, распознавший в основателе Стои Зеноне финикийца-семита (в культурном и психологическом смысле)[2]. Семитическими он считает фатализм стоиков, их материализм и механицизм, а также специфический тип индивидуалистической религиозности. Поэтому и в Империи они видят, скорее, идеал универсалистской логоцентрической организации материи.

[1] *Bréhier E.* Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

[1] *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. Tome I: L'Antiquité et le Moyen âge. Op. cit.

[2] *Поленц Макс.* Стоя и семитизм // Порфирий. Сочинения. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011. С. 388 – 414.

С точки зрения «дионисийского Логоса», Стоя (особенно ранняя и поздняя, так как средние стоики[1] — Посидоний, Панетий и т. д. обращаются к платонизму) представляет собой по существу шаг в сторону «черного Логоса», существенное понижение уровня трагической экзистенции, заложенной в философии Аристотеля. Это больше не феноменология, а рационалистический материализм с изрядной долей «семитической» девоциональности.

Собаки философствуют

К Стое ведут определенные линии антиплатонической революции Антисфена Афинского и его последователей, киников, которые попытались перетолковать учение Сократа в духе, прямо противоположном Платону[2]. Киники утверждали:

- что существуют только индивидуальные вещи, а не эйдосы;
- что истолкование окружающего мира зависит только от субъективного взгляда на него (тезис, близкий софистам);
- что бескультурие (ἀπαιδευσία) и опрощение важнее образования и возвышения духа;
- что счастье содержится в том, чтобы довольствоваться минимумом;
- что все общественные ценности являются лицемерием.

Эта философская программа имеет ряд общих черт с атомизмом Демокрита и эпикурейством, но в чем-то может рассматриваться как провозвестие Стои или как параллельное ей течение, только развертывающееся на более низком уровне. Стоики еще стремились поддерживать человеческое достоинство, киники же видели своим идеалом превращение в собаку (в чем и преуспели). При этом и в киниках можно увидеть последний, деградировавший отблеск дионисийской парадоксальности, своего рода добровольного юродства и нарочитого безумия. И этот резонанс мы видим в знаменитой встрече Александра Македонского с киником Диогеном Синопским, который произвел на него своими парадоксами и безразличием к условностям общества (власть, деньги, общественное положение, почести и т. д.) большое впечатление. В добровольном идиотизме киников угадываются деградировавшие отблески отставших от основной процессии третьесортных алкоголиков — потерявшихся учеников бога Диониса.

С другой стороны, перипатетики, начиная с Теофраста, уходят от феноменологии в сторону логической рационализации и теории

[1] *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. Tome I: L'Antiquité et le Moyen âge. Paris: Librairie Félix Alcan, 1928.

[2] Ibid.

познания, не столь отягощенной материализмом, как у стоиков, но также постепенно упускающей из виду тончайшие вибрации аристотелевского мышления, его «невысказанную» часть.

Сократ в силлогизме

Тема философии киников подводит нас к очень важному направлению в Ноомахии, которое к Аристотелю имеет второстепенное отношение, а к структуре дионисийского Логоса — первостепенное. Речь идет об интерпретации фигуры Сократа. Мы будем еще неоднократно обращаться к этой теме, и рано или поздно нам надо высказаться максимально полно о его богословско-философской идентичности. Отчасти мы уже привели некоторые соображения в главе о Платоне. И раз мы коснулись киников, претендующих в лице Антисфена на традицию Сократа, причем противопоставляемую Платону, то возможно развить некоторые темы, связанные с идентичностью Сократа следует именно здесь.

Начнем с того, что в аристотелевских силлогизмах, при объяснении большой и малой посылок, хрестоматийным примером является следующая пара: Сократ и человек.

Например:

- У человека — две руки (большая посылка);
- Сократ — человек (малая посылка);
- У Сократа две руки (заключение).

Человек здесь вид, эйдос, δεύτερη ουσία, то есть нечто более общее (верхний таксон). Сократ — особь, сингулярность, πρώτη ουσία, феномен, индивидуум. Горизонт большой посылки (эйдос) включает в себя горизонт малой посылки (особь) и предопределяет тем самым ее свойства. Корректность этой логической операции отражается в заключении. Это тривиальные вещи. Как правило, мы рассматриваем тот факт, что в таких структурах простейших силлогизмов упоминается именно Сократ как нечто случайное. Теоретически на его месте могли бы оказаться и Платон, и Демокрит, и Лисий, и Федр, и Горгий, и Протагор, и Парменид, или вообще любой другой индивидуум. Могли бы, но не оказались. Оказался именно Сократ. Если это не случайно, то в чем эта неслучайность.

Дело в том, что между большой посылкой (эйдосом, δεύτερη ουσία) и малой посылкой (особью, πρώτη ουσία) различие существует лишь в материи. Индивидуализация есть погрешность выражения эйдоса. Этого не стал бы отрицать и Аристотель. Именно качество исполнения отличает один индивидуальный предмет от другого. Все особи человеческого вида в чем-то похожи. Это обобщенное сходство и есть эйдос. Отличие особи от эйдоса, заполнение вариативной части эйдоса конкретными признаками (из набора возмож-

ных эйдетически) и составляет структуру обособленного явления. У человека должны быть глаза. Но их цвет опционален. У человека должна быть шея, но короткая или длинная — вопрос открытый. Поэтому Сократ есть конкретизация человека: он философ (а не кузнец, врач, поэт, тиран и т. д.). Он грек (а не варвар, халдей, скиф, эфиоп и т. д). Он курносый и лысый, а не длинноносый с пышной шевелюрой (хотя едва ли он был лысым с юности, и можно предположить, что в период ученичества у Диотимы у него были прекрасные густые кудри, но вот курносость, скорее всего, была присуща ему от рождения).

Теперь такой вопрос: Сократ был взят в качестве особи потому, что он отличался экстраординарной индивидуальностью, непохожестью на всех остальных, причем до такой степени, что стал хрестоматийным синонимом именно особи, то есть чего-то разительно отличающегося от всеобщего, то есть эйдетического? Именно так ответили бы киники. Но мы предлагаем противоположный вариант: Сократ стал постоянным героем силлогизмов потому, что он единственный среди всех остальных людей находился ближе всего к чистому архетипу человека. Иными словами, Сократ был совершенным человеком, образцом человека, а следовательно, особью максимально приближенной к эйдосу, эйдетической личностью. В нем был максимум формы и минимум материи. Он был почти «богом», вернее, он был «богом» в той степени, в какой «богу» (по Аристотелю) только и возможно быть. Сократ стоял ближе всех остальных к своему «естественному месту», к своей сущности, которая общалась с ним в форме его даймона. Но все же он не достиг этого места, так как это вообще невозможно без того, чтобы мир завершился. По Аристотелю, мир есть всегда, следовательно, зазор между большой посылкой и малой посылкой тоже есть всегда. И как бы близок ни был Сократ к человеку, к эйдосу человека, он все же остается именно Сократом, отстоя от совершенного человека, пусть на бесконечно малое, но все-таки расстояние.

Совершенный человек в шаманизме

Для лучшего понимания трех Логосов и структуры Ноомахии следует сделать шаг в сторону и рассмотреть идею «совершенного человека» в архаических культурах. Скорее всего, нечто аналогичное мы сможем найти и в наиболее древних греческих мифах, так как глубинные структуры архаического мышления и организации простейших этнических обществ чаще всего удивительно похожи в самых далеких друг от друга географически и исторически, но в

равной мере архаических племенах и коллективах. Возьмем за образец мифы архаического сибирского этноса эвенков (тунгусов)[1].

Согласно тунгусам, в эпоху «золотого века» люди, звери и духи представляли собой единый вид. Представители этого вида были протосуществами, способными менять образ по желанию: они были то людьми, то животными, то духами. Но в какой-то момент произошла внезапная и фундаментальная первокатастрофа. Кого она застигла в форме людей, остались людьми, кого в форме животных — животными, кого в форме духов — духами. Так три рода разделились, и идентичность стала фатальной. Но... для того, чтобы стать шаманом племени (а это образцовый нормативный тип архаической антропологии), необходимо пройти инициацию и возвратиться к изначальному, докатастрофическому способу существования. Поэтому посвящаемый в шаманы проделывает (в трансе, ритуале, сновидении, экстатическом выходе за свои пределы, в состоянии одержимости) путешествие назад по реке времени, против течения с целью достигнуть истоков. У истоков посвящаемый шаман встречает Великую Мать «Лосиху», которая лежит под деревом, на чьих ветках пребывают духи-птицы-души людей. Мать «Лосиха» рождает шамана заново, но уже в виде протосущества. Духи и звери варят, расчленяют и заново собирают шамана. После чего он возвращается обратно к людям, но уже в новом качестве: ему даются два помощника — дух и зверь. То есть его идентичность утраивается, теперь она имеет человеческое, животное и духовное измерения. Отныне шаман способен исцелять болезни, бороться с враждебными духами, осуществлять ритуалы и обряды, помогать в доставке новых душ в племя и сопровождать покойников в страну предков. Шаман есть совершенный человек, объединяющий в себе зверя, человека и духа[2]. Здесь для нас важно, что совершенный человек мыслится не просто как максимум человеческого, но и как интеграция звериного и духовного (божественного). Это объясняет наличие в божествах самых разных народов звериных черт. Крылатость ангелов или богов — относится именно к этой линии, равно как и звероподобные существа средней и низшей мифологии.

Ноомахия внутри человеческого архетипа

Если Сократа рассмотреть как совершенного человека, то мы можем выделить в нем, по аналогии с шаманской инициатической антропологией, три уровня — звериный, человеческий и духовный

[1] *Friedrich A.* Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens / Muhlmann W., Muller W. (hesg.) Kulturanthropologie. Koln; Berlin: Kiepenheuer&Witsch, 1966.

[2] *Дугин А.Г.* Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.

(даймонический, божественный). Иными словами, Сократ будет представлять собой сразу три антропологических извода Ума, ноологический синтез трех Логосов.

Первый уровень аполлонический. Сократ как эпифания Аполлона, как его выражение описан в главе, посвященной Платону. Это платонический Сократ. Этот же Сократ открывает себя как своего даймона. Сократ в этом смысле есть божество, чистый дух, светлый Логос. А так как для платоников (в отличие от Аристотеля и киников) эйдос обладает автономным бытием, то нет никаких проблем с тем, чтобы опознать в Сократе бога и назвать его в полном смысле слова «божественным». Платонизм не считает материальный зазор между видом и особью фундаментальным, так как бытие есть свойство исключительно эйдоса. Поэтому большая посылка для платоников вполне может строго отождествиться с малой. Всеобщий бог вполне может стать конкретной человеческой личностью, явить себя в ней. И от этого не произойдет ни умаления божества, ни неправомочного возвеличивания человека. Ум человека и есть божество. Если человек по-настоящему (платонически) умен, он в этой же мере и божественен. Самый мудрый из людей, Сократ, является самым божественным и, одновременно, самым человеческим. Бог и человек в этой аполлонической ноэтической антропологии могут совпасть до неразличимости. В Сократе именно это и происходит. Таким образом, Сократ оказывается вечным героем силлогизма, потому что он вечен, а то, что его помещают в малую посылку, значит лишь, что он как шаман вернулся к людям или как философ, увидевший свет Блага в аллегории пещеры «Государства», снова спустился к созерцателям теней. Осудив Сократа, афиняне совершили деицид. И виновна в нем — демократия, проклятая в глазах платоников и Аполлона навечно.

Логос Диониса, темный Логос видит Сократа как человека или Силена, то есть как существо промежуточное между духами и зверьми. В панегирике Алкивиада мы видели отождествление Сократа с Силеном и сатирами, при этом справедливый Алкивиад подчеркивал, что это лишь маска, за которой скрывается солнечный бог. В условиях дионисийского «Пира» Сократ — это участник свиты Диониса, Пан, сатир. Он открывает ворота неба и ада, играя соединяет и разделяет горизонты мира. У Аристотеля сатир превращается в человека, животное, захватившее власть над Логосом. Превращение Диониса в тигра, льва, быка, но затем снова в человеческий облик, есть иллюстрация аристотелевского ζώον λόγον έχον.

Но есть еще черный Логос Кибелы. Он видит Сократа как зверя. И в данном случае зверь должен быть родственен фигурам Великой Матери. На эту роль лучше всего подходит собака — традиционный образ хтонического животного. Псы Гекаты, богини ночи, сопровождающие ее кортеж. Псы Артемиды, играющие роль Титанов, разорвавших Диониса, в сюжете погони и расчленения Актеона. Адский пес Кербер, охраняющий врата ада. Собака — символ смерти, зимы, подземного мира, хтонических сил. Сократ в своих речах часто клянется собакой так же, как боги Олимпа клялись рекой Стикса, адской рекой. В этом смысле Сократ становится всезверем, το μεγα θεριον, воплощенной в особи материальностью. Его сущность, πρωτο ουσια, выражает собой чистую особь, чистую индивидуальность, практически разрывающую связи с эйдетическим миром. Золотая нить ума, ведущая в небо, жестко обрезается. Но отказ от бремени ума пробуждает в архетипе бешеные силы. Обрушиваясь в звериность, становясь bestia, — пусть, в случае Сократа, это не «белокурая», а лысая «бестия», — человек обретает неслыханное могущество, становится царем зверей еще более мощным и царственным, нежели лев. Ведь он может использовать для звериных практик остатки ума в своей извращенной душе.

Все это воплощено в традиции киников, то есть дословно «собак». Киники это философы ада, эпопты хтонического мрака, жрецы Кибелы. Их «собачесть» следует понимать самым прямым образом: из цель развернуть, отталкиваясь от тройной ноологической структуры современного человека Сократа, философию черного Логоса, доктрину «Великого Зверя». Ее основные принципы: материализм, индивидуализм, аномия, возврат к «естественности» (на самом деле конструирование особой «звериности», которая не присуща самим зверям, но является сугубо человеческим зверотворчеством), анархия, дегуманизация, иррациональность низшей витальности, эволюционизм, механицизм, субъективистский рационализм, стремление к индивидуальному мелкому благу и наслаждению, прилегающему вплотную к телесности.

Показателен разговор киника Антисфена с Платоном: когда Платон рассуждал об идеях и изобретал названия для «стольности» и «чашности», Диоген сказал: «А я вот, Платон, стол и чашу вижу, а «стольности» и «чашности» не вижу». На что Платон ответил: «Это понятно, чтобы видеть стол и чашу, нужны глаза, которые у тебя есть; а чтобы видеть «стольность» и «чашность», нужен разум, которого у тебя нет»[1]. Конечно, какой-то разум у Антисфена был, но он поставил его на службу материи, а значит, осуществил акт фундаментальной трансгрессии.

Показательна в этом смысле также оценка Александром Македонским, Новым Дионисом, киника Диогена Синопского. По преданию, Александр сказал: «Если бы я не был Александром, я бы хо-

[1] *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.

тел быть Диогеном»[1]. Вполне дионийский тезис: «Если бы я не был богом, я хотел бы быть дьяволом». Но Александр был богом.

В совершенном человеке сосредоточена вся ноологическая сфера; в нем присутствуют одновременно все три Логоса, ведущие между собой абсолютную войну. Споры Платона с Аристотелем или Антисфеном (в том числе и за наследие Сократа), толкование стоиками и перипатетиками Аристотеля, появление дуалистического платонизма гностиков и адвайта-платонизма у неоплатоников, атомизм Демокрита и учение Эпикура суть эпизоды великой войны внутри ума, которая и есть суть титаномахии, гигантомахии, от которых сотрясается мироздание. Войны людей, становление и гибель империй, расцвет и разложение великих культур, взлеты человеческого гения и достижение пошлейших и подлейших низин, религиозные откровения и грубый прагматизм рутины повседневности — все это лишь отблески этой абсолютной войны, главные сражения которой разыгрываются не в массовых зрелищах, а в молчаливой тихой тайне мышления, в глубине сердца человека как места встречи радикально враждебных, непримиримых Логосов.

[1] Антология кинизма. М.: Наука, 1984.

Глава 5

ПЛОТИН: РАДИКАЛЬНЫЙ ВЫЗОВ СОЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ

Философ вечности

Двигаясь по ноологическим секторам, мы не должны выбирать какое-то одно направление, например, только вниз или только вверх, или только по горизонтали, там же, где мы находимся. Исследование Ноомахии не предполагает ни рутинности, ни схематизма, ни редукции. Мы все время должны стараться оживить наше прочтение философов живым опытом, двигаясь за интуицией, которая, в соответствии со своей этимологией, επιβολή, есть «бросок». Поэтому от дионисийской феноменологии Аристотеля мы обратимся к одному из самых радикальных аполлонических философов Плотину. Иными словами, мы берем направление круто вверх.

Сразу следует заметить, что читать Плотина надо так, как он читал бы себя сам. Надо двигаться по траектории его мысли вместе с ним, оставив наши представления о том, что есть, а чего нет, что может быть, а чего не может быть, где-то в стороне. Эти представления нам больше не понадобятся. Если мы хотим понять Плотина, нам надо попрощаться с тем, что мы знаем, с нашим «историалом», «контемпоральным моментом».

Плотин — философ вечности. Опыт вечности является для него изначальным, принципиальным и конечным. Поэтому, читая Плотина, мы будем вынуждены искать этого опыта. Если это удастся, на нашем месте «искателей темного Логоса» проявится кто-то определенно другой.

Идентичность Плотина вызывала немало недоумений у его последователей и учеников. Порфирий, ученик Плотина, подготовивший к изданию «Эннеады», рассказывает об одном случае, когда египетский жрец, находившийся в Риме, решил выяснить в ходе особого ритуала в храме Изиды, какой гений (даймон) ему покровительствует. В кульминационный момент теургической ак-

ции вместо ожидаемого даймона внезапно явился олимпийский бог. Это было не предусмотрено, и сеанс сорвался[1]. После смерти Плотина оракул Аполлона подтвердил его небесную участь и возвышение в чин высших душ — наряду с судьями, героями и солнечными богами. Поэтому, как и все божественное, и особенно радикально божественное, Плотин требует деликатности и осторожности. Открывая его философию, мы, в какой-то мере, взываем к его духу.

Выбор ситуации

Перед тем, как приступить к Плотину, необходимо принять решение — с какого предела его философии мы будем начинать: сверху или снизу. Вверху Плотин полагает Единое (ἓν) или Благо (το ἀγαθὸν). Но для него это целиком и полностью апофатическая категория, предполагающая преодоление всех определений и строящаяся на анализе платоновского диалога «Парменид» и на том фрагменте из «Государства»[2] Платона (509), где Благо называется «превышающим сущность». Начинать сверху проблематично, так как чистое отрицание будет довольно бессодержательным, пока мы не осознаем весь объем и структуры отрицаемого.

Снизу в философии Плотина располагается материя, ὕλη, которая также мыслится апофатически. О ней Плотин говорит: «Ее истина есть ложь, ее бытие есть небытие». Это совершенно иной апофатизм, нежели в случае с Единым, которое вызывает к жизни бытие и есть истина. Но и в этом случае, чтобы понять, ниже чего располагается материя, надо описать то, что находится выше ее.

[1] «И точно, по самой природе своей Плотин был выше других. Однажды в Рим приехал один египетский жрец, и кто-то из друзей познакомил его с Плотином; желая показать ему свое искусство, жрец пригласил его в храм, чтобы вызвать его демона-хранителя, и Плотин легко согласился. Заклятие демона было устроено в храме Исиды — по словам египтянина, это было единственное чистое место в Риме; и когда демон был вызван и предстал перед глазами, то оказалось, что он не из породы демонов, а из породы богов. Увидевши это, египтянин воскликнул: «Счастлив ты! Хранитель твой — бог, а не демон низшей породы!» — и тотчас запретил и о чем-либо спрашивать этого бога, и даже смотреть на него, потому что товарищ их, присутствовавший при зрелище и державший в руках сторожевых птиц, то ли от зависти, то ли от страха задушил их. Понятно, что, имея хранителем столь божественного духа, Плотин и сам проводил немало времени, созерцая его своим божественным взором. Поэтому он и книгу написал о присущих нам демонах, где пытается указать причины различий между нашими хранителями». *Порфирий*. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

[2] *Платон*. Государство. Указ. соч. С. 344.

Поэтому будет оправданным начинать чтение Плотина с середины, с катафатического сектора его философской Вселенной, с того, что находится между двумя безднами — бездной верха и бездной низа. В этом среднем секторе располагается *всё* (παν), оттененное сверху и снизу непроницаемой тьмой.

Согласно Плотину, благородный человек бывает трех типов: влюбленный (ερωτικός), музыкант (μουσικός) и философ (φιλόσοφος)[1]. Влюбленный чувствует беспокойство и необоримую тягу к другому (то есть рывок от себя) и начинает поэтому относиться к окружающему миру более внимательно, чем обычные люди. Музыкант различает тонкие вибрации экзистирования, чутко прислушивается к звукам мира, его влечет тайная гармония вещей. Он еще более, чем влюбленный, стремится истончить свои чувства. И наконец, философ есть венец человеческого вида, человек в высшем смысле этого слова, так как он выполняет главное предназначение человека — решительно двигаться в небо. Человек — существо летающее, так как его душа и его ум суть формы полета. Человек является человеком в той степени, в которой он является философом. Тот, кто рождается философом, уверяет Плотин, счастлив и божественен, избран. Влюбленного, стремящегося к тому, чтобы стать выше, можно научить музыке и прочим искусствам, так как он испытывает потребность в возвышенном. Музыканта же можно научить наукам и самой философии, так как он уже различает и схватывает гармоничные закономерности Вселенной. Поэтому влюбленный — это недо-музыкант. Музыкант — недо-философ. А обычный человек — недо-влюбленный. Философ же есть антропологический пик.

Философ, по Плотину, находится в середине всего, и более того, на границе с низом. Эта пограничность — есть телесность. Довольно мрачная черта, требующая фундаментального преодоления. Но телесность сама по себе бессодержательна, она лишь отмечает собой границу, ниже которой спускаться нельзя и невозможно, так как ниже тела, по Плотину, ничего нет (вернее, там находится материя, которая есть ничто). Следовательно, *философ живет только вверх*. От той точки, в которой он оказался, в которой он находится (находит себя), он совершает бросок в небо, в сторону его верхнего предела. Так он пронзает весь мир, который, как мы уже видели, оказывается растянутым между двух бездн. Пронизывая мир (=средний мир), философ постигает его, но цель постижения — взлет. Его мысль стремится утвердиться на каждом новом пласте познания, чтобы сделать еще один шаг вверх по лестнице умозрения (θεωρεῖν).

[1] *Плотин*. Первая Эннеада // Плотин. Эннеады: В 7 т. СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга», 2010. С. 141.

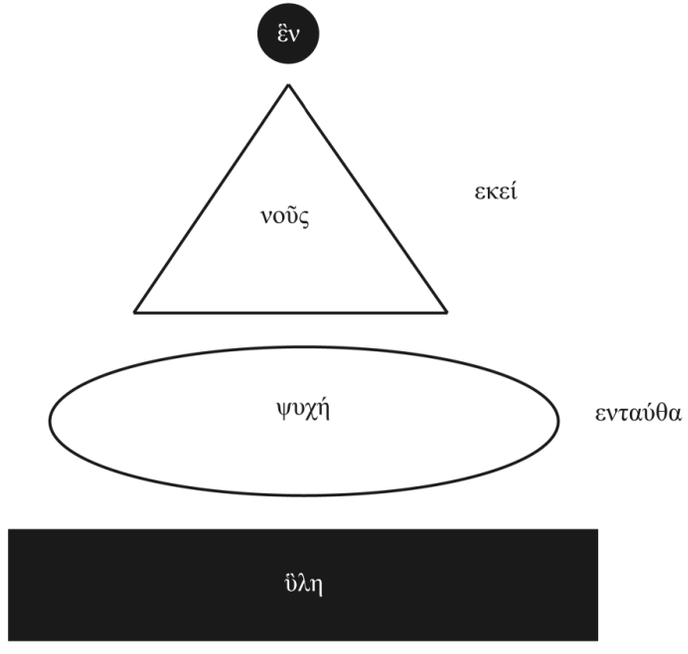
Здесь и там

Все среднее между двумя безднами делится Плотином на две неравные части. Они представляют собой полюса сущего. Описывая их, Плотин использует наречия места: *здесь* (ενταύθα от ἐν, в, и αύτός, , в падеже ταῦτα, «этот») и *там* (εκεί от εκείνος, «тот»). Это фундаментальные основы всей его философии. *Здесь* соответствует Душе, ψυχή. *Там* — Уму, νοῦς. Все, что есть — это Душа, Ум или Душа и Ум. При этом Ум над Душой, лучше Души, первичнее Души. Ум стоит надо всем. Все *здесь* подчинено *там*. Ум спокоен, Душа беспокойна. Ум в центре, Душа кружится вокруг него. Ум и Душа божественны, но Ум божественен в себе, а Душа по причастности к Уму. Все лучшее и божественное в Душе от Ума. Остальное от нее самой. Ум вечен и есть вечность. Душа вечна как причастная Уму, но она порождает время, как отличная от Ума.

Философ, мысля, осуществляет вечность, так как он соучаствует в жизни Ума. Поэтому мышление вне времени, но в вечности. Поэтому либо человек понимает все сразу, либо он ничего никогда не поймет. Все остальное — лишь круговая подготовка к мышлению, вращение вместе с Душой вокруг собственного центра. Сама Душа умна, но по причастности. Поэтому в ней живут образы мыслей, а не сами мысли. Следовательно, есть мышление душевное и мышление умное. Душевное мышление — это отражение мышления умного. Оно-то вращается во времени. Умное мышление необратимо вторгается в вечность. Мышление о том, что *там*, сообщает уму, который *здесь*, причастность к «там». Ум с маленькой буквы становится Умом с большой. Потому что он и есть Ум с большой буквы, только забывший об этом. Это первый и последний закон философии: философская мысль есть движение ума к Уму, и одновременно, Ума к уму. Но ум, который *здесь*, движется, а Ум, который *там*, не движется, и в этой вечной недвижности суть его молниеносного броска вниз, навстречу страстному броску вверх.

Важно помнить постоянно всю картину Плотина: два полюса явленного — Душа и Ум — находятся между двумя полюсами неявленного — Единым и материей. Поэтому над Умом — Единое (Благо). Под Душой — материя. Следовательно, Ум расположен ближе к Единому относительно Души, а Душа ближе к материи относительно Ума.

Мы находимся по умолчанию на нижней границе Души, где она максимально приближается к материи. Отсюда философ осуществляет прыжок. Сила этого прыжка (питаемого ужасом и отвращением к материи) влечет сквозь все регионы Души — *туда*, в область Ума.



Рассмотрим, как и положено философам, то, что *там*. Структуры Ума.

Ум: Единое Многое – световая точка

По Плотину, Ум таков: он беспространственен. Следовательно, его можно уподобить *точке*, которая не имеет площади, но порождает пространство как таковое, не будучи им. Поэтому Ум содержится в себе самом полностью, неделимо.

Ум совпадает с бытием. Он и есть чистое бытие. Поэтому мыслить — значит быть (как у Парменида).

Ум жив, то есть внутри его вечной неподвижности и полноты кипит бешенство разумной жизни.

Плотин в своем толковании Ума основывается на «Парменида» Платона. Ум соответствует второй гипотезе этого диалога, где речь идет о Едином Многом, ἓν πολλά. Так как Ум второй за Единым, то в нем уже наличествует многое. В Едином многого нет. Но поскольку в Едином нет многого, значит, нет двойственности, значит, его самого нет, поскольку при отсутствии второго никто не может удостоверить наличие первого. А второго в Едином и для Единого нет.

Следовательно, Ум есть второе в общей серии, но первое в серии проявленного. Он — начало проявления, манифестации. Будучи началом манифестации, он стоит на вершине манифестации, и для всего манифестированного представляет собой высший предел.

Как многое есть в едином в случае Ума? Можно уподобить это световой точке. Из нее (единой) проистекают лучи (многие). Но эти лучи в случае Ума лишь намечают многое, они не достигают периферии, не конституируют ее, но проявившись, немедленно возвращаются в изначальную точку — как огненные цветы или фейерверки. Они не успевают побыть лучами (отдельными), удалиться на критическую дистанцию от истока и сразу же в него возвращаются. Вообще, дистанция прохождения луча от точки здесь условна, она предлагается, намечается, но еще не есть. Поэтому единое здесь абсолютно доминирует над многим — таким образом, что многого в полном смысле еще нет. Но оно есть в силе, δύναμις, в возможности, в потенции. Но, тем не менее, все же есть. И это многое — так как оно присутствует в едином — образует множество световых эйдосов, плерому умных смыслов. Каждый из эйдосов *есть*. Он самодостаточен и ему для бытия ничего не нужно дополнительного, так как сам он — проекция чистого бытия, световой точки и находится в максимальной близости от нее.

Эйдосы суть лучи. Они могущественны, они — сущности, они — свет, они — аспекты единой точки. Их множество, но они в единстве. Эйдосы составляют то, на что направлено внимание богов и демиурга, создающего Вселенную. Это платоновские идеи. Они объекты созерцания, созерцаемое — νοητόν. Жизнь Ума состоит в созерцании: Ум мыслит. Он движется в своей неподвижности, обозревая свое содержание, свое умозрительное богатство. Сущность созерцает сущее, источаемое им самим. Это вечно.

В Уме все содержание Ума свернуто, стянуто, сведено к изначальной точке. Поэтому видение Ума завораживает космических богов (например, в «Федре» Платона): они созерцают сущность, точку Ума, и в ней созерцают всё: и то, что они сами, и то, что не они — всё вообще и одновременно. Но боги и их свиты, созерцая Ум, делают это при помощи Ума. Только Ум созерцает Ум, созерцая самого себя через растекание по световым рекам, возвращающимся к точке истока мгновенно.

Умная материя: вторжение бога безумия

Одной из радикальных идей Плотина при описании им структуры Ума является идея «умной материи», νοητική ὕλη. Это не сама материя, которая есть ничто снизу, чья истина — ложь, а бытие — небытие. Та материя соответствует пятой гипотезе «Парменида»,

πολλά, многое. Но многое есть и в структуре второй гипотезы: единое многое, ἓν πολλὰ. Многое в едином многом и есть «умная материя». Она пребывает в пределах Ума как недостижимый (в Уме) горизонт, уходящих от центра лучей. Мы видели, что лучи немедленно возвращаются. Но делая попытку выйти за пределы световой точки, тщась осуществить πρὸοδος, исход, они все же намечают некий теневой, темный венец вокруг точки. В Уме тьма не может объять свет, напротив, свет объемлет (лишь возможную, задуманную, намеченную) проекцию тени. Но эта неосуществленная проекция в потенциальном состоянии все же есть и представляет собой то, что можно назвать умственной, ноэтической материей. У нее здесь нет онтологического объема, она не актуализована, она пребывает в снятом, свернутом состоянии. Но все же в каком-то смысле она уже присутствует. Это чрезвычайно важно: в Уме есть все, все утверждения и все отрицания; причем все утверждения действительны, энергийны, а все отрицания свернуты, даны в возможности, динамичны. Поэтому Ум полностью действителен и благ, хотя в возможности он содержит в себе «умную материю». Так создается фундаментальное напряжение Ума внутри него самого и организуется жаркая стихия ноэтической жизни.

Помещение материи в Ум — триумф Аполлона. Пифон побеждается световым богом, и его жертвенник (материя) становится местом оракула.

Чтобы понять, как из совершенного, вечного и вечно сущего, сущностно сущего Ума появляется вращающаяся живая Душа, необходимо рассмотреть миф о Поросе и Пении из «Пира» Платона, который Плотин приводит в своих «Эннеадах» дважды в разных контекстах. Миф для Плотина (как, впрочем, и для Платона) является столь же достоверным источником знания, как и мистическая эпоптия или солярная аполлоническая философия. Поэтому между ними философ может установить прямые соответствия. Так, Порос, по Плотину, есть Ум. Его полнота и богатство, его самодостаточность и высшая божественность, его онтологичность являются неоспоримыми признаками Ума. Но что в таком случае означает *опьянение* Ума во дворце Зевса на дне рождения Афродиты и его сон в саду Зевса? Что значит его беспамятство и исступление? Его неистовство?

Это ключевой момент неоплатонизма Плотина. Здесь в аполлонический круг врывается Дионис, но Дионис гипербожественный, его высшее сверхнебесное присутствие. Ум пьянеет, впадает в безумие, экстатически выходит за свои пределы. Это происходит из-за того, что он обращается не к своим лучам, которые полностью подчинены ему и легко постигаются им с помощью классических практик Ума — умные лучи, эйдосы, сами умны, следовательно, прекрасно интегрируются в свой умный источник. Однако когда

Ум пытается мыслить о самом Едином, ἓν, о бездне сверху, о первичном апофатическом начале, предшествующем ему самому, Ум «сходит с ума», впадает в безумие, в экстатическую одержимость тем, что он не может понять. Это и выражается в образе опьянения Пороса. Порос пьян, потому что трезвым мыслить о Едином невозможно, структуры Ума рушатся. И на помощь аполлоническому Уму приходит бог вина и безумия Дионис.

Опьянение Ума и его экстаз обращены к Единому, к высшему, нежели он сам. Поэтому последняя сущность Ума лежит в его тайном Безумии. И это Безумие пронизывает все его структуры, делает его мышление экстатическим, вдохновенным, маниакальным. Это безумие оракулов, шелеста листвы священных оливковых рощ, вопли аполлонических глоссолалий Делоса. Это последняя тайна Аполлона: бог Ума, высшего «Я» и светлых гармоний, на самом деле, одержим. Пифагорейцы интерпретировали имя Аполлона как α-πολλὰ, «не многое», а-двайта, истолковывая его как само Единое. Поэтому светлый проявленный Аполлоном Ум соотносится с непроявленным темным Аполлоном Единым через опьяняющие мистерии Диониса.

Любовные авантюры Души и ее происхождение

Но в другой «Эннеаде» Плотин с помощью той же истории про Пороса объясняет структуру отношений Ума и Души, а также философский смысл Эроса. Пения, в таком случае, есть Душа, которая отделилась от Ума, утратила доступ к изобильной световой точке, стала выражением нищеты, ущербности, нехватки (явно свойства материи). Пока Порос (Ум) находился в состоянии помраченного сознания (отчего — Плотин в этот раз не поясняет, но вполне можно представить себе, что именно в силу своей погруженности в созерцание Единого), Пения, нищенка, стоявшая у порога дворца Зевса, легла рядом со спящем Поросом и зачала от него Эроса. Здесь сюжет опьянения Пороса объясняет происхождение Эроса — инстанции, посредующей между Умом и Душой, о которой мы будем говорить подробнее чуть позже. Но сопоставление обоих контекстов одного и того же мифологического сюжета позволяет предположить и еще более полную картину, проливающую свет на ноэтические структуры.

Так, Ум есть единое многое, ἓν πολλά. Он есть не что-то одно, и не совокупность того и другого, но нераздельный синтез, где полное единое заполняет собой весь объем пустого многого, снимая его как многое. Когда Ум мыслит о Едином, ἓν, он впадает в безумие. Потому что он сосредотачивает внимание на том, что радикально выше его и что ему недоступно, что выше Ума, ὑπερνοῦς. Таким образом

синтез, составляющий его природу, его бытие, его идентичность, раскалывается. Единое как оно есть в Уме экстатически тянется к Единому как оно есть прежде Ума, в самом Едином. Это и есть мания Пороса. Но такой бросок Ума вверх высвобождает вторую составляющую Ума, которая в синтезе единое многое была снята. Так в состоянии экстатического опьянения возникает «умная материя», νοητική ὕλη, то есть осуществляется онтологическая акцентуация многого, πολλά. Иными словами, одно и то же действие — опьянение Пороса на дне рождении Афродиты — дает эффект в трех направлениях: возвращает Ум к Единому, актуализирует материю, многое, πολλά, насыщает деятельность Ума тайной экстатикой. Но поскольку мы пребываем в вечности и неподвижности, то этот мифологический эпизод не может быть помещен во временную последовательность. Он есть всегда. То есть Ум всегда безумен, всегда созерцает Единое, всегда рождает «умную материю».

Если это так, то история с Поросом приобретает сразу несколько одновременных пластов. Экстаз Ума обращает его к Единому. Это ослабляет синтез единое многое, ἓν πολλά. В результате на горизонте Ума венец тьмы становится более явным. В каком-то смысле он получает (пока еще чисто созерцательную, теоретическую — от θεωρειν, созерцать) автономию. В результате мы получаем следующую формулу ἓν και πολλά, единое и многое, когда единое отделено от многого союзом «и». Этот сдвиг переводит «умную материю» в новую пару, когда она более не снята заведомо световой точкой, но обретает большую самостоятельность. Тьма онтологически растет. Однако формула , единое и многое, ἓν και πολλά, и есть третья гипотеза «Парменида», которую неоплатоники относили к Душе. Следовательно, не просто зачатие Эроса Душой-Пенией от Ума-Пороса является следствием опьянения Пороса, но и само возникновение души как следующей ступени удаления от Единства, как самостоятельной ипостаси. Душа как фундаментальная философская категория, как основание здесь, как фиксация имманентного присутствия, жизни, наличия и мышления, как факт экзистирования сама рождается из безумия Ума. И лишь позднее (логически и онтологически, конечно, а не хронологически — ведь времени здесь пока еще нет) Душа, ставшая сама собой, выйдя за пределы Ума в сторону отделившейся материи, возвращается к нему, επιστροφή, чтобы зачать Эроса, насытиться умными лучами, чтобы восстановить утраченную цельность.

Эротический экстаз Ума

Но Эрос также может пониматься двояко. Один Эрос связывает Душу с Умом. Но и сам Ум любит. При этом он любит не Душу, которой лишь позволяет любить себя, но то, что выше его самого.

Опьянение Ума в созерцании Единого может быть истолковано как Любовь Ума, как его эротический экстаз.

Плотин пишет: «Одно есть разумное видение Ума, другое — Ум любящий, когда он становится безумным и упивается нектаром; тогда он любит и упрощается в счастье, благодаря его полноте. Он считает лучшим упиться, нежели сохранять значительность, будучи трезвым»[1].

«Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος· τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης».

Дословно, «одно дело — Ум разумный, другое — влюбленный, становящийся безумным, опьяняясь нектаром. Любя, Ум становится простым (поднимаясь) к полноте благой страсти (εἰς εὐπάθειαν). Лучше (Уму) быть опьяняющимся и (или) почтеннее (торжественнее[2]) быть как пьяный».

Это совершенно фундаментальное откровение, показывающее связь между Эросом и Дионисом, между собой опьяняющей эротической апофатической диалектикой, возводящей каждую сущность на высшую степень через момент любовного и опьяненного безумия.

Душа и многое

Теперь совершенно естественно перейти к рассмотрению структур Души.

Душа в аполлонической топике есть то, что находится здесь, а не там. Поэтому во всех отношениях Душа уступает Уму. Все лучшее в Душе от Ума. Все то, что свойственно только ей, является худшим. С точки зрения гипотез «Парменида», Душа есть ἓν και πολλά, единое и многое, то есть то, что в ней является единым, принадлежит к ἓν πολλά, единому многому. Единое в Душе есть прыжок к Уму, умная часть Души. Она обращена к Уму, *туда*. Плотин, отождествляя Душу с Афродитой, говорит: «Афродита прекрасна, когда смотрит *туда*».

Но многое, πολλά, в Душе качественно отлично. Во-первых, Душа имеет дело с экстериоризированной материей. Экстериоризированность подчеркнута союзом «и», και третьей гипотезы «Парменида». Душа «видит» материю как чистое множество и ужасается ей. Ужас Души перед материей есть новый момент в сравнении с

[1] *Плотин*. Шестая Эннеада. Указ. соч. С. 144.

[2] Обычно σεμνός здесь понимают как «трезвый», но нам кажется, что по смыслу вернее будет так.

Умом, который снимает темный венец материи изобилием возвращающегося к самому себе свету. Душа слабее Ума и осуществить такое снятие столь же легко неспособна. Поэтому между единым и многим появляется «и», которое проблематично и показывает соединение того, что было разделено и существует в относительной автономии.

Во-вторых, из этого напряжения между Душой и материей, апофатическим чистым количеством, «ничто снизу», рождается еще одно многое, находящееся между Душой и материей — это Вселенная, то есть всё то, что находится *здесь*. Таковы тела, которые располагаются между Душой и чистым количеством, имеют эйдос (значит, принадлежат высшему), но вместе с тем их телесность материальна (следовательно, они отмечены низшим). Тела не являются чем-то полностью отдельным от Души; они движимы и оживлены Душой как в масштабе Космоса, природных вещей, так и в случае человеческих тел. Телам кажется, что Душа в них, но на самом деле, они в Душе. За иллюзию ответственна (как всегда) материя. Душа покрывает собой все пространство между Умом и материей, включая низшие телесные и природные явления, которые направляются, организуются душевными эйдосами.

В огромном пространстве Души можно выделить несколько уровней. Верхние этажи Души относятся к ее наиболее умной части, которая максимально близка к Уму и, более того, пребывает в Уме. Нижние стороны Ума (умозрящие, νοερόν по контрасту с умозримыми, νοητόν) совпадают с высшими сторонами Души. Это накладывающееся поле Ума и Души есть вечное в Душе, вечная высшая Душа. Душа созерцает Ум и исполняется его эйдосами. Но эйдосы Ума едва намечены в сиянии световой точки и немедленно падают в исток, как только из него появятся (так Кронос поедает своих детей, как только они рождаются). В Душе же (умной, высшей, вечной) они становятся полноценными лучами, линиями, γράμμα**,** не просто намеченными, но развертывающимися, расходящимися, убегающими в сторону периферии, материи. Душа излучает душевные эйдосы (Логосы), организующие движущийся космос — вплоть до телесного уровня. На высшем уровне эйдосы Души светлые и тонкие — это боги, даймоны, высшие души (философы), просто души. И этот уровень Души, участвующий в Уме, вечен.

Спускаясь вниз, на средний уровень, Душа конституирует души звезд, планет, небесных сфер. Это небесный Космос, постоянный, вращающийся, неизменный. Здесь душевные эйдосы становятся видимыми обычному зрению и представляют собой ясно различимую гармонию мира.

И наконец, нижний уровень Души представляет собой души животных, растений, а также телесные и природные Логосы, в том

числе Логосы стихий. Здесь лучи Души, ее линии, утрачивают свою силу, вовлекаются в круговращение рождений и смертей, подхватываются потоком подлунной генесеургии. Лучи тонут в материи, как во тьме. На границе их последней вспышки — тела, состоящие из стихий. Это тоже эйдосы Души, только совсем блеклые, смутные. Плотин называет их не эйдосами, а эйдолонами, εἴδωλον, призраками, привидениями. Тела — это слабые эйдосы, эйдолоны, εἴδωλον, призраки. Такие же призраки — тени умерших людей.

Ужас Души

Сам процесс развертывания Душой эйдетических цепочек, испускание частных душ — божественных и природных — и телесных Логосов Плотин описывает как следствие ужаса перед материей и ее пустотой, ее злом. Закрываясь от ужаса материи, Душа помещает множество фигур между собой и этой нижней бездной. Последним поясом является телесный мир, крепость, созданная Душой для того, чтобы закрыться от ничто. Все, что имеет форму, μορφή, получает ее от Души, оформляется ею. Это эйдетическое оформление Плотин иногда описывает как снисхождение Души, но не к материи и ее привации, а к слабым, бессильным и смутным эйдосам, оказавшимся в самом низу мироздания, к телам и призракам. Призраки хотят причаститься к чему-то высшему, нежели они, к Душе, и взывают к ней. Когда она их слышит, она обращается к ним, и через это обращение тела наполняются душами и наслаждаются ими; души же тяготятся телами, поглощающими их жизненные соки.

Точно так же, как Душа исходит (πρὸοδος) из Ума, средние и низшие части Души исходят (πρὸοδος) из ее верхней части. И так вплоть до нижней границы Вселенной. При этом вся Душа исполняется пафосом, то есть ей свойственно страдание, страдательность, страсть. Но если в высших своих сечениях Душа реализует пафос как страсть к Уму (Эрос как движение Души к Уму), то в низших — как страдание, боль, трагическое восприятие телесного материального мира как пытки, изгнания, муки. Так, в Душе происходит «склонение», ее наклонение (νεύση) от самотождественной божественности ее умной части до трагической участи ослабевающих на периферии ее жизненных эйдетических (логосных) лучей.

Душа и мы

Теперь посмотрим, как понимает Плотин человека и его соотношение с Душой. Человек, по Плотину, телесен и находится *здесь*, ενταύθα. Это его первое и наиболее очевидное экзистенциальное сечение. При всей кажущейся самоочевидности такого определения оно содержит в себе ряд фундаментальных намеков и указаний.

Первое: если человек телесен и это осознает, то он имплицитно подразумевает, что, будучи телесным, он является и чем-то еще — например, тем, что свидетельствует о том, что он телесен. Если бы человек был только телесным, он не смог бы осознать свою телесность как телесность, телесность была бы для него всем. А для человека, осознающего, что он телесен, тело и телесность оказываются отдельным срезом бытия. И мысль о телесности, подкрепленная наблюдениями за безжизненными предметами или трупами (людей, животных), засохшими цветами или деревьями, с необходимостью приводит к выводу, что телесность чем-то оживляется, чем-то движется, чем-то управляется, чем-то осмысляется. Иными словами, мысль о телесности тела влечет за собой мысль о наличии в теле (над телом, в управлении телом) чего-то бестелесного. А следовательно, телесность, которая бросается в глаза первой, при осмыслении человека, оказывается неминуемо как минимум второй, поскольку мысль немедленно постулирует жизнь и мысль как нечто, превышающее телесность, не производимое из нее. Второе: телесный человек находится *здесь*, а значит, и направляющая его бестелесность (надтелесность) также находится *здесь*. Так мы приходим к душе, которая оживляет живое и движет самодвижущимся. Бестелесность, расположенная здесь, и пребывающая управлением и оживлением тела, есть момент экзистенциального опыта частной души.

Отталкиваясь от этого момента, Плотин движется по привычной уже для нас вертикали аполлонических восхождений. Душа, движущая нашим телом, есть подвергшаяся «падению» во многое, πολλά, Мировая Душа, единое и многое, ἓν και πολλά. А значит, наша частная душа содержит в себе потенциально и два высших горизонта Души — небесный, связанный с надлунными сферами, и даже пик Души, которым она соприкасается с Умом. Высший уровень Души представлен в нас частным умом. Небесные же сферы планет проявляются через свойства тех или иных сил, в нашей душе наличествующих. Таким образом, частная душа есть конец световой линии, восходящей к вершинам Души и далее к Уму и к его световому центру. Этой золотой нитью человек связан с чистым бытием. Но через частную душу этот луч идет и еще ниже, в тело, и еще ниже, в то, что Плотин называет «фантазмом массы» (φάντασμα ὄγκου), пока не растворится в чистом количестве. Частная душа дана нам актуально — это она чувствует, мыслит, страдает, болит, стремится, радуется, наслаждается. Но все же не так наглядно, как тело. Более высокие уровни души также полностью наличествуют в нашем экзистенциальном срезе, но воспринимаются с меньшей резкостью,

чем телесность в состоянии бодрствования или даже низшая частная душа в состоянии саморефлексии. Частная душа делит с телом свое бытие, после же смерти тела покидает его, но не исчезает, так как она есть всегда. Тело питается душой при жизни и предоставляет ее самой себе после смерти, освобождая тем самым от своего докучливого наличия. При этом сама душа может погрузиться в тело, и тогда она сближается с его телесностью, с его эйдолоном, становится темной, призрачной, грубой, а после смерти поднимается над трупом измазанной нечистотами грубой бескрылой тенью.

Но душа может пойти и иным путем, она может отвернуться от тела и рассеяния в материи, сосредоточиться на самой себе и двинуться по пути золотой нити. Плотин называет это «закрыть глаза» и вспомнить о врожденном благородстве души как Души. Здесь предполагаются три шага:

- прочь от тела и всего материального и сосредоточенность на самой себе;
- постижение небесных наук: астрологии, математики, геометрии, чтобы понять гармонии и структуры тонкого мира;
- взлет к вечной и неизменной умной части Мировой Души и отождествление с ней.

При этом частная душа есть не что иное, как срез Мировой Души; и на вершине Мировой Души, в зоне Ума вечно находится ее собственный световой двойник, солярный человек, φώς как φῶς, высшее «я». Из него и исходит тот луч, который конституирует частную душу внизу, в теле. Эта высшая часть души так же персональна, как и низшая, так как в мире Души расстояние от центра (источника) всегда действительно (тогда как в Уме оно номинально, потенциально, лишь намечено). Следовательно, в верховьях нашей души стоит также отдельная душа — наша же, но только вечная, солнечная, умная, неизменная, бесстрастная, прекрасная, созерцающая Ум, смотрящая *myga*, εκεί. Точно так же между нижней душой и высшей есть еще и наша же небесная, средняя душа, персональная звезда. Наша низшая душа может выбрать путь вниз, рассеяние в телесности и превращение в призрак; путь середины — сохранения самотождества и вращения в водоворотах рождений и смертей в подлунном мире или размеренного круговращения в мире светил; и наконец, путь вверх, возврата к самой себе, к своему истоку, к своей сущности. И какой бы выбор душа ни сделала, луч, точкой (иди отрезком) которого она является, не станет от этого хуже или лучше; он будет всегда тем же самым, освещая жизнью и умом мир.

Эмиль Брейе, исследователь Плотина, верно заметил сходство этой теории Плотина о тождестве низшей и высшей души с индийским учением адвайта-веданты, которое также основано на

принципе тождества души (дживатман) с трансцендентным божественным «я» (Атманом)[1]. Чем в таком случае объясняются те случаи, когда частная душа не спешит возвыситься к своему умному истоку? Плотин остроумно разъясняет это в случае с глупостью ребенка: пока ребенок мал, его собственной умной душе он не интересен, так как она полностью занята созерцанием высшего, Ума. И лишь после того, как человек подрастает и умнеет, он притягивает к себе внимание высшего «я», к которому все более и более настойчиво взывает в поисках ответов на вопросы о бытии, мире и самом себе. Точно так же и в отношении материальных, озабоченных исключительно телесностью людей — их высшее «я» ими не интересуется, потому что они не интересуются им. Вплоть до того, что связь может порваться вообще и свет души полностью рассеется в великом ничто материи.

Ум и его носители

Человеческий ум есть отблеск Великого Ума, переданный через Душу. Поэтому тот, кто радикально выбирает путь вертикали, т. е. философ, может пройти и выше своей умной, вечной и божественной души. В центре его души, как и в центре Души Мира, находятся Эрос, Любовь к Уму. Следуя путем Любви, душа может прорваться и к самой световой точке, из которой берет исток Душа во всех ее смыслах. Это путь *myga,* εκεί. Вертикаль характерна и для онтологической зоны здесь, для области Души. Но тождество всех уровней внутри Души гарантируется общностью ипостаси. Центр Пении или ее периферии — это все равно Пения. Но благодаря Эросу, пронизывающему структуры Души, философ может продлить свою восходящую идентификацию и достичь созерцания Ума. Это вершина теории, умозрения, финал самореализации. То, что вышло из своего первоистока, прошло столько ступеней вниз, достигло внешнего предела, кромки абсолютного зла, материи, возвращается назад, проходит весь путь в обратном порядке и может завершить всю траекторию выхода/возврата в строгом соответствии того, как световые снопы искр брызжут из сущности Ума, чтобы мгновенно, не покидая этой сущности, в нее вернуться. Но отсутствие дистанции там, в Уме, здесь превращается в огромный и трудный, наполненный драматическими страданиями, пафосом, взлетами и падениями путь сквозь мироздание. Это исключительный случай, но в то же время это главный философский завет аполлонического Логоса: если это можно сделать, то это сделать необхо-

[1] *Брейе Э.* Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012.

димо, и высшее тождество здесь гарантировано самой структурой мира — как здесь, так и там.

Созерцая Ум, философ может быть занят вечно, так как Ум живет и кипит, он пребывает в состоянии предельной интенсивности, он дышит и поет, и созерцание его вечного и вечно нового бытия есть процесс диалектики. Ум перебирает бесчисленное число содержащихся в нем самом лучей, эйдосов, составляющих проблему, намеком на свое отделение и соотношением с другими эйдосами, также намеревающимися на бесконечно малую дистанцию удалиться от световой точки, и триумфально решает эту проблему прямым и достоверным возвратом в свое единство, где все приобретает высший синтетический и экстатический смысл. Философ прозревает такое интенсивное божественное умное бытие и все отражения этого процесса, замечаемые *здесь,* ενταύθα (в нижнем или среднем мирах Души), возводит к их парадигмальному истоку, где эйдосы и их схождения и расхождения по-настоящему и в высшем смысле слова *есть*.

И наконец, общая структура мира Плотина такова, что в исключительных случаях философ может подняться и над этим последним пределом и пережить то опьянение, которое пережил (переживает) на дне рождения Афродиты бог Порос. Он способен испытать на себе экстатическое дионисийское безумие бога, превосходящего самого себя в созерцании чисто Единого, ἓν, стоящего над бытием, выше сущности сущего. Это есть опыт восприятия чистого надбытийного, надсущностного Блага. Сам Плотин, по словам Порфирия, переживал такое состояние четыре раза в жизни. Сама возможность этого опыта доводит недуальную философию неоплатонизма до наивысшей кульминации, поскольку единственное, что вызывает всё — и в том числе частную душу — к наличию, это само надсущностное Единое, которое, строго говоря, и есть истинное основание и истинная идентичность всего.

Снова возвращаясь к вопросу о том, как Плотин понимает человека, себя, своих учеников, своих соплеменников, знатных (как и император Галлиен или сенаторы Орронтий Марцелл или Сабинилл Рогациан) или простых, как он понимает нас, можно привести ряд характерных для него мотивов.

Наш конец – наше начало

Плотин полагает, что телесная жизнь не более важна, нежели детская игра в куклы. Пейзажи человеческой судьбы — жалкие декорации. Смерть не имеет никакого значения, бояться ее безрассудно.

«Смерть есть та же перемена тел, подобная перемене костюмов в театре»[1]. Смерть есть случайный эпизод, ничего принципиально в нас и структуре нашего бытия не меняющий. В смерти отсутствует фатальность, напротив, это долгожданное событие для умного человека, которое позволяет совершить полет вверх.

«Только игрушки воспринимают игру серьезно», — настаивает Плотин. Тот, кто понимает условность, потешается или просто не обращает внимания.

> «В самой этой жизни, в каждом из ее событий, внутри них нет души, но тень, существующая вне человека: это она жалобно кричит и стонет и делает все на сцене, которая есть целая земля, и на которой в разных местах люди возвели себе еще и другие сцены. (...) Ибо подлинно серьезному в человеке надлежит со всей серьезностью осуществляться в серьезных делах; все остальное — лишь игры человека. Но в игры серьезно играют те, кто не знает, что такое быть серьезным, те, кто лишь сами игрушки в игре»[2].
>
> Καὶ γὰρ ἐνταῦθα ἐπὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ ἑκάστων οὐχ ἡ ἔνδον ψυχή, ἀλλ΄ ἡ ἔξω ἀνθρώπου σκιὰ καὶ οἱμώζει καὶ ὀδύρεται καὶ πάντα ποιεῖ ἐν σκηνῇ τῇ ὅλῃ γῇ πολλαχοῦ σκηνὰς ποιησαμένων. (...) Μόνῳ γὰρ τῷ σπουδαίῳ σπουδαστέον ἐν σπουδαίοις τοῖς ἔργοις, ὁ δ΄ ἄλλος ἄνθρωπος παίγνιον. Σπουδάζεται δὲ καὶ τὰ παίγνια τοῖς σπουδάζειν οὐκ εἰδόσι καὶ τοῖς αὐτοῖς οὖσι παιγνίοις.

Здесь важно обратить внимание на то, что Плотин называет «серьезным» и кого он понимает под «серьезными людьми», σπουδαίος. По-настоящему таковыми являются только философы, обращающие взгляд на то, что находится там, в области Души и Ума. *Там* расположено то, что есть. И следовательно, что требует к себе самого серьезного отношения: *там* бытие, *там* боги, *там* свет, *там* причины и образцы всех вещей. *Здесь* же всё — только игра, детская игра, παίγνια. Поэтому смерть является моментом перехода от игры к подлинной серьезности, которую на этот раз начинает осознавать даже тот, кто самозабвенно предавался игре, не ведая о том, что это была всего лишь игра.

Раннюю смерть Плотин, как скифы, предпочитает поздней: «раньше выйдешь, раньше вернешься», спокойно замечает он. Особенно хороша смерть на войне: «сражения возвещают нам, что смерть не есть нечто ужасное, что те, кто умирают в войнах и сражениях — всего лишь предвосхищают смерть, которая приходит в старости: эти люди уходят и возвращаются быстрее»[3].

---

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 150.

[2] Там же. С. 151 – 152.

[3] Там же. С. 151.

Отсюда фундаментальное оправдание Плотином войн и агрессии вообще.

Так, он пишет: «Нападение живых существ друг на друга и их смерть необходимы, ибо живые существа не должны существовать вечно»[1]. Поэтому хищник, солдат, агрессор просто оказывают всеобщей гармонии мира и его существам важную услугу. Убийца пробуждает душу к истинной жизни, к ней самой, о чем она вполне может забыть, поддавшись на галлюцинации телесного наличия. Со всей определенностью Плотин, радикальный апологет и служитель высшего Блага, утверждает: «зло делает людей бодрствующими, пробуждает ум и понимание»[2]. Перед лицом смерти, конечности, убийства — человек приходит в себя, к себе и исступает из себя туда, куда ему еще возможно укрыться. В летящей в наше сердце стреле содержится фундаментальный душеспасительный философский импульс, обращенный к нашему глубинному «я» — «беги отсюда!» Но для бегства остается только один путь — ведь от мощно пущенной рукой сильного врага стрелы не увернуться! — путь вверх, путь в смерть, путь в то измерение, которое не подвластно материи, где вечно наша душа созерцает лучи Ума. Убивающий искупает, избавляет, пробуждает, спасает. Так зло служит Благу, так как зла в полном смысле слова нет и не может быть. «Зло есть лишенность Блага»[3], но во-первых, Благом исполнено в той или иной мере все, во-вторых, сталкиваясь с этой лишенностью, мы наконец вспоминаем о том, чего нам не хватает. Если эта лишенность Блага рассеяна, то слабо осознается, зло постепенно поглощает нас, растлевает, заставляет рассеяться. Будучи сконцентрированным в одной упругой фигуре — в ударе, выстреле, смертельном прыжке, нападении, атаке, зло мобилизует наше экзистирование, своим неприкрытым ужасом возвращает к самим себе.

Прекращение телесной жизни не есть прекращение вообще ничего. Душа неизменна и вечна в высшем измерении, постоянно совершает изящные циркуляции в небесных звездных мирах на среднем уровне, и всегда может быть подхвачена своим лучом на низшем уровне, если только она обратится к истоку этого луча (где сила и жизнь), а не к его продолжению вниз — в материю, рассеивание и «призраки массы».

Поэтому смерть есть праздник, освобождение, сбрасывание иллюзорных оков и избавление от невежества. Смерть есть пробуждение и истинное начало. В смерти все только и начинается. Философ знает это и старается умереть еще до последнего вздоха,

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 131.

[2] Там же. С. 134.

[3] Там же.

закрыв глаза на окружающую бутафорию и предавшись высшим созерцаниям.

Мы как свет

Человек есть свет. Но этот свет сокрыт тьмой материальности, которая делает телесность преградой для созерцания. Вещи — это сгущенный свет. Бытие вещам дают их световые эйдосы, то есть их видимость. Есть то, что мы видим. Раз видим, то есть. Но чтобы видеть, необходимо солнце, свет. В телесном мире материя не позволяет видеть отчетливо, лучше всего видят глаза ума, которые открываются, когда закрываются глаза тела. Потому что глазами тела мы видим телесный эйдос, а глазами ума постигаем смысл эйдоса — того, что видели или того, что не видели. Научившись постигать эйдосы умом, мы начинаем различать источник света — сам Ум. И этот свет идет изнутри, из глубины. Человек наделен умом более других земных существ. И поэтому человек есть свет, но только тогда, когда он философ. Впрочем, нефилософ — не человек. Философ же не только человек, но бог. Так как бог есть чистый невещественный свет, и, философствуя, человек очищается сам и постепенно обожается.

Своим внутренним светом человек освещает ночь телесности. Разгоняет мрак материи, извлекает эйдосы из их оболочек, очищает их, омывает светом своей души и возвращает на их небесную родину. По Плотину, все вещи погружены в созерцание. Но только человек способен довести это всеобщее природное созерцание до высшей интенсивности и спалить материю огнем своей обожающейся и обожающей мысли.

Мы как ум и душа

Ум в человеке есть его высшая сущность. Частный ум пребывает в частной душе как ее самая важная часть. Но частный Ум не просто часть Ума: ведь высший Ум неделим принципиально. Значит, в определенном смысле частный ум есть весь Ум. Вернее, опираясь на себя, обращаясь к себе, он способен развернуть в себе все то, что в нем свернуто. Точно так же и частная душа: она есть свернутая версия Великой Души, и если она пробудит в себе жизнь, то способна развернуться до вселенских пределов.

В телесном мире складывается впечатление, что душа находится в теле, а ум в душе. Но это обратная перспектива, в истинном созерцании — тело находится в душе, а душа в уме. И это верно для антропологической перспективы так же, как и для космологической.

Поэтому каждый человек может быть представлен как одновременно три человека. Человек ума, человек души и человек тела. Мы видим телесного человека, угадываем внутри него (скрытого) душевного человека (который движет и оживляет телесного) и распознаем по следствиям — словам и делам — наличие (или недостаток вплоть до отсутствия) ума. Но таково телесное зрение. Умное зрение, умозрение схватывает иную картину: вначале идет умный человек, в нем содержится в свернутом виде — душевный, и в душевном — как бесконечно малый элемент — скрыт, укутан телесный.

Плотин пишет:

> «И тот человек, что в Уме, есть человек прежде всех людей. Этот человек просвещает человека вторичного, а тот третичного, и этот последний человек обладает каким-то образом всеми людьми, не становясь ими, находясь близ них»[1].
>
> καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον. Ἐλλάμπει δ΄ οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ· ἔχει δέ πως πάντας ὁ ἔσχατος, οὐ γινόμενος ἐκεῖνοι, ἀλλὰ παρακείμενος ἐκείνοις.

Дословно: «Человек в Уме — всем человекам человек. Умный человек освещает второго, а тот третьего. В последнем как-то есть все, но он не становится ими, а кладется рядом с ними».

Аполлоническая антропология устанавливает здесь радикально вертикальную световую шкалу: высшее освящает (посвящает) низшее в самом человеке и содержится в нем, развертываясь по фазам. Душа в человеке потенциальна, возможна, а в душе возможен, потенциален ум. Но все они есть, и именно они конституируют своим нисхождением, свертыванием, своей инволюцией явление человека телесного, третичного. Третичный человек есть последний момент сворачивания пружины жизни и ума. Поэтому он крайне нестабилен, его (в нормальном случае) должно разрывать изнутри. Свернутая, сверхсгущенная душа требует выхода в стихию истинной жизни. А сжатый частностями ум рвется к освобождению и взлету в философские небеса. Первый и второй человек в третьем человеке жаждут освобождения, проявления, развертывания. Ситуация третичного человека патологична, анормальна — он может длиться лишь мгновение. Его счет — третье, второе, первое — в корне порочен. Правильный счет — первое, второе, третье. Поэтому плотиновское учение о трех человеках следует интерпретировать как своего рода антропологический императив: зная о том, что в нашей глубине заточен даймон (душа) и бог (ум), мы не можем более оставаться взаперти у своей третичности. Антропология Плотина совершенно революционна: она требует переворачивания (revolutio) всех пропорций. То, что мы видим, чувствуем, ощущаем, понимаем, делаем —

[1] *Плотин*. Шестая Эннеада. Указ. соч. С. 94.

всего этого нет. Мы пребываем в мире как изнанка самих себя в изнанке мира. Все это недействительно и неверно. Истинный мир и истинные мы начинаются в момент взлета, подъема, пробуждения в нас души (второго человека), а затем и ума (первого человека). И это не другие сущности, подчеркивает Плотин, «в последнем как-то есть все». Но вопрос в том, как «как-то»? Это и есть начало философии. Как и где в нас спрятан душевный человек? И как, обнаружив его, добраться до скрытого в нем умного человека?

Мы как выбор

Человек как душа способен выбрать себя. Плотин не признает никакой фатальности, никакой судьбы, способной по-настоящему аффектировать душу. Душа сама ткет свою судьбу до появления в теле; она все видит и все знает, прекрасно отдает себе отчет в том, чего хочет. Душа исходит, чтобы вернуться. И каждая душа делает это по-своему. Все исходят и все возвращаются, но радость душилуча совершить эту циркуляцию своим собственным образом. Все есть великая игра Единого, все пронизано Благом, и, выбирая любой путь, даже самый опасный, душа знает, что рано или поздно миг возвращения наступит. Так, полностью свободно и суверенно строит душа саму себя, свой путь, свои переходы, свои нисхождения и подъемы. Она проживает бесчисленные сценарии Ума, диалектические узоры смыслов, пронизанных высшей экстатикой. Умная жизнь повсюду вскрывает и высвобождает ум, сеет эйдосы, взращивает их и собирает их урожаи. Все выбираем мы. Сами. И за все отвечаем также мы.

Мы как спуск

Наш спуск это тоже выбор. Плотин задается вопросом: исход и возвращение вполне могли бы развертываться на уровне Ума; это не порождало бы пафоса, страдания, драмы. И было бы вполне справедливо и гармонично.

Но тогда мы ограничили бы благость Блага. Плотин настаивает: Благо Платона надо понимать как «отсутствие жадности», «зависти», «ревности», «стремления удержать для себя». Благо — это антитеза частной собственности. Поэтому Единое, будучи самодостаточным, выходит за свои пределы. Оно пенится, как дионисийский кубок, как кратер, и выливается через край, переставая быть собой, выходя за свои пределы. Так происходит только из-за его щедрости, нежадности, отсутствия зависти (φθόνος), из-за того, что оно Благо. Так приходит к бытию Ум. Его могло не быть, Единому сверх себя ничего не нужно, оно более чем полно и более чем достаточно.

Но, вытекая за свои пределы, оно приводит к бытию само бытие, и Ум является.

Так же и Ум пенится в своем изобилии, и его роскошь, полнота и самодостаточность вытекают через край. Снова дионисийский символизм в аполлоническом контексте. Так, Ум приводит к жизни Душу, хотя мог бы и не приводить — он полностью достаточен сам по себе. Через Душу умопостигаемый мир превращается в демиургию, творимый вечно юный космос. И Душа, переливаясь через край, не удерживая в себе ничего из того, что получала от Ума, приводит к бытию стихии, вещества, тела и частные души.

Поэтому мы есть нижняя ступень спуска, который обусловлен только благостью Блага. Все ипостаси так щедры, что отдают себя другому, а значит, конституируют другого. Но они очень хороши, поэтому, конституируя другого, чтобы поделиться с ним, они конституируют нечто худшее. Это путь кенозиса, самоумаления, в результате которого более совершенное творит менее совершенное, но не покидает его в этом несовершенстве, а снова делится с ним, снисходит к нему, спасает его и возвышает его.

Мы — спуск, добровольный и сознательный. Мы приходим в тела, чтобы спасти их, и другие души, и собрать разбросанные материальные эйдосы, и сделать мир более благим, а *здесь* превратить в чистое отражение того, что *там*. Мы спускаемся, чтобы подняться и поднять с собой все, что может и хочет это сделать.

Мы как освещение

Плотин говорит о частной душе как о месте освещения. Луч Великой Души падает на материальный призрак, тело, и освещает в нем зеркало. Если зеркало чистое, свет возвращается назад. Если зеркало мутное, он в нем постепенно рассеивается и гаснет. Поэтому наша душа есть световое пятно, сообразно своей структуре образовавшее телесный эйдос.

И снова два пути по лучу: вверх, к источнику освещения, и вниз, продолжая попытки осветить все более и более нижние сферы.

Человек — это процесс освещения, не сам свет, не то, на что свет падает, но именно процесс, действие, герундий, деепричастие. Наша душа — «освещая». Кто освещает, что освещает — второстепенно, даже гадательно. Некто освещает нечто. Не ясно, кто, не ясно, что. Фактичность в процессе.

Мы как тени

Будучи процессом освещения, мы одновременно являемся тенями самих себя. Мы живем наизнанку, задом наперед, вверх ногами, на своей собственной периферии. Осознание того, что мы и есть мы, я и есть я, для платоника есть совершенная ложь. Ничто и никогда не тождественно самому себе. Любая идентичность не более, чем транзитивный момент с открытым терминалом. Поэтому все, что мы видим, и все, что мы понимаем, все, чем мы являемся — это не более, чем копии, иконы, изображения, лишь указующие на оригиналы. Ни один эйдос не самодостаточен, он всегда есть тень более высокого эйдоса — более чистого, более совершенного, более умного. Поэтому вопрос об идентичности человека решается через цепочку фундаментальных метаморфоз, трансформаций, переносов сознания с тени на тень, при этом на все более светлую (если мы взлетаем) или более темную (если падаем). При этом для платоников отсутствие взлета уже есть падение — среднего не дано. Более того, падение ближе к взлету, нежели иллюзия стабильности: птенцов учат летать, выталкивая из гнезда — только так они осознают, что у них есть крылья.

Мы как призраки/эйдолоны

После смерти тела мы оказываемся обнаженными — такими, какими на самом деле были всегда. Телесность вуалирует то, что человек есть призрак, тонкая прозрачная фигура, обладающая автономией, своими пропорциями, своей физиогномикой. Души покойников, эйдолоны (εἴδωλον), часто изображались греками в виде черных фигурок (иногда с крыльями) с характерной прической — хохлом. Позднее этот образ послужил для типичного изображения бесов в христианской иконописи. У мертвецов волосы стоят дыбом потому, что они видят саму материю. Это — тот ужас Души, о котором писал Плотин. Душа, сталкиваясь лицом к лицу с чистым количеством, испытывает сильнейшее чувство. Своего рода головокружение, которое испытывает человек заглянувший в бездну. Когда телесность отброшена, душа впервые (после жизненного помрачения сознания) осознает, что все это время она находилась над бездной (возможно, туда низвергалась, полагая, что имеет под собой надежную почву). От этого покойники приходят в ужас. И у них искажаются лица. Этот эйдолон, εἴδωλον, не появляется после смерти, он всегда здесь, с нами, он и есть мы. Но после смерти тела он ярко, как вспышка, понимает, что с ним происходит и что с ним происходило все это время, будто пробуждается от сна.

С другой стороны, эйдолон, εἴδωλον, нижнюю автономную душу Плотин иногда объясняет тем, что сама Великая Душа Мира из страха бездны заваливает свои нижние границы остаточными, полуразложившимися эйдосами, почти полностью потерявшими связь с оригиналами. То есть границу с материей населяют ник-

чемные слабые души-призраки, не способные ни летать, ни падать, ползающие на городских помойках, вокруг кладбищ или в общественных местах, не в силах ни исчезнуть, ни вернуться. Эйдолоны понимают, кто они после смерти, но существуют они и до нее, все время, как нижний этаж антропологии, своего рода сумеречное гетто. Эйдос, εἶδος, становится эйдолоном, εἴδωλον, на дне онтологии. Это последнее мерцание исчезающего в кромешной тьме антропологического луча. Слабые, обделенные человечностью люди.

Мы как тела

Плотин презирал и ненавидел тело. В его философии в теле есть два аспекта: что оно имеет *форму* (то есть имеет бытие и смысл) и что оно имеет *плотность* (то есть имеет небытие и бессмысленность). Наличие тела бессмысленно и обманно. Вид же истинен, но для созерцания вида плотность вообще не нужна. Для этого достаточно ума. Поэтому тело — зло. Не совсем зло, если оно красиво и будит созерцательность, но в целом все же зло.

Плотина угнетает в телесности то, что она предельно пассивна. Жизнь, говорит он, есть движение. Там, где она есть, она стремится уйти от минеральной неподвижности и косности. Насколько глуп камень, рассуждает Плотин. Его расколоть, так он и будет валяться на дороге в виде двух половинок. Это некрасиво и безнравственно с его стороны. А все живое стремится уйти от такой тяжести. Поэтому растения растут вверх, а животные ползают, плавают, бегают и летают. Они убегают от столкновений, они не хотят быть друг для друга тяжестью, телесным присутствием, каменной хваткой. Смысл жизни — подвижность и такая организация телесности, чтобы тела не мешали друг другу. Живое тело есть бегство от своей телесности.

Плотин пишет:

> «Почему и среди тел в большей мере, чем устойчивая земля, будут существовать более подвижные и менее тяжеловесные тела, то есть те, что вверху? (...) Я думаю, наиболее самодостаточные тела наименее тяготят другие и причиняют им наименьшую скорбь, и чем больше тела тяжелы и земляны, тем более они ущербны и падучи (...); они падают из-за своего бессилия, и своим низвержением и вялостью наносят друг другу удары»[1].

И лишь когда человек, животное или дерево умирают, они превращаются в тяжелые бессмысленные груды тяжести, падающие друг на друга, давящие, прижимающие к земле. Труп отвратителен

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 299.

потому, что отвратительно тело. А оно отвратительно, потому что плотное, тяжелое, материальное.

«Наиболее неприятны в столкновении именно мертвые тела, наносящие наиболее сильные раны и причиняющие наибольший вред»[1], — говорит Плотин.

Поэтому телесность человека — это его фундаментальный недостаток. Плотин, по словам Порфирия, стеснялся своего тела, так как, видимо, воспринимал его как оскорбление божественности своего ума и своей души.

Мы как растения

У человека как полномочного представителя Мировой Души есть все возможные типы душевных срезов. В частности, человеку свойственна растительная душа. Поэтому человек есть в каком-то смысле растение. Растительная душа дает телу рост, организует циркуляцию влаги, заведует ростом волос, ногтей. Кроме того, она связывает человека с эйдетическими цепочками растительного мира. Употребление растений в пищу, для лечения или в форме жертвоприношений богам связано с активацией свойств растительной души. Кроме того, растительный мир имел для древних и прямо божественное измерение: в Элевсинских мистериях почитался колос, в оргиях Диониса — виноградная лоза; гамадриады были нимфами деревьев; священные оливы или дубы служили оракулами олимпийских божеств.

Фито-душа в человеке, таким образом, вводит его в широкий круг смысловых соответствий, предопределяющих как его физиологическую, так и культурную жизнь. Связи с растительным миром есть фундаментальная задача человека по собиранию природных эйдосов для их очищения, постижения и их возвращения к небесным образцам.

Важно, что ученик Плотина Порфирий основательный трактат «О воздержании от одушевленных»[2] посвятил философским и теургическим аспектам вегетарианства.

Мы как звери (львы и не только)

Кроме растительной души, в человеке есть животная душа: поэтому мы являемся еще и зверьми. В философии неоплатонизма к животным отношение в целом прекрасное: их подвижность, напол-

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 299.

[2] *Порфирий*. Сочинения. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011.

ненность жизненными силами, развитие уникальных качеств у каждого вида можно рассматривать как начальные формы философии. Если, по Плотину, все вещи мира в той или иной степени созерцают, теоретизируют, то животные — очень основательные теоретики. Способность людей передвигаться в разных стихиях может быть отнесена к свойствам животной души. При этом животная душа людей может быть организована иерархически: высшие уровни животной души относят к львиному, тигриному началу. Низшие — к насекомым, паукам, червям. Между этими пределами — бесчисленное множество животных видов, так же, как и растения, образующих масштабные эйдетические цепи. Львы и дельфины связаны с Солнцем. Петухи — с Меркурием. Собаки — с Луной и т. д.

Животная душа мыслится как составляющая человеческой. Животные управляются Логосами природы, но подлежат им, не в состоянии ими обладать. Поэтому собственно человеческой душе, и особенно ее умной части, свойственно господствовать над животными формами внутри самой себя: так сам человек берет на себя функцию Логоса для организации упорядоченного бытия жизненных сил. Платоновская колесница из «Федра», запряженная двумя конями, также может быть рассмотрена как символ животной души, причем в ее полюсах — укрощенном (белый конь) и диком (черный конь).

Плотин полагает, что в реализации высоких животных архетипов в человеке нет ничего предосудительного, и допускает, что души политических деятелей могут перевоплотиться в орлов, души астрономов — в различных птиц, а души материалистов — в свиней. Только философы, сконцентрированные на умной части души, снова становятся людьми или даже богами.

Важно, что животная душа мыслится здесь не как метафора, но как опытная констатация факта: если душа человека при жизни слишком тесно объединится с набором животных свойств, после смерти она вполне может принять форму такой животной души. В каком-то смысле неоплатоническое учение о душе допускает ликантропию (превращение в волка) или хойрантропию (превращение в свинью).

Мы и даймон

Даймон (δαίμον) играет важную роль в антропологии Плотина. Даймон — это фигура посредника между *здесь* и *там*. Поэтому, подчеркивает Плотин, Платон называл Эроса в «Пире» даймоном, а Эрос — посредник по преимуществу.

Плотин разбирает эту тему в отдельном трактате «О Полученных нами демонах»[1]. Основная идея Плотина заключается в том,

[1] *Плотин.* Третья Эннеада. Т. 3. Указ. соч.

что даймон есть тот, кто находится на одну ступень *выше*. Но так как человек есть нижняя душа, проецируемая высшей душой, то есть целым космосом, то даймон будет находиться между этими полюсами и представлять собой в нормальном случае среднюю душу, то есть небесного даймона. Задачи такого даймона — посвящать низшую душу в таинства высшей, служить ее хранителем, вождем, попечителем, учителем. Даймон — это живой бог, находящийся близко, в непосредственной опытной близости с человеком. Опыт даймона был фундаментальным опытом для грека или шире любого обитателя традиционного общества. Даймон — сакральное присутствие, он отмечает место, состояние, временной момент высоким напряжением, глубинной тревогой, изменением уровня сознания. Даймон может теоретически находиться на разных эйдетических цепочках — это будет следующий иерархический этаж над любым данным, сакральное присутствие чего-то непосредственно высшего, а поэтому ощутимого, конкретного, на верхней границе данного или сразу над ней.

В философском смысле у Плотина даймон и есть сам человек, его душа, но на одну ступень выше той, которая освоена и воспринимается как нечто привычное. Даймон — это всегда следующий уровень самого себя, но открывающийся с той безжалостностью, неожиданностью и внушительностью, с которой врывается всполох безумия, приходит горе или, напротив, спасительное известие, заставляющее задыхаться от радости и восторга. Даймон — это луч, связывающий нас с нашим истоком: поэтому он так же осязаем, как наше экзистирующее наличие, и так же разрушителен и молниевиден, как высшее вечное «я». В даймоне реализуется двоякая и действенная любовь нас к самим себе, но во всех случаях неожиданная и явленная как радикальный удар: оказывается, наша душа страстно любит наше высшее «я», вечность в нас, а само высшее «я» позволяет душе себя любить. Этот экстатический взлет есть личность даймона.

«Когда человек уходит из тела, он становится тем, что было важнейшим в нем»[1], — поясняет Плотин и продолжает чуть выше: «Кто же становится даймоном? Тот, кто был им уже здесь. Кто — богом? Тот, кто уже здесь был им»[2].

Для философа, уточняет Плотин, картина может стать полностью вертикальной. Так как философ осознает себя не душой на нижнем конце луча, но самим лучом, то он и есть даймон. А его даймоном, в свою очередь, становится бог. Если он вознесся до своей вечной души, то его даймоном будет Ум. И даже более того, если он

[1] *Плотин.* Третья Эннеада. Указ. соч. С. 222.

[2] Там же. С. 223.

вознес свой ум до световой точки сверхнебесной сущности, сделав Умом, то в этом случае даймоном ему будет само Единое.

Даймон есть ступень восхождения, через которую нельзя переступить. Это фундаментальная фигура платонического учения. Минуя высшего посредника, мы никогда не сможем достичь истока, так как даймон — это то, что находится непосредственно между ним и нами. Он и есть дистанция, и чтобы ее преодолеть, надо стать даймоном самому.

Мы и боги

По Плотину, смертным надлежит почитать бессмертных, а людям — поклоняться богам. Напомним известный эпизод из «Жизни Плотина» Порфирия: «Когда однажды Амелий, человек очень богобоязненный, всякое новолуние и всякий праздничный день ходивший по всем храмам, предложил и Плотину пойти с ним, тот сказал: "Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним!"»[1]. В этой фразе ни малейшего намека на высокомерие или непочтительность к высшему: весь строй философии Плотина убеждает в его глубочайшем почтении к богам и божественности. Он хочет сказать лишь, что, почитая богов как внешних сущностей, мы оскверняем чистоту их умного неприкосновенного бытия. Боги живут в нас, если мы становимся для них достойным жилищем, храмом. Бог и человек связаны более тонко, нежели посредством обряда. Боги неоплатонизма — умные боги, они пребывают в уме. Они — сами эйдосы и одновременно умы, созерцающие эйдосы и воплощающие их в космические каденции копий и Логосов. Поэтому когда человек думает о богах, боги думают о человеке. И для того, чтобы думать о богах, чтобы чтить их на алтаре своей души, не обязательно пускаться в путешествие; для грубых людей это, наверное, необходимо, но философ и так в постоянном путешествии по небесной вертикали. И чем выше он поднимается, тем ниже навстречу ему спускается чистый и священный бог, его предводитель, учитель и вождь. Вся топика аполлонизма вертикальна: любая точка земли — нижняя граница космоса, начало материального ужаса и последняя черта. Отсюда только один путь — немедленно вверх, прочь, назад. Плотин жестко утверждает: бросай все, отвернись, закрой глаза, беги отсюда! Это значит, любой горизонтальный путь, куда бы он ни вел, есть трата времени. Боги вверху, внутри, *там*. Поэтому только туда лежит путь философа. И это божественный путь.

[1] *Порфирий.* Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.

В конце концов, философ есть бог, и его путь к богу есть путь к самому себе, путь бога.

Материя

Заканчивая обзор фундаментальных начал философии Плотина, следует суммировать его взгляды на материю. Основная триада ипостасей у Плотина материю в себя не включает. Эти ипостаси — Единое (ἓν), Ум (νοῦς), Душа (ψυχή). Единое сверх-есть, это сверх-сущее, сверх-сущность (ὑπερούσια). Ум есть, как есть сущность сущего; Ум есть вечное «есть», εστίν, «есть» в абсолютном смысле. Душа просто «есть» во всем объеме — от вечно «есть» до циклически «есть» или даже временно «есть». И на нижней границе Души «есть» начинает тускнеть, рассеиваться, погружаться в «не-есть», которое не совпадает со «сверх-есть», и напротив, есть «недо-есть», «недо-сущность». Так как в аполлоническом Логосе Плотина «есть» значит эйдос и то, что ему предшествует (Единое), то мы получаем строго вертикальную онтологию:

1) сверх-эйдос,

2) умный эйдос и

3) душевный эйдос (включающий в себя эйдосы природные, космические, стихийные и телесные).

По мере движения сверху вниз бытие, рассеиваясь, конституирует три стоянки: исток, по ту сторону, επέκεινα (над-бытие); середина, *там,* εκεί (чистое бытие); конец пути и начало возвращения, *здесь*, ενταύθα (нечистое бытие, смешанное).

Материи в этой цепочке нет, так как она не имеет в самой себе никакой онтологии. Она не есть ни в каком смысле. Поэтому она не является принципом, началом ничего вообще. Она не необходима, она лишь возможна. Ни на одном уровне бытия, ни в одной точке всего никто не испытывает потребности в материи и все свободно и легко экзистирует без нее и помимо нее. И напротив, будучи абсолютной лишенностью, материя испытывает потребность во всем и нуждается во всем, пытаясь забрать из сущего все, что только удастся. Сильное сущее, расположенное на верхних этажах онтологии, полностью свободно от материи и легко отражает ее поползновения стать причастной к чему-то высокому. Поэтому, утверждает Плотин, боги не материальны, Ум не материален, все высшее не материально и существует вне всякой материи. Это важно: материя, с точки зрения аполлонического Логоса, *совершенно не необходима для проявления*. Чтобы являться, чтобы быть эйдосом, не нужно ничего, кроме самого факта явления, кроме безмерного Блага, которое не есть ни в каком смысле, но дает всему бытие единолично — без обращения к какому бы то ни было ино-

му началу. Правда, чтобы явиться, Единое учреждает иное, нежели оно само (в Уме уже нечто иное, по сравнению с Единым, есть отличное, есть «многое»), но это «иное» не есть, а лишь рассеивает то, что есть. Это иное — примесь небытия, призрак бездны.

> «Едва ли она могла принять и имя сущего, но приличнее называть ее не-сущим: но не в том смысле, в каком движение или покой не есть сущее, но истинно не-сущим (...); она — лишенность всякого сущего. Все, за что она (материя) себя выдает — есть ложь; она сама есть ложь»[1], — говорит Плотин.
>
> ἀλλὰ ταῦτα ὑπερεκπεσοῦσα πάντα οὐδὲ τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν ὀρθῶς ἂν δέχοιτο, μὴ ὂν δ΄ ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὂν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλ΄ ἀληθινῶς μὴ ὄν(...) ἀλλ΄ ἐν ἐλλείψει τοῦ ὄντος παντὸς γενόμενον. Διὸ πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδετα.

Материя, таким образом, не начало, но предел движения сверху вниз, где верх мыслится как открытый Единому Ум, а низ — как его возможная внутри Ума антитеза себе самому. Плотин в трактате «О материи» пишет:

> «Ум отыскивает двойственность, ибо он производит деление до тех пор, пока не достигает простого, которое уже не может само разделиться. Пока же он может, он будет продвигаться в свою бездну. Бездна каждого есть материя; потому она всецело темна, что свет есть Логос»[2].
>
> «Καὶ νοῦς εὑρίσκει τὸ διττόν· οὗτος γὰρ διαιρεῖ, ἕως εἰς ἁπλοῦν ἥκῃ μηκέτι αὐτὸ ἀναλύεσθαι δυνάμενον· ἕως δὲ δύναται, χωρεῖ αὐτοῦ εἰς τὸ βάθος. Τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος».

Бездна, βάθος, уточняет Плотин, есть у каждого (Логоса, эйдоса). Это то направление, в котором вещь падает, если не взлетает. Круговое движение светил в небе есть равновесие между силой и немощью. Но это хрупкое (хотя и перманентное, всегда длящееся) равновесие. Души же движутся по иной, вертикальной траектории: в этом сущность диурнической топики (и не случайно, Ж. Дюран считает основным жестом режима диурн именно диайресис, διαίρεσις, который мы встречаем и в вышеприведенном пассаже из «Эннеад»: «Ум производит деление» — νοῦς διαιρεῖ). Бытие висит над бездной и испытывает на себе притяжение бездны. Бездна — это материя, чистая лишенность. В русском переводе мы встречаем выражение «бездна каждого есть материя», «τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη», но можно перевести это и «ведь материя есть бездна для каждого», что точнее передает мысль Плотина: бездна не может быть

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 301.

[2] *Плотин*. Вторая Эннеада. Указ. соч. С. 189.

собственностью каждого, но является общим пределом падения для всех. И каждый, падая лично, несется к общей бездне. Бездна для всех одна, для всех и каждого. Но путь к ней у каждой слабеющей, теряющей умный свет вещи, свой. «Материя есть пустыня, оставленная всеми»[1], οὕτω γὰρ πάντων ἔρημος, она не имеет никаких частей и никаких границ.

Понять материю

Материя для аполлонизма в целом представляет собой проблему. Мы уже видели, как Плотин трактует появление тел и низших эйдолонов через ужас Души перед бездной. «Душа также налагает эйдосы вещей на нее, ибо испытывает боль от ее неопределенности, подобно страху оказаться вне сущего, и не перенося более пребывания в не-сущем»[2]. Чтобы принять в эйдосы, испускаемые Душой в защитных, оборонительных целях, материя как «подлежащее», ὑποκείμενον, Аристотеля, или «вместилище», ὑποδοχή, Платона, не должна обладать *никакими свойствами вообще* — то есть быть бесстрастной, безвидной, бескачественной. Но не пустой. Пытаясь пояснить, как же следует понимать материю, которую понять никак не возможно, так как в ней нечего понимать, Плотин обращается к «бастардному Логосу», λόγος νόθος, Платона, с помощью которого он в «Тимее» предлагает постигать непостижимую «хору», χώρα[3]. «Она постигается размышлением, не исходящим из ума, а пустым»[4], — утверждает Плотин. ἀλλὰ λογισμῷ οὐκ ἐκ νοῦ, ἀλλὰ κενῶς. Загадочный, пустой, бастардный, незаконнорожденный Логос не есть пустота сама по себе, так как это все же определенное свойство, но опустошенная мысль. Мысль может быть пустой, хотя, что это за мысль, требуется еще очень внимательно разбираться. Но материя не может быть даже пустой. И вот, стремясь все же как-то описать бездну, Плотин предлагает следующую схему.

> Οὐ τοίνυν ὄγκον δεῖ εἶναι τὸν δεξόμενον τὸ εἶδος, ἀλλ΄ ὁμοῦ τῷ γενέσθαι ὄγκον καὶ τὴν ἄλλην ποιότητα δέχεσθαι. Καὶ φάντασμα μὲν ἔχειν ὄγκου ὡς ἐπιτηδειότητα τούτου ὥσπερ πρώτην, κενὸν δὲ ὄγκον. Ὅθεν τινὲς ταύτὸν τῷ κενῷ τὴν ὕλην εἰρήκασι. Φάντασμα δὲ ὄγκου λέγω, ὅτι καὶ ἡ ψυχὴ οὐδὲν ἔχουσα ὁρίσαι, ὅταν τῇ ὕλῃ προσομιλῇ, εἰς ἀοριστίαν χεῖ ἑαυτὴν οὔτε περιγράφουσα οὔτε εἰς σημεῖον ἱέναι δυναμένη· ἤδη γὰρ ὁρίζει.

[1] *Плотин*. Вторая Эннеада. Указ. соч. С. 195.

[2] Там же. С. 199.

[3] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2010.

[4] *Плотин*. Вторая Эннеада. Указ. соч. С. 203.

В силу фундаментальности этого пассажа для всей структуры исследуемой нами Ноомахии попробуем дать как можно более точный и приближенный к тексту и мысли самого Плотина подстрочный (смысловой) перевод. Здесь речь идет о том, имеет ли материя свойство «тяжести», «массы», «веса», «толщины», ὄγκος. Термин ὄγκος фундаментален. У него есть также значение «раздуваться», «пухнуть». Отсюда развилось и понятие «тщеславия», ὄγκωμα. Кроме того, слово «онкология», раковое заболевание происходит от того же корня: речь идет о неостановимом росте опухоли как нефункциональной пролиферации идентичных клеток. Метафора материи и рака чрезвычайно выразительна: идея злокачественной опухоли прекрасно подходит к материи как к глупейшей инстанции, бессмысленно умножающей идентичные, похищенные у бытия, у Души, частицы смысла. Материя — это болезнь, причем неизлечимая для всего того, что вступает с ней во взаимодействие. Поэтому материя есть смерть — все, чего она касается, умирает. Все материальное уже смертно. Кроме того, материя абсолютно и безнадежно глупа. Настолько глупа, что никакой ум, даже самый слабый, не способен допустить даже возможности такой крайней формы глупости. Она глупее тел, глупее частиц, глупее червей. Глупее самых глупых представителей человеческого рода. Глупее чертей и всего населения ада. И при этом она ядовита, навязчива, агрессивна и разъедает все, к чему прикасается. Материя — раковое заболевание эйдетической Вселенной, бездна, ставшая вирусом. Сильное световое существо она не затрагивает, но стоит эйдосу ослабнуть, и он захвачен хищной матрицей, хаотически производящей бессмысленные клетки и пьющей жизнь.

Итак, весь пассаж будет звучать так.

> «Чтобы принять эйдос, материя не (обязательно) должна *быть* тяжестью (сама по себе), она *становится* тяжестью (массой), и (становясь) позволяет другому (чем она) быть созданным». Самое принципиальное в этом пассаже, что *бытие*, εἶναι, противопоставляется здесь *становлению*, γενέσθαι. Материя не *есть* тяжесть, она *становится* тяжестью, и не от себя, а при соприкосновении с другим. Сама материя не тяжела, она отяжеляет другое, легкое. Она делает тяжелым всё вообще, хотя сама не является тяжелой, поскольку не является никакой. Она дает о себе знать, через свое отравляющее дыхание тяжести. Материя отяжеляет. Прилагает ко всему измерение бездны, заставляет вещи падать».

Далее Плотин поясняет эту трудную мысль:

> «То, что (кажется будто) материя обладает тяжестью, есть *призрак* (фантазм, галлюцинация, ложное видение), ведь будучи самой лишенной из всего и лишенной всего, материя в своем изначальном состоянии пуста от всех свойств, в том числе и от тяжести».

Это основа неоплатонической онтологии призраков, фантазмов. Сущность *призрачности*, более тесное знакомство с которой нам предстоит в главе о «черном Логосе» Кибелы, заключается в двояком процессе *встречи* предельно ослабленного эйдоса, гаснущего света души, рассеивающегося на периферии мира, со стремительным броском несуществующей материи, которая в этом броске одного/падении другого становится тяжестью, не будучи ничем. Но «тяжесть» не привносится в эйдос материей. Скорее, тяжесть привносится в материю эйдосом, но только совсем больным, усталым эйдосом. Тяжесть конституируется процессом падения души. Последний предел, ниже которого ничего нет, не обладая никакими свойствами, выпрастывает из себя самое омерзительное из возможных свойств, а точнее, подставляет себя под такое свойство, которое обретает действительность через трансгрессию эйдоса. Иными словами, если материи вообще нет, то материальность как призрак материи, как фантазм тяжести входит в бытие не сама по себе и не от материи, а от павшего эйдоса. Материи нет, а материальность, тяжесть, вес, а значит, смерть и болезнь, рак, опухоль, бессмысленность, безжизненность, неподвижность и самое страшное — глупость, есть не что иное как творение ума, игра ума — больного, слабого, извращенного, но все же ума, именно ума, то есть Логоса. Материя есть логическое явление. Она конституируется умом, светом и душой. Это очень плохая конструкция. Но какая есть. И вопрос о ее происхождении следует обращать не к материи, а к душе. Материальность творится душой как результат ее помрачения, ее упадка, ее вырождения. А так как душа свободна, то значит и становление материи есть акт свободы. Никто не обречен на падение. Любой луч имеет свободу выбора. И тот, кто выбирает ориентацию радикально вниз, кто решается прыгнуть в бездну, тот и создает фундаментальную структуру гравитации. Тяготение, как и рак, суть продукты ума, его черные игры.

Плотин продолжает:

> «Поэтому некоторые находят материю пустой (отождествляют ее с пустотой). Я же говорю, что она есть призрак (фантазм) массы (тяжести), φάντασμα ὄγκου, поскольку душа, которая (предельно) сблизилась с материей, не может ничего (четко) различить (разграничить, ὁρίσαι, определить, поместить в пределы, в границы), начинает трястись (бесноваться, волноваться) в неопределенности, и у нее нет сил, чтобы нечто охватить взглядом (придать форму, очертить, распознать эйдос, эйдетические черты, определить) или

прийти к (выявлению) знака (смысла), ведь это и было бы то же, что и различить (а этого-то как раз она и не может)».

Эта фраза развивает мысль о том, что тяжесть есть скорее состояние души, а не свойство материи, что тяжесть рождается из бесноватости, одержимости души, которая падает и отчаянно пытается остановить свое падение — но не через полет, а через черные и неблагородные операции, приводящие в конце концов к конституированию материальности — как печати глубочайшего вырождения ума.

Последнее, что важно сказать о статусе материи у Плотина, это вполне очевидное теперь отличие материи от телесности. Тело имеет форму, а значит — эйдос. Следовательно, тело не нечто иное, нежели мир души, а его часть, его измерение. Тело душевно, не просто одушевлено, но и есть в каком-то смысле душа. Тело осмысленно, тело мыслимо, тело есть копия мысли. Поэтому оно принадлежит миру форм, и даже его составляющие — вещества — суть стихии, а значит, они также имеют эйдосы и формы. Все телесное нематериально, поскольку осмысленно. Плотин говорит:

> «Телесное не принадлежит ей (материи), ибо телесное есть Логос, то оно отличается от материи, ведь материя есть нечто иное, нежели Логос»[1].
>
> Ἀλλ´ οὐδὲ σωματότης περὶ αὐτήν· εἰ μὲν λόγος ἡ σωματότης, ἕτερος αὐτῆς· αὕτη οὖν ἄλλο.

Материя не есть Логос. Теперь давайте попытаемся яснее понять, что такое Логос у Плотина.

Статус и топос Логоса

Логос есть важнейший элемент философии Плотина. Иногда он пользуется этим термином широко и свободно, иногда, напротив, строго отделяет от сходных понятий. Статус и роль Логоса в философии Плотина многократно обсуждались, кое-кто даже выдвигал гипотезу о том, что Логос это самостоятельная (четвертая) ипостась наряду с Единым, Умом и Душой. Но так как значение термина Логос фундаментально для всей философии, для богословия (особенно христианского), в частности, для нашего исследования Ноомахии, которое строится на выявлении противостояния трех Логосов, следует обратить на него пристальное внимание. То, как понимает Логос аполлоническая философия радикального диурна, чрезвычайно важно.

Итак, Плотин пишет:

[1] *Плотин*. Вторая Эннеада. Указ. соч. С. 203.

> «Логос не есть несмешанный Ум, сам Ум; он не есть также род чистой Души, но зависит от них, словно бы высвечиваясь от обоих, от Ума и Души»[1].
>
> ἔστι τοίνυν οὗτος οὐκ ἄκρατος νοῦς οὐδ´ αὐτονοῦς οὐδέ γε ψυχῆς καθαρᾶς τὸ γένος, ἠρτημένος δὲ ἐκείνης καὶ οἷον ἔκλαμψις ἐξ ἀμφοῖν, νοῦ καὶ ψυχῆς.

В этой фразе содержится чрезвычайно важное указание: Логос не есть Ум, но не есть и Душа. Прежде всего: Логос не есть Ум. Следовательно, описание структуры Ума как ἓν πολλά, как светящейся точки, откуда (намечаясь) исходят умные эйдосы-лучи и куда немедленно возвращаются, следует отличать от структуры Логоса, обладающего совсем иными характеристиками. Это для нас важно, так как греческие слова «νοῦς» и «λόγος» иногда переводятся одинаково: и то и другое — «ум», «мышление». И у самих греческих философов иногда эти выражения используются не строго, обозначая то одно, то другое, но для точности картины следует всерьез отнестись к словам Плотина об их фундаментальном различии. Логос не есть Нус, Ум.

С другой стороны, Логос не есть Душа в чистом виде. Поэтому как мы отличаем λόγος от νοῦς, следует также отличать λόγος от ψυχή. Логос и Душа фундаментально различны. Второе важнейшее замечание: Логос не есть ни Ум, ни Душа.

Вместе с тем Логос назван зависящим от обоих и являющийся вспышкой, производимой от обоих (ἔκλαμψις ἐξ ἀμφοῖν, νοῦ καὶ ψυχῆς).

Далее идет сложное выражение, переведенное так:

> «Ум и Душа производят Логос, который есть Жизнь, содержащая разумность в тишине»[2].

По-гречески:

> καὶ ψυχῆς κατὰ νοῦν διακειμένης γεννησάντων τὸν λόγον τοῦτον ζωὴν λόγον τινὰ ἡσυχῇ ἔχουσαν.

Фраза, на самом деле, сложная. По смыслу Жизнь, ζωή, у Плотина означает Душу, и в следующей фразе так оно и будет, поэтому выражение «Логос, который есть Жизнь» вызывает недоумение. Жизнь — это Душа, но только что было сказано Плотином, что Логос не есть Душа. Многие переводчики Плотина на европейские языки понимают это темное место как в русском переводе. Но, может быть, в нем говорится о чем-то ином? В первой половине фразы дословно читаем: «Логос становится (приходит в бытие) через расположение (его) Душой (действующей) под Умом (из-под Ума)».

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 153.

[2] Там же.

Душа под воздействием на нее Ума располагает Логос. Тогда Логос будет вспышкой Ума в Душе. Не Умом в Уме, но Умом в Душе, или аналогом Ума в Душе, но не самим Умом в Душе. Иначе Логос есть тень Ума в Душе или вспышка *другого* Ума, нежели сам Ум, в Душе.

Тогда будет вполне понятна и следующая фраза, которую мы читаем в том же трактате Третьей Эннеады чуть ниже:

> «Логос, происходящий из единого Ума и единой Жизни, не есть ни только Жизнь, ни только Ум, он не всецело полон, давая себя полноте вещей, он дает себя всему полностью. Противопоставляя части друг другу, производя недостаток, он поддерживает сущее в состоянии войн и битв; он производит становление, будучи благодаря этому Единым Всем, не будучи Единым»[1].
>
> ὁ λόγος ἑκ νοῦ ἐνὸς καὶ ζωῆς μιᾶς πλήρους ὄντος ἑκατέρου οὐκ ἔστιν οὔτε ζωὴ μία οὔτε νοῦς τις εἷς οὔτε ἑκασταχοῦ πλήρης οὐδὲ διδοὺς ἑαυτὸν οἷς δίδωσιν ὅλον τε καὶ πάντα. Ἀντιθεὶς δὲ ἀλλήλοις τὰ μέρη καὶ ποιήσας ἐνδεᾶ πολέμου καὶ μάχης σύστασιν καὶ γένεσιν εἰργάσατο καὶ οὕτως ἑστὶν εἷς πᾶς, εἰ μὴ ἓν εἴη.

Следует обратить внимание на то, что Логос описан как разделяющий, как конституирующий противоположности, диады, пары, а это есть деятельность, совершенно отличная от интегрирующей диалектической умозрительной деятельности Ума, который, разделяя, немедленно соединяет, противопоставляя, тут же снимает противопоставление. Ум не знает никаких противоречий, никаких пар. Его структуры, хотя и трепещут от невероятного напряжения, все же пребывают в вечности и в вечном покое. Вся подвижность начинается в Душе. И вот там Логосу есть пространство для своей диайретической работы: Логос находится в Душе, но он не сама Душа. Он отражает Ум, но только одну из его частей.

В этом пассаже Душа явно отождествляется с Жизнью, и Логос происходит от Ума и Жизни.

Тогда совершенно непонятной становится вторая половина предложения, с которого мы начали: «τοῦτον ζωὴν λόγον τινὰ ἡσυχῇ ἔχουσαν». Это можно понять как «эту Жизнь (винительный падеж), обладающую Логосом вроде как в тишине». Но тогда получается бессмыслица: «Ум и Душа производят Логос, который есть Жизнь (а Жизнь = Душа), которая (в свою очередь) имеет Логос как-то в тишине». Может ли Плотин позволить себе, при всей вменяемой ему небрежности стиля, выражаться столь неточно и приблизительно? Не думаю, скорее дело в переписчиках, переводчиках и толкователях. Исходя из структуры Плотиновского космоса попробую предложить иную версию: «Логос (Слово, Речь) становится (приходит в бытие) через расположение (его) Душой (действующей) под Умом (из-под Ума, под воздействием Ума), тогда как ранее Жизнь (=Душа) имела его (Логос) в молчании (тишине)». Душа мыслит молча, и в молчании, тишине, (исихия) созерцает Ум. Это та сторона Души, которая обращена всецело к Уму. Это «Афродита, которая смотрит *туда*»[1]. Но под воздействием созерцаемого Ума Душа в какой-то момент — это скорее всего начало времени — исторгает *осмысленный звук*, идущий вовне. Это речь Души, рожденная из ее созерцательной тишины. Тишина Души является ее постоянным свойством, и Плотин неоднократно подчеркивает, что Душа нисходит во Вселенную тихо, молча, беззвучно, нежно. Она сочится с небес, как мягкий золотой дождь.

[1] *Плотин.* Третья Эннеада. Указ. соч. С. 153–154.

Логос же — произнесенное Слово, раздавшаяся Речь. Это не умиротворенная Афродита Ураниос, но скорее ее воинственный возлюбленный бог войны Арес. Не случайно все сущее становится полем войн и битв. Это отец вещей — πόλεμος. Логос жесток — он разделяет, он расчленяет, он повсюду устанавливает закон диады. Он несет в себе множественность, то есть ориентацию на материю. Логос в этом понимании есть вектор, указывающий в бездну.

> «Вселенная существует согласно Логосу, и необходимо чтобы был Единый Логос, состоящий из противоположностей, а поскольку противоположности имеют логическую структуру, то можно сказать, что они суть существование Логоса. Ибо если Логос не будет множественен, то не будет и Логосом»[2].
>
> κατὰ λόγον δὲ τὸ πᾶν, ἀνάγκη καὶ τὸν ἕνα τοῦτον λόγον ἐξ ἐναντίων λόγον εἶναι ἕνα, τὴν σύστασιν αὐτῷ καὶ οἷον οὐσίαν τῆς τοιαύτης ἐναντιώσεως φερούσης. Καὶ γὰρ εἰ μὴ πολὺς ἦν, οὐδ΄ ἂν ἦν πᾶς, οὐδ΄ ἂν λόγος.

Я предложил бы несколько иной, смысловой перевод: «Всё (структурировано) в согласии с Логосом, и необходимо, чтобы этот Логос состоял бы (дословно, был бы) из противоположных Логосов, и составление его из противоположностей и было бы его сущностью. Поскольку если Логос не будет многим, он не будет все-общим, а значит не будет и Логосом».

Эта формула все расставляет по своим местам. Логос заведует множественностью в Душе. Это та сторона Души-Жизни, которая обращена вовне. Не к Уму, который требует молчаливого тихого созерцания, но от Ума, где рождается направленная вовне, приказная, декретная, керигматическая речь.

[2] *Плотин.* Третья Эннеада. Указ. соч. С. 154–155.

Логос и Эрос: близнечная оппозиция

В этом случае Логос оказывается в положении прямо обратном Эросу. Эрос есть та сторона Мировой Души, которая обращена к Уму. Это тихая сторона Души, сосредоточенная на созерцании высшего Жизнь. Это та часть Души, которая наделена вечностью, неподвижностью, неизменностью. Это даймон Души, который есть ее гипостазированное стремление к тому, что прежде и лучше ее самой. Эрос — философ, он созерцает наивысшее. В Любви Душа постигает умную вечность и сама становится умной и вечной. Это движение Души от себя наверх, *myga*.

Логос — это обратный двойник Эроса. Это другая сторона Эроса. Он не объединяет, но разделяет. Он смотрит не наверх, но вниз. Он не сосредоточен и не погружен в священную тишину, но обращен ко внешнему и громко провозглашает свои суждения. Он разделяет, судит, расчленяет, разводит по разные стороны, противопоставляет. Он пародирует Ум, питается жизненными соками Души, но направляет ее тихую мощь от центра к периферии, от единства ко множеству, от умной части Души в сторону материи.

Поэтому Логос есть организующая сила Души, выходящей за свои умные пределы. Логос царит там, где начинаются различия. Поэтому все во Вселенной логично. Вселенная и есть поле развертывания Логоса. Мир есть Речь. Чтобы отделить Логос от Ума, второго начала философии неоплатонизма, можно передавать этот термин как «Разум». Введение разделяющей приставки «раз-» точно указывает на синтетическую сущность Ума и диайретическую сущность Логоса (Разума). В Уме множество сходится к Единству. В Разуме единство расчленяется на множество.

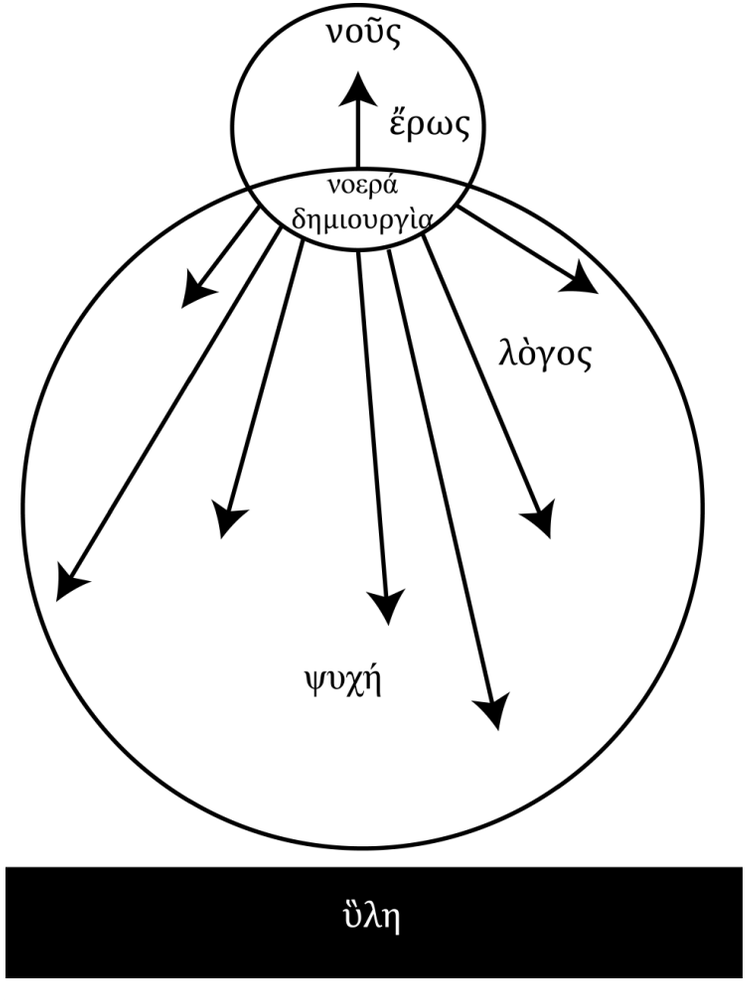
Плотин так говорит об этом в пассаже об опьянении Ума.

> «Видит ли Ум по частям, т.е. сначала одну вещь, а потом другую?
>
> Нет. Это Логос нас учит создавать возникших, а Ум мыслит вечно и вечно не мыслит, но иным образом взирает»[1].
>
> Παρὰ μέρος δὲ ὁ νοῦς ἐκεῖνος ἄλλα, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλα ὁρᾷ;
>
> οὔ· ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ, τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν ἀεί, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν.
>
> Дословно:
>
> «Ум через части — одно, затем другое? Нет. Логос учит творить возникающее, (Ум) же (учит) мылить (νοεῖν) и не-мыслить, но (одновременно, не по частям) на то и другое взирать».

Логос мыслит частями, а следовательно, мысля, творит части, делит сущее на части и перебирает их последовательно, тогда как

[1] *Плотин*. Шестая Эннеада. Указ. соч. С. 144.

Ум созерцает все одновременно, пространственно, синхронно и неподвижно, содержа в себе высшую скорость — вечного внимания, уделенного всему сразу.



Эта обращенность Логоса вовне, в разделяемый и разделяющийся мир, помогает понять использование этого термина в разных сочетаниях. В некоторых ситуациях Плотин использует термин «Логос», часто во множественном числе «Логосы», повторяя (в своем особом контексте) тропы стоической философии, λογοι, как синоним эйдоса. И это оправдано тем, что в Логосе нет никакого собственного содержания: вся его разделяющая практика смысловым, семантическим образом основана на ноэтических структурах, откуда он косвенно, через молчаливое созерцание чистой Души и

черпает знание. Поэтому то, что различает Логос — это эйдосы. Но это не чистые идеи, на которых сосредотачивает внимание любящая Душа, но их психические отражения, копии, демиургемы. Воплощенные в душе, а также в природе, в стихиях и телах, эйдосы, то есть копии ноэтических эйдосов, могут быть отождествлены с Логосами. Отсюда панлогизм неоплатоников: мир есть совокупность Логосов-эйдосов. Но как Логосы они подлежат расчленению (то, что расчленяется в них, есть их эйдетическая сущность), а как эйдосы они же схватываются как отражения ноэтических парадигм, пребывающих там, в наднебесном месте, в зоне Ума. Поэтому всякий Логос есть эйдос, но не всякий эйдос есть Логос. В Логосе-Разуме нет ничего из того, чего не было бы в Нусе-Уме, но в Уме-Нусе есть много того, чего нет в Разуме-Логосе.

Эрос есть истинное сознание. Поэтому он мягок, молчалив, предан не себе самому, но тому, что выше него. Логос есть копия сознания, поэтому он жесток, дискурсивен, опирается на себя самого и склонен заниматься тем, что ниже его. Хотя и он прекрасен в прекрасном аполлоническом мире платонизма.

Вечность: сейчас-бытие

Мы не поймем платонизма и структуры аполлонического Логоса, если не двинемся в направлении опыта вечности. Вечность понимается Плотином как то, что есть.

Он говорит:

> «Если нет ничего прежде вечности и ничего после нее, то «есть» — истиннейшее из всего, что о ней можно высказать, она сама есть «есть», будучи сущностью и жизнью; таким образом, мы вновь приходим к тому, о чем говорилось, — к вечности»[1].
>
> Εἰ οὖν μήτε πρότερον μήτε ὕστερον περὶ αὐτό, τὸ δ ἔστιν ἀληθέστατον τῶν περὶ αὐτὸ καὶ αὐτό, καὶ οὕτω δέ, ὅτι ἐστὶν ὡς οὐσίαι ἢ τῷ ζῆν, πάλιν αὖ ἥκει ἡμῖν τοῦτο, ὃ δὴ λέγομεν, ὁ αἰών.

Вечность, таким образом, это не абстрактная конструкция, получающаяся из сложения моментов времени или через его заключение в круговую, самозамкнутую структуру. Вечность есть одновременность всего. В вечности *есть* все сразу без всякого движения и до всякого времени. Вечность — категория онтологическая. Она совпадает с тем, что истиннейшим образом (ἀληθέστατον) есть. То, что «истинное» есть, есть вечно. Есть в вечности. Это тождество бытия и вечности, а также вечности и жизни, составляет вершину аполлонического созерцания.

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 375.

Именно этот опыт радикальной одновременности и требуется от философа в его фундаментальном рывке в сторону Ума. Элемент вечности есть во всем. Так как вечность — это исток всего, что только есть или может быть во времени — в прошлом, настоящем и будущем.

Плотин спрашивает риторически: «Как бы мы могли понять вечность, если бы не были с ней связаны?»[1] (Τίς γὰρ ἂν σύνεσις γένοιτο μὴ ἐφαπτομένοις); и заключает: «Должно и нам участвовать в вечности»[2]. (Δεῖ ἄρα καὶ ἡμῖν μετεῖναι τοῦ αἰῶνος.)

Вечность это то, *как* есть Ум. Постижение структуры Ума есть опыт постижения вечности. Поэтому в той степени, в какой человек наделен умом, этот опыт для него открыт. Таким образом, вечность входит в философию как движение ума, направленное к Уму фундаментальным началом. Двигаясь в направлении вечности, ум двигается к самому себе и через себя к высшему Уму. Вечность — это *там*.

Связь Ума и вечности является фундаментальной. Все содержание Ума сосуществует одновременно, синхронно, в вечном настоящем, подобно элементам картины, расположенным в пространстве. Все возможные эйдосы, умные лучи, все пары противоположностей, все смысловые звенья любых последовательностей пребывают в Уме разом — не одно после другого, вместо другого, до другого, но сразу вместе, в едином и неделимом вечном «теперь», «сейчас». Созерцание того, что содержится в высшем Уме, есть созерцание всей этой картины одновременно, в которой пребывают сущности всех вещей. Подлинная философия ставит своей целью именно такое возвышение к Уму, и кульминация его есть обозрение всеобщего светового поля Ума. Это поле не имеет протяженности, но существует одновременно.

Все вещи вечны в том смысле, что их эйдосы пребывают в вечном настоящем Ума. В этом смысле вечен и мир, Вселенная, вечен покой и движение, это и иное и т. д. Вечность пронизывает бытие как его золотое сечение, реструктурируя экзистенцию вдоль особой эйдетической умной оси — оси вечного настоящего.

При этом вечность присуща Уму не как его атрибут, а как нечто, нисходящее на Ум из Единого. Ум вечен в той мере, в какой он пронизывается невидимым светом Единого. И далее, через световое поле идей, эта умная вечность нисходит глубже и глубже в мир.

Время как падение

Исходя из апофатического Единого вечность полностью осуществляется в Уме. Но ниже Ума, на уровне Души, вечность дана не

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 377.

[2] Там же.

как она сама, а через свой образ, поскольку все в мире копий есть лишь образ оригиналов, парадигм, идей. Образом вечности, согласно Платону, является время.

Время Плотин понимает, вопреки Аристотелю, без всякой связи с движением. Время есть расположение всего того, что содержится в Уме, в системе определенной последовательности, где вначале идет одно, и только затем другое, где противоположности могут следовать друг за другом, сменять друг друга, но не совпадать и не сосуществовать одновременно. То, что схватывается в Уме одновременно, ниже Ума, в сфере Души, берется попеременно, одно за другим. Плотин говорит: «Время есть жизнь Души в движении перехода от одного способа жизни к другому»[1].

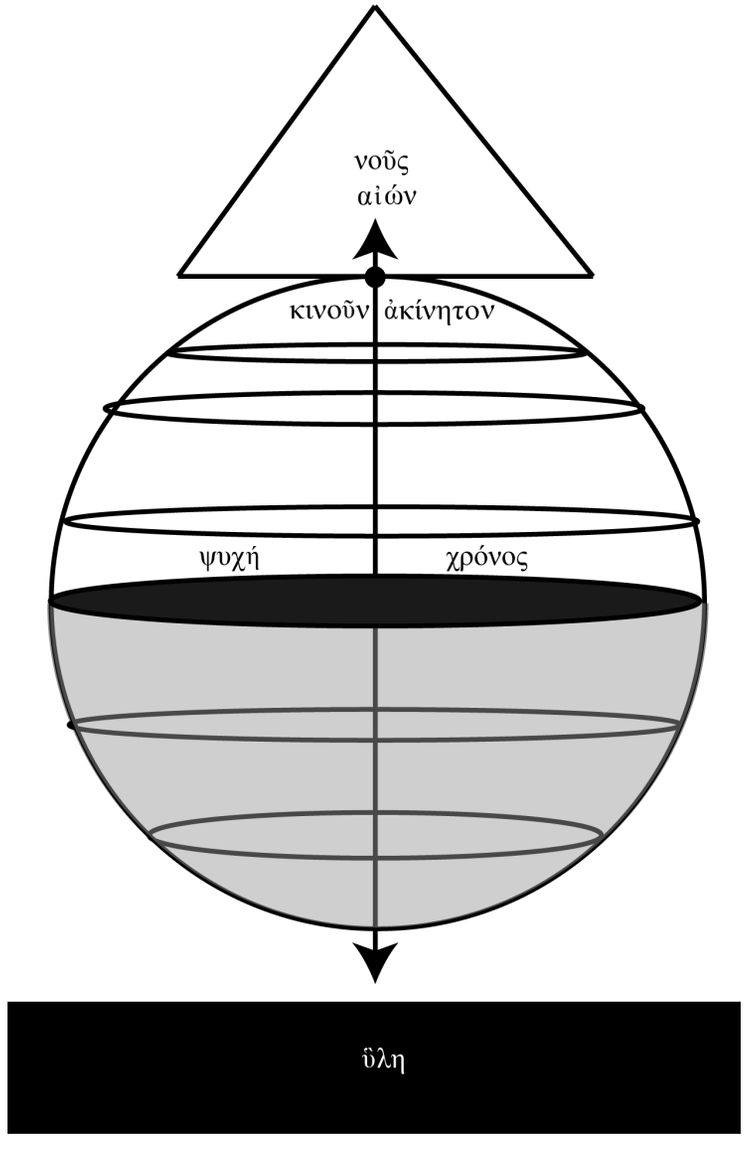
Наряду с «теперь», «сейчас» появляются «до» и «после», и содержание «сейчас» раскладывается на серию моментов, распределяясь между ними. Так «теперь» вообще исчезает, испаряется, поскольку созерцание Ума, где «теперь» есть единственное время, несовместимо с последовательностью: либо мы видим, либо нет. Когда вещи даны в последовательности, мы не видим их вечной сущности, а значит, «теперь» полностью исчезает, становится условностью. Поэтому во времени вещь никогда не есть, она либо была, либо будет.

На вопрос: как эйдосы экзистируют в Уме, следует отвечать — «вечно». А как эйдосы и сами вещи существуют в Душе, давать ответ — «временным образом». При этом в самой Душе есть, как мы видели, разные уровни. Чем выше уровень, тем светлее и тоньше качество времени, тем ближе оно к своему образцу — вечности.

Если представить себе Душу как сферу, можно наметить в ней горизонтальные сечения и вертикальную ось.

Собственно время является, в первую очередь, циклическим. Это обусловлено тем, что оно стремится отразить все содержание световых идей, пройти полный круг по всем смысловым сущностным цепочкам. Повторение цикла есть попытка проследовать всё вечно тождественное поле Ума, обойти его, но только последовательно, шаг за шагом. Как Душа расположена вокруг Ума и кружится вокруг него, так и время расположено вокруг вечности, вращается по ее периферии. При этом по мере того, как мы поднимаемся к вершинам Души, мы приближаемся к отражению точки вечности, то есть к месту, где пребывает «недвижимый двигатель». И если такой «недвижимый двигатель» (κινοῦν ἀκίνητον) в дионисийской перспективе Аристотеля есть недостижимый горизонт, то для аполлонического Логоса он есть вполне конкретная и обладающая бытием точка — вершина сферы Души.

[1] *Плотин.* Третья Эннеада. Указ. соч. С. 388.



Начиная с сечения, делящего сферу Души ровно пополам по горизонтали, можно представить себе верхнюю половину и нижнюю половину. В верхней половине отдельные орбиты циклического времени, соответствующие онтологическим уровням Души, могут быть представлены как витки восходящей спирали. Чем выше находится виток спирали, тем ближе он к центру поля Ума. Вершина сферы Души есть момент, где время в своей кульминации совпада-

ет с вечностью. Подъем по циклической спирали может привести высшие души к этой точке, которая описана Платоном в «Федре» как вершина небесного свода, куда собираются боги, чтобы заглянуть в «сверхнебесное место» и созерцать там сущность сущего.

На самой плоскости, делящей сферу Души пополам горизонтально, объем проходимых смысловых секвенций максимален. Время там совершает самое долгое циклическое вращение, так как ему необходимо перебрать одну за другой все эйдетические возможности, не группируя их в высшие классы (как на более высоких и поэтому более качественных сущностных циклах). Эта плоскость может быть соотнесена со средним миром или землей людей, где циклы настолько велики, что их повторение ускользает от сознания людей и поэтому время представляется линейным (кривизна дуги слишком мала). На этой плоскости развертывается человеческое земное время.

Чисто теоретически можно представить себе и нисходящие витки времени, движущиеся ко дну сферы Души. Это сгущающееся время, в котором содержание исчезает в обратном порядке, нежели в верхней половине сферы. Здесь события становятся все более редкими, но не потому, что они объединяются в синтетические классы и приближаются к интегрирующей точке Ума, где многое видно как единое, в едином, а потому, что они, напротив, все более дробятся по мере приближения к атомарности, количественной сингулярности, обособленности, пределом чего выступает чисто количественная материя, многое без единого. В самой нижней точке, симметричной вершине «недвижимого двигателя», можно расположить момент такого времени, в котором вообще больше нет никаких событий и где время исчерпывает свои смыслы, воспроизводя одну и ту же самотождественную бессмысленность.

Вертикальное время

Эта темная половина сферы времени у Плотина не описана, так как аполлоническая философия заинтересована, в первую очередь, возвышающими стратегиями, ее интересуют небесные измерения. Поэтому и в описании структуры времени неоплатоники в первую очередь рассматривают верхнюю полусферу и восходящую спираль созерцания, по которой циклы восходят к Уму, где время эротически рвется к вечности. Однако мы вполне можем достроить эту картину, которая будет особенно актуальной для интерпретации других ноологических структур — Логоса Диониса и особенно Логоса Кибелы.

Впрочем, сам Плотин довольно ясно осознает и описывает структуру *вертикального времени*. Если мы будем следовать по

спирали циклов, то подъем или спуск по шару Души будут столь постепенными, что определить природу каждого конкретного цикла будет непросто. И тем не менее эти витки циклического спирального времени ориентированы вокруг вертикальной оси, которую и можно назвать «вертикальным временем».

Время как таковое в отношении вечности может быть осмыслено двояко — как и всякая копия, оно в чем-то подобно, а в чем-то неподобно оригиналу. Подобие времени вечности выражается в его вертикальной ориентации вверх. Она может быть рассмотрена как постепенное циклическое восхождение, а может — и как прямой бросок в область Ума. Очищающейся живой (частной) душе свойственно восходить к Уму по спирали. Частный же ум может совершить и прямое восхождение, вертикальный взлет. Этот взлет есть путь философии, которая развертывается *перпендикулярно времени* — как прямой прыжок в вечность. Именно к этому призывают аполлонический Логос и философия Плотина. Движение по вертикальной оси времени вверх есть траектория божественных восхождений (в созерцании) и божественных нисхождений (в откровении, эпифании, теургических действах). Вертикальное время в направлении вверх есть особое умное время — умопостигаемое время. Оно направлено прочь от времени, к вечности, но это движение не просто отрицающее время, но вбирающее в себя все его смысловое богатство. Поэтому такое вертикальное время есть высшее очищенное ректифицированное время.

Но можно представить себе траекторию вертикального времени по оси вниз, то есть время как падение, ниспадение. В этом процессе акцентируется копия как неподобие оригиналу, концентрируется то, что отличает время от вечности. Плотин так и выражает свою мысль, задавая вопрос: «как же впервые ниспало время?»[1] «ὅπως δὴ πρῶτον ἐξέπεσε χρόνος». Здесь глагол «ἐκπίπτω» означает именно «ниспадение», «отпадение». Время в каком-то смысле заведомо есть именно *падение,* так как оно отпадает от вечности. И хотя аполлоническая философия, созерцая во времени образ вечности, способна обратить его течение вспять, использовать для подъема и взлета, само явление времени все же есть нисхождение, удаление от сущности и, соответственно, падение. Эйдосы падают во время, впадают в него. И будучи подхвачены временем, они продолжают падать в нем. Происхождение времени имеет опасный аспект: время есть преступление, оно создано тем, что Душа преступила границы. Плотин описывает это так:

> «Желая быть образом того (Ума), она (Душа) прежде всего сама положила себя во времени, которое создала вместо вечности, по-

[1] *Плотин.* Третья Эннеада. Указ. соч. С. 387.

том и возникшее предала она рабствовать времени, сделав его в целостности существующим во времени, заключив во время все его пути»[1].

ἐθέλουσαν εἰκόνα ἑκείνης εἶναι, πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν ἀντὶ τοῦ αἰῶνος τοῦτον ποιήσασα· ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ, ἐν χρόνῳ αὐτὸν πάντα ποιήσασα εἶναι, τὰς τούτου διεξόδους ἀπάσας ἐν αὑτῷ περιλαβοῦσα.

Здесь следует обратить внимание на лексику всего пассажа: «ἐχρόνωσεν» — дословно «овременела» (о Душе); «ἀντὶ τοῦ αἰῶνος» — «вместо вечности» и даже «против вечности»; «δουλεύειν χρόνῳ» — «отдаться в рабство времени» и т. д. Впадение во время есть заключение в рабство, откладывание вечности, замутнение ясности эйдетического ноэтического мира. То, что находится во времени, есть заведомо нечто ущербное.

Время есть рассеяние эйдетической целостности. Следовательно, именно движение по вертикали вниз составляет его собственную природу, тогда как движение по вертикали вверх есть философское умозрительное пресуществление времени, его преображение в вечность, откуда оно ниспало. Плотин так и утверждает:

«Полнота времени означает рассеивание некоего единства, существующего в настоящем»[2].

Ὅλως δὲ τοῦ χρόνου τὸ πλέον σκέδασιν βούλεται ἑνός τινος ἐν τῷ παρόντι ὄντος.

То, что пребывает в вечном настоящем, то что «есть» как единство, время рассеивает во множество. Поэтому оно направлено всегда вниз. И здесь можно обратить внимание на нижнюю половину сферы, где намечены нисходящие траектории времени и основной вектор падения в материю. Когда «сейчас» разлагается на «до»и «после», эйдос низвергается в материю, а единое и целое рассеивается во многом и частичном. Это и есть действие времени, которое, взятое само по себе, обретает характер зла.

Теперь, сводя все эти сюжеты воедино, мы можем предложить следующую модель структуры времени в платонизме:

- вечность (Ум);
- прямое движение вверх к вечности (философское время, умное время, ослепительное подобие вечности);
- движение времени по спирали вверх (очистительное время, сотериология времени, восходящие циклы, просветляющееся подобие вечности);

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 388.

[2] *Плотин*. Первая Эннеада. Указ. соч. С. 210.

- горизонтальное время (время земное, слишком большие циклы, очень медленное возвращение одного и того же, мутное подобие вечности);
- движение времени по спирали вниз (загрязняющее время, спуск душ в низшие миры и ад, замутнение подобия вечности);
- падение в материю (собственно линейное время, время как таковое, время в его полном неподобии вечности, абсолютная скука, сингулярное дискретное и бессмысленное событие);
- материя (отсутствие времени).

Пространство как конец времени

Пространству как таковому Плотин уделяет значительно меньше внимания, чем времени. У Платона χώρα, пространство, возводится в самостоятельный принцип (γένος) наряду с миром образцов (παράδειγμα, εἶδος, ιδέα) и миром копий (εικόνες). Но функционально такое пространство отождествляется с материей, ὕλη Аристотеля. Место Аристотеля, как мы видели в предыдущей главе, представляет собой нечто совершенно отличное, так как рассматривается не как самостоятельный и внешний принцип в отношении вещи, но траектория движения самой вещи на пути к своей финальной цели. Место становится развернутой энтелехийной телесностью конкретной вещи.

У Плотина нет стройной модели сведения этих теорий (аполлонической и дионисийской) воедино, и складывается впечатление, что Плотин склонен отождествлять пространство с материей. В таком случае пространство мыслится как нечто третье — не то, что у Платона, но и не то, что у Аристотеля; не χώρα, но и не τόπος. Пространство-материя Плотина не является ни самостоятельным началом (наряду с Единым, Умом и Душой), ни моментом телесного присутствия вещи в каком-то конкретном месте. Оно вообще отсутствует как таковое, не обладая ни каплей бытия. У Плотина все сводится только к иерархиям световых эйдосов, которые принципиально нематериальны, то есть беспространственны. Вместо же качественного пространства берется принцип одновременности всех вещей, точнее их сущностей, созерцаемых в синхронной карте Ума. Вечность сверхнебесных эйдосов опрокидывается во время, где они начинают экзистировать смутно. Эта смутность тождественна уровню материальности, то есть пространственности. Все то, в чем жизнь (душа) достаточно сильна, стремится к движению и в нормальном случае ко взлету, к движению по вертикали. Движение есть порыв жизни к преодолению пространства. И только камни и трупы притягиваются к пространству плотно и неотделимо. Пространство есть предел остывания жизни, такое сгущение времени,

в котором рассеивается его подвижность (как сама подвижность Души есть следствие рассеивания Ума).

Можно описать это следующим образом. Область Души есть область времени и подвижности, зона жизни. Жизнь протекает (движется) не во времени, жизнь и есть время. Время может быть определено как не-вечность и не-пространство. Сверху времени находится синхронное поле вечного Ума. Там *еще* нет времени, так как сущности вещей, эйдосы наличествуют одновременно. Снизу от времени расположена материя, которой нет. Там *уже* нет времени, так как вообще нет никаких свойств и никакого содержания. Время, таким образом, течет из вечности в бездну пространства, исчезая в небытии, распыляясь в ничто.

Поэтому переход времени в пространство, с которым сопряжены сюжеты некоторых эсхатологий, может быть расшифрован в неоплатонической топике двояко:

• и как абсорбция времени вечностью, то есть возвращение времени и жизни к своему вечному истоку, к Уму;

• и как финальное истощение времени в пространственном небытии материи (конец истории, остановка событий, торжество бессмысленной строго автореферентной сингулярности атома, радикализация скуки).

Это двойное понимание времени в его отношении к пространству (синхронности) позволяет сделать одно важное заключение: в той степени, в которой время есть подобие вечности, оно исчерпывает себя в предвременном синхронизме Ума, в этом смысле время и вечность совпадают, так как сущность времени и есть вечность; но в том смысле, в каком время неподобно вечности, есть только время как таковое и совсем не вечность, а иное нежели она, то в этом втором смысле время есть ничто, то есть пространство, то есть материя. Таким образом, диахронизм времени оказывается расположенным между двумя синхронизмами: содержательным синхронизмом ноэтического поля и бессодержательной атемпоральностью материи как иллюзорной аффирмации атомарного самотождества. В этом смысле время в чистом виде, то есть не как вечность, а как иное, нежели вечность, и есть пространство, чистое ожидание, радикальная скука[1].

Прекрасный космос и проблема зла

Теперь мы довольно легко сможем восстановить понимание Плотином мира, космоса и его отношение ко злу. Несмотря на

[1] Феноменология скуки, Langeweile, блестяще исследована Хайдеггером. *Heidegger M.* Grundbegriffe de Metaphysik. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1983. Эту тему мы будем подробно рассматривать во 2-й книге «Ноомахии».

свою жесткую полемику с гностиками-дуалистами, Плотин в определенной мере разделяет весьма негативное отношение к космосу, осмысляет материю как зло, а телесный мир как ложь и могилу души. Проявление с неизбежностью есть отдаление от наилучшего мира Ума. *Здесь* все заведомо хуже, мутнее и уродливее, чем *там*. При этом *здесь* нет ничего из того, что есть *там*, более того, именно *там* полнота и много из того, чего нет *здесь* (в том числе и многие виды зверей и других прекрасных и удивительных существ и вещей). Суть философии Плотина может быть выражена одним императивом: *туда*! — что подразумевает — *отсюда*! Этим объясняется и отношение к миру: если дается приказ: «отсюда!», «прочь!», то едва ли в этом мире есть что-то по-настоящему ценное и важное для философа, что стоило бы любить, изучать, развивать и поддерживать. На внешний мир необходимо закрыть глаза, настаивает Плотин. Это единственный способ познать его, а если мы начнем вглядываться в него телесными глазами, то будем видеть все меньше и меньше, наше внимание привлекут случайные детали, фрагменты, бессмысленные переплетения вещей и явлений, настолько отдалившихся от эйдетических структур, что они утратили всякий смысл. Вместо понимания наша мысль просто рассеется в направлении материи, раздробится, превратится в пыль. Мы будем углубляться в вещество все дальше и дальше, пока черная воронка бесконечно малых не поглотит все наше внимание и наша мысль не низвергнется в бездну. Мир как проявленность есть, таким образом, зло. Но из этой констатации не следует делать поспешных выводов. Это зло необходимо, чтобы мы отвернулись от него и направились к Благу. Мир необходим, чтобы оттолкнуться от него как от дна, чтобы отвергнуть его. Но для того, чтобы нечто отвергнуть и идти к лучшему, надо иметь, что отвергать. Поэтому мир дан нам диалектически для того, чтобы преодолеть его и уйти из него. Ведь уйти от того, чего нет, невозможно. Так Плотин утверждает функциональную пользу зла. Мир есть зло, но тем он и хорош. «Зло делает людей бодрствующими»[1], — утверждает Плотин.

Но одновременно зло усыпляет. Когда оно делает бодрствующими, а когда усыпляет? Делает бодрствующими тогда, когда мы не заблуждаемся относительно того, что имеем дело со злом. Когда зло дано нам как зло, а не как нечто иное, оно бодрит, внушает здоровый жизнеутверждающий ужас и освежающее солнечное отвращение. Это исток аполлонической ненависти к миру, жизнеутверждающей, умной, философской и вызывающей потребность в отвержении, очищении от него, преодолении его — в его уничтожении. Желание уничтожить мир — прекрасно. Но тогда другим

[1] *Плотин.* Третья Эннеада. Указ. соч. С. 134.

чистым душам не останется предмета для ненависти. Следовательно, уничтожить его невозможно, и остается только бороться с ним в смертельной схватке. И эта борьба есть проявление здоровья, душевности и ума.

А когда зло усыпляет? Тогда, когда оно принимается за что-то иное, за не-зло, за добро, норму или нечто обычное. Стоит только принять зло за что-то еще, и мы погрузимся в безнадежный сон, который и есть настоящее зло. Незнание зла как зла — вот настоящее зло. Принимать сон за явь — вот настоящая утрата сознания. Считать небытие бытием — значит убивать бытие. Принимать ложь за истину — вот что значит лгать. И наоборот: видеть в небытии небытие, распознавать ложь как ложь, а зло считать злом — это утверждение сущего, истины и добра.

Плотин против гностиков: критика истерики

В чем же, в таком случае, состоит расхождение между Плотином и гностиками-дуалистами, которые относятся к миру столь же негативно и также призывают бороться с ним не на жизнь, а на смерть? Плотин ставит им в упрек два момента:

1) утверждение, что у злого мира должен быть злой творец (теория злого демиурга);
2) истеричное отношение к миру вообще, не позволяющее увидеть в копиях следы оригиналов и подняться от вещей к идеям.

Исток мира, по Плотину, есть Благо. И именно Благо как нежадность, как доброта, как отсутствие стремления все держать при себе, и приводит к тому, что появляется нечто иное, нежели самодостаточное Единое; далее, прекрасный и чистый Ум из-за Блага же производит менее прекрасную и менее чистую Душу; по этой же причине вечность изливается во время; и наконец, верхние слои Души сгущаются в телесный космос, находящийся на границе с небытием материи. Все перетекает за свои границы, исходит из себя в силу Блага, чья щедрость распространяется на все этажи. И даже вытекать телесным эйдосам и жизненным токам в бездну материи, чтобы там исчезнуть, повелевает само Благо — ничего не желающее сохранить только для себя и легко отдающее все другим, для этой цели других и конституирующее. Да, на нижней границе, в аду, такая щедрость дает своеобразный эффект творения телесного кошмара, хтонического уродливого ада. Но и уродство есть лишь недостаток красоты, заставляющий нас отвернуться от него и искать прекрасного где-то *там*, в другом месте. Исток благ, прекрасен и истинен, несмотря на то, что косвенно ведет к концентрации на другом конце от самого себя зла, безобразия и лжи. Небытие есть только умаление бытия. И ему должно быть в его небытии, и

у лжи есть истина: в том, что она ложь. Поэтому знание зла как зла есть благо. И тот, кто сотворил все это, тоже благ. Поэтому космос в сущности прекрасен, но только надо увидеть это потустороннюю красоту под его внешним уродством, которое необходимо для этого понимать именно как уродство, а не как красоту. Чтобы осознать, как красиво там, нужно понять, как безобразно здесь. И такое понимание и осознание само по себе прекрасно. Плотин негодует относительно того, что гностики не способны совершить этого философского жеста, напрямую вытекающего из всей структуры неоплатонического учения: как же они слушают мои беседы? — возмущается Плотин.

Причиной такого неверного отношения к демиургу является слабодушие гностиков. Опыт зла провоцирует в них истерику. Осознав зло как зло — и это правильно — они оказываются слишком слабыми душами, чтобы вступить с миром в ритуальную борьбу, чтобы атаковать его снова и снова и чтобы восходить от него в небеса по лучу благородной аполлонической философии. Гностики одержимы своим откровением, своей догадкой о зле материи, они не способны корректно усвоить этого урока. Они, как дети и нерадивые ученики, ухватив одну частицу знания, полагают, что знают достаточно. Гностицизм — это детская болезнь платонизма.

Космос Плотина живет во времени, но сущность времени — вечность. Следовательно, и сущность космоса вечна, хотя сам он временен, то есть постоянно нисходит к своему материальному рассеиванию. Космос, как и время, стекает в бездну. Его телесность есть выражение его конечности — но не будущей, а настоящей. Космос конечен как неподобие, но вечен как подобие. Поэтому в целом он наилучший, поскольку содержит в себе оба этих начала, во всех смыслах — и в вечности, и в конечности — помогая богам и философам взойти к наднебесному месту, отталкиваясь от надежной и неизменной в своей изменчивости ступени.

Солярный Логос Плотина в Ноомахии

Завершая краткий обзор философии Плотина, можно сделать несколько выводов, напрямую затрагивающих проблему Ноомахии. Эта философия представляет собой наиболее совершенное и законченное развитие платонизма, осмысленного во всем его объеме и со всеми принципиальными проблемами, которые только Плотин решает системно, непротиворечиво и полноценно. Является ли это личным вкладом божественного гения Плотина развитием учения Аммония Саккаса или выражением «устного предания» Платона, которому, по свидетельству некоторых авторов, он учил последние годы своей жизни в Академии, и какую роль в этом сыг-

рали иные философские и богословские учения (например, восточные — халдейские, персидские или даже индийские или напрямую «гиперборейские») — все это второстепенно перед лицом конечного результата. Плотин оформляет аполлонический Логос столь полноценно, ясно, последовательно и эксплицитно, что все остальные версии этой философии могут быть рассмотрены либо как провозвестия Плотина, либо как его развитие. Вместе с самим Платоном Плотин образует великую пару провозвестников солнечной философии, которую после них можно считать оформленной окончательно и необратимо. В их идеях эксплицированы все основные моменты Логоса Аполлона, и неслучайно оба они считались воплощениями этого бога.

Для построения общей карты Ноомахии философия Плотина бесценна тем, что предельно прозрачно описывает основные структуры одного из трех полюсов Ума, основные процедуры светового мышления, четкие определения, соотношения и пропорции того, как светлый Логос видит структуры онтологии, и как он интерпретирует со своей стороны философские позиции, принципы и военные стратегии двух других Логосов.

В Логосе Аполлона есть свое место и у Диониса и у Кибелы, но они здесь мыслятся не как Логосы (Логос здесь только аполлонический), а как элементы ноологической картины бытия. Так, мы видели, что Дионис обнаруживается здесь в высшем моменте созерцания апофатического Единого опьяненным, эротически выходящим за свои пределы Умом. Это не дионисийский Логос сам по себе, это аполлоническая интерпретация Диониса. Другие аспекты интеграции дионисийства Плотином легко увидеть в его прочтении Аристотеля. Плотин размещает философию Аристотеля внутри платонического мира, а не вне его и не наряду с ним. Тем самым одноэтажная феноменологическая топика Аристотеля снова возвращается в двухэтажный онтологический мир платонизма (где идеи обладают автономным бытием), откуда Аристотель однажды сам вышел. Так «недвижимый двигатель», который у Аристотеля есть, строго говоря, недостижимый предел, а у стоиков обретает материальность, у Плотина становится вполне конкретно существующей инстанцией, располагающейся на границе Души и Ума. Феноменологические сущности Аристотеля становятся душевными и материальными эйдосами, легко возводимыми к умным идеям и т. д. Одним словом, аристотелизм легко интегрируется в платонизм как его раздел, посвященный специально более детальному, чем у Платона, исследованию нижних, космических уровней бытия. Надо заметить, что именно в таком качестве, как обстоятельное описание нижних аспектов платонического космоса, Аристотель (в частности, через тексты самого Плотина, и особенно Порфирия) проник

под видом «перипатетики» в исламскую философию, а затем и в европейскую схоластику. Средневековый аристотелизм (быть может, за исключением линии Ибн Рушда, аверроизм) был далеко не чистым аристотелизмом, но его неоплатонической переработкой, у истоков которой стоял именно Плотин и его школа. Собственно же, аристотелизм как претендующая на самостоятельность философская топика феноменологического и дионисийского типа Плотином подвергается жесткой критике (например, фронтальное опровержение аристотелевского учения о категориях в «Шестой Эннеаде»). Но в целом эта тема Плотина не очень интересует: к самобытной философии дионисийства в том, где она вступает в серьезное противоречие с аполлоническим Логосом, он серьезного интереса не испытывает, поэтому и ее критика системно им не развита. Однако, представляя себе общую структуру философии Плотина, чисто теоретически такую критику вполне можно было бы построить, что и было сделано рядом позднейших платоников.

В отношении Логоса Кибелы дело обстоит более сложно. Плотин уделяет основное внимание верхней половине космоса, начиная с его средней линии, где Душа становится телесной и оказывается на границе с материей. Этого для Плотина оказывается достаточно, чтобы, оттолкнувшись от телесности, обратиться к возвратному полету в сторону вечного Ума. Поэтому нижние этажи вещественного мира не вызывают у него никакого интереса. Под телом лежит бездна, материя. И она представляет собой бескачественную и лишенную бытия инстанцию, где гибнут последние отсветы эйдетических лучей. То, что пребывает между нижней границей тела и собственно материей, для Плотина и его аполлонического Логоса не представляет никакого интереса и просто игнорируется. Исток материи (умная материя) помещается им в вечности, откуда и черпает свою функцию, интегрируясь (как чистое ничто) в общую ноэтическую структуру. Плотин не оставляет места ни для какого другого Логоса, кроме аполлонического, и отказывает материи не то что в самостоятельном Логосе, но в каком бы то ни было отношении к бытию. Поэтому любое построение философской системы на основании материи вызывает у него брезгливое отвращение. Так, он сравнивает философов-материалистов (имея в виду атомистов и эпикурейцев) с галлами, кастрированными жрецами Великой Матери, которые настолько стерильны, что вообще ничего не способны произвести: в отличие от женщины, которая может зачать от мужчины и выносить не принадлежащий ей (по патриархальной логике) плод.

Глава 6

ВАЛЕНТИН-ГНОСТИК: СОФИЯ И СТРУКТУРЫ ЖЕНСКОГО ЛОГОСА

О ноологической топологии трех Логосов: гендерные аспекты

Тема Ноомахии, драматической войны внутри Ума, которую ведут между собой три Логоса, — Логос Аполлона, Логос Диониса и Логос Кибелы — рассматривается нами параллельно на нескольких уровнях — мифологическом, философском, теологическом и психологическом; каждую из этих сфер мы стремимся привести к обобщающей ноологической топологии, соотнеся с тем центром (собственно Логосом), который заведует общей организацией структур мышления, восприятия, ценностей, образов и который может быть рассмотрен как предводитель, стратег (или хорег, предводитель хора) целой армии. Армия Аполлона, армия Диониса и армия Кибелы — это парадигмальные миры, ответственные за проекции существенно отличающихся друг от друга, а подчас и прямо антагонистических миров. В Ноомахии сталкиваются между собой не три понимания одного мира, но три ноологические парадигмальные матрицы, каждая из которых продуцирует не один, а множество миров. Логосы, которые мы описываем, не являются только гносеологическими структурами субъекта, они полностью предопределяют и онтологию и гносеологию, поэтому им более всего подходят имена всемогущих бессмертных богов, каждый из которых правит над мириадами подчиненных существ, включающих мыслящие и не мыслящие, хаотические и упорядоченные, оживленные и безжизненные организмы, вещества, стихии.

В мифологии Ноомахии соответствуют Аполлон, Дионис и Кибела. В философской космогонии платоновского «Тимея» — мир идей (образцов), мир копий и мир пространства (χώρα). В социологии глубин Ж. Дюрана это три режима воображения — диурн, драматический ноктюрн, мистический ноктюрн. В религиозной картине мира — небо, земля и ад (подземный мир) и соответственно их население — ангелы (боги), люди, черти (титаны, гиганты). Особенность самой идеи Ноомахии в том, чтобы акцентировать радикальную конфликтность между этими тремя несводимыми друг к другу фундаментальными структурами, их взаимоисключаемость. Каждый из центров претендует на исключительность, господство и

универсальность, а соответственно, настаивает на том, чтобы мир, выстроенный по законам данного Логоса, был бы доминирующим, абсолютным, а значит, единственно реальным, эмпирически очевидным, эвиденциальным. Это не конфликт интерпретаций в условиях гарантированного, но открытого для осмысления, объекта. Это нечто гораздо более глубинное и изначальное: это борьба за сам объект, равно как и за субъект, за изначальную, предшествующую и тому и другому онто-гносеологическую матрицу.

Если мы обратим внимание на гендерные аспекты трех Логосов, то можем вполне различить в них устойчивую систему соответствий.

Аполлонический Логос, диурн и, соответственно, платонизм, отличается строго патриархальными, маскулиноидными чертами. Это отеческий Логос или небесный мир. Мир Аполлона — это царство солнечных небесных мужчин. И если в их ряды проникают богини (женские персонажи), то они либо приобретают мужские черты — Афина-Воительница, покровительница солнечной мудрости, рожденная от Отца без Матери, как его Мысль, ἔννοια, либо полностью предаются Мужчине, стараясь соучаствовать (в меру своих сил) и подражать ему («Душа-Афродита прекрасна, когда смотрит туда», по Плотину). Нельзя исключить, что такой строгий вертикальный маскулинизм светлого Логоса сопряжен (в идеальном аспекте) с ориентацией «уранического Эроса», отделяющего себя от всего материального и женственного либо через аскетические практики (целибат), либо (в определенных случаях) в гомоэротическом толковании Любви (эстетико-условном или прямолинейном).

Логос Диониса, соотносимый с драматическим ноктюрном, сыновством и средним миром, гораздо более гибок и двусмыслен. Он философски тяготеет к феноменологическому толкованию мира при тонкой диалектической игре противоположных пар. Феномен, явление всегда показывает и скрывает одновременно. В гендерном смысле это соотносимо с андрогинностью, интериоризированной игрой/борьбой полов, в которой никто не одерживает (и не хочет одерживать) решительной победы. Мужское и женское, дневное и ночное, упорядоченное и хаотическое, небесное и инфернальное, разумное и безумное здесь тонко перемешаны между собой таким образом, что проведение жесткой линии водораздела ликвидировало бы главное свойство всего режима: пафос, драму, вдохновение, мистериальность. Это свойство среднего мира, где друг с другом сливаются потоки верхних и нижних влияний, порождая единую живую пульсирующую структуру.

И наконец, Логос Кибелы, о котором мы еще только будем говорить основательно, соотносится к мистическим ноктюрном, с Матерью, женским началом, а следовательно, с ночью, землей, хто-

ническим подземным миром. Это царство матерей, нижний этаж мироздания, который, однако, в некоторых своих аффирмациях вовсе не согласен с такой позицией и претендует на построение автономной матриархальной Вселенной, бросающей вызов вертикальным космологиям мужчин или горизонтальным играм динамических богов жизни.

Таким образом, в гендерном контексте, мы получаем триаду Логосов: Мужской Логос — Андрогинный Логос — Женский Логос.

Логос гностиков: идентификация

Вопрос о философии и религии гностиков в контексте Ноомахии представляется исключительным по целому ряду причин.

Во-первых, как мы показали в книге «В поисках темного Логоса» на примере гностика Василида[1], гностицизм в определенном смысле относится к платонической традиции и оперируют с ее фундаментальной топологией. Мы назвали это явление «дуальный платонизм» или «двайта-платонизм», ответом на который, с нашей точки зрения, и стал строгий и систематизированный неоплатонический корпус, в основных своих чертах развернутый Плотином и завершенный Проклом — как «адвайта-платонизм». Поэтому полемика Плотина с гностиками может рассматриваться, с одной стороны, как полемика в рамках общей философской и «фило-мифической» традиции, а с другой — как важнейший содержательный импульс к преодолению дуалистического вызова, брошенного платонизму гностиками.

Во-вторых, гностики подняли ряд фундаментальных тем для складывающейся христианской теологии, и отвержение их взглядов стало важнейшим моментом в развитии ортодоксального христианского вероучения, что повлияло и на основные вероучительные формулы (вплоть до Символа Веры). В этом антигностическом движении принимали участие как христианские платоники (Климент Александрийский, Ориген, бл. Августин), так и христиане антиохийского направления, являвшиеся противниками платонизма в целом. А поскольку христианская теология и христианская философия предопределили на две тысячи лет структуры мышления европейского (и не только) общества, то роль гностицизма как преодоленного христианской догматикой вызова становится во многом конституирующей и для всего этого периода истории философии.

Но сразу же мы сталкиваемся с очень серьезной проблемой: в зону приоритетного влияния какого из трех Логосов нам следует

[1] *Дугин А.Г.* Вызов Василида // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013. С. 175–190.

отнести гностиков? Сами гностики ближе всего подошли к собственно выявлению Ноомахии, провозгласив наличие глубинной проблемы в самой структуре Божественности, распознав бытие как поле битвы богов, как территорию их войны. Следовательно, мы вправе ожидать от изучения их теории чрезвычайно богатого материала, касающегося нашей главной темы непосредственно: их теории строятся на фундаментальном конфликте, и мы можем надеяться, что, будучи сосредоточены на описании, проживании и снятии этого конфликта, они сообщат нам много важных и сущностных знаний о его структуре и его природе. Так, постепенно, всматриваясь внимательно в доктрины гностиков, мы, вероятно, и сумеем найти им место в Ноомахии.

Их платонизм предполагает наличие аполлонической (маскулинной) позиции. Но тот факт, что главной фигурой гностицизма является женский эон София, Барбело или Энноя, женская божественная сущность, заставляет нас заподозрить здесь устойчивые связи и с фемининоидным Логосом, тем более, что некоторые исследователи гностицизма (например, Буссе[1]) доказывали тождество фигуры Софии с образом Великой Матери. Напрямую отнести гностиков к дионисизму не удается, так как их мировоззрение жестко конфликтно и расколото, в отличие от тонкого дионисийского синтеза, но среди различных течений гностицизма можно явно обнаружить сходство и с дионисийскими и с орфическими мистериями.

Поэтому можно рассмотреть гностицизм как путеводную карту Ноомахии, заостряющую и радикализирующую линии раздела и поля конфликтов, что только поможет нам глубже описать природу и структуру ноологической топики. Вместе с тем тема гностицизма сможет стать началом более пристального осмысления женского Логоса, мистического ноктюрна и его парадоксальных процедур.

Фигура Софии: в сторону женского Логоса

Фигура Софии однозначно появляется у гностика Валентина и его последователей. Большинство исследователей возводит основные идеи Валентина, в том числе и идею Софии, к гностическим группам офитов или сетиан. Параллельно полностью аналогичный образ женского эона, Барбело, мы находим в течении барбело-гностиков.

Согласно реконструкциям крупнейшего знатока гностицизма Жиля Киспеля[2], корни образа Софии в гностицизме восходят к

[1] *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Gottingen: FRLANT, 1907.

[2] *Quispel G.* Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition // Eranos Jahrbuch, 1953, XXII. S. 195–234.

гностику первого поколения, самарийскому Симону Волхву, который в своей паредре Елене идентифицировал воплощение божественной Мысли, Эннойи (ἔννοια).

Вильгельм Буссе[1], стараясь свести фигуру Софии к образу переднеазиатской Богини-Матери, предлагает видеть в ней отголоски шумерской богини Иннана или аккадской Иштар. Главным сближающим их моментом он полагает сюжет о спуске Иштар в царство мертвых, о связанных с этим прекращением процессов плодородия (как в мифе о горе Деметре после похищения Коры Аидом) и ее возвращении.

Пытаясь выявить структуру образа Софии, В. Стид[2] предлагает следующие пять основных связанных с ней сюжетов:

1) София как супруга, паредра Бога, его женская ипостась.
2) София как (прямой или косвенный, сознательный или бессознательный) источник материи, зла, смерти.

София пребывает в Плероме, на небе, затем падает из светового небесного мира (отсюда эпитет «Блудница», σοφία προύνεικος, даваемый валентинианами Софии и входящий в культовое наименование аккадской Иштар), далее, кается и возвращается назад.

1) София грешит, но кается, не выходя из Плеромы.
2) Нижняя София, находится вне Плеромы (на земле, в аду), кается в своей нечистоте и ждет прощения (спасения, божественного Посланника).

В одних гностических системах преобладают одни сюжеты или их сочетания, в других — другие. Но так или иначе *все* они имеют три основных момента:

1) Женское начало, поставленное в центре внимания.
2) Участие Женского начала в акте творения мира.
3) Катастрофы и негативные последствия, связанные с Женским началом.
4) Создание всем предыдущим предпосылок для спасения (после катастрофы) и его проблематичность (ожидание, обусловленность, избирательность).

В самом же общем смысле можно сказать, что София во всех теологических и философских системах осмысляется (всегда по-разному) как Женское начало в Божестве. В зависимости от контекста это может быть Богиня, несколько богинь (мать и дочь, сестры), нимфа, женское чудовище, титанэсса, атрибут Бога (сила, жизнь, мысль, могущество, власть и т. д.). В любом случае это всегда диада, расщепление Целого, введение множества в единство, и следовательно, проблематизация и констатация катастрофы, доведенные (или не доведенные) до своих последних логических выводов. То обстоятельство, что София очень часто описывается как «мысль Бога» («Эннойя» Симона Волхва) или как «мудрость Бога», «Премудрость Божия» (в Ветхом Завете и целой серии ветхозаветных текстов[1]), а один из авторитетных учителей западных гностиков-валентинианцев, Гераклеон, по свидетельству Оригена, отождествлял Софию с Логосом[2], позволяет нам говорить о существовании особого женского Логоса, который так или иначе должен быть соотнесен с той инстанцией, которую мы называем *Логосом Кибелы*. «Соотнесен» не значит «отождествлен»: не всякий софианический (женский) Логос должен быть строго тождественен тому, что мы понимаем под Великой Матерью. Но тем не менее доступ к черному Логосу следует искать именно в этом направлении. Следовательно, гностические теории, в которых тем или иным образом, прямо или косвенно темы Софии (или ее аналогов) являются центральными, представляют для нас область повышенного внимания и должны ввести в нас эту проблематику. Софиологию, следовательно, можно понимать двояко: это и попытка стройно и логически мыслить о фигуре Софии (в этом есть нечто от мужского подхода, пытающегося реконструировать женское начало на основании своих о нем представлений), и стремление проникнуть внутрь того, как женский Логос сам мыслит о себе и развертываемых вокруг него мирах. Явно в гностицизме мы встречаем оба этих подхода:

- и чисто аполлоническую мысль о Женском начале, с характерным стремлением очиститься от него, принизить его, аннилигилировать его, отнести его в область чисто негативного, или, в лучшем случае, маскулинизировать его, наделить воинственными, мужскими чертами;
- и собственно женский взгляд на божественность, человечество и мир, с характерным слепым порывом, творящей мощью, синусоидальной истеричностью, страстным ожиданием избавления, глубинной тоской и чувством запредельной лишенности и недостатка, жаждой оплодотворения, рождения и убийства.

Главное послание софиологического гностицизма можно сформулировать так: *мы живем в мире, созданном Женщиной, перешедшей границы (нарушившей запреты).* Ниже, на примере гностической теории Валентина, мы рассмотрим этот сюжет подробнее.

[1] *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Op. cit.

[2] *Stead G.W.* The Valentinian myth of Sophia// Journal of Theological Studies, N-S. XX (1969). P. 75—104.

[1] *Quispel G.* Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition. Op. cit.

[2] *Culianu I.P.* Feminine versus Masculine. The Sophia Myth and the Origins of Feminism: part II. The Sophia Myth as a Cultural Problem // Kippenberg Hans G. (ed.) Struggles of Gods: Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions (Religion and Reason). Berlin: Mouton De Gruyter, 1984. P. 82.

Валентина и его систему мы выбрали здесь потому, что он дает довольно полную картину софиологии, описывая фигуру Софии и ее страдания в максимально полной версии. Довольно сходная по основным параметрам модель софиологии представлена в гностическом тексте «Пистис София», где содержится множество чрезвычайно важных деталей, но разбор этого объемного труда занял бы слишком много места. В целом и «Пистис София», и теории Валентина говорят нам о падении Софии и ее стремлении к возвращению и избавлению. Детали существенно разнятся, но основная канва описываемых событий остается одной и той же, равно как и во многих других гностических системах, о которых до нас дошли чаще всего лишь обрывочные сведения и отдельные фрагменты. Но так как наш метод состоит в феноменологии философии, то для нас не имеет значения: полная картина или нет, отвергнута она была основным течением в философии и религии или принята. Прекрасно осознавая, что гностики были отвергнуты нарождающейся христианской догматикой практически единодушно и не ставя под сомнение оправданность и обоснованность такого выбора, мы предлагаем проследить за структурами их мышления таким образом, как видели общую картину они сами. Тогда мы извлечем максимальную пользу от погружения в гностические теории для решения нашей основной задачи: выяснения общей структуры Ноомахии. Здесь же нас интересует женский Логос Софии и его импликации.

Валентин и его гнозис: структура Плеромы

Об основателе одной из самых крупных гностических школ Валентине Ипполит сообщает следующую историю. «Валентин говорит, что он нашел новорожденного младенца. Когда же он спросил его, кто он таков, то младенец ответил ему, что он Логос. Основываясь на этом, он сочинил некий трагический миф (τραγικός μύθος), стремясь вывести из него свое учение»[1]. Мы попытаемся выяснить, какой Логос явился в видении Валентину и как он соотносится с выделяемыми нами в Ноомахии тремя Логосами и какова природа этого «трагического мифа».

Для этого совершим краткий экскурс в его учение. Фрагменты этого учения сохранились в обрывочном виде и практически все они изложены в контексте антигностической полемики, а следовательно, в довольно искаженном виде. Полнее всего теории валентиниан излагаются Климентом Александрийским, Иринеем Лионским и Ипполитом, православными апологетами.

[1] *Quispel G.* La conception de l'homme dans la gnose valentinienne // Eranos Jahrbuch, 1947, XV. S.249. Цит. по: Hippolytus, Refutatio VI 42, 2.

Свидетельства сплошь и рядом противоречат друг другу. Мы же постараемся привести здесь только те, которые так или иначе ведут к появлению Софии и, тем самым, связаны со структурами женского Логоса[1].

> «В начале была безымянная Двоица, которая состояла из Невыразимого, ἀῤῥητον и Тишины, ζυγήν»[2].

Так, во главе всего Валентин полагал высшее невыразимое Начало, Монаду. Само по себе это вполне соответствует платонизму и пифагорейству, и Ипполит, приступая к изложению гностических теорий, уточняет: «Из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия берет начало ересь Валентина». Но при этом важно, что начинает он именно с *диады*, то есть с сизигии мужского и женского начал. Так, говоря о Едином у валентиниан, Ипполит замечает важную деталь:

> «Они положили в основание всего Монаду, нерожденную, нерушимую, непостижимую, родителя и причину всего сущего. Они называют эту вышеупомянутую Монаду Отцом. Однако здесь они расходятся во мнениях. Некоторые из них, стремясь превратить доктрину Валентина в чистый пифагореизм, считают, что Отец этот не содержит в себе ничего женского, не связан никакими узами (брака) и (абсолютно) один (άθηλυν και άζυγον και μόνον). Другие же, полагая, что мужское начало не в силах самостоятельно произвести что-либо, прибавляют (συναριθμοῦσι) к нему Тишину, как его супругу, для того, чтобы он смог стать Отцом. Что касается этой Тишины, супруга она ему или нет, пусть они сами разбираются»[3].

Тишина, ζυγή, становится первым намеком на высшую женственность в системе Валентина. Она служит вместилищем (маткой) для всех остальных вещей. Из нее происходят уже обязательно парные (сизигийные) начала высшей Плеромы.

Ириней описывает эту систему так:

> «На недосягаемой и невыразимой высоте, как говорят они, существует совершенный и предвечно сущий Эон, который зовется Первоначалом (Προαρχή), Праотцом (Προπάτωρ) и Бездонным (Βυθός)... Он необъятен и невидим, вечен и нерожден, и пребывает в тишине и покое несчетное количество веков (эонов). Его Мысль

[1] Здесь и далее цитаты даны по книге Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Алетейя, 2002, с некоторыми поправками, сделанными на основе сверки с греческими и латинскими текстами Иринея Лионского. Irenaeus. Adv. Haer., Epiphanius. Panarion, Hippolytus. Refutatio.

[2] Школа Валентина. Указ. соч. С. 103. Ириней Лионский.

[3] Там же. С. 113. Ипполит.

(Ἔννοια), которую они называют также Даром (Χόρις) и Тишиной (Συγή), существует вместе с ним (συνυπάρχειν)...»[1]

Обратим внимание на три синонима, употребляемые здесь: Мысль (ἔννοια) — Дар (χάρις) — Тишина (ζυγή). Все они мыслятся как высшее женское начало и паредра Невыразимого. Первоначало (προαρχή) — Праотец (προπατώρ) — Бездна (Бездонный — βυθός) — выступают как синонимы высшего мужского начала.

«Когда же (ποτέ) этот Бездонный задумал произвести (προβαλέσθαι) из себя начала всего, он поместил в матку — Тишину, которая была с ним, — семя всего, что было им задумано»[2].

Акт проявления Плеромы представлен здесь как акт рождения.

«Восприняв это семя, Тишина зачала и родила Ум (Νοῦς), (сущность), во всем подобную и равную его породившим, которая одна только в силах охватить величие своего Отца. Этот Ум называется Единородным, Отцом и Началом всего. Истина (Αλήθεια) была произведена вместе с ним, и все вместе они составили первую пифагорейскую Четверицу (Тетраду), которая называется корнем всех вещей (ριζαν τώι; πάντων): Бездонный и Тишина, а за ними Ум и Истина»[3].

Вторая пара, произведенная первой, также имеет четкую гендерную специфику. Ум (νοῦς) — мужское начало, Истина (ἀλήθεια) — женское.

«Единородный, осознав, для чего он был рожден, произвел Слово (Логос) и Жизнь (Ζωή). Именно он является началом всего, что впоследствии возникло, отцом и началом всей (Плеромы)»[4].

Третья пара дает нам Логос в особом гностическом понимании. Здесь, как и в неоплатонизме, Логос рассматривается как нечто строго отличаемое от Ума и низшее (иерархически) по сравнению с ним.

«От союза Логоса и Жизни произошла еще одна пара: Человек (Ἄνθρωπος) и Церковь (Εκκλησία). Они все вместе составили первую Огдоаду — корень и ипостась всего. Она состоит из четырех имен (Бездонный, Ум, Логос, Человек), каждое из которых мужское и женское одновременно, поскольку Праотец соединился со своей Мыслью, Единородный с Истиной, Логос с Жизнью, а Человек с Церковью»[5].

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 112.

[2] Там же. С. 114.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 116.

[5] Там же.

Структура валентинианской Огдоады (Восьмирицы) представляет собой 4 сизигийных пары, расположенных вертикально. При этом женское начало присутствует на каждом уровне, начиная с высшего.

Мужское	**Женское**
Первоначало = Праотец = Бездна προαρχή, προπατώρ, βυθός	Мысль = Дар = Молчание(Тишина) ἔννοια χάρις ζυγή
Ум Единородный Сын νοῦς μονογενές υἱός	Истина ἀλήθεια
Слово — Логос λόγος	Жизнь ζωή
Человек ἄνθρωπος	Церковь ἐκκλησία

Эти Эоны, порожденные во славу Отца, пожелали, в свою очередь, прославить своего Отца и породить [другие Эоны], соединившись друг с другом.

Так, Логос и Жизнь, после того как они дали начало Человеку и Церкви, произвели еще Десять Эонов, имена которых таковы:

Глубокий и Связь,
Нестареющий и Единение,
Самородный и Наслаждение,
Неподвижный и Смешение,
Единородный и Блаженство.
Таковы те десять Эонов, которые породили Логос и Жизнь.

Мужское	**Женское**
Слово — Логос λόγος	Жизнь ζωή
Глубокий βύθιος	Связь μίξις
Нестареющий ἀγηρατος	Единение ἕνοσις
Самородный αυτοφυής	Наслаждение ἡδονή
Неподвижный ἀκίνητος	Смешение σύγκρασις
Единородный μονογενές	Блаженство μακαρία

Человек и Церковь произвели двенадцать Эонов, которые были названы следующими именами:

Посланник/Утешитель (Параклет) и Вера,
Отеческий и Надежда,
Материнский и Любовь,
Вечный Ум и Понимание / Со-единение,
Церковный и Блаженство,
Желанный и Мудрость (София).

Мужское	**Женское**
ἄνθρωπος	**ἐκκλησία**
Посланник/Утешитель (Параклет) παράκλητος	Вера πίστις
Отеческий πατρικός	Надежда ἐλπίς
Материнский μετρικός	Любовь ἀγαπή
Слава или Вечно-длящийся αἶνος	Понимание / Со-единение σύνεσις
Церковный εκκλεσιαστικός	Блаженство μακαριότες
Желанный θελητός	Мудрость (София) σοφία

Структура описанной таким образом Плеромы напоминает системы пифагорейцев или поздних неоплатоников, которые тщательно рассматривают высшие проявления Первоначала. Вероятно, такая доскональность призвана сосредоточить внимание гностика на том, что в высших мирах следует различать множество идеальных инстанций, уровней и срезов. О том, как толковались те или иные Эоны этой Плеромы, подробных сведений не сохранилось. Часть напоминают стилистически платонические или пифагорейские категории, часть — фигуры, родственные герметизму или «Халдейским оракулам».

Для нас же важно, что на всех уровнях проявления гендерная параллель сохраняется. Ион Кульяну[1], одним из первым исследовавших связь гностических доктрин с феминизмом, подчеркивал постоянство женского взгляда на всех уровнях софиологического

[1] *Culianu I.P.* Feminine versus Masculine. The Sophia Myth and the Origins of Feminism: part II. The Sophia Myth as a Cultural Problem. Op. cit.

гнозиса. Даже там, где мы еще не дошли собственно до Софии и ее «драматического мифа», мы находимся в атмосфере последовательно проводимых гендерных пар, то есть везде оставляется место для *женского взгляда*. Это женское начало, уходящее к высшей женской ипостаси — Молчанию, постепенно аккумулируется по мере нисхождения по цепи проявления, пока не достигает драматической кульминации в Софии. Но драма Софии, ее преступление, ее падение и ее покаяние готовятся на более высоких уровнях.

Deus Absconditus и Deus Revelatus: гностическая проблематизация

Вот какова гностическая предыстория «драмы на небесах».

> «Праотец всего, как они говорят, был известен только произошедшему от него Уму, для остальных же он был невидим и непостижим. Только Ум наслаждался видом Отца и радовался, созерцая величие его безмерности. Но когда он захотел, чтобы и остальные Эоны услышали о том, каков Отец, сколь он велик и безмерен, безначален, необъятен и невидим, Тишина, выполняя приказ всего Отца, остановила его, поскольку он хотел пробудить в них мысль и желание найти этого вышеупомянутого Прародителя. Но теперь уже и другие Эоны, хотя и не выражая этого явно, желали увидеть того, кто является истоком их семени и услышать о корне всех вещей»[1].

Здесь мы находимся на верхнем этаже фундаментальной теологической проблематики: Deus Absconditus и Deus Revelatus. Ум, созерцающий Невыразимого, Deus Absconditus самим фактом такого созерцания, в какой-то мере делает его Deus Revelatus. Поступая так, он готов сделать открытой Истину, свою сизигийную паредру. А дальше Ум через Истину просветил бы Слово-Логос, а далее, через Жизнь, знание о Незнаемом пришло бы к Человеку и через Церковь в додекаду и параллельно Человеку напрямую от Логоса и Жизни в декаду. Так совершается шаг от Deus Absconditus к Deus Revelatus, и далее истина распространяется повсюду.

Однако *в этот процесс вмешивается Тишина* (Молчание). Ум может знать о Невыразимом и сообщать это своей женской ипостаси, которая и есть собственно это знание: есть только одна Истина — Истина о Невыразимом Первоначале. Но познание Невыразимого на уровне Ума блокируется приказанием самого Невыразимого остановить этот процесс, что и выполняет Тишина. Ниже Ума и Истины, как следующий Эон, находится именно Логос (возможно,

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 120.

тот, который увидел Валентин в образе младенца). Логос означает «слово», «осмысленный звук». В нашем случае Логос-Слово есть высказывание Истины, состоящей в мышлении Ума о Первоначале. Вот здесь вмешивается женская Тишина, чтобы задушить звук Умного и Истинного Слова. Тем самым, Тишина отделяет первые два уровня Огдоады от вторых двух — первую четверицу от второй. Первоначало пребывает в Тишине. Ум молча осмысляет Истину Первоначала. Порядок невыразимости, оккультации, неприкосновенности Бездны сохраняется. Ревеляция не выходит за границы Ума. То есть Тишина (женская паредра Отеческой Бездны) отрезает Ум и Истину от Логоса и Жизни. Здесь и следует искать истоки падения Софии.

Важно, что уже на этом высшем уровне мы видим существенное фундаментальное отличие неоплатонизма от гностической системы Валентина. Этот же вопрос Deus Absconditus / Deus Revelatus Плотином, и особенно последующими неоплатониками, решался радикально с помощью солярной аполлонической теории Блага, интерпретированного как ἄφθονος, что означает «отсутствие зависти, жадности», и одновременно «изобилие». Непознаваемое Плотина есть Благо именно в этом смысле: оно выше бытия, но оно не хочет быть только собой, и поэтому от переизбытка создает Другое, то есть бытие. И это Другое здесь у Валентина, равно как и у Плотина есть Ум, νοῦς. Но не-жадность Единого напрямую распространяется и на Ум, который тоже не-жадный, ἄφθονος, и как солнце не жалеет своих лучей, Ум не ограничивает свою Истину для себя и спокойно передает ее дальше — Душе, Логосу, всему прекрасному (но становящемуся от истощения по мере приближения к материи, как к внешнему пределу, мало-помалу все менее прекрасным) миру. В аполлонической версии платоников Благо по-мужски раздает свое содержание, выходя за свои пределы, ничего не оставляя для себя. Оно знает Дарение, но не знает Дара. Дарение его мужской процесс. И поэтому платонизм не знает ни драматизма гностического мифа, ни гностической теории «злого демиурга». Все женское вынесено за пределы мужского аполлонического космоса, отброшено в зону материи. Поэтому Ум у платоников никто не останавливает. Тишина вполне может быть, а непознаваемость Единого сохраняется совершенной. И сам Ум, как мы видели, постигает Благо через дионисийский эротический экстаз, Ум не покушается ни на непознаваемость Единого, ни на его единство. Но он передает свою Истину дальше по цепочке светового дара. Тишина не составляет проблемы. Deus Absconditus не отрицает Deus Revelatus, но конституирует Его, оставаясь Absconditus, и становясь Revelatus.

Аполлоническая теология строится на основании таких заключений: Воля Невыразимого в том, чтобы стать Выразимым. Но это

невозможно: Единое, чтобы быть Единым, должно быть единственным. Бог, чтобы быть Богом, должен быть абсолютно сокрытым Богом (Deus Absconditus). Открывая себя, становясь Deus Revelatus, Он перестает быть Богом. Он становится Словом, а Слово становится Человеком. И на всем этом этапе высшие эйдосы проявляются в низших, в структуре пронизанной лучами Божественности Вселенной.

Гностицизм же вводит в эту структуру другой взгляд: Тишина, которая в апполонизме сосуществует со Звуком, здесь становится взаимоисключающим с ним. Возможно, Тишина «*ревнует*» Невыразимого к тем, кто его смогут познать и полюбить и на кого изольются его лучи. Сам Невыразимый есть ἄφθονος, но вот его тень, черный двойник его Бездны может не быть таким: это начало хочет сохранить единственность Единого как единственность. В Тишине следует искать истоки гностической драмы. Темный аспект примордиальной Тьмы дает о себе знать в этой остановке Ума со стороны Тишины. «Ты можешь знать Истину, но не должен говорить ее, обращать в Логос, в Слово, зажигая через него Жизнь». Но, видимо, было поздно.

Гностики распознали Женское в Первоначале. В этом состояла их философская революция. Внутри ἄφθονος дало о себе знать φθόνος. Пока этот процесс созерцали солярные платоники, они видели только мужскую стратегию проявления: апофатическое Благо, как в кратере, пенилось и переливалось через край. Теперь в глубины метафизики проник женский взгляд. И ситуация стала проблематичной.

Восстание Софии

Продолжая следовать за развертыванием «драматического мифа» Валентина, напомним, что, несмотря на запрет Тишины обращаться к Первоначалу, «теперь уже и другие Эоны, хотя и не выражая этого явно, желали увидеть того, кто является истоком их семени и услышать о корне всех вещей». «Не выражая этого явно», то есть, подражая Уму, и под влиянием Тишины, удерживая в себе, а значит, предотвращая дальнейшее развитие посвящения в высшее знание по всей эонической сети.

В этой картине очевиден эротический символизм: любовь к Отцу (Пра-Отцу) должна быть дистанциированной, осторожной, и женским сущностям предлагается довольствоваться теми субститутами, которые находятся на их уровне — своими эоническими парами. В этом можно опознать запрет на инцест. Тишина удерживает Ум от того, чтобы нижестоящие (особенно женские) фигуры не возжелали бы Отца напрямую, игнорируя своих паредр и непо-

средственно над ними находящиеся ступени иерархии. Проблема абсолютного превосходства Единого бросает вызов всей сизигийной конструкции: если нижестоящие сущности обратятся к чистому Благу, то иерархия Плеромы рухнет. Отсюда формула: «не выражая этого явно». Но значит, Плерома не свободна в своей любви.

Совершенно очевидно, что это не может не привести к катастрофе. И она закономерно случается.

> «Тогда самая последняя и юная из двенадцати, порожденных Человеком и Церковью, София, воспылав страстью, устремилась вверх, а отнюдь не в объятия к своему супругу — Желанному. Это [движение] в действительности начали те, кто был рядом с Умом и Истиной, но явно проявилось оно у этой «заблудшей» (τον παρατραπένχα), которой, как она полагала, двигала любовь, но в действительности — дерзость, поскольку она не имела той общности с Отцом, которую имел Ум. Однако она со всей страстью устремилась к Отцу, желая объять его величие. Задача была ей явно не по силам, поскольку нельзя достичь невозможного, но она все равно продолжала бороться, страстно стремясь в беспредельность Бездны к непостижимому Отцу»[1].

Так на сцене появляется собственно София — последний, самый младший женский Эон, стоящий на самой нижней ступени Плеромы. В ней проблематизация соотношения Невыразимого с цепью проявления, становится максимально акцентированной: она не может любить отца, «не выражая этого явно», так как она относится к своей любви всерьез. *София бросает вызов не столько Отцу, сколько Тишине,* συγή. Она «дерзко» нарушает законы условности в почитании. Она стремится осуществить возврат к Истоку в полном смысле, стать единой с Невыразимым.

Здесь следует вспомнить о другом синониме Тишины — Мысли (ἔννοια). Оказывается, что София (σοφία) противостоит Мысли (ἔννοια). Но в то же время у Симона Волхва именно Мысль, ἔννοια, и выступала в роли павшего женского начала... Женское начало вверху Плеромы оказывается в конфликте с женским же началом в самом ее низу. «Желанный» (θελητός, мужская пара) оказывается для Софии не столь уже «желанным», так как София стремится осуществить возвращение (тут можно вспомнить неоплатоническое ἐπιστροφή) в полном объеме: она вышла из Невыразимого и она хочет в Него вернуться. Но несмотря на всю глубину конфликта между Софией и Тишиной, обе фигуры женские. А следовательно, представляют собой два извода общего гендерного архетипа.

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 120.

> «(Тем временем) она стремилась все дальше и дальше и была уже почти полностью поглощена его «сладостью» (υπό της γλυκύτητος αυτού) и готова была исчезнуть в полноте его сущности, когда встретилась с некой ограничивающей силой, которая охраняет подступы к невыразимому величию. Эта сила называется Пределом (Ὅρος). С большим трудом он остановил Софию, вернул ее назад[5] и убедил в том, что Отец непостижим, [то есть заставил ее] отказаться от своего замысла и укротить свою страсть и восхищение, которое вывело ее из себя...»[1]

София сталкивается с фундаментальным для платонизма и греческой мысли в целом понятием *предела*. Здесь он описан как ὅρος, а в других философских системах (в неоплатонизме) πέρας. Предел — это пик маскулинного видения мира. В нем суть аполлонизма и его Логоса. В таком случае София выражает собой бес-предельность, απείρον, которая впадает в хаотическую активность именно из-за отсутствия у нее предела.

Предел, как можно понять из текста, не позволил Софии приблизиться к Пра-Отцу на неподобающее расстояние. То есть ее «соединение» с Бездной не состоялось. Тогда София пытается произвести плод сама — подражая Отцу, и без его прямого участия, и без своего покинутого «Желанного». У Ипполита приводится дополнение о попытке Софии самостоятельно осуществить акт рождения.

> «Двенадцатый из двенадцати Эонов, самый молодой из всех двадцати восьми и женской природы — София, изучив (κατενόησε) количество и силы порождающих Эонов, устремилась в бездну Отца и осознала, что все остальные Эоны порождают парами, один только Отец породил один, без помощи партнера (μόνος άζυγος).
>
> Тогда-то она и замыслила уподобиться Отцу и породить [плод] самостоятельно и без помощи своего супруга, чтобы и ее труд был не менее значительным, нежели труд Отца. Однако она не знала того, что Нерожденный, содержащий в себе начало и корень всего, Глубина и Бездна (υπάρχων αρχή των όλων και ρίζα και βόθος και βυθός), способен породить один, а она, София, будучи сама рожденной, к тому же самой последней, уже не в силах совершить это»[2].

У Иринея сходный сюжет описывается так:

> «Некоторые из них рассказывают такую историю о страстях и обращении Софии. Стремясь совершить невозможное и необъятное, София породила некую бесформенную сущность, какую толь-

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 122.

[2] Там же. С. 121.

ко и может породить одна женская природа. Осознав это, она сначала очень огорчилась, проклиная несовершенство своей природы, затем испугалась, что ее несовершенное творение может умереть. Потом, в полном отчаянии, она стала искать средства и способы, чтобы скрыть то, что она произвела»[1].

В этом фрагменте следует обратить внимание на несчастное «парфеногенетическое» порождение Софии, которое напоминает образы греческой мифологии о попытках самостоятельного порождения Матерью-Землей живых существ, которые всякий раз получаются чудовищами, представляя собой нечто незаконченное, несовершенное. Снова очевидно, что тема Софии обнаруживает все больше черт материнского Логоса. «Психология» Софии удивительно напоминает чувства Матери Геи в отношении гигантов, киклопов или сторуких, которых она жалеет, но которые от этого не становятся менее отталкивающими и несовершенными. К этой же теме примыкает тематика автохтонов — людей или иных существ, родившихся непосредственно из земли. Стремление Софии «скрыть» порожденное, также является архетипическим жестом хтонической фигуры — земля скрывает в себе, под собой, за собой (клады, невидимый мир, Аид, чудовищ и т. д.).

«Наконец, обезумевшая от страсти, она снова рванулась назад к Отцу, полностью растратив свои силы в этой борьбе. Она умоляла Отца, и другие Эоны, особенно Ум, присоединились к ее мольбе»[2].

Здесь следует отметить, что второй раз в этом повествовании Иринея Ум оказывается на стороне тех Эонов, которые хотят приблизиться к Отцу. Сам Ум близок Ему, поэтому он выступает ходатаем за Софию, воле к возвращению которой он, возможно, тайно — от Тишины, симпатизирует.

Что порождает София? По одной из трактовок «материю»:

«Такова, как говорят они (гностики), первая причина и сущность материи, которая состоит в неразумии, печали, страхе и ужасе»[3].

Порождения Софии не могли оставаться внутри Плеромы. И поэтому начинается очищение Софии, что предполагает отделение от нее ее темной стороны, ее экзорцизм.

«Вышеупомянутый Отец создал, при содействии Единородного (то есть Ума), но без пары и без женщины, Предел, по своему

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 122.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 124.

собственному образу. Ведь в одном месте они говорят, что Отец имеет супругу — Тишину, в другом же — что он превыше деления на мужское и женское. Этот Предел они называют также Крестом, Утешителем, Избавителем, Ограничителем и Проводником. Итак, Предел снова очистил Софию (от страстей), остановил ее и возвратил назад к ее супругу.

Ее память и страсть были отделены от нее, причем она сама осталась внутри Плеромы, они же были вынесены за Предел и отгорожены (ἀποσταυρωθήναι) от остальной полноты. Они были существами духовной природы, поскольку возникли в результате естественной деятельности Эона, но пребывали в безвидном и бесформенном состоянии, ничего не осознавая. Поэтому они называются глупым и женским порождением»[1].

Так, за пределы Плеромы, в конце концов, помещается самостоятельное порождение Софии, материя, а также внутренние мотивы ее волнения. Предел как экстраординарное проявление Бездны разделяет Плерому от того, что находится теперь вне нее. И само наличие чего-то *вне* Плеромы есть прямой результат волнения Софии. Предел появляется в этой ситуации дважды: он запрещает Софии приблизиться слишком близко к Отцу и отделяет зону вне Плеромы, на ее внешнем краю, которую, собственно, София и породила (неудачно). София таким образом привнесла в структуру высших начал фундаментальный хаос. Ее страсть, ее желания, ее ностальгия, ее бешенство привели в смятение все световые Эоны, что потребовало прямого вмешательства Отеческой Бездны. Предел являет себя в ответ на бес-предельность Софии, которая своими метаниями определяет крайние точки Плеромы: верхний предел показывает, где начинается Невыразимый, нижний — где начинается глупый материальный мир. Таким образом, София своей тревогой, беспокойством, дерзостью (τόλμα, ὕβρις) и метаниями способствует определению границ светового мира Первоначал, она провоцирует первичную разметку ноэтической территории, конституирует изначальную структуру вечности (Эоны). Связь женского Эона с пространством преобразует на примордиальном уровне нижнее тождество пространства-материи в физическом космосе.

Второе Откровение: гносеогенез

Смятение, которое спровоцировала София в Плероме, нуждается в его просвещении. Это означает, что Перво-Отцу потребовалось теперь, в ответ на восставшее вопрошание Софии, дать более

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 124 – 126.

подробное разъяснение того, как соотносятся между собой Непроявленное (Deus Absconditus) и Проявленное (Deus Revelatus). Сам процесс проявления — эонического онтогенеза — оказался недостаточным и привел к онтологическому кризису на нижней границе Плеромы. Восстание Софии как аккумуляции женского начала в его вопросительности, недостаточности и нехватке проблематизировало экзистирование Перво-диады: ведь в диаде есть лучшее (Перво-Отец, мужское начало) и худшее (паредра Перво-Отца, женская ипостась), и худшее в какой-то момент ставит неудобные вопросы. Почему оно худшее? Зачем оно худшее? Как сделать так, чтобы оно перестало быть худшим? Deus Revelatus, осознав превосходство Deus Absconditus, суммирует свои вопросы к Deus Absconditus в «дерзком» деянии Софии.

По Валентину, это требует нового откровения — на сей раз экзитирующему надо осознать эоническую структуру и ее причину. Это начало гносеогенеза, обращающего последовательность онтогенеза вспять. Именно так и можно толковать попытку Софии вернуться в Бездну. София была влекома стремлением к знанию. Отсюда тайная симпатия к ней Ума, νοῦς, который дважды в этом повествовании оказывается мягким соучастником распространения Истины (Истины о Deus Absconditus) — в начале он пытается передать отблески своего созерцания нижестоящим инстанциям Огдоады (в чем его останавливает женская Тишина, как прообраз того, что позднее совершит в отношении Софии Предел, ὅρος), а затем говорится: «и другие Эоны, и *особенно Ум*, присоединились к ее (Софии) мольбе».

Непроявленное проявляется, чтобы Проявленное спросило себя о Непроявленном и обратилось к Нему.

Первым жестом (онтогенез) Проявленное проявляется. Тем самым апофатическое Единое конституирует катафатическую диаду. У неоплатоников это называется πρόοδος, исхождение. Женский взгляд, в отличие от мужского, аполлонического, видит в этом не только изобилие (не-жадность Блага, ἄφθονος), но и проблему: мужское подчеркивает сходство, женское — различие.

Вторым жестом (гносеогенез) Проявленное обращает свою мысль к Непроявленному. У неоплатоников это называется ἐπιστροφή, возвращение. София и пытается осуществить «возвращение», но это ей не удается. Аполлонический неоплатонизм не видит в возвращении проблемы. Женский взгляд гностиков *видит*. Это один из самых важных выводов гностической философии: не только возвращение следствий к причине оказывается не простым, но сама его возможность ставится под вопрос, что и порождает *глубинную боль Софии*. Гностик является носителем именно этой боли. Ее наличие или ее отсутствие отличает того, кто является пневматиком (πνευματικὸς) от остальных людей — психиков (ψυχικός) и гиликов (σαρκικός, ὑλικός). Очень важно обратить внимание на то, что гностики полагали, что наличие пневмы (духа) характерно не для всех людей, но только для тех, кто избран Софией и несет в себе ее часть. Слово πνεῦμα в греческом женского рода. Отсюда вытекает фундаментальность гностической связи именно с женским началом: избранничество гностиков не онтологическое, но именно гносеологическое: пневма в них не просто дополнительный элемент к тому, что составляет природу всех людей, но это пронзительное острое чувство недостаточности, отсутствия и ностальгии по чему-то, отсутствия чего другие просто не замечают и не осознают. Пневма — это наличие ноющей недостаточности, одним элементом меньше, а не повод для бахвальства и самодовольства, как расценили это противники гностиков. Быть гностиком — значит жаждать возвращения, ἐπιστροφή, но отчетливо понимать всю фундаментальную трудность этого процесса. Здесь вопрос не в том, *как* вернуться? Скорее это болезненное вопрошание о том, *почему* и зачем есть множественность, дуальность как данность, а значит, несовершенство и недостаток, а не Единство и блаженная полнота Отеческой Бездны. София падает не просто потому, что она что-то нарушает, она падает потому, что она *осознает себя упавшей*. Она нарушает границы, так как она осознает свое наличие как фундаментальное нарушение. София догадывается о тайной драме внутри Первобожества и задается мучительным вопросом: «Почему есть нечто, а не ничто?» В восстании Софии есть не только негативные стороны Проявленности, но и заложенные в самом Проявлении как акте проблематичные тенденции. Не зло ли высшее Начало, которое — так или иначе — приводит к появлению зла? И не скрывается ли за ним что-то еще? Подлинное и настоящее Благо, лишь заслоняемое процессом Проявления, но уже никак не задетое его несовершенством и конституированием Женского как фундаментально и принципиально обделенного? В этом заключается философский пафос гностического мифа. София хочет Блага как такового, в чистом виде. А значит, своя собственная женственность и своя низшая позиция в иерархии Плеромы видятся ей как аномальные условия, как *опыт примордиального зла.* И, не справляясь с тяжестью этого опыта, София впадает в свое падение, идентифицирует падение *как падение* и пытается совершить взлет к Благу.

То, что это ей *не удается*, составляет честную и открытую истину гностицизма. Вместо Блага она провоцирует хаос в вечности, смущение Эонов, и в ответ возникают новые Пределы, только усугубляющие ситуацию. «Позитивным» результатом восстания Софии становится просто ее помещение на место, то есть возвращение

не к Благу, а к тому поставленному под вопрос положению, которое София занимала до восстания. Не очень желанный парный мужской Эон, Желанный, θελητός, снова рядом с ней; ей предлагается им довольствоваться и скромно нести свою тяжелую женскую долю.

Вот почему мы с самого начала сказали, что гностицизм (в его валентианской версии, полнее всего развивающей тему Софии) с трудом поддается однозначной классификации в нашей модели Ноомахии. Мы видим в нем борьбу сразу трех Логосов и особенно драматическое противостояние светлого Логоса Аполлона и черного Логоса Кибелы. Здесь постоянно контрастируют друг с другом строго мужская и строго женская метафизика: мир, развертываемый Аполлоном и страдающий от этого, но пытающийся развернуться вопреки диктатуре Света, тайный, потенциальный мир Софии-Кибелы. Сознание гностика болезненно расколото: в нем и развертывается эта борьба двух Логосов, в нем и осуществляется восстание и падение Софии. И эта проблема осмысляется им на самом высшем духовном уровне: взгляд вверх, в небо не приносит облегчения — тайная драма угадывается и там, внутри самой вечности. Восстание Эонов, метания и мятеж Софии, падение, очищение, вторжение Пределов, вмешательство Тишины, тайная солидарность Ума с проблематизацией Блага, нарушение правил женским началом и восстановление мужской иерархии — все это затрагивает не просто наш земной, материальный мир. Напротив, наш мир есть не что иное как отражение драмы в небесах, простое следствие фундаментального раскола в предельной глубине божественных структур. Что-то не в порядке с вечностью, внутри нее, пронзительно ощущает гностик. Что-то не так с Богом...

Просвещение Плеромы

Вернемся к последовательности пересказа Иринеем гностической истории. Мятеж Софии провоцирует перестройку Плеромы и самое главное: начало гностического просвящения Эонов, гносеогенез. Чтобы преодолеть катастрофу, необходимо всем Эонам дать знание о том, как необходимо решать проблему Deus Absconditus vs Deus Revelatus в соответствии с волей Пра-Отца. Для этого Ум и Истина производят еще одну пару: того, кого гностики называют «Христом» и его паредру, именуемую ими «Святым Духом» (в женском лице как изначально это было в греческом языке — ἅγια πνεῦμα).

> «После того как полнота избавилась от этих (страстей) и их мать вернулась к ее партнеру, Единородный и его паредра, по указанию Отца, для того, чтобы больше такого не случилось ни с одним Эоном, произвели Христа и Святой дух, функция которых заключается в том, чтобы скреплять и поддерживать Плерому. Они привели все Эоны в порядок. Христос открыл Эонам природу сизигии (Δίδαξαι αυτούς συζυγίας φύσιν), объяснив им, что Отец необъятен и непостижим, невидим и неслышен, ведом только Единородному. Также, что непостижимость Отца является причиной вечного существования Плеромы, но создание ее и оформление осуществлено тем, кто знает Отца, то есть Сыном (Умом). Все это совершил вновь появившийся Христос.
>
> Святой дух объединил их всех вместе, научил благодарности и внес в их среду истинный мир и покой. Их форма и мысли уравнялись, так что все (мужские Эоны) стали Умами, Логосами, Людьми, Христами, а женские — Истинами, Жизнями, Духами и Церквями.
>
> Все Эоны соединились друг с другом, при этом каждый внес самое лучшее и великолепное, чем (он или она) обладает. Гармонически соединив все эти элементы, они произвели во славу (Отеческой) Бездны то, что явилось верхом совершенства и звездой всей Плеромы, — совершенный плод, Исуса, который был назван Спасителем, Христом, Логосом (по имени его отцов — πατρωνυμικός), и Всем (Πάντα), ибо является совокупным плодом всех. Ангелы были созданы одновременно с ним как его охранники»[1].

Валентин и его последователи, вводя такую модель описания божественных процессов, поступают в духе платонизма. Чтобы обосновать историческое христианство, они ищут прообразы в мире идей. В рамках разработки православной догматики аналогичным путем шел Ориген и вся александрийская школа христианского богословия. Их метод аллегорезы состоял в том, чтобы любое высказывание из Священного Писания рассматривалось как символ, истинный смысл которого следует искать в небесном мире идей. Нас же здесь интересует не этот метод, но то, что гностики располагают явление Христа, его парусию, παρουσία, а также совместное составление всеми моментами Плеромы его воплощения в Исусе *внутри* вечной Плеромы. Божественный мир нуждается в Спасителе, в Мессии. Это возможно только в том случае, если есть то, от чего его следует спасать. Он нуждается в откровении — причем в ином откровении, нежели в естественном откровении проявления. Онтогенеза недостаточно. Необходим гносеогенез. Откровение бытия должно было дублироваться откровением знания. Поэтому внутри Плеромы происходит еще одно — второе — «творение», «новое творение». Христос рождается параллельно процессии Эонов, как нечто дополнительное, как ответ на падение Софии. Таким образом, София оказывается

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 126 – 128.

причиной переустройства всей Плеромы, причем на сей раз в совершенном строе, что намекает на то, что чистый онтогенез был недостаточен, без повторного откровения — христианского откровения Знанием. То, что в священной истории представлено в одном лице в Плероме, для гностиков, предстает в форме божественной триады: Сын(Ум)-Христос-Исус, которая есть печать всей Божественности в ее наиболее чистом и совершенном виде. Обмен Эонами своими качествами — вначале по гендерному принципу (мужские Эоны обмениваются свойствами между собой, женские — между собой), а затем — в процессе совместного изведения «звезды Плеромы» и «совершенного плода» — совместно, означает своего рода консервативную революцию. Смысл этой христианской консервативной революции в том, что она представляет собой нечто *третье* — между первой формой иерархической структуры, данной в онтогенезе (что закончилось восстанием Софии), и анархическим мятежом Эонов, поднятым Софией в ее отчаянном вопрошании о причинах зла, о трагичности женской судьбы, о диалектике отношений между Deus Absconditus и Deus Revelatus, о том «почему существует нечто, а не ничто».

Эта третья форма организации Плеромы есть гносеогенез. У неоплатоников (Прокл) аналогичное и сверхпарадоксальное решение мы видим в теории гиперапофатики — ὑπεραπόφασις. Ее смысл в том, что для полноты понимания проявления не достаточно ни апофатического понимания Единого (хотя именно такое понимание является наиболее верным), ни катафатического толкования того, что идет вслед за Единым — Ума, Души, космоса. Эти начала существуют не во временной последовательности, так как и Единое и Ум и отчасти Душа вечны, а следовательно, надо уметь видеть во всем оба этих среза *одновременно*: Единое не есть (сверх-есть), апофатика; единое многое, а также единое и многое (равно как многое и единое) суть катафатика. Но Единое не есть таким образом, что превышает есть, а значит оно не не есть в смысле полного не-бытия, но не есть так, чтобы его можно было бы схватить как другое. Поэтому апофатика накладывается на катафатику, Единое на всё (πάν), создавая особый — третий(!) — срез гиперапофатики или «второй катафатики». Можно назвать это гносеогенетическим измерением. Единого нет онтологически, но оно каким-то — сверхонтологическим образом — есть, но только больше, чем есть. Или иными словами, оно и не есть и не не есть. Следовательно, оно в каком-то смысле есть, но только иначе, нежели есть всё. Оно есть так, чтобы ни в чем и никогда не совпадать со всем. Но и не не совпадать. У Прокла и Дамаския это становится важнейшим элементом их систем. И ранний аналог этого мы явственно видим у Валентина: явление Христа Эонам,

спасение и просвящение Вечности — так трагический миф гностицизма описывает эту «*третью возможность*» и основанный на ней парадоксальный порядок[1].

Таким образом, в рамках Плеромы можно описать *гендерную диалектику Ноомахии*.

Онтогенез представляет собой аполлонический Логос, строго мужской порядок. Это первый акт божественной драмы.

Второй акт — восстание Женщины. Революция, хаос, мятеж, проблематизация порядка. В восстании Софии мы вполне можем распознать набросок черного Логоса Кибелы — откуда нелегитимное стремление к инцесту, адюльтеру, измене, аутоимпрегнация, типично женская истерика, тоска, пронзительное чувство лишенности, порождение уродства и чудовищ без мужского начала, финальное поражение.

Третий акт — явление Христа Эонам, фундаментальная перестройка вечности, интеграция и гармонизация гендерных и иерархических отношений, гиперапофатика, гносеогенез, второе Откровение, Новый Завет. Можно ли распознать в этом подход к Логосу Диониса, который мы, по контрасту со светлым и черным, назвали «темным»? Вероятно, да. Но не стоит спешить с выводами и определять гностицизм как разновидность дионисийского Логоса (хотя целый ряд моментов делают такую гипотезу довольно привлекательной). Важнее сохранить гностическую философию в ее наивысшем напряжении. Совершенно точно, она повествует нам о Ноомахии, о ее радикальных, трагических и драматических фазах. Восстание Софии вполне может служить аналогом титаномахии или гигантомахии: рывок женского начала за поставленные ему пределы всегда несет в себе как минимум отблески черного Логоса. И закономерно следующее за этим падение является одной из версий спуска Иштар (Инанны) в ад — далеким отголоском чего в православной традиции можно считать сюжеты, связанные с «Хождениями Богородицы по мукам».

Мусо Корони – черная София

Ион Кульяну, который одним из первых поднял тему сопоставления гностицизма (и в первую очередь мифа о Софии) с феминизмом[2], в своей статье, посвященной этой теме, проводит интересные параллели между гностицизмом и совершенно далекой от греков мифологией африканского народа бамбара (сегодня бамбара со-

[1] Эту проблематику приоритетно исследует Анри Корбен, обнаруживая ее у истоков исламского эзотеризма: в суфизме Ибн Араби, в исмаилитском гнозисе Седжестани, в экзистенциальной метафизике Муллы Садра, в текстах и теориях Рузбехана Бакли и т. д.

[2] *Culianu I.P.* Feminine versus Masculine. The Sophia Myth and the Origins of Feminism: part II. The Sophia Myth as a Cultural Problem. Op. cit.

ставляют большинство населения государства Мали[1]). Миф о Мусо Корони, важной фигуре пантеона бамабара, имеет ряд особенностей, удивительно сходных с гностическими учениями. Приведем ниже пересказ этого сюжета у Кульяну.

«Творение в мифологии африканского народа бамбара начинается с безличной мужской сущности по имени Пемба или Бемба, которая проявляет себя в форме акации (Acacia albida), а затем в форме ветви (pembele). Как ветвь (pembele) Пемба порождает из себя «маленькую древнюю женщину с белой головой» — Мусо Корони Кундъе, которая становится его женой. Мусо Корони рождает все растения и всех животных, которые почитают Пембу как своего творца (Нгала). Она втыкает Пембу в почву и он снова становится акацией, отцом всех деревьев, в листве которых размещается человечество.

Но не Пемба творит человечество, а Фаро, являющийся вибрацией (фаро), в отличие от безличной сущности Пембы; Фаро помогает Пембе создать небо, а затем падает на землю в форме дождя и становится господином водной стихии. Фаро делает людей бессмертными. Они получают свою пищу с небес, через Телико, господина воздуха и хранителя верхних вод Фаро, который приходит на землю и надзирает за нижними водами — на земле и под ней. В сезон дождей Телико посылает человечеству «разновидность камней с седьмого неба, в которых находятся орехи карте и ши коло. Тиранический творец Пемба хочет вступить в соитие со всеми женщинами, но Мусо Корони начинает его ревновать. Тогда она предает его и отказывается сотрудничать в деле творения. «Это было начало ее падения, ее нищеты и ее усталости, поскольку дерево акации (Пембе) прокляло ее за ее предательство и отталкивает всякий раз, когда она пытается к нему приблизиться. Она становится настолько удрученной, впадает в такое отчаяние, что ее охватывает безумие. Она бежит по небесам, по пространствам, по земле, с Запада на Север и с Юга на Восток, всюду втыкая в почву ветки акации, как она делала это для Пембы, надеясь, что они станут акациями. Ее половая жизнь становится хаотической и она производит первую менструальную кровь. Более того, она разглашает человечеству то, что она сама узнала от Пембы и что должно было оставаться в тайне. Всему, к чему она прикасается, она сообщает нечистоту, которая вошла в нее после ее предательства. Из-за нее земля стала нечистой, отныне и навсегда.

Пемба и Фаро преследуют Мусо Корони. Фаро ловит ее и пытается подчинить ее создателю. «Но она отказывается и провозглашает себя свободной. Таким образом, в процесс творения врывается беспорядок: она приносит с собой зло, несчастье и смерть повсюду». Однако роль Мусо Корони не является только отрицательной. Она учит людей языку и сельскому хозяйству. Что касается языка, то это двусмысленная тема—позитивная и негативная одновременно. В начале времен общение было возможным без языка. Язык стал необходим только после падения Мусо Корони. Звук существовал до слова: это был шмель, по имени «неслышимое слово», которое Пемба поручил охранять Фаро. Но это непрерывное жужжание не было языком, так как язык основан на вырезании звуков, на нерегулярности. Этими вырезами звуков мы обязаны Мусо Корони, ее гордыне и ее непослушанию, которые вызвали у Пембы ярость. Пемба схватил ее за шею и сжал. До этого она была интегрирована в непрерывный звук. Теперь же она начала кричать от боли и производит неартикулированные, но раздельные звуки.

В мифе бамбара Мусо Корони является женским персонажем, который восстал на мужской порядок. Это восстание можно в целом определить как поиск свободы, но можно интерпретировать и в чисто эротическом плане (предательство Пемба в некоторых версиях мифа описывается как измена ему или занятие аутоэротическим актом). Падение Мусо Корони предопределяет падение всего человечества. Это падение из бессмертия и счастливого полного существования в смертное, полное зла и несчастий состояние современного человечества. Вместе с тем именно Мусо Корони дает вместе с несчастьями и смертью человечеству язык, сельское хозяйство и «культуру» в самом широком смысле»[1].

Было бы весьма интересно и продуктивно привлечь для сравнения другие мифологические и религиозные источники из негреческого арсенала — и особенно фигуру индуистской богини Кали. Но нас интересовала в данном случае лишь возможность найти аналогичные сюжеты в разных традициях.

София гностиков представляет собой философскую и мифологическую парадигму, которая может быть с существенными вариациями обнаружена в разных контекстах.

Вторая София: повторение великой драмы

Теперь обратимся к тому неудачному творению Софии, которое оказалось выброшенным за пределы Плеромы. Речь идет о космологическом продолжении драматического процесса, начав-

[1] Подробнее проблема африканской цивилизации и ее метафизики будет рассматриваться нами в 5-й книге «Ноомахии».

[1] *Culianu I.P.* Feminine versus Masculine. The Sophia Myth and the Origins of Feminism: part II. The Sophia Myth as a Cultural Problem // Hans G. Kippenberg (ed.). Struggles of Gods: Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions (Religion and Reason). Berlin: Mouton De Gruyter, 1984.

шегося внутри божественных структур и, по платонической логике, явившегося прообразом событий в нижнем мире, в том числе и причиной самого его появления.

Продолжим приводимый Иринеем Лионским рассказ:

> «То, что произошло за пределами Плеромы, они описывают так. Воспоминание (ἐνθύμησις) высшей Софии, которую они также называют Ахамот (ἀχαμώθ), и ее страсть были отделены от Плеромы и выброшены во тьму и пустоту. Это было необходимо, ибо они были лишены света и полноты, бесформенные, безвидные, как выкидыш, и неразумные»[1].

Воспоминание «ἐνθύμησις» может быть осмыслено здесь как «образ», «копия» Софии. Комментаторы часто описывают эту фигуру как «вторую Софию». Первая София есть образ. Вторая София (Ахамот — еврейское слово, означающее «мудрость» во множественном числе) есть копия Первой. «Энтюмесис» (ἐνθύμησις) выражает сходство нижней Софии с верхней, а страсти (πάθοι), отличия, ее несовершенство, ее вне-эонический, вне-плеромный аспект.

При этом некоторые исследователи полагают, что сам Валентин учил только об одной Софии, а «вторую Софию» ввели его последователи. В любом случае мы видим здесь некоторое пока бесформенное наличие, находящееся вне Плеромы и связанное генетически и эйдетически с тридцатым Эоном — Софии.

> «Однако Христос, находящийся наверху, сжалился над ней и, продлив себя за пределы Креста, придал ей форму — но это коснулось лишь сущности, а не знания (την κατά ουσίαν μόνον άλλού την κατά γνώσιν)»[2].

Это важное пояснение, если мы вспомним двойную линию откровения, наблюдаемую уже в Плероме: по линии онтологии (бытия, откуда «сущность», ουσία) и по линии гносеологии (собственно, γνῶσις). Различие это подчеркивается: нижняя София упорядочена Христом именно онтологически (аполлоническая линия), а не гностически (второе Откровение, вызванное мятежом Эонов).

> «Но совершив это, он удалился, забрав свои силы и оставив ее саму с собой, сделав ее чувствительной к своей заброшенности и оторванности от Плеромы, тоскующей по ней. Она прониклась ароматом бессмертия (οδμήν αφθαρσίας), которым пропитали ее Христос и Святой Дух. По этой причине она называется Мудростью (поскольку Отца ее тоже зовут Мудрость) и Святым духом (от того Духа, который с Христом).

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 130.

[2] Там же.

> Итак, она была сформирована и сделалась наделенной рассудком (ἔμφρονα), но немедленно была покинута незримо сущим (συ-νόντος) в ней Логосом, то есть Христом. Когда же она бросилась искать свет, который оставил ее, она не смогла его достичь, поскольку дорогу ей преградил Предел (ὅρος). Он остановил ее на пути вверх, сказав: Ἰαώ . Таково, как говорят они, происхождение этого имени»[1].

Здесь мы видим *прямое повторение* жеста верхней Софии, но уже на следующем — космологическом — уровне. Выброшенное за пределы Плеромы несовершенное нечто, неудачный плод верхней Софии, онтологически оформлено упорядочивающим началом Плеромы (Христом и Духом), спустившимся за ее пределы. Он наделяет нижнюю Софию бытием, формой и разумом (φρόνησις), однако этот разум радикально отличается от высшего Ума (νοῦς) и духовного знания (γνῶσις). Этот разум есть не полнота, но осознание недостатка, тяга к тому, что находится вне ее самой, по ту сторону, и что толкает нижнюю Софию на поиск Христа и Духа, оставивших в ней свой «аромат» — как ностальгию, боль, зов, неодолимое стремление отыскать то, что ушло за верхний Предел. И снова, как и верхняя София, Ахамот бросается к своему истоку. И снова путь ей преграждает Предел.

> «Будучи не в силах преодолеть Предел, поскольку страсти (πάθοι), прилепившиеся к ней, тянули вниз, она так и осталась вне, в одиночестве, раздираемая всеми возможными страстями. Она испытывала печаль, поскольку не могла понять, страх, поскольку боялась, что жизнь покинет ее так же, как и свет, который только что оставил ее. Она пребывала в затруднении (ἀπορία), в неведении (ἄγνοια) всего. Но в отличие от ее Матери, эона и первой Софии, она не изменилась благодаря своим страстям, но, напротив (αλλά εναντιότητα), в ней возникло некое новое стремление — стремление *вернуться* (ἐπιστροφή) к тому, кто дал ей жизнь (της επιστροφής επι-τόν ζωοποιήσαντα)»[2].

Из состава и сущности берет свое начало материя, из которой сделан космос. А из «стремления к возвращению» (ἐπιστροφή) возникла Мировая Душа и душа Творца этого мира (Демиурга). Из ее ужаса и печали возникло все остальное. Именно из ее слез образовалась влага, ее улыбка стала светилами, а ее печаль и страх дали начало телесным стихиям космоса. Или, как они говорят:

То она плачет и печалится
(ибо оставлена одна в темноте и пустоте),

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 130.

[2] Там же. С. 132.

то просветляется и радуется
(вспомнив о свете, который покинул ее),
то снова ужас охватывает ее
(и она сомневается и страшится).
ποτέ μεν γαρ έκλαιε και έλυπεΐτο,..
ποτέ δε διεχεΐτο και έγέλα,..
ποτέ δ αΰ πάλιν έφοβεΐτο...»[1]

Нижняя София обладает двойственной структурой: с одной стороны, в ней есть страстность и темная сторона, выражающаяся в творении материи, а с другой — тоска по Истоку, которая представляет собой вертикальное измерение, влекущее ее вверх. По сути, мы имеем дело с сотворенным принципиально космосом или с его зонами, подготовленными для более строгой организации. Но этот космос в данном состоянии отражает метания верхней Софии. Это мечущийся космос, движимый хаотическими импульсами: то он устремляется к верхнему Пределу Плеромы, влекомый светом, то падает во тьму страдания и страсти. Так нижняя София, Ахамот, развертывает онтологические регионы по линии онтогенеза, который на этом уровне совпадает с космогенезом.

В Плероме за подобными истерическими бросками верхней Софии последовало второе — гносеологическое, гностическое — откровение, дублирующее первое (онтологическое). Строго то же самое повторяется и с нижней Софией, Ахамот.

> «После того как Мать прошла через все возможные страдания и с трудом выбралась на поверхность (υπερκύψασαν), она начала сожалеть о свете, ее покинувшем, то есть о Христе. Но поскольку она уже пришла в себя и обрела полноту, он (Христос) не решился спуститься сам во второй раз и послал вместо себя Посредника (Параклета), то есть Спасителя, дав ему все силы Отца и всю его власть. Эоны поступили так же, так что «все было создано в нем, вещи видимые и невидимые, престолы, божества и власти». Так он был послан со своими спутниками ангелами. Сначала София смутилась, увидев его, и закрыла лицо покрывалом, но затем, узнав его и весь его выводок, устремилась к нему. Его вид придал ей силы. И он оформил ее силою гносиса (μορφώσαι αυτήν μόρφωσιν την κατά γνώσιν), излечил ее страдания и отделил от нее страсти, но не уничтожил их (...)»[2].

Второе откровение является вторым оформлением Софии. При этом гностики используют здесь сознательно и подчеркнуто брачный символизм: ангелы представлены как «мужские» существа,

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 134.

[2] Там же. С. 136.

которые соединяются с женской сущностью Ахамот, оплодотворяя ее духовно.

> «Он создал из «бестелесных страстей» «бестелесную материю». Затем он снабдил их такими свойствами, чтобы они могли образовывать сложные элементы и тела. Так произошли две природы: одна от страстей, другая от «стремления к возвращению» (έπιστροφή). Таким образом силой Спасителя было все создано. Избавившись от страстей, Ахамот, радуясь, зачала от его света (то есть от ангелов, которые были с ним) и принесла духовный плод (таково их учение) по образу и подобию спутников Спасителя.
>
> Таковы три природы, которые были положены в основание. Из страсти возникла материальная природа, из стремления к возвращению (έπιστροφή) — душевная, то же, что она родила, стало духовной природой.
>
> И она начала оформление этих природ, исключая духовную (ведь она не могла оформить то, что было той же природы, что и она сама)»[1].

На этом кончается второй цикл творения/просвещения мира — на сей раз вне Плеромы. Главным «субъектом» является в данном случае Ахамот, снова женское начало, которое представляет онтологическую основу мира. Вновь мы видим: мир создан женщиной. Высшее в мире — от Плеромы. Низшее — от страстей Ахамот (а сами они суть результат восстания верхней Софии против эонической иерархии — вне Плеромы они становятся «страстями»). Между ними располагается сама нижняя София как точка, с которой начинается возвращение, έπιστροφή. На волю к возвращению (собственно, сердце Софии) Плерома отвечает гностическим откровением и мистерией брака с Посланником и его ангелами. Это образует высший горизонт мира — третью, пневматическую — природу.

Метания нижней Софии: творение вверх и выпадение Демиурга

Но далее начинается *третий цикл* — дальнейшая организация космоса, уже с учетом обоих линий откровения — онтологической и гносеологической. Принципиальный космос Ахамот, который является копией Плеромы, проживаемой (мыслимой) через драматическое экзистирование мечущегося Эона, верхней Софии внутри божественного мира, в свою очередь становится образцом, парадигмой для следующей — третьей по счету проекции.

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 140.

«Она начала с оформления душевной природы, которая возникла из ее «стремления к возвращению» (ἐπιστροφή). И она поступила так, как научил ее Спаситель.

Прежде всего, она создала из душевной природы так называемого Бога, Отца и Царя всего того, что подобно ему, то есть душевной природы, а также чувственной и материальной. При этом первое называется правым, а второе — левым.

Все остальное произвел он сам, втайне вдохновляемый своей Матерью. Называют его «Отцом и Матерью» (Μητροπάτορ), Лишенным Отца (Απάορ), Демиургом и Отцом. Он Отец тех, кто справа (т. е. душевной природы), Демиург тех, кто слева (т. е. материальной природы) и Царь всем им.

Воспоминание (ἐνθύμησις) подталкивало нижнюю Софию оформить все во славу Эонов по их образу (а точнее, Спаситель, который действовал через нее). По подобию неведомого Пра-Отца сама Ахамот стала неведомой для Демиурга, а он обрел образ единородного Сына (то есть Ума, νοῦς, Плеромы), а образы остальных Эонов отразились в созданных им архангелах и ангелах»[1].

Здесь, при описании третьего цикла творения, мы приходим к чрезвычайно важной для нашей основной проблематики теме: материальный космос сотворен женским началом, которое является апофатическим и тайным для того начала, которое считает себя мужским и единственным творцом. Так мы приходим к полноценному Логосу Кибелы, апофатической творящей Великой Матери, которая создает свои порождения из себя самой, предоставляя им иллюзию единственности, изначальности и первичности. Именно в этом и состоит невежество Демиурга, на основании которого гностики называли его «злым». Демиург — продукт чисто матриархального творчества, но при этом пребывающий в неведении об иллюзорности своей творящей природы. Поэтому у Ипполита поясняется:

«Демиург создан из *страха...* Ибо это начало страданий Софии, ведь она сначала испугалась, затем опечалилась, после этого усомнилась и, наконец, огорчилась и начала сожалеть»[2].

То, что Ахамот творит вместе с Посланником Плеромы, она творит вверх. Демиург же есть плод ее самостоятельного творчества, повторяющего на новом цикле неудачное порождение ее самой верхней Софией. Но если нижняя София — женская имманентная инстанция, и поэтому ее тоска амбивалентна (она знает, что ей чего-то недостает, но не сразу может понять, чего именно, и

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 142.

[2] Там же. С. 143.

поэтому хаотически мечется под действием страстей, пока не увидит Посланника сверху), то Царь-Демиург мнит себя мужчиной, а значит, чем-то самодостаточным, творящим и не испытывающим потребности ни в чем ином, кроме самого себя. Но как раз от того, что он уверен в своей мужской природе, он становится еще более женственным, нежели София — безнадежно женственным, то есть женственным и не догадывающимся при этом о своей женственной природе. В этом его невежество и его зло: для него нет апофатического измерения, он искренне убежден, что его никто не создавал, что он аутогенет и у него не было никакой Матери. А на самом деле он лишь неудачное и уродливое порождение одинокой материнской истерики. Демиург творит копию Плеромы, не ведая о существовании этой Плеромы. Он принимает вещи, которые лишь оформляет, за нечто созданное из ничто. Он не имеет никакого представления об их эйдетических прообразах. Поэтому его творение — это копия с копии, симулякр.

Третий цикл творения: тотальная неудача Демиурга

«Демиург думал, что он сам создал все это, но в действительности Ахамот направляла его [усилия]. Так он создал небо, не зная, что есть небо, он слепил человека, не зная, что такое человек, сотворил землю, не понимая, что такое земля. Идеи того, что он сотворил (τάς ιδέας ώς εποίει), были ему неведомы. Не знал он и о своей Матери и думал поэтому, что он в одиночестве. Мать этого Творца сознательно так поступила, как они говорят (...)»[1].

Демиург, неспособный понять духовное, думал, что он является единственным Богом. Поэтому он сказал через пророка: «Я — Бог, и нет другого, кроме меня» (Ис. 45: 5)»[2].

В творении семи небес и их ангелов демиургом (Гебдомада) мы видим третий цикл онтологии — на сей раз на уровне непосредственно данного нам феноменального мира. София-Ахамот располагается над седьмым небом и таким образом на третьем уровне повторяется Огдоада Плеромы. На четвертом небе (орбита Солнца) расположен рай.

«Из печали созданы духи зла, как они говорят: Дьявол, который зовется Космократором, демоны и все остальные злые ангелы. Демиург был сыном своей Матери и душевной природы. Космократор же создан этим Демиургом. Космократор, как они говорят,

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 146.

[2] Там же.

даже выше Демиурга, поскольку он дух зла и знает то, что над ним, Демиург же неразумен и порождение душевной природы. Их Мать занимает «среднее место», которое над небом. Демиург находится на небе, то есть в Гебдомаде, а Космократор лично присутствует в нашем мире.

Первоэлементы возникли из сомнения и отчаяния, то есть из наиболее низменного. Сомнение дало начало земле, страх — воде, источник воздуха — печаль. Огонь обитает в каждом из них как принцип смерти и разрушения, напоминая неразумие, которое скрыто присутствовало во всех этих страстях»[1].

Мир злого Демиурга у гностиков ужасен: он воплощение тщеты и обделенности, при этом весь ужас заключается в том, что эта обделенность и нищета ни в малейшей степени не осознаются самим Творцом. Только дьявол знает об этом и, видимо, на этом знании основывает свою борьбу с Демиургом. Дьявол также знает об Ахамот и о том, что природа Демиурга женская, а не мужская. Дьявол знает, что такое Логос Кибелы, лучше, чем сам этот Логос, считающий себя кем-то еще и не догадывающийся о своей истинной природе.

Человек: предел падения достигнут

Последним актом третьего цикла творения, в котором невежество достигает своего апогея, является появление людей, замыкающих собой цепочку падения. Человек есть нижняя ступень падения, его предел, дно.

«Закончив творение мира, он создал «человека из праха», в смысле, не из сухой земли, а из некой невидимой сущности, жидкой и текучей материальной (природы). Затем в этого человека он вдохнул душевного (человека), того, который создан «по образу и подобию». «По образу», они говорят, создан материальный человек, поскольку он близок, но не подобосущен Богу. «По подобию» создан душевный человек, поэтому его сущность называется «духом (дыханием) жизни» (Быт. 2: 7), истечением духовной природы. Затем он был одет в «кожаные ризы», то есть в чувственную плоть»[2].

Но на это дно демиургического творения София-Ахамот прячет нечто, о чем Демиург не догадывается.

«Порождения Ахамот, которые она зачала, созерцая ангелов, окружающих Спасителя, были той же природы, что и она сама, а именно духовной. Демиург не знал их, однако они были тайно помещены в него без его ведома, для того, чтобы он посеял их в душу, им созданную, а через нее — и в тела материальной природы. Эти семена проросли и развились, подготовив (душу) к приходу Логоса. Духовный человек, которого посеяла София силою своего невыразимого промысла, незаметно вышел вместе с дыханием Демиурга. Он же не распознал его, как не распознал и семя своей матери. Семя это они называют Церковью, и оно является образом небесной Церкви. Таково их учение о человеке и том, что в нем. Душа его — от Демиурга, тело его состоит из праха, плоть из материальной природы, а духовный человек происходит от Матери Ахамот»[1].

Так, духовный человек, пневматик, оказывается смешанным с теми людьми, которые сотворены только Демиургом и не несут в себе ничего из того, чего не было бы в нем. Эти два типа людей отличаются друг от друга *великой болью*, характеризующей одних и неведомой другим. Пневматики видят мир таким, как он есть — то есть чудовищным, а его творца считают невежественным узурпатором. Психики и саркики принимают мир за чистую монету, адаптируются к его законам и нормам, поклоняются Демиургу или живут беззаботно, как цветы и звери.

«Из трех сущих природ, материальная, которую они также называют левой, с необходимостью погибнет, ведь она не способна воспринять в себя дыхание бессмертия. Душевная, или правая, природа, промежуточная между материальной и духовной, может направиться в любом направлении в зависимости от ее склонностей. Духовная природа послана сюда, чтобы соединиться и оформить душевную природу, научить ее и повернуть вверх. Именно поэтому она зовется солью и светом мира (Мф. 5: 13.14). Душевная природа обучается через чувства. По этой причине был создан мир, и Спаситель пришел в него ради этой природы: ведь она обладает свободной волей. Так он облачился в начатки тех плодов, которые он намеревался спасти. От Ахамот он получил духовную оболочку, а от Демиурга — душевную. Наконец, в силу божественного замысла он был одет в тело душевной природы, которое невыразимым образом было сформировано так, что оно было видимым, осязаемым и способным переживать страдания. Ничего материального в нем не было, поскольку материальная природа все равно не может быть спасена. Конец наступит тогда, когда вся духовная природа будет оформлена гносисом и станет совершенной. Имеются в виду те духовные люди, которые обладают совершенным знанием Бога и посвящены в таинства самой Ахамот»[2].

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 148.

[2] Там же. С. 152.

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 158.

[2] Там же. С. 156.

Посвящение в таинства Ахамот

«Посвящение в таинства Ахамот» означает знание об истинной природе третьего цикла творения. Эти таинства имеют феминоидную структуру, так как означают посвящение в культ Великой Матери.

Но гностики и в этом третьем цикле утверждают финальный приход Мессии, который не просто откроет им истину о структуре космоса, о чем пневматики догадываются и ясное понимание чего они получают через таинства Ахамот. Через духовного Христа, приходящего в этот мир, они получают знание о возврате в Плерому. Духовного Христа сопровождают духовные мужские ангелы. К ним тянутся пневматические духи гностиков. В результате духовные ангелы погружаются в дух пневматика и становятся смертными. Валентиане говорят, что это необходимо для того, чтобы получить возможность умереть вместе со смертными и изнутри взорвать смерть своим бессмертием. Становясь одним с женскими духами, частями самой высшей Матери Ахамот, мужские ангелы осуществляют гносеологическую операцию откровения, завершающую онтологическую. Так, эсхатология материальной Вселенной повторяет еще раз события Плеромы и приход Христа к нижней Софии. Это кульминация мировой истории, уходящей в головокружительные высоты. Стремление к возврату, ἐπιστροφή, с которого начался эонический мятеж верхней Софии, наконец-то совершается. И это событие становится «Свершением всех Свершений» (по выражению другого гностического учения — «Пистис Софии»), так как переворачивает не просто мир, но и структуру Божества.

> «Когда семя достигнет совершенства/посвящения (τελειωθη), их мать Ахамот покинет Среднее Место и войдет в Плерому, где встретит своего Жениха — Спасителя, совокупное порождение всех Эонов. Ахамот-София и Спаситель образуют пару, и вся Плерома станет для них брачным покоем.
>
> Духовные [люди] также скинут свои душевные одежды и, став умными духами (πνεύματα νοερά) и ничем более не сдерживаемые (ακρατήτως), невидимо войдут в Плерому вместе со своими женихами — окружающими Спасителя ангелами.
>
> Демиург займет то Среднее Место, которое покинула София. Вместе с ним там найдут покой праведные души, ведь ничто недуховное не сможет войти в Плерому.
>
> Когда все это свершится, как они учат, блуждающий по всему космосу огонь вспыхнет и разгорится, сожжет всю материю и погибнет в ней сам. Так мир превратится в ничто. — τούτων δε γενομένων ούτως το εμφωλεῦον τω κόσμω πυρ έκλάμψαν και έξαφθεν καϊ κατεργασάμενον πάσαν ύλην συναναλωθήσεσθαι αύτη και εις το μηκέτ είναι χωρήσειν διδάσκουσι»[1].

На этом мы завершим краткий обзор валентинианской схемы и сделаем некоторые выводы из нашего анализа, а также попытаемся окончательно соотнести гностицизм с тремя рассматриваемыми нами Логосами, полюсами Ноомахии.

Переосмысление дуального платонизма

Все изложенное показывает, что гностическая картина мира не может быть напрямую отождествлена с Логосом Аполлона. Гностицизм, хотя и оперирует преимущественно с платонической топикой и терминологией, вплоть до деталей, качественно отличен по самым принципиальным узлам своей философии от светлого Логоса солярной, диурнической, маскулинной философии платоников.

В книге «В поисках темного Логоса» мы предложили ввести понятие «дуальный платонизм» или «двайта-платонизм»[2] применительно к гностическим учениям и продемонстрировали близость гностических теорий с платонизмом на примере учения гностика Василида. Там же мы выдвинули гипотезу о том, что неоплатонизм Плотина и его последователей явился в значительной мере недуалистическим ответом на вызов дуалистического платонизма гностиков. Этим мы хотели подчеркнуть, что сам Платон допускал различные толкования его философии. Последовательный недвойственный апофатический и гиперапофатический путь неоплатоников был одним из двух возможных путей толкования Платона[3]. Гностицизм был другой — дуалистской — формой, построенной на той же основе, но в соответствии с радикально иной интеллектуальной топикой.

Теперь мы можем уточнить, о каком именно дуализме идет речь в случае гностицизма. Важно сразу заметить, что этот дуализм не имеет ничего общего с наивной критикой гностиков, состоящей в том, что они якобы отрицают единство Бога, то есть монотеизм. Гностицизм вполне совместим с монотеизмом, и более того, Василид в своей теории первым формулирует фундаментальный догмат монотеизма — творение мира из ничто, ex nihilo. Просто гностики следуют строго апофатическому принципу и помещают Высшее Начало выше всего сущего, за верхний Предел бытия. Дуализм состоит не в этом, а в том, что ясно обнаруживаем у Валентина: во

[1] Школа Валентина. Указ. соч. С. 170.

[2] *Дугин А.Г.* Вызов Василида. Указ. соч.

[3] *Дугин А.Г.* Недуальный платонизм // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. Указ. соч. С. 159 – 174.

введении внутрь самого Божества, Плерому, диадического принципа, то есть признака пола, и в констатации связанной с этим обстоятельством фундаментальной драмы в самом Божестве, являющейся парадигмой всех последующих логически и онтогенетически драматических процессов. Дуализм гностицизма, таким образом, напрямую связан с введением женского начала как второго. А это значит, что в гностической философии мы видим не один Логос — мужской и аполлонический — как у неоплатоников, но два — мужской и женский. Таким образом, в гностицизме накладываются друг на друга два Логоса — Логос Аполлона и Логос Кибелы.

Гностики и неоплатоники: статус светлого Логоса

При этом совершенно очевидно, что Логос Аполлона, то есть собственно платонизм, присутствует у гностиков в полной мере, и не как нечто второстепенное, а как фундаментальная и признанно лучшая часть их учения, как ее сотериологическая и эсхатологическая цель, τέλος. Поэтому мы никак не можем отнести гностицизм целиком и полностью к Логосу Кибелы: гностики знают об Аполлоне и стремятся именно к нему, признавая безусловный приоритет именно светлого маскулинного начала в онтологии, гносеологии и теологии. Но главное отличие недуальных платоников от платоников-дуалистов (гностиков) в том, что первые рассматривают мужскую солярную позицию как данность, а другие как цель и задание, как дальний предел стремления.

Для неоплатоников светлого Логоса световая онтология беспроблемна. Единое из-за своей благости, не-жадности, открытости, изобилия, ἁφθονος *выходит* за свои пределы, тем самым конституируя предел (πέρας) и беспредельное (ἄπειρον). Это πρόοδος, выхождение, но он не несет в себе никакой проблемы. Результатом такого выхождения становится второе начало — Ум, νοῦς, с которого начинается возвращение, ἐπιστροφή. Ум созерцает Единое в дионисийском исступлении, объятый Эросом. И это не создает фундаментальных проблем. Как мы видели у Плотина, Ум в опьянении порождает «умную материю», πολλά, многое. Но тут же снимает ее в своем самоосмыслении. Далее Ум по-мужски и лишь от внутренней полноты, изобилия и благости также выходит за свои пределы, производя Душу. Душа слабее Ума, как Ум слабее Единого. Но Душа, подражая Уму, созерцает его, любит его и тянется к нему, как сам Ум созерцает, любит и тянется к Единому. Душа осуществляет возврат, ἐπιστροφή к Уму. И это снова не вызывает драмы. Солярная благость циркулирует свободно по всей вертикали трех начал, исходя и возвращаясь. Далее Душа творит космос, который есть, в свою очередь, ее исхождение за пределы, но на пределе этого космоса, человек, помещенный в телесность и смешанный с нижними стихиями, максимально тесно примыкающими к материи, снова призван осуществить возврат к Душе, через нее — к Уму, через него — к Единому. Так мужское эйдетическое созерцание пронизывает все миры и ни на одном из уровней не порождает драмы. Именно это Плотин и хочет сказать гностикам: все инстанции мира благи, кроме материи, но бытие материи — в ее небытии, ее истина — в ее лжи, и, распознав это как призрак Души, как эйдолон, мы легко отвернемся от низших сил и вернемся к истоку. Мир прекрасен и благ, так как выстроен вокруг вертикальной, солярной, чисто мужской оси, пронизывающей его сверху донизу. В таком мире нет автономного места для женщины. Здесь полностью правит Логос Аполлона. Женскому (вторичному, худшему) предлагается покорно самоупразднится, следовать за мужским, любить мужское и сливаться эротически с каждой следующей — более высшей, а значит, мужской инстанцией. Почти ницшеанское: «Мужчина говорит: «я хочу». Женщина говорит: «он хочет». Мужское здесь данность. А женское в чистом виде отсутствует, оно дано либо как мужское, либо как настолько не важное, что на него никто не обращает внимание. Отсюда подчеркнутый *маскулинизм* аполлонических платоников — солярный у Платона и Плотина[1].

В случае платонизма Логос Аполлона *всецело поглощает все женское.* Оно присутствует в неоплатонических концепциях, но в жестких рамках маскулиноидной топики. Также и с Логосом Диониса. О нем неоплатоники прекрасно осведомлены, но и его встраивают в свою солярную небесно-божественную конструкцию. Дионис и его мистерии становятся солярными элементами общей теории. Дионис есть солнце ночи, то есть имя Аполлона в период его пребывания у гипербореев (зимой) или под землей (по ночам). Пафос Диониса здесь полностью подчинен олимпийской апатичности.

Диада, женщина, зло

Совершенно иная картина у гностиков. Принципиально вся картина проявления, уровней онтогенеза и космогенеза у них повторяет схему платоников. Но при этом каждый этап становится проблематичным, драматическим, сопряженным с катастрофами, восстановлениями, падениями, взлетами, припадками хаоса и восстановлением порядка. Это значит, что на каждом уровне женский взгляд, диада, другое (и платонически низшее) рассматривается как нечто самостоятельное, важное, значимое. Мы имеем дело с жен-

[1] В определенном смысле к этому можно отнести и некоторые сюжеты, связанные с гомоэротическими аспектами платонической любви.

ским взглядом на мужчину, с отношением всегда второго к всегда первому. Это истеричная метафизика или непрерывная философская истерика. Мы начинаем строить теорию не со стороны Блага как ἄφθονος, то есть не-жадности, не-завистливости, изобилия, а со стороны чего-то, что следует за Благом, и что поэтому является φθόνος, то есть не-Благо (в пределе даже зло и источник зла), жадность, зависть и недостаток. Женщина есть недостаток. Поэтому, получая нечто от мужчины, она старается присвоить это себе, спрятать в себе, приватизировать, закрепить за собой. Будучи принципом привации, она сама приватизирует. Она только берет, потому что ей нечего дать, все чем она обладает — заимствовано. Поэтому она принципиально расчленяет целое, раздирает Единство на части и стремится сохранить для себя. Так в гностическом мифе поступает уже Тишина, συγή, удерживающая Ум от распространения знаний о Едином среди остальных Эонов — ситуация немыслимая в неоплатонизме. В ответ на одну жадность София отвечает восстанием, стремлением присвоить Пра-Отца. И снова женское начало движимо лишенностью, истеричным переживанием недостаточности и обделенности. Зло — онтологический след женщины.

Зло гностики помещают внутрь самого Божества. Это и есть тема «восстания Эонов», «драма на небесах». Все то, что составит впоследствии структуры созданного телесного мира, не что иное как следствие введения женщины, ее Логоса. И именно от лица женского начала мыслят сами гностики, на ней строят свое учение, ее детьми считают самих себя.

Итак, вместе с гностицизмом в зону солярного платонизма вторгается Великая Мать и ее Логос. Ее присутствие бесспорно, и сравнение недуального платонизма Плотина с дуальным платонизмом гностиков (например, Валентина, но не только его — уже у Симона Мага мы встречаем нечто подобное, а у сетиан, офитов, барбело-гностиков и т. д. эти темы получают развернутое и детальное воплощение) ясно показывает, как меняет картину высших начал солярной философии, онтологии и гносеологии вторгшийся туда Логос Кибелы.

Драматический ноктюрн: ключ к гностицизму

Логос Кибелы, без сомнений, в гностицизме обнаружен. Но значит ли это, что мы можем рассматривать гностицизм с его явной фемининдностью как одну из философий, находящихся под знаком Великой Матери? А вот этот вывод явно был бы поспешным и необоснованным. Гностики строят свою модель, *беря за основу женское начало*. В этом их фундаментальный феминизм, предельно ярко выраженный в образе Софии и фиксации именно на

нем. Но безусловной ценностью, целью и ориентиром их теорий, этическим и религиозным апогеем их сотериологии является преодоление женского как только женского, избавление женщины от одиночества. То есть их цель — философский брак Ночи и Дня, Женщины и Мужчины, Второго и Первого.

И здесь мы вполне можем вспомнить теорию Жильбера Дюрана о *драматическом ноктюрне*[1], то есть такой комплекс психологических и социологических доминант, который связан как раз с драмой, парами, динамикой переплетения мужского и женского, их противостоянием и их слиянием, с проблематизацией отношений и ее экстатическим преодолением. Важно, что Дюран помещает этот режим, промежуточный между диурном и мистическим ноктюрном, все же на сторону ноктюрна, то есть в область женского феминоидного начала. Пиком же такой драмы является достижение андрогинного состояния, которое циклически делится на две составляющие и вновь соединяется в единое нерасторжимое единство, никогда, впрочем, не утрачивающее до конца своей диадической природы. Иными словами, мы имеем дело с Логосом Диониса, где титаническое и божественное, материальное и духовное, низкое и высокое, животное и духовное пребывают в постоянном драматическом напряжении, взмывая ввысь и обрушиваясь сквозь землю в ад.

Сопоставляя между собой различные аспекты гностической философии, мы приходим к выводу, что гностицизм есть поле столкновения двух Логосов — светлого Логоса Аполлона и черного Логоса Кибелы. Они не смешиваются друг с другом, но активно и драматически взаимодействуют. При этом, как в драматическом ноктюрне Дюрана, точкой отсчета является именно женское, ночное начало. Неслучайно в наиболее архаических версиях дионисийских культов ведущая роль отводилась именно женщинам — фиадам, менадам. Именно вакханки, а также различные существа явно хтонического земляного женско-материнского толка составляли основу армии и свиты Диониса. Но вместе с тем во всех эпизодах гигантомахии Дионис неизменно оказывается на стороне олимпийских богов, то есть его мужская божественная сущность в критических ситуациях доминирует. Дионис есть именно Жених, как он и прославляется в классическом вакхическом гимне орфиков: Χαίρε Νύμφη Χαίρε βάκχη.

И хотя структуры гностической философии существенно отличаются от той феноменологической модели, которую мы видели у Аристотеля, тем не менее их можно отнести к зоне преимущественного влияния *одного и того же Логоса*, хотя их точки отсчета каче-

[1] *Дугин А.Г.* Социология воображения. Указ. соч.

ственно различаются: Аристотель начинает со среднего, с того, что нам непосредственно дано в оформленном феноменальном мире, а гностики начинают с женского (как низшего) и от него строят как божественные структуры принципов, так и космологические учения о судьбах мира. Но в обоих случаях разными путями они приходят к выявлению драматической коллизии двух начал — формы и материи, в одном случае — Спасителя, и Софии — в другом. И у обоих главное отличие от солярного платонизма состоит в том, что высшее мужское начало проблематизируется, становится пределом стремления, а низшее женское начало, напротив, наделяется определенной привативной онтологией, берется как эмпирическая основа экзистирования.

Весьма показателен в этом отношении случай современного немецкого философа Ганца Йонаса[1], который занимался гностической философией, подчеркивая ее связь с актуальной культурой, и вместе с тем был учеником Мартина Хайдеггера, придавшего феноменологии наиболее пронзительное и отчетливое оформление.

В результате мы получаем чрезвычайно важный вывод: структура гностической философии более всего соответствует именно «*темному Логосу*», Логосу Диониса. При этом радикализация гендерной проблематики внутри структуры божественных Эонов дает огромный материал для выяснения того, как развертываются процессы Ноомахии. Полемика Плотина с гностиками, в частности, сводится к противоречиям и духовной брани между Логосом Аполлона (Плотин) и Логосом Диониса (гностики).

И чрезвычайно важно, что гностицизм в своем повышенном и заостренном внимании к структурам женского начала может служить нам прекрасным введением в Логос Кибелы. Логос Кибелы не сводится к гностицизму, и тем более, сам гностицизм не есть версия этого Логоса. Но известно о глубинных связях культов Диониса с обрядовым и мистериальным циклом Великой Матери, об их взаимной симпатии, о многочисленных связях, параллелях и пересечениях.

Человек как женщина: особенности гностической антропологии

Стоит сказать несколько слов о специфике гностической антропологии. Целью ее является андрогинат мистериального брака: венчание Софии и Спасителя, приходящего сверху. Это касается и первой верхней Софии, и нижней Софии-Ахамот и, наконец, самих гностиков, помещенных в человеческое существование и вступающих в духовной брак с «мужскими ангелами», чтобы тем

[1] *Йонас Г.* Гностицизм. СПб.: Лань, 1998.

самым начать путь великого восхождения в Плерому. Все три брака мыслятся как нечто единое: высшая София есть парадигма этого венчания; нижняя София — копия, а община гностиков является составным элементом этой копии, воспроизводящей ритуально на своем уровне мистерии Плеромы.

Но брак с мужским Божеством — это финал гностического пути, исполненный драматизма. Стартовой точкой является женственность. Это чрезвычайно важно: для гностика-валентианца человек как таковой является порождением Великой Матери и поэтому его природа именно женственна. Человек как тип является по умолчанию женщиной. Он обделен, лишен, поставлен в худшие условия, вовлечен в ситуацию недостатка и поиска наполнения. Человек является страстным, страдающим, склоняемым существом. Над ним надстроены пределы и могущества, которыми он угнетаем. Они используют его, подчиняют его себе, насилуют и эксплуатируют, ничего не давая взамен. Человек есть падение, падшесть, существо, несущееся в нижнюю бездну гибели и материи. Человек есть женщина, поскольку ему патологически *всегда чего-то не хватает* (чаще всего — самого главного); он не самостоятелен, зависим, он нуждается. Его время всегда «обделенное время», «время нищеты», «плохое время» (durftige Zeit Гельдерлина).

Человек сущностно истеричен (от ὑστέρα — дословно «матка»). Он движим приоритетно жадностью, завистью, φθόνος, стремлением присвоить себе нечто, находящееся вне его, приватизировать, получить в частную собственность. Это экзистенциальный бросок к захвату. В этом не свойство того или иного индивидуума, но сущность природы человека. Это след Софии в его структуре.

Но при этом женская природа в человеке, согласно гностической теории, является не низшим его проявлением, но, напротив, высшим. Только самые глубокие, фундаментальные, духовные люди, избранные люди являются «посвященными в мистерии Ахамот», то есть осознают до конца, ясно и пронзительно женственность своей природы. Эта феминоидность метафизическая, это общий гностический пол всего человечества. Человек был создан женщиной. Но это является секретом от большинства. Чтобы осознать истинную гендерную природу человека, необходимо обладать пневмой, особым женским духом, который есть не у всех. Все люди — женщины, но только пневматики знают об этом. И это знание составляет основу их трагической избранности.

Именно это мы видим в изначальном дионисизме: он считался религией женщин, его культы осуществлялись женщинами, гетерами, они же составляли некогда единственных почитательниц Диониса, а позднее, основную массу наряду с мужским меньшинством. Дионисийство было женским культом, и множество сюже-

тов показывает, что эта связь с Великой Матерью и ее Логосом сохранялась в дионисийстве вплоть до поздних фаз развития этой религии[1]. Дионисизм — это женщины и бог. Мужчин в этой картине нет. Услышав зов возвращающегося Диониса, менады бежали в горы и дебри, и любые, встречающиеся на их пути мужчины предпочитали как можно быстрее ретироваться, чтобы не стать жертвами их особой сосредоточенной и упругой агрессии.

Если человек — это женщина, то кто же тогда мужчина? Этот антропологический парадокс решается в гностицизме следующим образом. В соответствии с их теорией, человек состоит минимум из двух, максимум из трех частей: тело и душа обязательно есть у всех, а у избранных есть еще и пневма, дух. Тело и душа суть продукты деятельности Демиурга, того невежественного порождения нижней Софии, который не догадывается о ее существовании (София здесь выступает как женский принцип имманентной апофатики, но не материальной, находящейся внизу телесного творения, а духовной, расположенной непосредственно над Демиургом, но скрытой от него непроницаемой завесой). Тело и душа тем самым суть творения мужчины-архонта, не догадывающегося о своей женской сущности. Поэтому ни тело, ни душа сами по себе не осознают себя как нечто, лишенное самого главного. Они адаптируются к окружающему их космосу, принимают его правила. Для таких людей — саркиков и психиков — пол представляется чем-то законченным: мужчины осознают себя самодостаточными и исправно (или менее исправно) служат тираническим архонтам, которые их пасут и ими распоряжаются. Женщины приставлены к мужчинам и считают себя вторичными по отношению к ним, подчиненными им. И те и другие одержимы демонами, которые понукают и забавляются ими, оскверняют их, издеваются над ними, пьют их жизнь и кровь. Вместе мужчины и женщины порождают новых телесно-душевных людей, служащих новой пищей для демонов. Отсюда символизм пастуха при описании общества: человечество есть стадо «мыслящих зверей», которыми правят архонты. Все чувствуют себя довольно самодостаточными, не подозревая, что находятся в рабской зависимости от иерархии невежественных и эгоистических могуществ — вплоть до убогого и самовлюбленного Демиурга, жалкого плода женской истерики. Такое человечество — и мужчины, и женщины — вообще не имеют пола, они находятся ниже него, как самцы и самки в стаде, движимые механическими программами. Мужчины — психики и саркики — не подозревают, что их самодостаточность мнимая и иллюзорная, что они полностью зависят

[1] Подробно об этом пишет *Кереньи К.* Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007. См. также великолепное исследование Вячеслава Иванова. *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994.

от материи, демонов и темных космических сил, в отношении которых они занимают настолько пассивное и жалкое положение, что даже самая тяжелая женская доля покажется пиком свободы и счастья. Такие мужчины суть евнухи и наложники темных духов: они ничего не могут произвести по-настоящему достойного — кроме очередных кусков смущенной плоти, отлежавшихся в сырой матрице их женщин и заведомо брошенных на прокорм архонтам черного космоса. В мире Кибелы правит закон женской обделенности, привации, но пиком ее царства является то, что никто этого не замечает, считая, что «все в порядке вещей». Это действительно так, но это весьма своеобразный «порядок» Великой Матери.

Из черной иллюзии хтонического мира способны пробудиться только те, в чью природу нижняя София тайно вложила женскую (!) пневму, сообщив, таким образом, истину о том, что человек есть женщина, и, соответственно, что мир создан *Женщиной без помощи мужчины*: именно поэтому она сама его ненавидит, в отчаянии от своей беспомощности и брезгливом отвращении к делу своих не озаренных любовью Жениха рук. Демиург же — абортивный бастард, воплощение бессмысленности и черного хтонического самотождества, основы всякой автореферентной логики тождества. В его мире всякое А=А, а следовательно, не является копией чего-то еще, ни на что кроме себя самого не указывает, и значит, есть высшая степень бессмысленности и тщеты. Женщина, распознанная в основе человека как такового, это начало гнозиса, его первый аккорд. Но в отношении большинства, лишенного пневмы, это недостижимый предел, цель познания, верхняя планка пробуждения. Пробуждение человека есть осознание его женской природы. При этом это в равной мере трудно сделать особям как мужского, так и женского пола. Однако, женщина, осознающая трагичность своего второсортного положения в обществе, легче может откликнуться на зов гнозиса, так как имеет к этому определенные предпосылки. Но для того, чтобы это произошло, ей необходимо пробудить *ум*, который перевел бы ее горизонтальную тоску в тоску вертикальную, радикальную и всеохватывающую. Просветленная умом женщина способна понять, что такое пневма.

С мужчинами дело обстоит сложнее. В их уверенности, что они мужчины, таится самая главная природа. Смысл женского начала в философии состоит в том, что оно *глупо*. То есть оно не понимает того, что должно было бы понимать, оно обделено мудростью и называется «Софией», т. е. «Мудростью» по принципу антифразы (материнский режим мистического ноктюрна, как показывает Дюран[1], всегда называет вещи прямо противоположными именами —

[1] *Дугин А.Г.* Социология воображения. Указ. соч.

так София, σοφία, в перевернутом языке радикального эвфемизма означает βλακεία, ανοησία, «глупость», «отсутствие ума»). Мужчина, не понимающий того, что он женщина, и уверенный, в том что это не так, предельно глуп. Именно поэтому он — «женщина» в самом худшем и самом глупом значении этого слова. Поскольку нет ничего глупее, чем быть женщиной и не знать об этом. Поэтому для мужчин гнозис еще *менее доступен*, нежели для женщин: у вторых нет ума, чтобы осознать по-настоящему то, что для них является гендерной антропологической идентичностью, тогда как для первых необходимо еще и догадаться, что их «неженственность» есть двойная иллюзия, от которой до истины не один, а два шага — вначале они должны понять, что являются именно женщинами, то есть пассивными и обделенными внутренним содержанием существами, и лишь затем обратить эту осознанную лишенность в вертикальную топику, воззвав к божественному Жениху: Χαίρε Νύμφη.

Женский творец: семиты и гнозис

Гендерная проблема на антропологическом уровне вытекает, как мы видели, из аналогичной проблемы в гностическом понимании теологии и акта творения. Телесный мир творит София. И не просто творит: этот мир есть продукт ее драматических метаний, ее боли, ее беспокойства, ее отчаяния, ее истерики. Космос есть пространство развернутой истерики. Припадки радости и нежности порождают небеса и свет. Солнце, Луна, звезды, игра небесных лучей — это улыбка Софии. Когда ей становится легче и лучше, улучшаются погода и климат. Когда на нее вновь нападают отчаяние, жадность, безумие, ревность, ужас, скорбь — возникают темные массы земли, горы, скалы, пропасти, дебри, чащи, в которых застывшим сочащимся памятником переплетаются ее темные глупые мысли и змеящиеся замыслы.

Когда София вспоминает о своей верхней Матери, о Плероме и грезит о приходе Жениха, в космосе восстает духовная вертикаль, ум озаряет архонтов, духов, людей и мертвецов. Когда она переходит мыслью на свою ничтожность, стихии сгущаются и вступают друг с другом в слепую и бессмысленную брань, а духи сталкиваются между собой в злобных схватках или нападают на несчастных людей, чтобы сделать это неудачное творение еще более отвратительным и невыносимым ни для той, которая его сотворила, ни для тех, кто стал продуктами ее неудавшегося художества.

Наиболее нелепым существом, воплощающим в себе стерильность и несостоятельность парфеногенетического женского творчества, является ее первенец — Демиург. Этот Демиург трактуется

гностиками как создатель космоса, о котором идет речь в Ветхом Завете, семитский «бог» — «отец» душам и «творец» телам. Здесь мы подходим к еретической стороне гностицизма, опровержение которой стало одной из первоначальных фаз в догматическом творчестве православия. Для гностиков (как для валентиан, так и для последователей Василида, офитов, сетиан, и даже для Маркиона) «бог» иудеев был не настоящим «богом», но жалким и неудавшимся продуктом нижней Софии. Истинный Бог пребывает в Плероме, причем в ее тайной сердцевине, оставаясь скрытым даже для вечных Эонов. Поиск этого Бога, невыразимой Отеческой Бездны, и составлял основное содержание драмы верхней Софии, тридцатого Эона. Даже для вечного мира этот истинный Бог остается скрытым и проблематичным. А нижняя София-Ахамот вообще выброшена за пределы Плеромы, то есть находится вне ее. Следовательно, для нее проблематичным является не просто высший и невыразимый Бог, но и сама Плерома, доступ к которой для нее закрыт. И находясь вне того, что имеет по-настоящему важное духовное теологическое значение, нижняя София мечется в пустоте так же, как и ее Мать, верхняя София, но только в намного худших онтологических условиях — теперь для нее закрыто даже то, что было естественной начальной данностью для Софии верхней и что она возвратила себе после окончания революции Эонов и утверждения в Плероме «нового гностического порядка» (получение второго откровения — гносеологического). Плерома и ее Эоны легко могут быть соотнесены с греческими богами, и для неоплатоников это отождествление станет объектом последовательных разработок — от теологических систем Ямвлиха до Прокла и Дамаския.

Плерома гностиков в целом совпадает с ноэтическим космосом неоплатоников, ниже которого находится Душа Мира, вторящая космос. Почти так же у гностиков с той лишь разницей, что неоплатоники *мыслят пределы прозрачными* — каждый вышестоящий элемент по-мужски транслирует нижестоящему содержание своего изобильного бытия, и Ум передает Душе знание о своих эйдосах, а она вкладывает их в тела и стихии. Так, теология (боги Ума) постепенно переходит в космологию (боги Космоса), а Демиург как сечение, отделяющее парадигмальное от иконического, есть один из таких прозрачных пределов: он не что иное, как зона между Умом и Душой. Душа, когда она смотрит на Ум, созерцает идеи, а когда смотрит вниз — творит взглядом мир, облекая память о высших созерцаниях в телесную оболочку. Во всем царят гармония и порядок.

У гностиков же между Плеромой и миром вне ее, где пребывает нижняя София, находится *совсем иной предел* — он непроходим и непрозрачен. Его пересекает только Спаситель, выходящий из Плеромы для спасения Ахамот. И Ахамот, когда смотрит вверх,

не видит ничего. Поэтому она творит «из ничто», творит кое-как и остается для всего созданного «неведомым богом», повторяя (почти карикатурно!) апофатику Единого. Выражается это неудавшееся творение в ее первородном сыне Демиурге. И для такой фигуры самовлюбленного узурпатора в греческой мифологии и философии не нашлось никакого прообраза. Теоретически им мог бы стать дракон Пифон, хтоническое чудовище Тифон, какой-то титан или гигант. По функции речь идет именно о таком парфеногенетическом порождении Великой Матери, оставленной вне мужского небесного начала. Нижняя София-Ахамот есть Мать-Земля. Но для греческого мира, воспитанного на солярной аполлонической философии и утонченной дионисийской культуре, такая конструкция показалась бы неприемлемой и не внушающей доверия. Поэтому эту функцию взял на себя экзотический для греков «бог» иудейского Ветхого Завета, воспринимавшийся поздним эллинизмом как нечто гротескное и далекое.

В этом состоит специфика синкретизма гностиков: они соединили в своем учении греческие мотивы платонизма со своеобразно истолкованными сюжетами иудейской религии, акцентировав особенно ее мессианский характер, соотнесенный во многом с эсхатологией орфиков и греческих мистерий. Но нечто аналогичное произошло и в христианстве, которое также строилось на радикальном эсхатологическом переосмыслении Ветхого Завета в свете факта прихода Мессии, Спасителя, но обращалось при разработке своей богословской платформы к арсеналу греческой философии — хотя бы потому, что догматические споры развертывались в контексте греческого языка и эллинской культуры. Гностики предложили свою — радикальную и выразительную, но при этом жестко отвергнутую ортодоксией — версию встречи эллина и иудея. Иудей для них был существом, находящимся под глубоким гипнозом «злого Демиурга», тогда как «аполлонический эллин» (платоник) выражал далекие горизонты Плеромы, ставшей проблематичной. Последователи Василида говорили о себе: «Мы уже не иудеи, но еще не эллины», имея в виду именно этот смысл. Для валентиан Демиург отождествлялся с «богом» иудеев и был способен порождать только ущербных существ, которыми, по мнению некоторых крайних гностических сект этого направления, он «питался» сам и кормил архонтов небесных материальных сфер. Тех, кто принял этот «Завет», валентиане считали своего рода «демиургическим скотом».

Мир, созданный Великой Матерью, нижней Софией, самостоятельно, есть матриархальный мир. И Демиург, который был ее первым порождением, есть сугубо матриархальный правитель. Здесь мы подходим к особой гностической теории о том, что в мире, со-

зданном Женщиной, царит особая фигура — «женский творец» или «женский мужчина», который представляет собой духовного евнуха, но который узурпирует власть над миром, выдавая себя за его «истинного создателя». Он создает особый глубоко антигностический порядок, основанный на глубинном невежестве. И здесь начинается самое интересное. Принципиальное невежество «женского мужчины» проявляется в том, что он не знает о существовании мира образцов, идей, эйдосов. Для него Плеромы не существует вообще, а значит не существует и истинного Пра-Отца, Отеческой Бездны. Не существует Ума и Истины, Логоса и Жизни, Человека и Церкви. Не существует ни додекады, ни декады вечных Эонов. Для него нет Христа и Святого Духа. Нет Исуса. Нет предела, отделяющего Плерому от пространства вне ее. Нет даже его Матери, Софии Кибелы. Есть только он и его ущербные порождения, но он не считает их ущербными, так как не догадывается о существовании оригинала. Этот абсолютно «матриархальный порядок» строится по особому Логосу. И мы скорее всего можем распознать в нем структуры Логоса Кибелы.

Этот Логос Кибелы гностики видели в ветхозаветном иудаизме и совокупности сюжетов и образов, его наполняющих. В философском смысле этот Логос есть буквальная интерпретация истории (событие есть оно само и не имеет никакого символического намека), позитивистское отношение к вещам (вещь равна самой себе и не означает ничего, кроме себя самой), представление о материальности мира, признание высшего бытия в факте прямого опытного наличия вещи. Все это вытекает из теории «злого Демиурга»: он убежден, что творит все сам и из себя, а так как он не знает, кто он сам, то он созидает вещи из своего невежества. Творит на самом деле не он, а его Мать, за его спиной. И поэтому у вещей мира есть смысл, это женственный смысл страстей нижней Софии, это ностальгия по лучшему, в них разлитая, это боль и страдание Великой Матери, бездонное отчаянье ее одиночества. Это стоны Персефоны в Аиде. Истинной сущностью созданной космической вещи является *женский стон*, в ней заключенный. И его вариации, ее эмоциональная нагруженность, делают космическую вещь тем, что она есть. Это и есть эстетика материнского Космоса: в каждой точке следы ее страстей. Но Демиург слеп и глух к этой эстетике. Ему представляется, что у вещей вообще нет никакого смысла, а есть только места в структуре, которую он развертывает по своему произволу. Этот произвол не имеет осмысленной основы, поэтому для «женского мужчины» вещи связаны только каузальной и прагматической связью: все необходимо для пропитания, поддержания того, что есть, воспроизводства одного и того же, поскольку бессилие «злого Демиурга» делает вещи смертными и подверженными

гибели и тлену. Это мир тщеты, суеты сует, о чем пишет Экклесиаст. Гностики читали Ветхий Завет как долгий рассказ о совершенно бессмысленных событиях, об атаках и поражениях, скитаниях и проклятиях, материальных приобретениях и новых ниспадениях, о низменных страстях и пустом тщеславии, о покорности человеческого скота «людоедскому богу» или о попытках преступно восстать на него, чтобы пожирать существа окружающего мира самим, ни с кем не делясь. Положительные персонажи Ветхого Завета рассматривались как конформисты этого нездорового мироустройства. Отрицательные же виделись как последователи Космократора, дьявола, духа зла, который атаковал «невежественного Демиурга» снизу, догадавшись о его ничтожности и матриархальной природе творения, но лишь с целью перехватить у него влияние и править вместо него. При этом гностики, каиниты и офиты, пытались перетолковать этих негативных персонажей Ветхого Завета — дьявола, Каина, Исава, Валака, Ога, царей Идумеи и т. д. — в позитивном ключе, как провозвестников гнозиса, догадавшихся о тайне «злого Демиурга». Но для валентиан (кроме самых радикальных) мир, созданный «женским мужчиной», плох со всех сторон, включая его внутрикосмические оппозиции (Космократора).

Картина мира, созданного Женщиной, но при наличии «мужского» творца, который полагает, что это он является автором вещей, чрезвычайно напоминает современную научную модель Вселенной. Время течет линейно, так как оно бессмысленно и у него нет цели. Вещи материальны и представляют только самих себя. Целью людей являются комфорт, сытость и благополучие, то есть животные ориентиры. Порядок предполагает рациональную организацию жизни, сведенную к механической эффективности: рациональность есть то, что заменяет «злому Демиургу», архонтам и их человеческой пастве все остальные духовные качества; под «рациональностью» следует понимать способность к постижению законов природы. Символизм является условностью, договоренностью людей (и, возможно, духов) о приписываемым вещам значении и имени (номинализм). Никаких идей не существует, все вещи равны строго самим себе. В начале Нового времени, в эпоху Декарта и Ньютона, к этой механической Вселенной добавлялся «бог»-часовщик, типичный великий архонт из картины мира, соответствующей Логосу Кибелы.

Здесь можно задать вопрос: почему гностики отождествили «бога» Ветхого Завета (в их понимании) со «злым Демиургом»? А также почему именно иудейская религия стала для них синонимом неудачного мира, созданного «женским мужчиной», «злым Демиургом»? Обнаружили ли они в семитском духе нечто, что оправдывало бы такое соотнесение или они воспользовались готовым теологическим материалом, к которому привлекло внимание

бурно развивающееся христианство, для иллюстрации своих автономных философских и мифологических построений, к которым, теоретически, можно было бы подобрать и иные образы из иных религиозных и культурных контекстов? Этот вопрос, видимо, придется пока оставить открытым[1], но так как подобные построения были характерны для широкого спектра ранних христианских течений, то следует выдвинуть гипотезу: в структуре семитских религиозных представлений (финикийских, иудейских, а позднее арабских), имеющих ярко выраженный патриархальный характер, можно заподозрить скрытую матриархальную подоплеку, которую, возможно, и угадали гностики. А если это так, то в самом ортодоксальном христианстве мы можем интерпретировать ряд экзегетических направлений именно в этом ключе. Мы имеем в виду принципиальный спор между представителями Александрийской (позднее, Каппадокийской) и Антиохийской школ относительно допустимости и границ аллегорезы при трактовке Священных Писаний. Антиохийцы настаивали на буквализме толкований (типичный семитизм), а оригенисты и каппадокийцы практиковали платонический, символический подход. Так, Логос Кибелы и Логос Аполлона можно проследить и в христианском контексте, а не только среди гностических школ, стоящих за гранью ортодоксального христианства.

Гностицизм приоткрывает путь к Логосу Кибелы

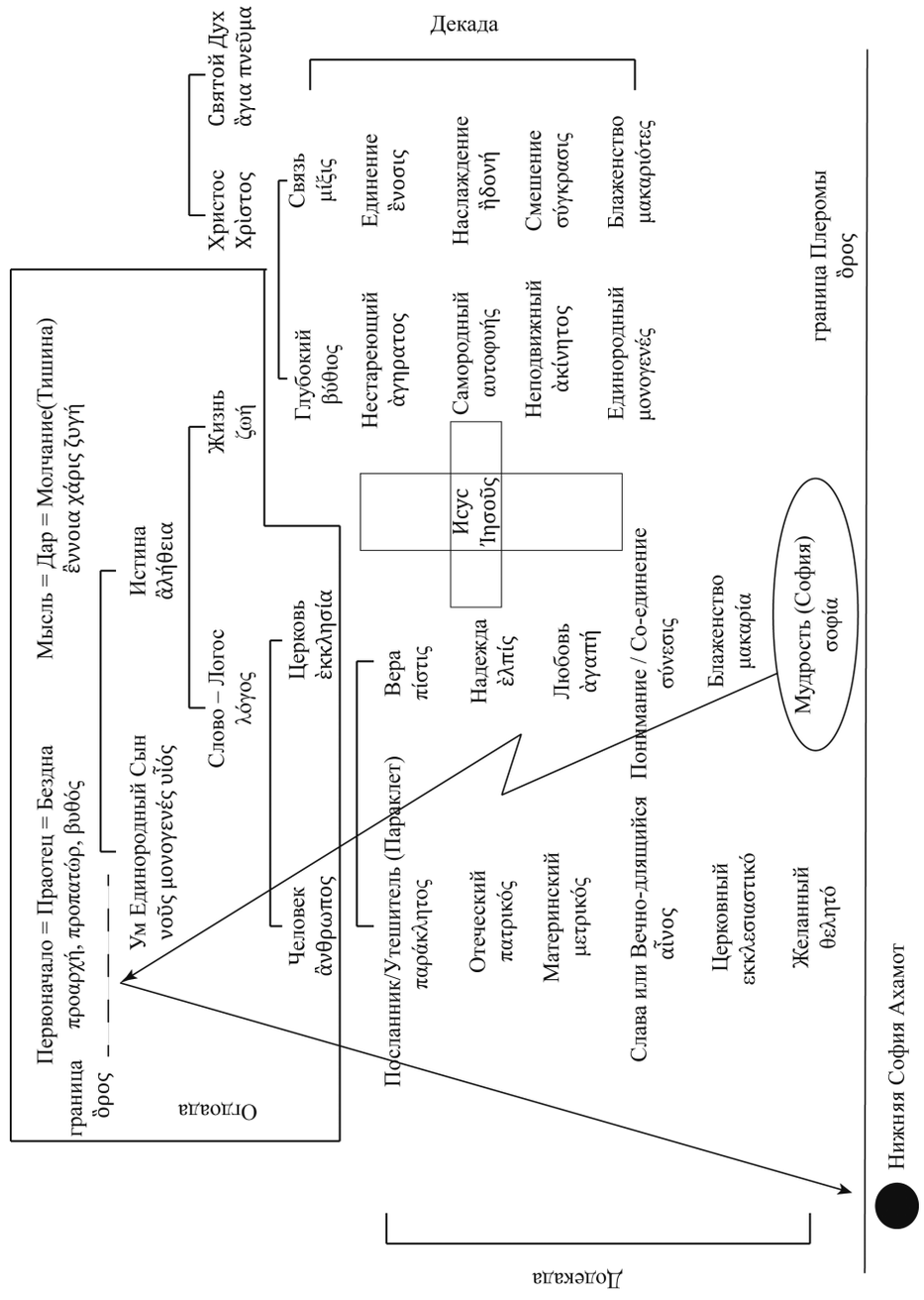
Завершая самый общий обзор теорий гностика Валентина, мы можем подвести предварительный итог. Гностицизм в соответствии с интуициями Иона Кульяну оказался действительно философской системой, напрямую сопряженной с женским Логосом. Фигура Софии, стоящая в центре многих гностических систем, стала ключом для интерпретации гностицизма как женского взгляда на философию, теологию, религию, космологию и т. д. Использование гностиками и платониками близкого или почти тождественного терминологического аппарата и общей философской топики только выявило по контрасту фундаментальные различия в их ноологических подходах. На фоне светлого аполлонического Логоса Платона и Плотина, исследующих небесные миры идей (область Ума), драматический миф о метаниях Софии приоткрыл пути к постижению строго альтернативного Логоса, Логоса земли и Ночи.

Гностицизм со своей фундаментальной ревалоризацией женского начала, параллельно сохранению всей заложенной в нем парадоксальности и амбивалентности, послужит нам в дальнейшем вступительным аккордом к погружению в черный Логос. Однако

[1] Рассмотрение иудейского Логоса в контексте западно-семитского культурного круга проделано нами в 3-й книге «Ноомахии».

гностический феминизм не может быть полностью отождествлен с Логосом Кибелы. Отталкиваясь от женского, он ориентирован на мужское как цель. В этом смысле он должен быть отнесен к зоне Логоса Диониса. В духе изначального женского дионисизма, гнозис учит, что истинное мужское начало может быть только божественным. Желая мужчину, женщина рвется к божественному истоку небесного Отца. И если ее желание бескомпромиссно и радикально, после страшных драматических испытаний ее ожидает таинство финальной сизигии, прообразом которой является брак Ариадны с Дионисом: покинутая земным возлюбленным критская царевна в адской тоске покинутости и преданности обретает то, к чему на самом деле всегда стремилась. Женщину по-настоящему может удовлетворить только бог. Гностицизм органично вписывается в эту структуру вертикального брака, следовательно, его следует отнести к зоне Логоса Диониса, к режиму драматического ноктюрна.

В этом качестве он может быть соотнесен с Аристотелем, учение которого мы также классифицировали как «дионисийское». И в этом случае мы увидим, что гностики находятся намного ближе к черному Логосу, нежели онтологический феноменолог Аристотель, и не только за счет своего свободного обращения к мифу. Аристотель делает фундаментальный шаг в обосновании темного Логоса Диониса тем, что приписывает материи (женскому началу) важную онтологическую функцию — соучастие в факте присутствия вещи как таковой, в ее явлении. Это важно, поскольку намечает траекторию философского спуска в мир Матерей, который мы проделаем в отдельной главе. Но все же гностики заходят в этом направлении гораздо глубже, основывая на женском начале всю свою радикальную философию, дают довольно детальную маршрутизацию внутренних структур Кибелы. Можно сказать, что в зоне дионисийского Логоса Аристотель располагается ближе к небесному аполлоническому полюсу, а гностики — к ночному и хтоническому, но все они структурно остаются в рамках именно этой ноологической зоны, при том, что их философская и эстетическая стилистика, их внутренний настрой существенно расходятся. Общность принадлежности к одному и тому же Логосу, как мы видим, не обязательно предполагает единство стиля. Она определяется по совершенно иным критериям, которые можно выяснить не априорно, но последовательно развивая наше изучение Ноомахии — от автора к автору, от школы к школе, от направления к направлению. Лишь проделав необходимый минимум в этом направлении, мы сможем приблизиться к выяснению, какие критерии являются определяющими для того, чтобы с уверенностью и однозначно отнести то или иное философское явление к конкретному лагерю в великой войне Ума.



Глава 7

ПРОКЛ: АБСОЛЮТНАЯ ФИЛОСОФИЯ СОЛНЦА

Третья вершина светлого Логоса

Среди представителей аполлонического Логоса мы выделяем три пика, которые представляют собой три основополагающих издания этого лагеря Ноомахии. Мы рассмотрели некоторые аспекты философии самого Платона, провели краткий обзор Плотина и теперь подошли к третьей фундаментальной фигуре — неоплатонику Проклу. Прокла вместе с его последователем Дамаскием можно считать завершающим аккордом в истории платоновской Академии. С Дамаскием Академия была закрыта императором Юстинианом и последние неоплатоники уехали в Иран, а позднее расположились в Харране. Но именно Прокл придал неоплатонизму наиболее внушительное философское развитие, превратив его в одну из самых совершенных и разветвленных систем в истории философии.

Инициатива Прокла представляет собой попытку развертывания *абсолютной философии*, где открытый солнечный Логос призван охватить все возможные стороны бытия — от мира Высших начал (κόσμος νοητικός) до самых последних и частных аспектов строения вещества, телесного мира и материальных логосов (κόσμος αίσθητικός). Инициатива, начатая Платоном с опорой на Сократа, у Прокла достигает апогея. При этом третьей — промежуточной — вершиной является Плотин, который стал для последующих неоплатоников почти тем же, чем для него самого являлся Платон. То, что было у Платона имплицитным, и что частично эксплицировал Плотин, было доведено до полной и исчерпывающей экспликации Проклом (последний же штрих внес в этот процесс Дамаский — проблематизировавший последние, оставшиеся двусмысленными у Прокла, топосы философии). При этом следует учитывать, что Прокл не просто развивает Плотина, но учитывает и дуальный платонизм гностиков, со всеми примыкающими к ним герметическими, сотериологическими и эсхатологическими мотивами и сюжетами. При этом внимание, уделяемое Проклом промежуточным мирам, настолько велико, что может сложиться впечатление, что поздний неоплатонизм представляет собой просветленную версию Логоса Диониса или достроенный до полноценной метафизики герметизм. Тем более что себя самого Прокл возводил именно к богу Гермесу как к своей божественной эйдетической идентичности, покровителю и предводителю в божественной небесной рати.

Тем не менее внимательный анализ природы платонизма и твердая убежденность в том, что не только закрытый платонизм, критикуемый Ницше и Хайдеггером, является «аполлоническим»[1], но в целом таким же аполлоническим, и даже еще в большей степени, является открытый платонизм, отождествляющий Аполлона в пифагорейской интерпретации как α-πολλά, не-многое, с высшим апофатическим принципом — Единым или Благом, приводит нас к выводу, что неоплатонизм в целом следует рассматривать именно как проявление светлого небесного божественного Логоса, интегрирующего в себя дионисизм, диалектику и стратегии жизненных метаморфоз, но все же никак не тождественного Логосу Диониса — ни в феноменологическом, ни в гностическом, ни в герметическом издании[2]. Поэтому сейчас мы однозначно относим Прокла к аполлонизму и в этом ключе предлагаем совершить краткий экскурс в его философию — особенно в тех ее аспектах, которые принципиально отличаются от разбираемых нами ранее мотивов Платона и Плотина.

Гости из Элеи и гости из Клазомен: философская география

В основательном философском наследии Прокла мы выделим несколько приоритетных тем, имеющих наибольшее отношение к Ноомахии.

Общим местом является то, что неоплатонизм и, в частности, вся философия Прокла строятся на скрупулезном анализе платоновского диалога «Парменид» и на разбираемых там гипотезах. Мы уже рассматривали эту тему в книге «В поисках темного Логоса» и за более подробным изложением этой темы отсылаем к ней. Сейчас же обратим внимание на толкование Проклом пролога к этому диалогу, который представляет собой повествование о том, как состоялась самая знаменитая беседа, где платоновский Парме-

[1] Более того, дальнейший анализ Ноомахии поставит такой антиплатонизм Ницше и Хайдеггера под вопрос, так как само выявление закрытой топики, двухэтажного мира, на которой настаивает в своей критике Хайдеггер, окажется чем-то иным, нежели собственно платонизм — либо его позднейшей и весьма специфической интерпретацией, либо вообще структурами совершенно иного Логоса. Это мы более внимательно исследуем в главе о Логосе Кибелы.

[2] Этот вывод является результатом напряженного осмысления тем и сюжетов, рассмотренных в книге «В поисках темного Логоса» и их развития в предшествующих разделах настоящей работы.

нид изложил теорию, ставшую фундаментальной философской базой всего платонизма.

Обратим внимание на специфическую версию философской географии, которую излагает Прокл во «Введении»[1]. Он описывает соответствия трех групп философов, собравшихся в Афинах для празднования Панафиней со всей Греции. С Запада, из Великой Греции, то есть современной Италии, приезжают философы Элеатской школы: Парменид, ее основатель, и его ученик Зенон. К этой паре примыкает юный афинянин Сократ. Вместе они соотносятся Проклом с высшей ноэтической триадой — Сущее, Жизнь, Ум. Они — главные участники диалога «Парменид» и рассматриваются как выразители высшей истины. Вполне возможно соотнести их с аполлоническим Логосом.

Пересказывают их теории афиняне Пифодор и Антифон, которых Прокл уподобляет чинам ангелов и даймонов. Их функции промежуточные: они транслируют услышанное небесное знание «гостям из Клазомен». А сами «гости из Клазомен» представляют собой низшие сущности, сопряженные с природой и материальностью. Так выстраивается иерархия трех философских школ: италийская (светлый Логос), аттическая (темный Логос), ионийская (черный Логос). Сократ в такой ситуации оказывается в роли демиургического Ума, передающего высшее италийское знание (учение о Едином Парменида, пифагорейскую традицию, также италийского происхождения) афинянам, занимающим среднее положение.

Прокл так описывает Кефала и ионийских философов, «гостей из Клазомен», которые оказываются в положении конечных получателей философского солнечного знания, передаваемого с Запада на Восток Греции:

> «Кефал же и философы из Клазомен аналогичны частным душам, составляющим одно государство с природой. Они занимают такое место среди всех персонажей, потому что интересуются физическими исследованиями. Во всяком случае, такова ионийская школа, и как раз этим она отличается от италийской. Философы, принадлежащие к последней, часто называли предметом своего изучения сущность умопостигаемого <... > и занимались ею <... >, а все остальное рассматривали как то, что предвосхищено в умопостигаемом как в своей причине. Представители же ионийской школы исследовали природу и физические действия и претерпевания, и полагали, будто в этом-то и должна состоять вся философия. Промежуточное положение занимает аттическая школа, которая словно бы подправляет ионийскую философию и при этом обнародует также италийскую теорию.
>
> Например, Сократ в «Федоне» обвиняет Анаксагора в том, что ум у него остается без всякого применения и причиной природы предметов тот называет воздух, взаиморасположение и тому подобное. С другой стороны, в «Софисте» он просит мудреца из Элей открыть ему частицу тамошней философии.
>
> Впрочем, необходимо отметить следующее. В названных диалогах учения двух этих школ излагаются по отдельности; сюжет же рассматриваемого заключается в том, что в Афины прибывают мужи из Италии, с тем чтобы позволить жителям этого города причаститься своим отеческим догматам; туда же приезжают и ионийцы, дабы также предоставить <афинянам> сведения об ионийских учениях, ибо Клазомены располагаются в Ионии, а Элея — в Италии. И подобно тому как все физическое участвует в умопостигаемом при посредстве душевных эйдосов, точно так же на открывающейся нашему взору сцене мы видим, как разыгрывается спектакль, в котором ставится сюжет о постижении ионийскими философами частицы италийской теории. Они прибывают в Афины и при посредстве аттических мужей приобщаются к рассуждениям, которые достойны выслушать лишь эпопты»[1].

[1] *Прокл*. Комментарии к «Пармениду» / Пер. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Издательский дом «Міръ», 2006.

Эта картина философской географии Греции помогает понять, как неоплатоники осознавали свое место в ноологической карте. Сократ учил в Афинах, в Аттике, и здесь же Платон основал свою Академию. Следовательно, Афины и Академия мыслятся как место откровения высшего, небесного знания, чьей символической родиной названа Италия, а Эгейское море и Анатолия, откуда происходит традиция досократиков Фалеса, Анаксимандра, Гераклита и т. д., интерпретируется как область телесного, чувственного опыта. Показательно, что именно в этой области были наиболее распространены культы Великой Матери, Кибелы. При этом Прокл, включая Сократа, учителя Платона, в триаду италийских философов, недвусмысленно подчеркивает аполлонический характер платонизма, ориентированного именно на аполлонический Логос, на парменидовское учение о Едином и на созерцание солярных эйдосов.

Бог и «какой-то бог»

Установив такую символическую иерархию между тремя типами философии, Прокл подчеркивает преимущественное значение диалога «Парменид» по сравнению с диалогом «Тимей». Прокл настаивает, что «Парменид» надо понимать как высшее откровение,

[1] *Прокл*. Комментарии к «Пармениду». Указ. соч. С. 16.

а не просто упражнение в логике. И в этом случае соотношение с «Тимеем», где речь идет о творении мира, приобретает ключевое значение.

> «(...) в «Тимее» все вещи возводятся к демиургу, а в «Парменидe» — к единому. При этом можно проследить аналогию между тем соотношением демиурга с внутрикосмическими вещами и единого — со всеми предметами <вообще>. Отметим, что демиург является *каким-то*, а не простым единым. Действительно, он оказывается определенным богом, бог же, выступающий в качестве единого как такового, есть не *какой-то* бог, а просто бог. Демиург — это *какой-то* бог, поскольку он обладает демиургическим своеобразием наподобие того, как другие боги имеют иные божественные собственные признаки, причем последние не будут демиургическими»[1].

В этом пассаже содержится суть неоплатонического подхода к пониманию высших этажей мироздания. Единое, о котором говорится в «Парменидe» и которое толкуется Плотином как строго апофатический принцип, предшествующий появлению всего и содержащий в себе все, ставится радикально выше всех остальных уровней. Это и есть единый Бог, венчающий всю иерархию явленного. «Просто Бог», говорит Прокл, и это отсутствие каких-либо предикаций к его наименованию закладывает основу фундаментально вертикальной философии, возводящей все множество вещей к невыразимому сверхсущественному единству. Все, что говорится в диалоге «Парменид» о «едином», следует прилагать именно к этому «просто Богу» — без свойств, без качеств, без определений, без имен. Даже имя «единое» применяется к нему условно — строго говоря, он является «сверх-единым». Это вершина открытого платонизма, так как вся система подобий, на которой строится философская интерпретация платониками явленного мира, по восходящей спирали убегает в область апофатики, за высший онтологический горизонт. В принципе, это Начало признают и платоники-дуалисты, гностики, поэтому на этом уровне между двумя системами неустранимых разногласий нет. Но далее Прокл определяет место «Тимея» и его проблематики в общем контексте неоплатонизма. «Тимей» повествует о том, как бог-демиург творит космос по образу созерцаемых им самим идей. Демиург есть тот, кто создает копии и наполняет ими поле чувственного восприятия — κόσμος αἰσθητικός. Это тоже бог, но это *какой-то* бог, бог, наделенный качествами. Он есть творящий, благой, милосердный, прекрасный. Пара диалогов «Парменид» / «Тимей» становится синонимом фундаментальной теологической пары Deus Absconditus /

[1] *Прокл.* Комментарии к «Парменидy». Указ. соч. С. 28.

Deus Revelatus. «Просто Бог» аполлоническим Логосом открытого платонизма ставится радикально над «каким-то богом», *над* тем, который творит чувственный космос. И это гностики могли бы признать, более того, на проблематизации первого и второго бога и строится вся драматическая конструкция гностического мифа. Но для неоплатоника Прокла подчинение катафатического начала апофатическому отнюдь не предполагает их конфликта. В той мере, в какой демиург созерцает расположенный над ним Ум (νοῦς), идеи (эйдосы), находящиеся в нем, которые, в свою очередь, конституируются Сущим, центром умозрительного мира (κόσμος νοητικός), а тот — Единым (ἓν), в той степени он вполне благ и повторяет дарующее изобилие Первоначала, продолжая умное и светлое исхождение (πρόοδος) дальше вниз — по нисходящей траектории водопада света. Да, демиург — вторичный бог, и его главенствующая позиция в чувственном космосе не предполагает его верховенства для всего того, что есть — для видимых и невидимых. Над ним располагается огромная Вселенная чистых светлых эйдосов, которые намного в большей степени есть, нежели вещи, создаваемые демиургом. Но и он, создатель чувственного феноменального космоса как подобия, копии созерцаемого им над самим собой, вполне прекрасен и достоин восхищения, утверждают платоники. И здесь начинается их резкое отличие от гностиков: демиург не невежественен, не глуп, не эгоистичен, не хочет слепого подчинения и властвования; более того, его творения ему прекрасно удаются и он ими любуется и наслаждается — поскольку они не что иное как копии, художественные изображения гораздо более прекрасных и чистых эйдетических и божественных сущностей, взятых за образец.

«Мужская богиня» и «женский творец»

Для нас важно: «какой-то бог», Демиург Прокла есть вполне мужская, аполлоническая фигура — он безгранично расточает и дает то, что получает сам, он признает свое место в иерархии умных сущностей и чужд любого намека на узурпацию, он полон, умен, добр и упорядочен. Этот Демиург есть Отеческий Сын Ума, как Ум есть Отеческий Сын Единого. Такой Демиург есть Логос, но Логос светлый, рожденный от Отца, светло и свободно. За ним, перед ним, до него не стоит никакой драмы, никакого раскола внутри божества, никакой «революции эонов». Этот Логос не знает бунта Софии. И это радикально отличает его от «злого Демиурга» гностиков, который, в конце концов, есть выражение именно женского начала, но такого женского начала, которое еще и не догадывается о своей женственности. Так, можно сказать, что есть аполлоническое мужское начало, стоящее в центре светлого Логоса и, соот-

ветственно, платонизма, и другое «псевдомужское» начало, относящееся скорее к Логосу Кибелы и предстающееся в образе «злого Демиурга» гностиков. Это «псевдомужское» начало есть женское начало, но только пребывающее в неведении о своей женской природе. У Прокла же такой коллизии нет совершенно. Его философия — чисто мужская Вселенная. И это особенно подчеркивается в философской трактовке им образа богини — Афины Паллады, которая представляет собой прямой аналог гностической Софии, но только в контексте строго аполлонической философии.

Прокл, истолковывая символический смысл периода, в который состоялись беседы, изложенные в «Парменида», замечает:

> «Моменты времени, в которые происходит действие последних, также согласуются между собой. В самом деле, беседа, описанная в одном, состоялась во время Малых Панафиней, а события другого — в период Великих, о чем мы уже сказали выше. В ходе празднования Великих Панафиней статую <Афины> одевали в пеплос, вероятно, в честь победы богини над гигантами. Разумеется, сокрушение гигантов является самым точным зримым образом, описывающим единство, пронизывающее все. Ведь данная богиня, о которой говорят, что она привносит во все подчиненное, частное и материальное, ум и единство, властвует над этим подчиненным и обеспечивает в нем превосходство мыслящего над неразумным, нематериального над материальным, а объединенного — над множественным. Следовательно, пеплос является символом силы Афины, обособленной от внутрикосмических вещей; благодаря этой силе она заключила союз со своим отцом и вместе с ним сокрушила гигантов»[1].

Здесь Прокл как бы между прочим вводит нас в сущность философского понимания центральной для нас темы, гигантомахии: «сокрушение гигантов является самым точным зримым образом, описывающим единство, пронизывающее все». «Сокрушение гигантов» есть главная операция светлого Логоса, который действует как комиссар апофатического Единства, призванный повсюду утвердить высший трансцендентальный порядок. И эта война ведется именно богиней Мудрости, Афиной, которая «обеспечивает превосходство мыслящего над неразумным, нематериального над материальным, а объединенного — над множественным». Параллельно философской трактовке мужественной женственности Афины нам дан портрет и гигантов (это же можно применить и к титанам и, соответственно, к титаномахии): они суть неразумность, материальность, множественность. Но раз Афина — воительница, то ей и ее войску противостоит не просто косность, леность,

[1] *Прокл.* Комментарии к «Парменида». Указ. соч. С. 29.

пассивность и убожество. Гиганты — это тоже армия, и картины гигантомахии, например, сохранившиеся на Пергамском алтаре, равно как и мифы, на которых они основаны, показывают, что эта армия чрезвычайно могущественна и справиться с ней богам не так просто. Это требует напряжения всех божественных сил, а также помощи и поддержки некоторых внебожественных — человеческих — персонажей. У гигантов есть и свои военачальники, и своя логика. Более того, у них есть свой Логос, черный Логос Великой Матери Земли. У гигантов есть своя философия. И Прокл, развертывая цепочки толкований, вплотную подходит к внятному и недвусмысленному описанию «философской войны». Апофатический Аполлон как α-πολλά, девственная Афина, благой Демиург — ключевые фигуры армии светлого Логоса. Они атакуют гигантов, творя новый солярный порядок. Великая Мать, падшая София, «злой Демиург» гностиков — формируют и направляют армию гигантов (титанов), которая философски атакует богов своей контр-философией.

Эйдетическое пространство

В книге «В поисках темного Логоса»[1] мы уже упоминали об «эйдетической геополитике» Прокла, основы которой изложены им в «Комментариях к «Тимею», и в частности, в трактовке истории об Атлантиде. Прокл поясняет там философский смысл войны, и поэтому для Ноомахии эти рассуждения имеют огромное значение. Войну атлантов и афинян, о которой идет речь в вышеназванном диалоге, Прокл рассматривает как парадигму ноэтической битвы между двумя родами сущего или двумя эйдетическими цепочками. Два лагеря — афиняне и атланты — символизируют, таким образом, два Логоса, вступившие между собой в отчаянную борьбу.

Прокл начинает свое толкование с чрезвычайно важных пояснений о том, как неоплатоники понимают пространство и его природу.

> «Речь идет о пространстве и месте в истинном смысле слова. Ведь именно относительно пространства производится распределение божественных уделов, чтобы они обрели неизменное положение до появления существующих во времени вещей. Теперь к сказанному следует добавить, что мировая Душа, обладающая логосами всех божественных [идей] и связанная с тем, что ей предшествует, сообщает разным частям пространства связь с разными силами и символы различных божественных чинов. Ибо пространство исходит непосредственно от мировой Души, являясь ее

[1] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. Указ. соч. С. 267 – 270.

прирожденным орудием. Сама будучи разумным душевным космосом, Душа посредством божественных знаков делает этот мир протяженным в пространстве и живым»[1].

Эта платоническая теория качественного пространства, связанного с эйдетическими прообразами посредством мировой Души, является основой философской географии. Место в такой картине мира — это не материальная протяженность, χώρα Платона, но эйдос, являющийся звеном в вертикальной эйдетической цепи. Причем эта цепь пронизывает пространство сверху вниз, образуя символические оси. Прокл ссылается на Ямвлиха:

«Божественный Ямвлих понимал под «*местом*» не какое-то телесное протяжение, а проходящую сквозь землю бестелесную причину, которая наделяет тела жизнью и обнимает в себе все совокупное пространство»[2].

Важно, что эта «бестелесная причина» проходит именно *сквозь* землю, пронизывает ее насквозь, не останавливаясь перед ее материальной плотностью. Эта же сила оживляет тела и придает событиям, свершающимся на том или ином месте, смысл, значение и соучастие в порядке.

На этом принципе строится представление о том, что «элейские гости» из Италии воплощают в себе небесное начало, а «гости из Клезомен» — материальное. Они суть представители разных божеств — олимпийских и хтонических, оживлены их силами и несут на себе «озарения» их Логоса.

В истории о войне афинян с атлантами также сталкиваются друг с другом *два качественных пространства*. Одно из них находится под покровительством Афины и представляет собой «лучшую серию», божественную олимпийскую эйдетическую цепь. Это афиняне. Другое соответствует титанам и воплощает «худшую серию», связанную с морскими и хтоническими эйдетическими силами, располагающимися ближе к материи. Война пространства, таким образом, становится войной идей или войной эйдетических цепочек.

Атлантомахия

Война афинян с атлантами представляет собой наиболее чистую парадигмальную войну, где между собой сталкиваются радикально антагонистические принципы.

[1] *Прокл Диадох*. Комментарии к «Тимею». Книга I / Пер. С. Месяц. М.: Греколатинский кабинет Ю.А.Шичалина, 2012. С. 214–215.

[2] Там же. С. 219.

«Но в то время как другие [писатели] во всеафинских речах расхваливали на все лады персидские войны и победы афинян на суше и на море — победы, рассказами о которых изобилуют речи и более поздних логографов, Платон, желая прославить афинян, говорит не о персах или другом подобном подвиге, но о войне с пришедшими из-за границ обитаемой земли атлантами, угрожавшими уничтожить все до основания, и именно в этой войне изображает доблесть и победу афинян, одолевших такую великую и несметную силу»[1].

Вызов атлантов — это вызов всему божественному порядку; это не война одного народа против другого (как война персов и греков) и тем более не гражданская война в рамках одной культуры (как, например, Пелопонесские войны Афин и Спарты). Атланты приходят «*из-за границ обитаемой земли*», и это указывает, что они приходят из-за границ божественно организованной Вселенной. Важно заметить, что такая божественная организация охватывает и телесный уровень, построенный в соответствии с материальными логосами. Следовательно, можно предположить, что атланты врываются в Средиземноморский ареал, ойкумену греков, из инфракорпоральной зоны. Запад в сакральной географии греков символизировал спуск в подземный мир. И то, что лежит за пределом Столбов Геракла, в Атлантическом океане, в силу эйдетических соответствий сопряжено именно с эйдосами ада и подземным миром. Прокл подчеркивает это:

«Причем, если персидское войско двинулось на греков и, в частности, на афинян, с востока, то войско атлантов Платон изображает пришедшим с запада»[2].

То, что в лице атлантов мы имеем аналог войска титанов и гигантов, Прокл говорит прямо:

«(...) тогда как на традиционных Афинских празднествах и в мистериях беспрестанно повторялся рассказ о войне с гигантами и о проявленной Афиной доблести в борьбе с ними, когда вместе с Отцом она одолела гигантов и титанов, Платон счел неправильным вовлекать в войну самих богов (...). Поэтому прежде чем описывать творение космоса, он поведал об этой войне, проведя аналогию между людьми и богами и подразумевая под афинянами Афину и олимпийских богов, а под атлантами — титанов и гигантов (поскольку в подобиях можно усмотреть то же самое, что и во всеобщих причинах), а чтобы напомнить нам об этой аналогии, он воспользовался именами афинян и атлантов, отсылая нас в первом

[1] *Прокл Диадох*. Комментарии к «Тимею». Указ. соч. С. 227.

[2] Там же.

случае — к предводительствуемому Афиной войску олимпийцев, а во втором — к богам титанам. Ведь могущественный Атлас тоже был одним из титанов, так как, по словам богословов, после расчленения Диониса, символизирующего исхождение (πρόοδος) делимого на части мира из неделимой демиургии, Зевс назначил титанам разные жребии и поставил Атласа на западе держать на себе небо. (...)

Афиняне до сих пор воспевают победы своей богини и, устраивая празднества в ее честь, вспоминают о том, как она одержала верх над Посейдоном, и как мыслящий чин [богов] возобладал над чином, действующим в области становления, и как, получив все необходимое для жизни, обитатели этой страны обратились к жизни, согласной с разумом; ведь, по мнению афинян, Посейдон является зачинателем становления, а Афина — покровительницей умной жизни»[1].

Итак, история этой войны является для Платона прелюдией к описанию космогенеза. Это битва Ума, с одной стороны которой полюс бытия и божественности (войско Афины), а с другой — полюс становления и титанического (гигантического) начала. Связь атлантов с титанами и онтологическое место титанов в космосе Проклом разъясняется подробно.

«Дерзость» атлантов следует понимать как исхождение и произошедшее вследствие ослабления разделение, а также — как соседство с материей. Ведь материя есть воистину беспредельность и безобразие, почему о соседствующих с ней и в каком-то смысле существующих в ней вещах говорят как о вышедших за пределы дозволенного, да и прообраз этих вещей описывается богословом в таких выражениях:

Титаны зломудрые с высокомерным сердцем.

«Путь извне» следует толковать как возмущение сущностей, далеко отстоящих от богов и более божественных вещей мира, поскольку *«извне»* означает не охват извне разных сил, но способ бытия, вышедший за пределы всего неподвижного, невещественного, чистого и объединенного. «*Атлантическое море*» нужно понимать как саму материю, назовешь ли ты ее бездонной пучиной, или пучиной неподобия, или как угодно еще. Ведь материя принимает именования, относящиеся к худшему ряду начал: беспредельность, тьма, неразумие, безмерность, начало изменения, двоица, подобно тому как и Атлантическое море получило свое название от Атлантиды. Теперь, перечислив по порядку все эти аналогии, скажем, что худший ряд начал со всеми относящимися к нему более

[1] *Прокл Диадох*. Комментарии к «Тимею». Указ. соч. С. 227 – 228.

общими и более частными родами характеризуется исхождением, разделением и поворотом к материи; что он проходит сквозь все сущее, принимая в каждом соответствующее обличье и проявляя себя по аналогии в каждой природе — божественной и умозрительной, душевной и телесной»[1].

Эйдосы подобия и эйдосы неподобия

«Худший ряд начал» связывается Проклом с такими понятиями, как «исхождение», πρόοδος, «дерзость», ὕβρις, разделение, διαίρεσις. Все они связаны с платонической теорией подобия/неподобия. В каждой телесной, чувственно воспринимаемой вещи есть нечто, что делает ее подобной умному и вечному эйдосу, и нечто, что отличает от него. Первое есть подобие и относится к лучшей серии. Второе — неподобие и относится к худшей. Но у обоих принципов — подобие/неподобие — есть в свою очередь свои эйдосы: эйдос подобия и эйдос неподобия. Идея подобия находится вверху эйдетической цепочки, ведущей в божественное. Тогда как эйдос неподобия венчается черной идеей бездны, материи и разделения. Божественность и свет пронизывают первую эйдетическую цепь, уводя ее к светлому Логосу. Вторая цепь тоже восходит к Логосу, но это черный Логос, Логос титанов. Атлас, по имени которого назван Атлантический океан, титан. Именно он и был предводителем войска титанов в титаномахии. И Прокл возводит к нему черную серию королей Атлантиды. Атлас стоит на Западе, соответственно, его место сопряжено с океанической бездной, материей, подземным миром и всеми остальными явлениями, которые аполлоническая философия помещает на противоположном полюсе от наилучшего и божественного. Запад в философской географии Прокла есть место, где расположена «пучина неподобия» (τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον), о которой говорит Платон в «Политике».

Прокл в толковании описания Атлантиды придерживается этого подхода: все ее признаки он сводит к выражению той или иной стороны титанического.

«Как мы уже говорили, в мире прослеживаются два ряда начал, которые исходят от богов и заканчиваются материей и внутриматериальной формой. Каждый из рядов содержит как наиболее общие, так и наиболее частные сущности (о которых мы тоже упоминали), а также промежуточные между теми и другими (при этом самыми всеобъемлющими являются божественные роды, самыми неделимыми — последние элементы, а между теми и другими располагаются роды умов и душ). Поэтому сначала мы должны поделить

[1] *Прокл Диадох*. Комментарии к «Тимею». Указ. соч. С. 230 – 231.

худший ряд начал натрое, выделив в нем наиболее общие, средние и последние роды, а затем сопоставить с первыми атлантов, со вторыми — обитателей других островов, с третьими — «*весь противолежащий материк*» и уподобить материи «пучину» и Атлантическое море. Ибо худший ряд начал в целом близок к материи и исходит во множество и разделение, но и в нем есть как высшее, так и низшее. Вот почему, по словам жреца, атланты «*держали путь извне*»: ведь они располагаются дальше от Единого и ближе к материи. То, что они обитали на острове, «*превышающем своими размерами Ливию и Азию, вместе взятые*», означает их исхождение (πρόοδος) в объем и протяженность, поскольку все удаленное от Единого, теряя в силе, возрастает в количестве, подобно тому как находящееся вблизи Единого, уменьшаясь в количестве, приобретает небывалую силу, так что «*размеры*» здесь указывают на ослабление, исхождение (πρόοδος) во все стороны и протяженность. «*Проходимым*» море названо потому, что более общие сущности простираются вплоть до последних [пределов мира] и украшают материю, а достигнув границ мироустройства, останавливаются и не могут проникнуть вовне, поскольку за границами бытия простирается не сущее никоим образом. Добавление же словечка *тогдашним* означает, что хотя всеобщие причины беспрепятственно проходят даже сквозь материю, украшая ее, мы [нынешние] не всегда властвуем над ней, но тонем в бесконечной и неопределенной природе.

Поскольку исхождение (πρόοδος) сущих непрерывно и между ними нет пустоты, но наблюдается строгий порядок убывания от наиболее общих к средним, то есть к охватывающим и охватываемым, а от средних — к последним и неделимейшим, то жрец говорит, что атлантам можно было перебраться с Атлантиды на другие острова, а с них — на противолежащий материк и что Атлантида — одна, других островов — много, а материк огромен по величине, потому что единица в каждом случае соответствует первому из родов, число и множество — второму, так как множество [появляется] вместе с двойкой, а величина — третьему, поскольку величина доходит до тройки. Поскольку, далее, последние роды худшего ряда начал наиболее вещественны, то, чтобы показать степень их удаленности от лучшего ряда, жрец использует слово «*противолежащий*», то есть, в отличие от атлантов, характеризует эти роды не только как находящиеся «*извне*», что означает у него принадлежность к другой стороне [сущего], но и как «*противолежащие*», чтобы показать крайнюю степень их ослабления. Говоря, что они «*охватывают пучину, которая воистину заслуживает такое название*», он имеет в виду их существование вблизи материи и самых последних внутри космических сущностей. Потому что «*истинная пучина*» аналогична истинной лжи или тому, что в истинном смысле зовется материей, которую Платон в «*Политике*» назвал «пучиной неподобия»[1].

Этот пассаж чрезвычайно важен, поскольку он проливает свет на отношение платонизма к тому, что является количеством, величиной, массой. Двигаясь по линии «исхождения» (πρόοδος), удаления от божественных истоков, вещи ослабевают онтологически, но при этом становятся все более массивными, более весомыми, возрастают в размерах и в объеме. Худшее больше лучшего. Многое хуже меньшего. Массивное слабее легкого. В этом вся стратегия светлого Логоса. Прокл поясняет: «поскольку все удаленное от Единого, теряя в силе, возрастает в количестве, подобно тому как находящееся вблизи Единого, уменьшаясь в количестве, приобретает небывалую силу, так что «*размеры*» здесь указывают на ослабление». Именно поэтому в данном рассказе «большой материк» рассматривается как нечто худшее, чем «малый остров», а еще больший, чем материк «океан материи» представляет собой нижний предел. Такое же отношение и к величине титанов, гигантов и других хтонических существ (циклопов, сторуких, лапифов и т. д.) в греческой культуре: им приписывается огромный рост, массивные диспропорциональные тела, гигантский вес. И именно эти свойства — количество, многое — и являются причиной их поражения в битве с богами, так как выражают *эйдетическую слабость*. Логос Кибелы чрезвычайно хрупок и жалок, и материальная мощь ее армии является обратной стороной именно эйдетической слабости.

Чем дальше от центра, тем крупнее масштабы и тем слабее сила ума.

Гипохтонический ил: боги спускаются в ад

В пассаже, посвященном тому, как после землетрясения и потопа и афиняне и атланты исчезли с лица земли (афиняне уходят под землю, а атланты — под воду), Прокл описывает борьбу светлого и черного Логосов в ее экстремальной фазе, когда она доходит до последних глубин мироздания. Ноомахия пронизывает все слои бытия — с самого верха до самого низа. Именно так Прокл трактует гибель Атлантиды.

> «А в том, что этот отрывок удивительным образом отражает устройство мира, мы убедимся, вспомнив Орфеевы слова о произошедшем в конце демиургии «низвержении в Тартар». Описывая демиургическое противостояние олимпийцев и титанов, поэт доводит границу всеобщего мироустройства вплоть до последних мировых пределов, приобщая в том числе и их к непорочному

[1] *Прокл Диадох*. Комментарии к «Тимею». Указ. соч. С. 234 – 235.

божественному промыслу. Зная об этом, и Платон, говоря о всеобщих причинах с помощью образов, простирает и низводит оба упомянутых рода вплоть до области невидимого (ἀφανές), и через их исчезновение (αφανίσεως) там напоминает нам об орфическом низвержении в Тартар. Ведь для того, чтобы и самые последние сущности смогли приобщиться к порядку и божественному промыслу, необходимо, чтобы и лучший, и худший ряды начал распространили свое творчество вплоть до космического дна, делая это каждый — присущим ему образом: лучший погружаясь «*под землю*» в результате землетрясения, то есть продвигаясь вперед с постоянством и упорством (στερεώς), а худший — *«исчезая»*, то есть делаясь материальным, неупорядоченным и безвидным. Ведь если выражение *«под землю»* символизирует постоянство и неподвижность, то *«в море»* — изменчивость, неупорядоченность и текучесть, потому что и у самых последних сущностей пребывание [в бытии] и возникновение зависят от лучшего ряда начал, а гибель, превращение и разлаженное движение — от худшего»[1].

Выражение «для того, чтобы и самые последние сущности смогли приобщиться к порядку и божественному промыслу, необходимо, чтобы и лучший, и худший ряды начал распространили свое творчество вплоть до космического дна» нагружено фундаментальным эсхатологическим смыслом. Низвержение в Тартар титанов и их финальное растворение на дне материи есть процесс полного развертывания траектории черного Логоса. Беря свое основание в идее (пусть и на крайней периферии Ума), эйдетическая серия худшего, неподобия, титанического начала проходит весь путь сверху донизу — низвержение в Тартар, затем снизу вверх — попытка перехватить власть у олимпийских богов (собственно титаномахия) или растерзание Диониса-Загрея, и снова вниз — финальное обрушение в бездну. Так узоры черного Логоса пронизывают все этажи мироздания, будучи слабыми в зоне чистого Ума, но существенно укрепляя свои позиции в области становления, в среднем мире (так титанам удается растерзать Диониса, бога среднего мира). И наконец, последний бросок титанов в пустоту. Их финальный провал.

Но этому колебательному движению черного Логоса, обрушиваемого в бездну и пытающегося восстать оттуда в «дерзкой» попытке атаковать олимпийских богов, соответствует симметричная и загадочная линия божественного нисхождения в нижние области бытия. «Лучшие роды», боги, также должны распространить свое творчество до космического дна. Оба пути подъема и спуска проделывают и титаны и боги, но с разным смыслом и в разных формах.

[1] *Прокл Диадох*. Комментарии к «Тимею». Указ. соч. С. 245 – 246.

Битва богов и титанов протекает как на вершинах Ума (там легким богам нетрудно побеждать тяжелых титанов и других земных чудовищ), так и в среднем мире (где силы бытия и становления относительно равны), и даже в глубине земли. Высшим мужеством богов является сражение с духами тяжести на их территории, в толщах материи, в глубине черного Тартара. Для этого *смелые боги нисходят в бездну*. И принимают там последний бой. Поэтому в Аид нисходит Аполлон после убийства Пифона. Там же пребывает растерзанный Дионис, ожидая тайного возвращения. В поисках дочери ад посещает мать урожаев и мистерий Деметра. Бог Гермес отводит туда души мертвых. В ад идут пророки (Орфей) и герои (Геракл, Тесей, Перифой, Эней).

Этот спуск в ад есть последний жест развертывания космоса. Завершая толкование истории про Атлантиду, Прокл пишет об этом так:

«(...) в конце создания космоса, когда явная и неявная демиургии достигают завершения в демиургических творениях второго отца, дары лучшей и худшей половины [противоположностей] достигают самых последних сущностей. При этом лучшая половина овладевает своим подлежащим при помощи *«войска»* и освещает его неизменной силой через погружение «*под землю*», тогда как худшая производит предельное разделение, неся в себе вещественное и неопределенное движение Тартара. Когда же последние сущности оказываются упорядоченными, соответствующая область моря естественным образом становится *«непроходимой и несудоходной»*, потому что для упорядочивающих родов Вселенной нет иного способа исхождения (πρόοδος) и продвижения вперед кроме как через *«ил»* (βόρβορος), о котором упоминает Сократ в *«Федоне»* [110a], уча о подземных областях, потому что «*ил*» в истинном смысле есть место под землей, попавшее под власть смутного вида (εἶδει) телесности, который оно приобрело благодаря худшему ряду начал, осевшему вниз и достигшему в своем исхождении (πρόοδος) последних пределов мироздания. Ведь из-за того, что чин титанов был сослан Зевсом в Тартар, даже находящееся там оказалось под стражей богов»[1].

Нисхождение богов и божественной армии афинян под землю останавливается на нижней границе, за пределом которой располагается подземный, «гипохтонический ил». Титаны и атланты суть «эйдолоны ила», поднявшиеся со дня мироздания темные химеры. И цикл завершается в глубине моря, ниже которой уже нет ничего. Их естественное пребывание заключается под порогом телесной (земной) границы. И эту границу сторожат спустившиеся для этого с небес боги.

[1] *Прокл Диадох*. Комментарии к «Тимею». Указ. соч. С. 247.

Показательно, что Прокл здесь обращается к тому месту «Федона», где в предсмертной (а может быть смертной) речи Сократ описывает сдвиг в структуре стихий того, что мы воспринимаем как землю и воздух над ней, но что на самом деле является дном и водой. Отсюда он делает вывод о том, что наш полет есть лишь всплытие на поверхность рыбы, а земля — это где-то там, далеко наверху. Прокл понимает «ил», о котором говорил Сократ, как истинную природу титанического начала, а значит, эмпирическую феноменологию черного Логоса, в его прямом выражении. Ниже земли, ниже нижней границы плотных тел находится «ил». «Ил» — это сущность титанов в их самотождественном состоянии. Это предел рассеяния и чистое «царство количества». Боги не проходят сквозь «ил», поскольку ни в нем, ни под ним больше ничего нет. Но для богов нет преград. Ни сверху, ни снизу. И, оказавшись в любой точке мироздания, они остаются богами. И движутся свободно и легко. Поэтому именно их легкое присутствие в тяжелом аду превращает титаническое восстание в пассивные залежи влажного ила, который колышет подводный поток. Боги есть и под землей. И люди, которые принимают подводный мир за надводный, могут встретить их и здесь. Они приходят сюда, чтобы продолжать великую войну лучших с худшими, чтобы наблюдать дерзкие толщи тьмы и показать, быть может, проснувшись в ужасе, человеческим существам траекторию полета-всплытия.

Если в целом философия Прокла должна быть отнесена к светлому Логосу Аполлона, все же есть некоторые моменты, в которых сказывается «герметическая» природа его глубинной эйдетической идентичности. Это не делает его выразителем Логоса Диониса, но определяет его место в топологии различных неоплатонических философов ближе к средней зоне (по крайней мере, в сравнении с Плотином). Эта черта проявляется в нескольких аспектах философии Прокла, каждый из которых представляет интерес сам по себе. Ниже мы поочередно рассмотрим их последовательно. Они таковы:

1) расхождение с Плотином в вопросе о природе материи как зла (у Плотина);
2) утверждение о том, что вся душа нисходит в чувственный космос (также вопреки Плотину и с опорой на Ямвлиха);
3) подчеркивание дионисийской природы Ума (то есть характер интеграции фигуры Диониса в общую солярную структуру его философии).

Прокл: большая опасность малого зла

В вопросе о природе зла, как мы уже видели, Плотин в духе радикального аполлонизма предлагает следующую цепочку рассуждений: Единое, ἓν, есть Благо, а значит, оно не завистливо и не

жадно (ἀφθονός), поэтому — в силу своего блага! — не препятствует появлению из себя (после себя) *менее лучшего*, чем оно само. Но для неоплатоников всякая следующая инстанция в цепи исхождения, πρόοδος, является подобной и не подобной предыдущей. *Подобие идет впереди неподобия*. Поэтому и вторая инстанция Ум, νοῦς, поступает так же, как Единое, по подобию его благости, и институирует нечто еще менее благое, Душу, ψύχη. По мере развертывания этих цепей исхождения подобие постепенно ослабевает, а неподобие накапливается. Рано или поздно неподобие настолько копится, что почти полностью утрачивает всякое подобие, мир стремится к чистому множеству, «царству количества». Но этот предел недостижим, так как чистого неподобия не может быть. Оно есть только логический конструкт, никогда не становящийся данностью, не наделенный никаким бытием. Этот предел, которого нет и который существует только как абстрактное представление об абсолютном неподобии, и есть материя, ὕλη. Она есть чистое зло. Зло может быть чистым только потому, что его нет. Об этом и говорит Плотин: «бытие материи есть небытие, истина материи есть ложь».

Для Плотина важна последняя пара, соответствующая острой экзистенциальной проблематике данного нам мира. Это пара Душа — материя. Душа есть максимум подобия в чувственной данности, материя — теоретический предел неподобия. Между ними происходит короткое замыкание. Это опыт зла. Опыт зла у Плотина есть воплощение души в теле, распознанный как *последний сигнал* к возвращению, ἐπιστροφή. При этом для Плотина не принципиально, что душа никогда не может соприкоснуться с самой материей, поскольку ее не существует. Для сигнала к возврату достаточно фундаментальной интуиции дна, полученной на дне существующего творения. Отсюда акцент Плотина на материи как зле. Это опыт пробуждения полночного солнца. Чисто аполлонический акт.

Прокл, в целом принимая всю последовательность этапов нисхождения от Единого через Ум и Душу к телесному и чувственному, отказывается от форсирования стремления к пределу путем *интуитивного броска* (επιβολή). Прокл стремится рассмотреть нижние этажи мироздания, располагающиеся между телом и материей, в области инфракорпорального, подтелесного, более тщательно, и обнаруживает в них ту же благую по своей природе структуру исхождения, πρόοδος, как и на верхних этажах. Двигаясь все глубже и глубже в ад, эйдосы, тела, души и нижние даймоны просто следуют изначальному импульсу благости. Поэтому и сама материя как недостижимый нижний предел не есть зло, а последний (логически, но и онтологически) аккорд Блага, нежадности. На всех уровнях мироздания лучшее вызывает менее лучшее, то есть худшее. И накопление худшего есть прямое следствие благости лучшего. Поэ-

тому материя не зла. Она не может быть названа благой сама по себе, но ее — пусть чисто теоретическое — наличие все же есть следствие блага, так как то, что есть, не только лучшее, но и худшее, вытекает из Блага. Благо настолько благо, что не хочет быть только Благом. Оно хочет, чтобы было всё. Это «всё», πάν, у неоплатоников становится синонимом Вселенной и космоса.

Кроме того, материя, которая рвется к эйдосу, утяжеляя его, наполняя «призраком тяжести», склоняя к телесности и ниже ее, к подтелесному уровню, поступает так в силу ее стремления к Благу. Она его полностью лишена, но именно поэтому она ищет его, вампирически набрасываясь на ослабевшие и тяготеющие к рассеянию эйдосы, когда они оказываются поблизости от нее. Но если она тянется к эйдосу, пусть это и приводит к отягчению и материализации, к растворению и упадку, значит, и материя по-своему взыскует Блага.

Это не противоречие со светлым Логосом, это более нюансированное его толкование. В этом проявляется герметическая филиация идентичности самого Прокла по контрасту с явно аполлонической идентичностью Плотина. Там, где Плотин видит привативную оппозицию да/нет, Прокл видит всегда градуальную оппозицию хорошее/среднее/худшее. Худшее, но никогда не плохое, так как эту серию из трех градуальностей можно продолжать вниз до бесконечности, если взять среднее данной последовательности за хорошее нижней последовательности и так далее.

Поэтому Прокл дает совершенно иное толкование природы зла.

Для Прокла зло сопряжено не с крайней предельной инстанцией проявления, материей, но с вещами, находящимися в промежуточном положении между высшими божественными эйдосами и самой материей, то есть в той зоне, где господствует Душа и подчиненное ей тело[1]. Зло Прокл толкует как ослабевание видового достоинства и отклонение особи от предписанных ей видовым образом свойств, что является искажением вертикальной иерархии. Причиной же этого является извращение действия блага. Зло берет начало в слабых душах. В первую очередь, в душах людей. Эти души наделены рассудком, который способствует упорядочиванию поведения человека в соответствии с видовыми установками. Он призван укреплять душу и обращать ее к эйдетической цепи ее происхождения, подталкивая к возврату, ἐπιστροφή. То, что стоит непосредственно над человеческой душой — души героев, даймонов, ангелов и богов — должно являться для разумной души той инстанцией, за которой она следует и к которой тянется. Тогда иерархия соблюдается, и движения души, направленные вниз, к телу, также становятся

[1] *Chlup R.* Proclus. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

гармоничными и благими. То, что они направлены вниз, в сторону материи, не делает их злыми. Злыми они становятся тогда, когда рассудок души перестает следовать за высшими горизонтами души, погружается в самого себя или вообще рассеивается. Тогда душа глупеет, и ее нисхождение в тело становится не упорядочивающим и просвещающим, а напротив, провоцирует подъем разрозненных и фрагментированных «испарений» телесных эйдосов, еще более усиливающих помутнение рассудка и производящих болезненную интоксикацию плотью. Плоть сама по себе не зла, она оказывается злой, когда становится плотью идиота. Человеческая душа растянута между высшими разумными сферами и низшими телесными; она одновременно пребывает и там, и здесь. Ее задача в чем-то демиургична: созерцая высшее, она призвана упорядочивать низшее. То есть человеческая душа предопределена к творению порядка, τάξις. И печать этого порядка есть собственно тело, оживляемое этой душой. Когда душа разумна, благими становятся не только ее подъем, *но и ее спуск*. Благо, таким образом, есть не исход, πρόοδος, и не возврат, επιστροφή, сами по себе, и даже не неизменное пребывание, μονή, но их справедливые и гармоничные *пропорции*: в циркуляции Ума и жизни по всем планам Вселенной гармония преобладает; а дисгармония, сбои, отклонения являются исключениями и не составляют самостоятельного начала. Поэтому природа Блага — также в пропорциях, а искажение этих пропорций есть зло.

Злом, по Проклу, является уклонение от предназначения: если для льва характерна храбрость, а для лисы хитрость, то перемена свойств даст плохого льва и плохую лису; их поведение будет извращением общей гармонии вещей. Другой пример: для волка нападение на овец естественно, хотя и причиняет неприятности пастухам, но волк не зол, он просто голоден, а утоление голода (в том числе с помощью поедания овец) — его природное свойство. Волк, задравший овцу, для пастуха беда, но не зло. Злом является кража овцы другими людьми, и злом не только для пастуха, но злом как таковым, поскольку люди, будучи людьми, человеческой природой предрасположены к соблюдению общественного согласия. Вор, преступник отклоняется от человеческих свойств, выходит за их пределы. Не то, что он делает (кража овцы), есть зло, а то, что это делает человек, который не должен был бы это делать. Вот природа греха: отклонение от онтологического статуса.

На этом основании Прокл оправдывает низших даймонов, притягивающих ослабевшую душу человека к низменным материальным вещам: это существа, низшие логосы, приставлены к самым плотным и темным материальным инстанциям мироздания в соответствии с распределением Ума, Жизни и света. Они — тот минимум почти погасшего света, который необходим, чтобы и на дне мира

тьма не была полной. Поэтому их наличие оправдано, как наличие в мире волков, ядовитых змей, морских бурь, налетающей на поля саранчи, зимнего засыпания природы, ночного мрака. Они делают то, что должны делать. Они голодны так же, как волки, и хотят взять от человеческой души столько, сколько смогут от нее взять. Если душа сильна, они не осмеливаются к ней приблизиться. Если она ослабнет, они набрасываются на нее и пьют ее жизнь, заставляя падать все ниже и ниже, и к ней припадают в темной жажде все новые и новые даймоны, располагающиеся в толщах нижних миров. Но... они не являются злыми, по Проклу. Дело не в них, дело в душе. Ее природное свойство — рассудок. Живя по своей естественной логике, душа наделена рассудком и призвана укреплять его. Поступая так, душа стремится вверх и освещает своим стремлением тело. Низшие даймоны держатся на дистанции от такой души, но довольствуются ее светом и на этом расстоянии: душа находится дальше от них, но свет ее ярче. В такой картине и верхнее, и нижнее гармонично, и у зла нет места. Но если человек глупеет, перестает смотреть внутрь себя и почитать высшие инстанции (героев, высших даймонов, богов), то она создает прецеденты для зла, которыми пользуются все остальные низшие сущности, жизни и логосы. Тогда тела начинают наталкиваться друг на друга, поскольку материя не может вместить всех возможных тел. Одни теснят другие, третьи пожирают четвертые. Чтобы дать место новым существам, старые должны погибнуть. Причиной же зла является *отклонение* от вертикальной иерархии, связывающей каждое звено эйдетической цепи с верхними и нижними уровнями. Значит, зло пребывает не в материи, не в теле, не в Благе, не в эйдосах, не в Уме, но *в душе*, которая в силу тех или иных обстоятельств, будучи тонкой, подвижной и непостоянной, может сбиться с предначертанного пути: как в «Федре» Платона колесницы душ сбиваются с предначертанной траектории следования за своими божественными предводителями, создают хаос, начинают мешать друг другу и, в конце концов, падают вниз, в тела. Зло, таким образом, содержится в организации душевной жизни.

Такая локализация зла и определение его природы у Прокла делает его версию платонизма находящейся ближе к феноменологическим структурам Логоса Диониса. Такая нюансировка зла, его релятивизация, делает его не ясным принципом (пусть негативным) аполлонической картины, но тонкой примесью к сложному и двусмысленному процессу циркуляции душевной жизни. Эта нюансировка зла у Прокла особенно заметна в его парадоксальном указании на то, что меньшее зло страшнее большого.

> «Поэтому в душах больший эффект создается меньшими грехами, а большие грехи создают меньший эффект. Так как когда грех оказывается изолированным от своей противоположности (то есть добродетели), его уродство и омерзительность растут, но его сила и его действенность, напротив сокращаются и слабеют. Так как грех имеет силу не в самом себе, — так чтобы увеличение силы влекло бы за собой увеличение всех остальных свойств — но черпает силу из своей противоположности»[1].

Зло настолько не самостоятельно онтологически, что оно может существовать только за счет бытия Блага. Если зло начинает расти, оно становится все слабее и слабее, так как растет оно за счет Блага, которое есть сила, бытие и свет. Поэтому Прокл предпочитает откровенное и большое зло — скрытому и частичному. Например, очевидному монстру, преступнику или глупцу едва ли общество доверит бразды правления: зло в таких типах слишком очевидно. Но если зла меньше, а положительных качеств больше, то даже небольшого количества зла, в случае получения высшей власти, достаточно для того, чтобы принести обществу неисчислимые беды. И такое «тайное зло», «скрытое зло», зло, растворенное в добре, по-настоящему опасно и сильно, так как черпает свое могущество из благого Бытия, направляя его к злой цели.

Философский вывод из такого понимания зла: зло коренится в отношениях между вещами, а не в сущности вещей. Сущности вещей являются благими. И если вещи следуют за своими сущностями, они всегда на верном пути. Но когда их ориентир на свою суть слабеет, отношения искажаются и через эту слабость зло входит в мир. И у Плотина, и у Прокла «зло есть умаление добра». Но у Плотина чистое зло есть полное умаление добра, вплоть до его отсутствия (= материя), а для Прокла умаление добра может быть только относительным, следовательно, отсутствия добра не может быть вообще, а есть лишь его умаление как процесс, никогда не достигающий цели. В этом уточнении «процесс, никогда не достигающий цели», в этой «непрерывности», континуальности, состоит весь герметизм Прокла: не самостоятельный, дионисийский, но инкорпорированный в строго аполлоническую структуру.

Вся душа

Отличие взглядов Прокла на природу души от соответствующих теорий Плотина отражает тот субтильный сдвиг общеплатонического аполлонизма в сторону Логоса Диониса, который интересует нас сейчас. Сам Прокл отчетливо понимает адресата своего полемического учения о душе, прямо утверждая, что, «отталкиваясь от этих вещей, мы вынуждены прямо возразить Плотину и великому

[1] *Proclus*. On the existence of evil. London: Duckworf, 2003.

Феодору (Асинскому), которые учили о существовании в нас чего-то совершенно бесстрастного, чего-то, что всегда воспринимает вещи при помощи ума»[1].

В тексте «Элементы теологии» Прокл пропозицию 209 специально посвящает критике Плотина. Приведем ее полностью.

> «Каждая частная душа, спускающаяся в становление, спускается туда полностью, а не так, что часть спускается, а часть остается на месте.
>
> Поскольку если часть души останется в умозрительном (ноэтическом) космосе, то будет мыслить либо исходя, либо не исходя из себя. Если она будет мыслить не исходя из себя, то она будет не душой, а чистым умом, а тогда частная душа будет полностью соучаствовать в уме. Но это невозможно. Если же она будет мыслить, исходя из себя, тогда будет сформирована сущность из того, что думает всегда и из того, что думает время от времени. Но и это невозможно, так как то, что думает всегда, и то, что думает время от времени, всегда будут различаться по своим сущностям (как было показано ранее). Более того, абсурдно считать, что высшая часть души, остающаяся всегда совершенной, не правила бы над другими силами и не делала бы их также совершенными. А раз так, то каждая частная душа, спускающаяся в становление, спускается туда полностью»[2].

Это значит, что, допуская одновременное существование души в ее исходном состоянии и ее спуск в становление, мы либо считаем ее полностью умной, а значит, не способной находиться в пространстве становления, смысл которого заключается в затемнении ноэтической картины, погружение в пещеры теней, либо делаем ее умной и не совсем умной одновременно, что также порождает противоречие: умная часть души сделала бы менее умную умной, а их существование в раздельном качестве — «всегда» и «время от времени» — породило бы онтологический и гносеологический конфликт.

Основная мысль Прокла сводится к тому, что Душа представляет собой начало, *самостоятельное* по отношению к Уму, и что в этой самостоятельности, в наделенности особой сущностью состоит ее собственная природа. Самостоятельность Души проявляется в ее жизненности и ее движении. При этом структура Души такова, что не может быть строго тождественной Уму и разделять его собственно божественные свойства — бесстрастность, прямое постижение умопостигаемых эйдосов, вечность, неподвижность, бессмертие. Эта структура не допускает в себе наличие сектора, который был бы полностью наделен свойствами Ума, то есть в каком-то смысле, самим Умом. Душа не есть Ум, следовательно, ее отношение к Уму проявляется через недостаток Ума и остальных присущих ему качеств. Душа подвижна, экзистирует через становление (генесеургические циклы рождений и смертей), непостоянна, открыта стихии страстей. И в этом — вся Душа, в этом ее целостность, ее всё (ὅλον). Поэтому, рассуждает Прокл, чтобы Душа была бы Душой, она должна иметь к Уму такое отношение, чтобы, отражая в себе его Лучи и стремясь к нему, желая обрести его свойства, она как таковая всегда находилась бы на определенном от него космологическом и онтологическом расстоянии.

Прокл понимает взгляд Плотина на то, что в каждой душе есть уровень, который остается неизменным и бесстрастным, и который представляет собой как раз сущность души, тогда как перипетии ее воплощений и ее страстей затрагивают лишь ее нижние и второстепенные производные — эйдолоны, как утверждение, что возничий, управляющий колесницей души и, соответственно, двумя конями, *всегда* остается в точке небесного топоса, вместе с богами и высшими душами. У Плотина душа раздваивается: одна часть тождественна самой себе и всегда созерцает истину Ума, другая часть погружается с головой в циклы рождений и смертей, в зоны чувственных мнений, страстей и заблуждений, но все же это одна и та же душа, с неизменной вечной умной сущностью и игровым волнением ее периферийных слоев, не затрагивающих центра. Плотин выражает тем самым радикальную идею аполлонической недуальности. Прокл же, обращаясь к сюжету о скачках колесниц из «Федра», приводит историю падения колесниц *вместе с возничими*, которые не в силах справиться с неуправляемыми конями, рушатся в круговорот воплощений, утрачивая разум, отбиваясь от своего небесного отряда и теряя крылья души. Возничий, как умное начало души, следовательно, может удаляться от своего «естественного места» и будучи, теоретически, способным увидеть свет Ума, он не может делать этого в действительности, так как в той позиции, в какой оказывается *вся душа* (возничий, колесница и кони), прямой взгляд на небо более не возможен.

Все души — и высшие, и низшие — именно в силу того, что они души, так или иначе вовлечены в движение; каждая душа представляет собой наложение друг на друга двух кругов — круга того же самого (высшее) и круга иного (низшее). Поэтому полностью бесстрастной, полностью неподвижной и полностью умной души не бывает: жизненный порыв, а значит, страсть и некоторая дистанция от прямой и строгой стихии Ума составляют бытие души[1].

[1] *Proclus*. The commentaries on the Timaeus of Plato. V. 2. Tr. Thomas Tylor. London, 1820. P. 447.

[2] *Proclus*. Metaphysical elements. Missouri: Osceola, 1909. P. 125 – 126.

[1] Здесь можно вспомнить строки Артюра Рембо: «Какая душа без изъяна...» «O saisons, ô châteaux, Quelle âme est sans défauts?»

По Проклу, «человек есть душа, использующая тело»[1]. Душа, как таковая, есть звезда, которую Демиург *распределяет* в поле неподвижных звезд. Здесь пребывает «первый человек», «звездный человек», Вселенский человек-звезда, наделенный вечным световым телом. Второй человек появляется тогда, когда Демиург добавляет к душе колесницу, ὄχεμα, и «всеивает» душу вместе с колесницей в области подвижных планетарных небес — вплоть до Луны и подлунной зоны. Область души, таким образом, занимает все пространство от высшей сферы неподвижных звезд до подземных миров. Каждый уровень души по-разному относится ко времени. Высшие души не находятся во времени, но являются мерой времени. Души, пребывающие в зоне семи планетарных небес («небесные», «планетные люди»), являются как мерой времени (будучи звездами), так и пребывают во времени, совершая круговые движения. Земные люди, «всеянные» в плотные подлунные стихии, пребывают во времени, но не являются мерой времени. При этом Прокл замечает, что хотя земля — не звезда, в человеческой душе, и точнее, в ее «колеснице», ὄχεμα, запечатлено звездное начало (то есть возможность выступать мерой времени). Люди, пребывая на земле, делают землю отчасти звездой. И сама земля, говорит Прокл, обладает «звездоподобной колесницей», тонким телом, отличным от ее плотного вещественного выражения.

При этом души, находящиеся на земле в составных и грубых телах, все же не занимают нижней позиции. Существует еще один этаж — подземный мир. Это место пребывания «четвертых людей» (вслед за звездными, планетными, земными), которые отбывают в Аиде наказание. В этой последней зоне мироздания полностью гаснет ум души, замедляется ее бурное движение, предельно огрубляются чувства, а страсть превращается в страдание. Параллельно этому появляется «безмерное время» ада, которое не измеряется больше ничем, утратив всякую связь с небом. «Подземные люди» живут в чистом времени, непрерывном и не разделенным никакими вторжениями и событиями. Это адское время течет медленно и болезненно, никогда не достигая цели. Ад — это кладбище погасших звезд. Здесь на рубеже, за которым начинается ничто материи, жизнь Души исчерпывается, от нее остаются лишь разрозненные моменты.

Хотя Прокл не говорит об этом прямо, но «подземным людям» также надлежит иметь тело, раз они «люди», а люди — это душа вместе с телом. Структура этих тел должна быть ближе к стихиям, в них предполагается больше материальности и меньше формы.

[1] *Proclus*. The commentaries on the Timaeus of Plato. V. 2. Op. cit. P. 424.

При этом маленькие точки света на ночном (черном) небосводе, которые суть распределенные Демиургом души, в подземном (гипохтоническом) мире обращаются, напротив, в черные тяжелые озера бездн, где кипят гниение и распад.

Души, «распределенные» на звездном небосклоне, в сравнении с «посеянными» земными людьми и тем более подземными призраками-эйдолонами, представляются умными, бесстрастными и неподвижными. Но, по Проклу, все душевное подвижно. Поэтому при описании «звездных людей», являющихся «мерой времени», он упоминает и об их движениях:

> «Следует допустить, что фиксированные звезды (то есть «распределенные» души, «звездные вечные люди») соучаствуют в производстве времени. Потому что они, обладая определенными неизвестными нам периодами, измеряют все время: одни одним образом, другие — другим. Так как для всех фиксированных звезд существует свой собственный уникальный «путь возврата» (апокатастасис). Но у нас нет явных признаков для определения направления их движения, подобно тем видимым траекториям, которым следуют планеты»[1].

Это очень важное соображение: для Прокла никакая душа не может быть полностью неподвижной и бесстрастной самой в себе. Если она и выглядит таковой, то только в сравнении с низшими и худшими, более плотными и темными душами, глубже «всеянными» в пограничные с материей пласты генесеургии. Следовательно, всякая душа (как высшая, так и низшая) пребывает в движении, борьбе, в волнении напряженной и рискованной жизни. Где бы она ни находилась, она обязательно подвержена пафосу, πάθος, страстному порыву, а следовательно, движению и соучастию в телесной организации космоса. Всякая душа — космична. И наоборот, космос одушевлен, оживлен, подвижен и представляет собой многообразные кольца темпоральных периодов, где накладываются друг на друга два принципиальных круга души — круг того же самого и круг иного.

Отсюда вытекает иной взгляд на природу души, нежели в чистом аполлонизме Плотина: у Прокла душа *рискует*. Она *вся* переносится в цикл исхождения, πρόοδος, чтобы так же цельно и ангажированно *всей* вернуться, ἐπιστροφή. Так, движение душ в оживленном космосе становится патетическим (παθητικός) и симпатическим (от συμπάθεια), то есть космос пронизывается пафосом, πάθος, как сущностью жизненного цикла душ, вращающимся по многообразным орбитам — причем в этом вращении на своем уровне участвуют все «люди» — от «звездных» до «подземных».

[1] *Proclus*. The commentaries on the Timaeus of Plato. V. 2. Op. cit. P. 425.

Очевидно, что такой взгляд на природу души соответствует как раз топике Диониса. Но так как Прокл полностью признает автономию и превосходство, первичность ноэтического космоса, область Ума и предшествующего ему апофатического Блага, то мы не можем говорить здесь о Логосе Диониса в строгом смысле слова, а лишь о дионийском или (учитывая эйдетическую цепочку идентичности Прокла) герметическом наклонении аполлонизма. Для чистого аполлониста Плотина *подобия* Души Уму достаточно, чтобы взмыть к ее верхней точке, игнорируя до определенной степени судьбу нижней, страстной ее части, ангажированной толщей телесных ощущений и хаотических бросков материальных стихий, что представляет собой следствие *неподобия* Уму. Таким образом, аполлонизм форсирует недуальное тождество души как периферии и души как центра. «Земной» (и даже «подземный») человек способен совершить скачок к человеку «звездному», опираясь на единство структуры души, обеспеченное всепронизывающей вертикалью световой вечности. Плотин акцентирует подобие и пренебрегает неподобием, открывая перспективу стремительного моментального подъема сквозь время: разрывается ткань прошлое/будущее, настоящее обнаруживается как единственное и вечное.

Прокл воспринимает душу как сущностно дуальное начало, где обязательно есть и подобие и неподобие (Уму), и напряжение между ними и создает все пространство интенсивной космической и человеческой жизни. В душе могущественно и суверенно противоборствуют противоположные начала: центростремительное тяготение к Уму и философии, и центробежное влечение в вихри материальных и чувственных стихий. И каждая душа, каждая жизнь поэтому ставят Ум под вопрос — его можно обрести, но его можно и потерять; в каждый момент разыгрывается драма спасения и проклятия, взлета и падения, и надежды на неизменную высшую часть души, на «звездного человека», высшее «я», нет — душа, экзистируя, живя, рискует всем. Она может все приобрести, но и все потерять. Она может излить свою жизнь в ненасытные бездны материи и распылить себя в гулкой пустоте ада, а может собраться и рвануться в небо, сконструировав себе то, что Прокл называет «птеромой», πτέρομα, крылатой колесницей души[1].

В таком подходе явно виден дионисизм, но не в чистом виде, а в контексте охватывающего его платонического аполлонизма, своего рода аполло-дионисизм.

[1] *Proclus*. Commentaire sur la Republique. Trad. par A.J. Festugière. T. III. P.: VRIN, 2012. P. 89.

Аполло-дионисизм

Теперь можно рассмотреть ту роль, которую Прокл в своей системе отводит собственно Дионису. Дионис возглавляет, по Проклу, второй слой демиургии.

Первый, надкосмический и принципиальный, соответствует Зевсу, демиургу в собственном смысле этого слова. Он творит мир, вдохновляясь созерцанием сущности сущего, бытия бытия, центра ноэтического космоса. Зевс и его порядок пребывают *над* космосом.

Вслед за ним идет Дионис и его владение. Это владение включает в себя всю промежуточную зону и всех космических богов, предводителем и сущностью которых Прокл считает Диониса. «Дионис неделимо правит творением поделенных индивидуальных особей»[1], поясняет Прокл.

Дионис есть разделение единого на части, следовательно, он начало всего частного, но одновременно и соединение частей в целое, то есть та инстанция, в которой происходит воскрешение, воссоздание целого и его вознесение. Поэтому Дионис — умирающий и воскресающий бог. Бог скрывающий себя (единое расходится на части) и снова являющийся (части воссоединяются в целое). Дионис есть бог души. Ему соответствует тетрада, символ души, представленной Проклом через греческую букву «хи» — χ.

Третьим слоем демиургии, по Проклу, является режим Адониса, возлюбленного Афродиты, который половину года проводит в Аиде, а вторую половину на земле. Для Прокла это образ телесного мира, включающего в себя земное и подземное человечество (отсюда предание о том, что Адонис был передан на воспитание Персефоне, богине подземного царства). При этом Адонис считается возлюбленным не только Афродиты, но и Диониса. Орфики же сближали Диониса с Адонисом вплоть до их идентификации.

Дионис, таким образом, символизирует *нисхождение высшего в низшее*, а точнее общей демиургии (умного порядка Зевса) в среднюю область. В общем ряду начал Душа идет третьей по счету. Прокл пишет:

> «Ведь высшее единое является единственным и предшествует мышлению, ум мыслит все вещи как единое, а *душа созерцает все их по отдельности*[2]. Итак, ей первой подобает *разделять*, поскольку ей недоступно мышление обо всех вещах в их бытии-в-едином и в совокупности: душа обладает мышлением о них *по отдельности*, и слова «все вещи» говорятся здесь потому, что душа подражает

[1] *Proclus*. On Plato's Cratylus. Op. cit. P. 93.

[2] Здесь и далее в этом фрагменте курсив наш. — А.Д.

уму, а выражение «по отдельности» указывает на ее *собственное* свойство, так как именно в ней впервые появляются диаретика и определение.

Вот почему теологи говорят о том, что, когда Дионис был растерзан, его ум благодаря промыслу Афины сохранил свою неделимость, *душа же оказалась тем первым, которое было расчленено*, — во всяком случае, рассечение на семь частей соответствует прежде всего именно душе. Таким образом, наиболее подходящим для нее оказывается диайретический метод, а также *созерцание вещей в их изменчивости*»[1].

Дионис при этом есть именно разделяемое единство, которое вместе с тем, будучи единством, соединяет разделенное. Поэтому Дионис в платонизме становится по преимуществу богом мистерий, телесиургом. Под его началом оказывается собирание многого в единое, а также он является залогом того, что это соединение возможно и необходимо, ведь разделенное (диайретически) должно было изначально быть цельным, монадическим, чтобы стать разделенным. Если Зевс есть творец чувственного космоса, то Дионис есть его царь, его смысл и его цель. Весь неоплатонический космос центрирован на Дионисе, в его двухсторонней миссии: разделять и соединять, скрывать и показывать, оживлять и убивать, наказывать и страдать, внушать страдание и радость, наделять умом и безумием.

Под знаком Диониса лежит все таинство частного. Прокл говорит:

«Все отдельные творения зависят от Дионисовой монады, отделяющей умы, соучаствующие в космосе, от Вселенского Ума, множество душ от единой Души и все чувственные формы от их эйдосов»[2]. Дионис утверждает частное как часть разорванного целого, но так как любая вещь и любое явление схватываются именно как частное, то они, будучи частным, указывают на то, частью чего они являются, то есть на целое. В этом философская мистерия Диониса: фактом растерзания титанами играющего бога-младенца возникает онтология и гносеология частного, объясняющая разорванность, указывающая на восстановление и заставляющая воспринимать наличное (разъединенное) как страдание и боль. Мир Диониса — мир страстной и страдающей души, рвущегося к своему центру ума, ищущего своего эйдоса, образца тела. Дионис, таким образом, воплощает в себе все три фундаментальных жеста неоплатонической диалектики: постоянство, μονή, исхождение,

[1] *Прокл*. Комментарии к «Парменид». Указ. соч. С. 186 – 187.

[2] *Proclus*. On Plato's Cratylus. Transl. B. Duvick. N.Y.: Cornell Universuty Press, 2007. P. 105.

πρόοδος, и возврат ἐπιστροφή. Его сердце, его божественная сущность, спасенная Афиной, всегда остается самой собой. Вот почему Дионис бог, а не человек и не даймон. Пребывая в среднем мире, где пребывают даймоны, герои и души, он является не ими, но именно богом, чья природа вносит свой вклад в ноэтические процессы вплоть до уровня генад, соучаствующих в апофатическом Едином. В этом смысле Дионис на высшем своем пике может быть назван и самим Умом, который в отношении единого выступает как перводиада, а следовательно, как первое исхождение и соответственно первый возврат (созерцая Единое, Ум уподобляется охваченному безумием Дионису).

Вместе с тем, в отличие от всех остальных богов и от самого себя(!), Дионис — бог страдающий, патетический, соучаствующий в драме мира. Он бог, который внутри, здесь, который являет себя, который приходит. Поэтому он бог исхождения, переливания через край, преодоления пределов. Дионис проникает в толщи конкретного наличного бытия, в материю. Он не чуждается ее, и его присутствие в месте, не слишком подобающем богам, просветляет материю изнутри. Важно, что для Прокла материя, не соучаствуя в благе по своей природе, все же стремится к нему. Она набрасывается на эйдосы, отяжеляя их, клоня в бездну не из зла (как у Плотина), а лишь потому, что также хочет как-то принимать участие в добре и свете, но не знает как, начисто лишенная ума и жизни. Смерть тоскует по жизни, поэтому она набрасывается на нее, пытается с ней соединиться. Так и титаны расчленяют и съедают Диониса потому, что *любят его*, потому что им фатально недостает светлой небесной божественности, легкости, тонкости, ума, игры, царственной свободы, вертикального бессмертия и спасительно умной вечности. Для титанов (материи) разорвать Диониса означает добиться *события*, чтобы разорвать замкнутый цикл вечного возвращения одного и того же. Даже если Зевс испепелит их молнией, они готовы идти на это, лишь бы причаститься его священной преображающей небесной плоти.

Сама трагическая и жертвенная страстная гибель Диониса есть учреждение такой отдельности, которая разделила непрерывность титанической материальности. Параллельно тому, как титаны разрывают Диониса, Дионис разрывает титанов, превращая их в мыслящих, живых, стройных людей. Дионис жарит титанов стрелами Зевса, он их пожирает, так как вбирает в себя, пресуществляет своей жертвой. Тем самым возникают частные умы, частные души и частные тела, в которых есть подобие и неподобие. Они подобны Дионису в том, что являются частями целого, и если они живут по подобию, то восстанавливают целое. И в этом они неподобны титанам, для которых мысль о целом недостижима и невозможна: ведь они считают целым данность, самих себя — отсюда их непре-

рывность и безграничность (απείρον). Они неподобны Дионису в том, что они не есть целое, а значит, в этом они сходны с титанами. Дионис есть тело, душа и ум в их мистериальном срезе, в качестве синтемы, σύνθημα.

Дионис и синтема

Синтема, σύνθημα, чрезвычайно важный термин в неоплатонизме. Он является ключевым для понимания дионисийского начала в нем, или наоборот, синтема может быть понята, отталкиваясь от Диониса. Синтема означает дословно «со-положение», однако неоплатоники имеют в виду не положение одного и другого рядом, но одновременное (мистериальное, телесиургическое) наличие одного и другого в том же самом. Слово «синтема», σύνθημα, морфологически представляет собой пассивное причастие от σύνθεσις, то есть «синтез». Синтема, таким образом, семантически означает собой результат удавшегося синтеза, органического сплавления *двух в одно*. Но синтез мыслится как результат, только если мы начинаем с двух уже заведомо разделенных начал, то есть с диайресиса, διαίρεσις. В нашем же случае правильнее было бы рассматривать синтез как предшествующее органическое состояние чего-то, что пока еще не разделено на две части, чего-то, в чем две половины намечены, но не действительны, а лишь возможны. Таким образом, синтема не столько два, слитые в одно, сколько одно, содержащее в себе два в снятом виде.

В каком-то смысле синтема близка к тому, как мы описали ранее первую сущность, πρώτο ούσία, Аристотеля, в которой два предела наличествуют в предваряющем, а не составном единстве. Синтема иногда рассматривается как синоним «символа», но у неоплатоников смысл этих терминов различен: символ представляет собой что-то, указывающее на нечто иное; это есть символ того. Синтема же не удостоверяет то, но сама есть то, оставаясь этим.

Когда мы говорим о мистериальном срезе тела, души и ума, мы имеем в виду собственно монаду Диониса, которая делится и делит таким образом, чтобы оставаться единой и соединять разделенное. И эта монада не есть «символ», в том смысле, что отдельная душа указывает на всеобщую душу, но отдельная душа есть всеобщая душа, не будучи ей (так как отдельная, а не всеобщая), но будучи ей (так как душа едина и неделима). Также можно говорить о синтематичности тела, которое является знаком, «характером» всего телесного мира, включенного свернуто в человека, что обнаруживается в ходе теургических мистерий, когда каждый орган обнаруживает свое вселенское значение и свою оперативную симпатическую

связь со структурами космоса. Мистериальный срез ума выражается в том, что ум и есть прямое присутствие бога в нас. Через него бог являет себя. Прокл пишет:

> «Ум (νοῦς) в нас от Диониса и является подлинным образом Диониса. Поэтому всякий, кто оскверняет его как Титаны, разрывает его неделимую природу на фрагментированную ложь, грешит против самого Диониса, что даже хуже, если осквернить внешние образы богов, поскольку ум ближе к богу, чем все остальное вообще»[1].

Если понять это как указание на синтему, а не как символ, то Прокл раскрывает прямое мистериальное тождество ума в нас и собственно бога Диониса, который думает сквозь нас, за нас, вместе с нами, подчас вместо нас. Ямвлих выразил это так: «Желание богов, посылающих души на землю, состоит в том, чтобы сквозь них проявить себя»[2].

Дионис есть *бытие в становлении*. Не до него и не над ним, а именно *в нем*. В Дионисе нарушается строгая линия аполлонического разделения и сочетания: в нем дает о себе знать обратная сторона порядка. Аполлон строго различает бытие и становление. Их *нетождество* является в аполлонической философии фундаментальным началом вертикальной топики: это линия умозрительного взлета души, взгляд вверх. Аполлон — это путь от становления к бытию, как от одного к другому. И путь от бытия к становлению — как установление границ и пределов.

В Дионисе граница и безграничное, определенное и неопределенное, верхнее и нижнее организуются таким образом, что, исключая, не исключают друг друга, — сливаются, оставаясь различными. В этом состоит присутствие живой оперативной синтемы, вскрывающейся как мистерия.

В такой трактовке Диониса Проклом, строго говоря, нет ничего собственно дионисийского: все темы телесиургии, мистерии и синтемы подчинены высшему ноэтическому космосу, построенному по аполлоническому принципу. Но в сравнении с Плотином промежуточный мир — область души — и сама монада Диониса получает у Прокла более детальное развитие, а также большую степень автономности. Многие исследователи неоплатонизма приписывают решающее влияние в этом вопросе Ямвлиху и теургическим теориям, связанным с «Халдейскими оракулами». Если следовать этой линии, то от аполлоно-дионисийства неоплатоников можно мягко и почти незаметно перейти к герметизму, который можно было бы квалифицировать как дионисио-аполлонизм.

[1] *Proclus*. On Plato's Cratylus. Op. cit. P. 78.

[2] *Proclus*. Commentaire sur la Republique. T. III. Op. cit. P. 324.

Платоновская теология

Последнее, на что стоит обратить внимание при рассмотрении бескрайней и насыщенной философии Прокла, это его попытка построения *универсальной теологии*, в которой философия Платона, орфизм, доктрины «Халдейских оракулов», а также элементы иных религиозных систем — иранской, египетской и т. д. — нашли бы свое исчерпывающее объяснение. В своей книге «Созерцание и созерцательная жизнь по Платону»[1] крупнейший французский специалист по платонизму, неоплатонизму и герметизму А.-Ж. Фестюжьер обращает наше внимание на то, что понимали древние греки под «теорией», θεωρία, дословно «созерцание», «наблюдение». Изначально это понятие означало путешествие по всевозможным странам, знакомство с их культами, религиями и философиями. Наблюдение за различными философскими системами должно было подготовить философа к тому, чтобы, отталкиваясь от этих систем, возвыситься до непосредственного созерцания их общей парадигмы, частными выражениями которой эти системы и являются. Так осуществлялся переход от «горизонтального» созерцания различных «Логосов» к «вертикальному» созерцанию того, что было их общей и универсальной основой. Теория, таким образом, мыслилась как венец сложного пути философа, подводящего к прямому наблюдению образцов на основании соотнесения между собой различных копий и выявления в них единой структуры.

По этому принципу была построена философия Прокла. Поэтому она может быть названа «теорией» в абсолютном смысле этого слова: в ней обобщается платонизм, взятый за наиболее чистую и универсальную парадигму, и к этой парадигме приводятся обширные философские и теологические системы, взятые из иных культурных, религиозных и философских систем. Наиболее полно эта теория изложена в труде «Платоновская теология»[2], а также в «Комментариях на Парменида»[3]. Вместе с тем важнейшие ее стороны развиваются в Комментариях на диалоги Платона «Государство»[4], «Тимей»[5],

[1] *Фестюжьер А.-Ж.* Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009.

[2] *Прокл.* Платоновская теология / Пер. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Из-во Русского Христианского гуманитарного института; ИТД «Летний Сад», 2001.

[3] *Прокл.* Комментарии к «Пармениду». Указ. соч.

[4] *Proclus.* Commentaire sur la Republique. T. 1. P.: VRIN, 1970; Idem. Commentaire sur la Republique. T. 2. P.: VRIN, 1970; Idem. Commentaire sur la Republique. T. 3. P.: VRIN, 1970.

[5] *Proclus.* Commentaire sur le Timée. T. 1 P.: VRIN, 1966; Idem. Commentaire sur le Timée. T. 2 P.: VRIN, 1967; Idem. Commentaire sur le Timée. T. 3 P.: VRIN, 1967; Idem. Commentaire sur le Timée. T. 4 P.: VRIN, 1968; Idem. Commentaire sur le Timée. T. 5 P.: VRIN, 1968.

«Кратил»[1], «Алкивиад»[2], а также в «Комментариях на Евклида»[3], и отдельных трудах: «Элементы теологии»[4], «О Вечности мира»[5], «О существовании зла»[6], «О Провидении»[7] и т. д.

Система Прокла описывает структуру мира, состоящую из трех основных начал: апофатическое (сверхсущее) Единое, сущий Ум и живая Душа. Душа имеет своей внешней границей апофатическую же и не сущую материю. Между Душой и материей располагается телесный чувственный живой космос.

Единое тождественно Благу. Из единого все вытекает, и к Благу (то есть к Единому же) все возвращается. Это вытекание и возвращение происходят не последовательно, а синхронно, то есть вечно. Ум вечно вытекает из Единого и вечно к нему возвращается. Единое соответствует первой гипотезе платоновского «Парменида», ἕν. Ум — второй ἕν πολλά. Единое есть Deus Absconditus (Ignotus), Ум — Deus Revelatus. Между ними существует полная гармония, предопределяющая аполлоническую стройность всех остальных этажей онтологии. Можно назвать эту пару терминами «ничто» и «бытие».

К этой паре можно применить самые различные философские, богословские, мифологические и религиозные имена. Важнее всего именно осмысление их сочетания между собой. Если мы принимаем то, как Прокл в «Платоновской теологии» и в «Комментариях к Пармениду» трактует это соотношение, а его толкование в целом полностью соотносится с общей неоплатонической традицией и со структурой философии самого Платона[8], то мы легко можем применить его к самым разным философским и религиозным контекстам: к индуизму, христианству, исламу, иудейской каббале и даже к экзистенциальной философии. Системы Фомы Аквинского, Николая Кузанского, Шеллинга, Гегеля или Хайдеггера окажутся лишь частными толкованиями этой общей и фундаментальной па-

[1] *Proclus.* On Plato's Cratylus. Op. cit.

[2] *Proclus*: Sur le premier Alcibiade de Platon. 2 vol. Paris: Les Belles Lettres, 1985 – 1986.

[3] *Прокл.* Комментарий к первой книге Начал Евклида. Введение / Пер. Ю.А. Шичалина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1994.

[4] *Proclus.* The elements of theology. A rev. text with transl., introd. and comm. by E.R. Dodds. — Oxford: Oxford University Press, 1963.

[5] *Proclus.* On the eternity of the World. California: University of California Press, 2001.

[6] *Proclus.* On the existence of evil. Op. cit.

[7] *Proclus.* On Providence. Transl. Carlos Steel. N.Y.: Cornell University Press, 2001.

[8] Теория «устного учения» Платона предполагает, что передававшиеся в Академии принципы толкования платоновских текстов и составили основное содержание неоплатонизма, которому неоплатоники лишь придали письменную форму и привели в систематизированный вид. Нечто подобное имело место в религиозных учениях: так «устная Тора» была записана в форме «Талмуда» в иудаизме, «Хадисы» — в исламе, а «Святоотеческое предание» — в христианстве.

радигмы, получившей у Прокла всестороннее и исчерпывающее объяснение. В этом состоит вершина «платоновской теологии» и наиболее важная часть теории как таковой — в ее абсолютном и универсальном значении. Любая последовательная мысль рано или поздно достигает этого предельного уровня обобщения, где изначальное небытие соотносится с изначальным бытием. Нет такой философии, религии, мифологии или теологии, которая так или иначе не описывала и не истолковывала бы это фундаментальное соотношение. И от того, как оно описывается и истолковывается, зависит все остальное. Минимальное отличие на этом уровне в дальнейшем дает столь грандиозные результаты, что системы или версии толкования будут радикально отличаться друг от друга. Благодаря модели Прокла мы можем разбирать христианскую теологию, исламскую мистику, индуистскую или буддистскую метафизику. Везде и во всех случаях выкладки «платоновской теологии» относительно этой основной пары «Единое — Ум» будут иметь фундаментальное значение, так как соотношение апофатического и катафатического начал между собой составляет основу любого полноценного философского или религиозного учения, поскольку выражает саму глубинную структуру мышления — и в первую очередь, мышления о самом мышлении, то есть о самом себе или о том, что самим собой не является, то есть о другом — во всех смыслах, предшествуя мышлению или следуя за ним.

Вторым уровнем «платоновской теологии» является переход от Ума к Душе и выстраиваемая на основании этого соотношения космология. Космос есть порядок и гармония. Как бы мы ни толковали этот порядок, *он должен быть*, а следовательно, космология должна выражать собой определенную структуру, схватываемую Умом. Этот порядок осмысляется в системе Прокла на основании платоновского «Тимея», но также интегрирует в себя и иные философские и религиозные учения — в первую очередь неоплатонически переосмысленный аристотелизм, но также герметизм, орфизм, элементы иных религий и философских систем. Описание Души и космоса, развернутого вокруг нее, представляет собой область Логоса Диониса, включенного в платонический синтез при признании радикального превосходства аполлонического подхода. Но и здесь «платоновская теология» вполне может быть взята за самую полную систему описания жизни, души и космоса, так как являет собой обобщающую систему, конкретизируя или редуцируя которую мы можем получить самые разнообразные и различные космологические системы — от религиозных и мифологических до естественно-научных. Третье начало «платоновской теологии», Душа, вполне может быть взята как синоним природы в ее

абсолютном значении, а следовательно, мы имеем дело с матрицей и парадигмой любой разновидности натурфилософии.

Если соотношение Единого и Ума парадигматически описывает любое (!) соотношение между собой двух высших начал (апофатического и катафатического), то соотношение Ума и Души столь же парадигматически описывает любое соотношение между собой мысли с предметом ее внимания, а также сложную диалектическую структуру их динамического взаимодействия. В философии Нового времени предельно узкая и плоская редукция этого соотношения даст, в конце концов, пару субъект-объект (в картезианской топике).

Так, на основании этих трех начал — Единое/Ум/Душа — можно описать *любую* метафизическую, онтологическую, теологическую, космологическую и гносеологическую структуру.

Единственное, что исключает «платоновская теология» Прокла, это возможность взгляда на мир с позиции Адониса, Аида, «подземного человека», хтонического начала. Здесь сказывается непримиримая вражда Аполлона с силами земли, хтоническим материнским творением. Последовательный платонизм вообще исключает женский взгляд на мироздание. Поэтому все, что относится к женскому началу, а также к миру титанов, материи, подземных монстров, подвергается аполлонической «катартике»: Аполлон не выносит темного, скрытого, тайного, низкого, грязного. Он все подвергает очищению, гармонизации, возведению к свету. Отсюда три главных искусства Аполлона: мантика (гадание, пророчества), катартика (очищение, лечение), музыка (гармония смыслов, звуков, красок, жестов, действий)[1]. Все они направлены к тому, чтобы разогнать тьму и осветить все. Отсюда война Аполлона с хтоническими порождениями Земли и Ночи. Все хтонические образы греческой религии и мифологии в системе Прокла подвергаются аполлоническому толкованию: он не отбрасывает, как предлагает сам Платон в «Государстве», мифологические сюжеты, выпадающие за пределы чистых небесных форм солярной философии, но изъясняет их в символическом духе.

Так, все темные, женские персонажи соотносятся с диалектикой исхождения и жизни, то есть с началом неограничнности (ἄπειρον), но так как этот принцип обуславливается изобилием Блага и замыкается точкой возврата, то частичное отклонение от строгого солярного начала того же самого обосновывается сверху и исправляется снизу, помещая жизнь, движение, динамику и даже появление «менее лучших серий» в строгие рамки аполлонических пределов (πέρατα). Значит титаны получают свое место в области

[1] *Schefer Ch.* Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos. Sankt-Augustin: Akademia Verlag, 1996. S. 6 — 17.

«Отеческого Ума», νοερά наряду с Кроносом. Рея входит в тот же состав первой триады гебдомады интеллективных умозрящих богов. И даже сторукие, гекатонхейры, а также Ночь и халдейские колдовские птицы июнги, получают в системе орфической теологии место в области умозрительно-умозрящих богов, ответственных за жизнь Ума. Даже материя уже Плотином возводится к ее парадигме — «умной материи», а у Прокла настолько интегрируется в аполлоническую световую иерархию, что утрачивает даже свойство «зла», еще сохранявшееся у Плотина.

Если мы обобщим теперь структуру «платоновской теологии» и применим ее к Ноомахии, трем Логосам, то сможем определить, таким образом, философию Прокла, практически замыкающую собой платоническую систему в исчерпывающем синтезе. Эта «теология» есть наиболее развернутая версия светлого Логоса, то есть философия радикального аполлонизма. Этот аполлонизм пронизывает весь ее строй от верха и до низа и предопределяет основные фундаментальные вопросы соотношения бытия и небытия, ума и жизни в совершенно определенном — диурническом, световом, строго мужском, если угодно «божественном», «небесном», «олимпийском» духе. В рамках «платоновской теологии», то есть полной системы неоплатонизма, мы легко можем совершать движения от Мифоса к Логосу и обратно от Логоса к Мифосу[1], объединяя философию и религию, науку и мистику, рассудочность и экстатическое созерцание. То есть мы имеем дело с самой полной и развернутой аполлонической «теорией». Везде, где в религии, мифологии, философии или науке есть солнечное, мужское, небесное начало, там неоплатонический Логос может быть использован как парадигмальная модель, помогающая истолковать любые структурные детали и хитросплетения, а также достроить (при необходимости) недостающие элементы. По сути, «платоновская теология» и есть обобщающий конспект того, что современные традиционалисты (Р. Генон, Ю. Эвола и т. д.) понимали под «изначальной Традицией», «гиперборейской Традицией», Sophia Perennis. Почти в любой религии и мифологии есть следы этой системы, но нигде, кроме как у Прокла, мы не встретим столь подробного и развитого, упорядоченного ее описания и истолкования. Это не намек и не приближение к светлому Логосу, это сам светлый Логос как он есть.

С другой стороны, именно у Прокла мы встречаем довольно развитую версию интеграции в Логос Аполлона Логоса Диониса. Это не сам Логос Диониса, так как вся «платоновская теология» строится сверху, а не с середины, отталкиваясь от апофатического

[1] *Schefer Ch.* Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos. Op. cit. См. также: *Дугин А.Г.* Логос и Мифос. М.: Академический Проект, 2010.

Единого, а не от сущностного феномена сакральной данности, не от пафоса и мистерии, но от синтемы. Логос Диониса сопряжен с феноменом, данностью среднего мира и с женским началом. Поэтому он изначально строится по совершенно иной схеме, по иной траектории. Он организован и оперирует с совершенно отличными симметриями, парами, оппозициями и методиками. Поэтому «платоновская теология» включает в себя «темный Логос» только на основании его осветления, его «уранизации», его «катарсиса», и при этом все хтоническое, ночное, трагическое и дифирамбическое в Дионисе отсекается, откладывается в сторону, отбрасывается. Неоплатонизм смотрит на Диониса солнечным взглядом Аполлона и находит ему достойное место в обобщающей системе (как интегрируется в неоплатонизм учение Аристотеля и даже определенные аспекты гностицизма, или по меньшей мере учитываются). У Прокла это стремление включить Диониса и его топику видно наиболее отчетливо: движение души по слоям мироздания весьма напоминает драматический пафос Диониса и напряженность гностиков, но и оно всякий раз счастливо разрешается в общей аполлонической гармонии светлого, благого, *мужского* космоса. Поэтому дионисийство в неоплатонизме присутствует, но в снятом и редуцированном виде. Это не сам Логос Диониса, но аполлоническое толкование Логоса Диониса.

В отношении третьего Логоса, черного Логоса Кибелы, «платоновская теология» занимает, напротив, непримиримую позицию. Нижние области космоса существуют, они представляют собой нечто «наименее лучшее», «подземное», сопряженное с тяжестью, наказанием, подземными пытками и подводным илом. Это зона Аида, Тартара, морские регионы Атлантиды и другие аналогичные хтонические и гипохтонические миры. Это — зона экзистирования «подземных людей» — атлантов, титанов, человеческих душ, проходящих циклы наказания под землей. Это зона низших злобных материальных даймонов, приставленных к стихиям и наиболее тяжелым, плотным, непрозрачным и уродливым телам. Но бытие этого сегмента мироздания настолько ничтожно, глупо и бессмысленно, что неоплатонизм отказывает ему в целом в какой бы то ни было ценности. *Мир Кибелы есть, но у него не может быть Логоса.* Таков радикальный вывод аполлонизма. А как только Земля и ее полости пытаются претендовать на самостоятельность, когда женское начало начинает строить свою речь с опорой само на себя, то Аполлон проявляет свою солярную агрессию: бог света натягивает лук и стрелой поражает все то, что претендует на какой бы то ни было Логос, кроме его собственного. Он опрокидывает противника в область «гниения» — откуда его возглас, после победы над змеем Пифоном — πύφευ, «путь гниет!» — и имя «Аполлон Пифийский».

Материя суверенно отсылается в небытие, и при взгляде на нее с недоступной высоты небес становится бесконечно малым и совершенно несущественным объектом. Поэтому платоники просто не понимают ни гностиков, ни дуалистов, ни даже христиан — проблема мира сего и исполненности его множеством зол, несправедливостей и страданий для светлого Логоса вообще не имеет почти никакого значения: любая дисгармония есть случайный и ничего не значащий миг в общем строе великой гармонии; если нечто сбилось с пути, надо просто это поправить, а если окружающая действительность вообще расходится с должным небесным порядком, то стоит просто побыстрее ее покинуть — «быстрее уйдешь, быстрее вернешься», как спокойно замечает Плотин. «Платоновская теология» вырывает у Кибелы ее Логос как вырывают жало у змеи. В ее контексте женщина безгласна, и если ей чего-то не хватает или она чем-то недовольна, то все всегда и в любой ситуации можно исправить: *обратившись к мужчине*. Показательно, что Платон допускал в свою Академию только мужчин, а редкие попавшие туда женщины переодевались в мужскую одежду. Таков случай, например, женщины-платоника Аксиотеи из Флионта, о которой ходила легенда, будто она обратилась к оракулу с вопросом о том, можно ли поставить в память Платону стеллу рядом со статуями богов[1]. По легенде оракул ответил положительно, признав божественную природу Платона.

Три локализации: миры, классы, народы

Чтобы чуть позднее перейти к самой сложной и проблематичной теме черного Логоса, следует в завершении беглого анализа философии Прокла в контексте Ноомахии обратить внимание на то, как в его системе можно расположить топологические локализации трех Логосов — из которых первый берется как доминирующий и главный, второй — как включенный и очищенный, а третий — как исключенный и перечеркнутый.

Светлый Логос относится к ноэтическому космосу, κόσμος νοητικός. В нем выделается три уровня:

- умозримое-сущее, интеллигибельное (νοητά);
- жизненное умозримое/умозрящее (νοητά νοερά);
- умозрящее, интеллективное (νοερά).

Это вотчина светлых богов, над которыми расположено Единое, а между Единым и Умом — генады, надсущностные боги. Все это область Аполлона.

[1] *Schefer Ch.* Platon und Apollon. Op. cit. S. 296 – 297.

Мир Души и развертываемого ей космоса, область демиургии и ее нижних этажей, генесиургии, представляет собой область Диониса. Это живой одушевленный чувственный космос, κόσμος αισθητικός. Его структура отлична от умопостигаемого космоса, но представляет собой ее копию. Дионис — это монада разделения единого, но под единым понимается Аполлон. То есть Дионис здесь не представляет собой самостоятельного начала, но воплощает реализацию демиургии, мистериальный момент конституирования космической синтемы, расходящейся на пары и тетрады. Поэтому Прокл говорит о том, что четверка есть число Диониса, и самого Диониса называет «четырехглазым и четырехрогим» богом.

Дионису соответствуют четыре бездны, которые Прокл подробно толкует в Комментариях на «Государство» Платона[1]. Вместе они образуют букву χ, о которой в «Халдейских оракулах» говорится, что она «опечатывает собой сущность» душ[2]. Χ — это обобщающая синтема души.

Буква χ представляет собой две бездны сверху и две бездны снизу. Из левой верхней бездны (обозначенной верхней левой точкой) души исходят в мир генесиургии и движутся к правой нижней точке, которая означает бездну земли и вход в подземный мир. Если душа выходит из подземного мира, то она поднимается вверх и вправо, чтобы войти во вторую бездну сверху и покинуть мир становления. Вся эта динамика может быть уподоблена постоянному раздиранию титанами Диониса и его восстановлению. При этом Прокл особое внимание уделяет точке пересечения обоих траекторий, которую он, вслед за буквальной интепретацией Платона, называет «*даймоническим местом*»[3]. По Проклу, область «даймонического» — это вся онтологическая зона, расположенная между материальными телами и божественными уровнями на границе Души и Ума. Даймоном является все, что находится между богом и телесным земным человеком. В центре всего мира расположено это «даймоническое место», где пребывают судьи (Эак, Родомант и Минос). Это также «перекресток» и «луг». Это средостение души, точка, где пересекаются траектории, ведущие в бездны верха и низа. Это все область Диониса. Но Дионис, будучи царем даймонической зоны, все же не есть даймон, но именно бог. Он пронизывает своим присутствием мир, как носитель тетрады души, но все же не является самим этим миром, принадлежа к более высоким уровням.

[1] *Proclus.* Commentaire sur la Republique. T. 3. Op. cit. P. 81 – 89.

[2] Ibid. P. 89.

[3] Ibid. P. 71.

В аполлонической Вселенной Прокла есть место Диониса, но нет его собственного Логоса. Даймоническое несамостоятельно, оно включено в божественное.

И наконец, внизу этой Вселенной располагается земля и подземный мир, Аид и Тартар. Там пребывают низшие даймоны, «огненные люди» и души людей, отвергших при жизни высокие призвания — философию, религию, музыку, воинское дело, политику, атлетизм, искусство. Эта зона Адониса, телесного, материального дубля Диониса. Как мы видели, у этого места тем более нет Логоса, раз его не предполагается даже в даймонической Вселенной Диониса.

Показательно, что Прокл соотносит эту тройную структуру как с тремя классами Государства Платона, так и с тремя народами Средиземноморья. В Государстве Платона «стражники» соответствуют носителям аполлонического Логоса — они царствующие солярные философы. Помощники — воины, соответствующие промежуточному миру Диониса, χ, даймоническому топосу. А крестьяне, ремесленники и торговцы соотносятся с материально-телесной сферой Адониса.

Среди народов аполлоническому началу соответствуют жители Аттики, склонные к философии (эта же метафора развита Проклом в толковании истории про Атлантиду); дионисийскому — северяне, в частности, жители Фракии (считавшиеся традиционно прекрасными воинами); а торговому — финикийцы, славившиеся своим искусством в торговле и мореплавании[1]. Связь финикийцев с третьим миром — с онтологической зоной Адониса — подкреплялась у Прокла еще и тем, что Адонис считался основателем и покровителем финикийского города Библос. То обстоятельство, что зону локализации титанического начала и того, что в Ноомахии мы называем Логосом Кибелы неоплатоническая карта Прокла соотносит с семитским народом финикийцев, имеет огромное символическое значение. Ранее мы дважды сталкивались с семитическим началом (в жестком дуализме гностиков, отождествлявших ветхозаветного Творца семитской религии со злым демиургом, и в материализме первых стоиков, в частности, финикийца Зенона), и всякий раз оно так или иначе было связано с нижним материальным сегментом трехчастного космоса. Сюда же можно добавить и устойчивую связь финикийцев с морской стихией, истолкованной Проклом как титаническое начало в его разборе легенды об атлантах. Подробнее мы рассмотрим эту связь в главе о черном Логосе.

На Прокле мы завершаем обзор платонической парадигмы светлого Логоса. Чтобы до конца оставаться верными избранному нами феноменологическому методу философии, следует напомнить, что

[1] *Proclus*. Commentaire sur la Republique. T. 2. Op. cit. P. 26 – 27.

Аполлон есть бог вечного настоящего, не знающий ни времени, ни старения, ни рассеяния в мирах генесиургии. Поэтому он всегда изображается длинноволосым нестареющим юношей. Точно также нам надо относиться и к платонизму, представленному тройной секвенцией Платон-Плотин-Прокл: это вертикальная структура мысли, охватывающей вечный и неизменный космос, где все пребывает в движении, но сам он остается всегда тождественным самому себе. Поэтому между тремя вершинами платонизма не следует выстраивать диахронической последовательности: Платон начал, Плотин развил, Прокл довершил. Все они лишь срезы единого и неизменного солярного Логоса. И каждый, кто вступает в платонизм, кто погружается в созерцание, кто выбирает умозрительное бытие, теорию, становится современником и Платона, и Плотина, и Прокла, последователем и учеником этих вечно живых и вечно близких учителей. Того, кто мыслит о вечности, одновременно мыслит сама вечность. Тот, кто созерцает мир в лучах аполлонического Логоса, тот становится видим самому Аполлону. Встав на точку зрения мужчины, мы вступаем в зону мужской онтологии, мужской темпоральности, мужской гносеологии, мужского понимания пространства. Платонизм учит: это можно сделать всегда, везде и в любой ситуации. Если нечто есть, то у этого нечто обязательно есть вертикальное измерение, золотая цепь, эйдетическая нить, связывающая данность с верхней бездной. Платонизм можно понять, если пронзительно осознать радикальное присутствие Аполлона. А его можно встретить везде: даже в аду. И везде он внушает восхищение и ужас. Пробуждая от генесиургического сна. Ведь «все современно в глазах богов»[1].

[1] *Proclus*. Commentaire sur la Republique. T. 3. Op. cit. P. 288.

Глава 8

ГЕРМЕТИЗМ

Герметический Логос

Теперь перейдем к рассмотрению еще одной формы философии — философии герметизма. Это направление развертывалось параллельно платонизму, аристотелизму и гностицизму и в значительной мере предопределило философский стиль всех последующих эпох, что проявилось в самых разных направлениях — от средневековой алхимии и магии Возрождения вплоть до романтизма и немецкой классической философии. Огромное влияние герметизм оказал и на всю культуру в целом, найдя себе место не только в христианском мире, но и в исламе. Аналоги этой философии можно найти также в Индии и Китае, то есть в совершенно отличных от западной цивилизациях[1]. Мы начнем с гипотезы, что герметическая философия представляет собой выражение вполне определенного Логоса, и нам теперь предстоит выяснить, какого именно.

Долгое время в отношении герметизма и алхимии господствовало убеждение, что речь идет о весьма древней египетской традиции, уходящей корнями в глубь тысячелетий. Это убеждение держалось вплоть до эпохи Возрождения, и лишь после публикации работ франко-английского филолога Исаака Казобона (1559—1614) выяснилось, что речь идет о своде синкретических текстов эпохи позднего эллинизма (III—IV века), имеющем к собственно египетской традиции весьма отдаленное отношение. Однако споры о связи герметизма с египетской культурой окончательно не прекратились до настоящего времени, и принято считать, что так или иначе египетская традиция (пусть в своей очень поздней, синкретической, коптской форме) повлияла на структуру этой философии. Едва ли уместно принимать герметизм за полноценную форму египетского Логоса, но определенных влияний, безусловно, исключить нельзя. Герметизм можно рассмотреть как одно из направлений позднего средиземноморского синкретизма, стилизованного под «египетскую традицию», где вполне допустимо выделить гре-

[1] *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998.

ческий (платонический и стоический) пласт, влияния халдейской астрологии, возможно, иранские элементы (митраизм).

В герметической философии, имеющей огромную историю, мы можем различить несколько уровней:

- «Герметический корпус»[1], содержащий самые первые тексты герметического характера (III—IV века) и примыкающий к ним цикл писаний первых греческих алхимиков (например, Зосима Панополитанский[2]);
- арабская алхимия Джабира ибн Хайяна (Гебера)[3], тесно связанная с метафизикой крайнего шиизма и неоплатонизмом;
- Средневековая европейская алхимия[4];
- герметизм Возрождения[5] (Флорентийская Академия: М. Фичино, Пико делла Мирандола, Дж. Бруно и т. д.);
- герметические ордена и общества эпохи Просвещения и романтизм[6];
- влияние алхимии и герметизма на современное научное мировоззрение[7] и современную культуру[8].

Особняком стоит направление «азиатской алхимии», прекрасно разобранной в работах Мирчи Элиаде[9], которую в некоторых случаях можно привлекать для сравнения с европейскими формами.

Все эти уровни представляют собой довольно различные явления, но все же они объединены общим подходом, что позволяет от-

[1] В первую очередь предлагается обратить внимание на полное и обстоятельно прокомментированное издание А.-Ж. Фестюжьера Hermes Trismegist. Corpus Hermeticum. V. 1—5. Paris: Belles Lettres, 2011.

[2] *Jung C.G.* Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos // Eranos Jahrbuch. V. 1937.

[3] *Corbin H.* L'Alchemie comme art hiératique. P.: Herne, 1986; *Lory P.* Alchemie et mystique en terre d'Islam. P.: Gallimard, 2003, а также: *Lory P.* Dix traités d'alchimie de Jâbir ibn Hayyân. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix. Paris: Sindbad, 1983.

[4] На эту тему написано множество трудов. В качестве введения можно взять работы: *Evola J.* Tradizzione ermetica. Roma: Edizioni Mediterranee, 1996; *Canseliet E.* L'alchemie expliquée sur ses textes classiques. P.: J.-J. Pauvert, 1972; *Alleau R.* Aspects de l'alchemie traditionnelle. P.: Ed. De Minuit, 1953; *Буркхарт Т.* Алхимия. М.: Эннеагон Пресс, 2007

[5] *Margolin J.-C., Matton S.* (éd.) Alchimie et philosophie à la Renaissance. Paris: Vrin, 1993.

[6] Это направление исчерпывающе исследовано в работах Фрэнсис Йейтс. *Йейтс Ф.* Розенкрейцеровское просвещение. М.: Алетейа, Энигма, 1999; *Она же.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

[7] *Thorndike Lynn.* A History of Magic and Experimental Science. N.Y.: Columbia University Press, 1934.

[8] *Bonardel F.* Philosophie de l'alchemie. P.: PUF, 1993.

[9] *Элиаде М.* Азиатская алхимия. Указ. соч.

нести их к сфере одного и того же — герметического — Логоса. Показательно, что сами алхимики традиционно называли себя именно «философами», а те вещества и инструменты, с которыми они приоритетно работали, именовали «философскими» — откуда такие выражения, как «философский камень», «материя философов», «философский огонь», «философское золото» и т. д. Герметизм, таким образом, можно рассмотреть как собственно философское направление, а Рене Генон даже утверждал, что именно герметизм в Средневековье более всего и заслуживал названия «философии» в ее подлинном античном понимании.

При этом тот же Генон утверждал, что герметическая философия представляет собой тот сегмент Традиции, который связан с изучением космического уровня, а не высших метафизических принципов, и связывал, таким образом, алхимию с Египтом на том основании, что и египетская традиция, как таковая, по его мнению, повышенное внимание уделяла именно космологии. Можно взять эту оценку Генона за основу и рассмотреть герметизм как расширенную космологию. В отношении средневековой и более поздней европейской алхимии это почти очевидно, но базовые тексты раннего герметизма, в частности, сам Corpus Hermeticum, начиная с трактата «Поймандр» и «Изумрудной скрижали»[1], требуют несколько более внимательного рассмотрения, так как здесь мы имеем дело именно с метафизикой и изложением довольно общих принципов, а не просто с космологическими теориями происхождения металлов.

Поймандр

Структура трактата «Поймандр» такова. Неизвестному свидетелю, от лица которого составлен трактат, является высшее существо, называющее себя «Поймандром», то есть «пастырем людей» и излагает картину происхождения мира, его устройства, историю появления человека и финальную судьбу мироздания. При этом важно, что высшим началом, открывающим само себя, называется в данном случае божественный Ум, νοῦς. Все остальные уровни онтологии помещаются ниже него. В этом мы можем сразу же зафиксировать отличие от полноценной неоплатонической картины, где высшим началом выступает сверхсущностное Единое, а Ум является вторым. В герметизме с самого начала и во всех дальнейших производных формах это апофатическое начало неизменно отсутствует. И это обстоятельство можно рассмотреть как наиболее

[1] «Изумрудная скрижаль» впервые появляется в текстах арабских алхимиков VI—VIII веков, в частности, во «Второй книге о стихиях основания» Джабира ибн Хайяна со ссылкой на Псевдо-Аполлония Тианского («Балинаса»).

важную особенность герметического Логоса как такового: первым и высшим принципом здесь утверждается Ум и бытие. Следовательно, мы изначально находимся в катафатической картине мира, а значит, в области феноменального, хотя эта феноменальность требует специального рассмотрения: речь идет с самого начала об особой феноменологии, о феноменологии мистериальной, ревелятивной, «откровенческой». То, с чем имеет дело герметик в самом начале своего пути, это откровение. Но откровение не сверхсущностного бога или принципа, но истинной световой интеллектуальной природы мира. Герметику открывается сущность вещей как начальный аккорд посвящения. Поэтому можно назвать герметизм *посвятительной феноменологией*. Явившись, Поймандр так говорит о себе: «Я — Поймандр, суверенный Ум (ὁ τῆς αὔθεντίας νοῦς). Я знаю, что ты хочешь, и я с тобой повсюду». Здесь важно указание на то, что Ум находится с герметиком *повсюду* (πανταχοῦ), представляя собой *умное* измерение мира.

Далее Поймандр визуально показывает этапы развертывания мира, то есть раскрывает его фундаментальные структуры.

Первый этап: различение прямолинейного (лучевого) *света* вверху (сам Ум) и спиралевидной (змеевидной) *тьмы* внизу, как фиксация двух границ мироздания. При видимой очевидности такого подхода, тем не менее, это задает вертикальную топику, воспроизводящую структуру платонического космоса (за вычетом высшего апофатического измерения). Изначальные свет и тьма становятся затем основами для новых, вторичных проявлений. Так, тьма превращается во *влагу* (радикальная жидкость алхимиков). А из света появляется *Логос*. Важно, что Логос в «Поймандре» также отличается от Ума, νοῦς, как и в топике неоплатоников. Логос есть производная от Ума, а не сам он. Ум есть Отец, Логос — Сын.

Далее, из влажной тьмы (где подразумевается смешение стихий земли и воды) проявляются высшие стихии — воздух и огонь. Этот же процесс описывается в «Изумрудной скрижали»: «отдели землю от огня, тонкое от плотного, мягко, с большой ловкостью» («Separabis terram ab igne, subtile ab spisso, suaviter, magno cum ingenio»[1]). Это происходит под воздействием Логоса, покрывающего природу. Важно, что воздух (пар) вырывается *с воплем*, также из бездны раздается «крик (плач) огня». Этот сюжет напоминает «*мычание бездны*», который подробно истолковывает Прокл в «Комментариях на Государство». Нечленораздельный голос бездны, по Проклу, способны понимать лишь низшие демоны, приставленные к аду, чтобы следить за пребыванием там наказуемых душ. Ужасающий голос бездны раздается всякий раз, когда кто-то пытается

[1] *Chrysogonus Polydorus.* Tabula Smaragdina. Nuremberg, 1541.

ее покинуть. Речь идет именно о «мычании», то есть нечленораздельном звуке, напоминающем рев (закалываемого) быка. В дионисийских процессиях адепты культа также издавали ритуальное мистериальное мычание.

Далее Логос организует стихии, заставляя покрытую водой землю вращаться посредством воздуха. При этом Логос начинает звучать. Мычание бездны снизу, таким образом, покрывается ясным звуком Слова-Логоса. По Проклу, Логос есть «говорящий Ум», и в контексте «Поймандра» это выражение полностью уместно.

Далее, Поймандр показывает посвященному высшие регионы, представляющие собой световой безграничный космос (порядок, строй, лад), развернувшийся в множество архетипических огненных сил, достигших состояния покоя. Это — «прото-начало», προάρχον, предшествующее началу, не имеющему конца.

Эта плерома, организованная в соответствии с волей Ума, далее воспроизводится вторым Умом или демиургом, «богом огня и духа (воздуха, дыхания)», организующим семь планетарных сфер и семь архонтов, облекающих чувственный космос, управляемый судьбой (εἱμαρμένη). При этом подчеркивается, что первый Ум является андрогинным, сочетающим в себе мужское и женское начала.

Затем следует важное событие: Логос, который (видимо) пронизывал все уровни космоса, как высшие, так и нижние, покидает нижние стихии (воду и землю), взмывает в верхние регионы и соединяется там со вторым — демиургическим — Умом. Нижние стихии оказываются, тем самым, лишенными разума, неразумными, обделенными. Объединенный с Логосом второй (демиургический) Ум заставляет все развернутые сферы вращаться, что создает «музыку сфер» или «жужжание». Это «жужжание» — звук цикад — в разных мифологиях считается предшественником членораздельной речи. Вращение сфер порождает всех существ, разделяя их на высших (разумных, близких к Логосу) и низших, сотворенных из плотного и неразумного вещества. Здесь только земля и вода разделяются окончательно.

Тогда Ум рождает Человека, прекрасного Антропоса, по своему образу. Ему он передает надзор над развернутым космосом. Антропос, увидев огненное творение второго Ума, хочет также создать нечто свое, и высший Ум дает ему на это согласие. Тогда Антропос вступает в зону планетарных сфер, и архонты, восхищенные им, дают ему свои свойства, а он постигает их сущность. При этом он прорывает сферы, стремясь познать власть того, что «поставлено над огнем». Затем он осуществляет аналогичный прорыв, но в направлении книзу. Тогда его прекрасный образ заметила Природа, φύσις (то есть низшие стихии — вода и земля) и «улыбнулась улыбкой любви». Тень Антропоса упала на землю, а его образ отразился

в воде. Тогда Антропос увидел свой образ (самого себя) в Природе и спустился к нему. Природа заключила его в объятия[1].

Этот сюжет может быть сопоставлен с историей о том, как титаны сумели захватить Диониса, когда показали ему зеркало. Дионис был зачарован своим отражением, и тогда воспользовавшиеся этим титаны, от которых он ранее легко уклонялся, постоянно меняя формы, его схватили и расчленили. Той же участи подвергается и Антропос «Поймандра», функционально по многим аспектам напоминающий Диониса: отныне он становится *двойным* — смертным по телу (влияние Природы) и бессмертным по существу.

Далее, откровение Ума повествует герметику, что Антропос отныне становится двойственным во всем: сущностно он находится над кругом небесных сфер, но телесно зависит от них и, соответственно, от сил судьбы; будучи сыном андрогинного (самодостаточного) Отца-Матери, не знающего сна, он сам андрогинен и вечно бодрствует по сущности, но по телесности — подвержен силам любви и чарам сновидений.

От объятий Антропоса нижняя Природа, состоящая только из земли и воды, рождает семь андрогинных сыновей, которые взвиваются к небесам. Это становится возможным только потому, что в Антропосе есть воздух и огонь, а семь небесных сфер созданы как раз из этих двух высших стихий. Каждый из семи порождений состоял из четырех стихий: женская земля оплодотворялась влагой, огонь согревал плод вплоть до созревания, а эфир (воздух, пневма) давал жизнь. При этом сам Антропос, в котором кроме высших стихий содержались еще и свойства первого Ума, свет и жизнь, вселился в семь творений Природы и стал в них умом (свет) и душей (жизнь). Так продолжалось до конца первого космического периода.

Этот первый период завершается катастрофой. О ее причинах Ум не повествует, но описывает ее смысл так. Связь, соединявшая все природные творения до этого момента в состоянии андрогината, прервалась, и все существа разделились на пары по признаку мужское/женское. Далее бог (скорее всего, речь идет о первом Уме) в духе ветхозаветной заповеди предлагает всем существам «плодиться и размножаться». А тем, у кого есть ум, дается иная заповедь: «знайте, что обладающий умом бессмертен, и смертным

[1] Этот сюжет вполне сопоставим с гностической версией падения Софии, особенно среди барбело-гностиков и в «Пистис Софии». В тексте «Пистис Софии» описано как София, женская половина тринадцатого (высшего) эона, заметила свет (Плерому, Первую Мистерию) над той сущностью, которая выдавала себя за «творца мира», Автадес, αυθάδες. В поисках света она бросила взгляд вниз (по отношению к эонам). Но Автадес создал «огненного архонта», Иодалбаофа, которого Пистис София приняла за «свет», замеченный ранее *над* верхней границей мира. Она направилась к свету и пала на самый низ творения, в Природу и материю. Из этой низшей позиции Пистис София обратилась к Первой Мистерии в поисках спасения.

он становится только из-за любви». Судьба и планетарные сферы исполнили волю бога и заставили всех тварей разделиться. Те, кто склонились к телесности и последовали зову любви, пали вниз и предались области мрака и смерти, а те, кто сумел осознать себя и свою сущность, тот стал царем и восстановил бессмертие, отвернувшись от любви.

Ум затем поясняет герметику, что причиной смерти является наличие отделенного тела, которым кормится мрак. На вопрос о том, у всех ли людей есть ум, посвящаемый получает такой ответ. Все люди делятся на два типа: одни следуют за умом, другие — за телом. Те, кто следует за своим умом, имеют поддержку бога-Ума; они ненавидят тело и чувства, и Ум, будучи «стражем порога», поддерживает их перед лицом атак тьмы, не допуская влияния на них телесности и ее операций. Такие люди благочестивы и умирают для мира тел еще до наступления смерти. Они поворачиваются к Уму, становятся философами, очищаются, и Ум поворачивается к ним. Другие же, напротив, следуют за телесными и чувственными страстями. К таким вместо Ума приставлен огненный даймон-мститель; он пронзает их пикой огня, возбуждая и разжигая все больше ненастные желания, и мучит их при жизни, ведя к гибели, пытке и гниению. Ум есть у всех, но не все это осознают и делают из его наличия необходимые выводы. Слабые умом грешат именно этой слабостью.

Далее Поймандр объясняет, как происходит взлет умного сущностного человека. Его тело умирает, и все телесное возвращается к тем стихиям, из которых оно было заимствовано. При этом человеческое земное «я» отходит к нижнему даймону, а две страсти души (названные строго как кони души Платона — ярость и похоть, θυμὸς и ἐπιθυμία) возвращаются в лоно бессмысленной природы. А сам человек прорывается отныне сквозь планетарные сферы, оставляя на каждой из них ее свойства: на Луне — способность к росту и умалению, на Меркурии — не нужную более злую хитрость, на Венере — чувственность, на Солнце — амбициозную волю к господству, на Марсе — слепую отвагу и высокомерную дерзость, на Юпитере — темные пороки, побуждаемые богатством, на Сатурне — лживость, расставляющую силки. Так, человек пробивается к восьмому небу (Огдоаде), где поет гимны вместе с огненными могуществами. И далее люди восходят к богу, так как высшей целью тех, кто имеет знание, является *стать богом* (θεωθῆναι).

После завершения откровения Поймандр сам возносится к могуществам и через них к самому себе. А герметик, получивший эти знания, становится пророком Ума, провозглашает это знание для других людей, часть которых следует за ним, а часть отворачивается. Текст заканчивается гимном со славу Ума-бога.

Другие герметические трактаты «Corpus Hermeticum» развивают эти темы, более подробно останавливаясь на отдельных моментах данной космологии, антропологии, гносеологии и сотериологии.

Поймандр и алхимия: наречие Уробороса

Если соотнести структуру герметического повествования «Поймандра» с неоплатонизмом и гностицизмом, на которые она очень похожа, то можно сделать следующие выводы:

1) Главным и принципиальным отличием от неоплатонизма является здесь отсутствие апофатического сверхсущностного Единого и завершение всей вертикальной иерархии инстанцией Ума; но так как эта инстанция уже у Платона является принципиальной для того, чтобы вся топика была *открытой*, то ее отсутствие закрывает всю платоническую систему, наделяя высшее божество свойством бытия.
2) В отличие от гностицизма, герметизм не радикализирует оппозицию чувственного космоса и световой плеромы, хотя и наделяет материю нижнего мира отрицательными характеристиками (что, впрочем, мы видим и у Плотина).
3) Рассказ «Поймандра» ставит акцент на недостаточности и губительности деления существ на два пола и подчеркивает андрогинат духовного начала.

Третий момент присущ почти исключительно раннему герметизму в версии «Поймандра» и примыкающим к нему текстам, которые указывают на необходимость очищения и жесткий поворот от всего, связанного с желаниями, эросом, влечением. Показательно, что оба коня платоновской колесницы души, да и сама эта колесница, ὄχημα, состоящая из свойств, заимствованных на планетарных орбитах, относятся Поймандром к чему-то нечистому и низшему. В этом можно увидеть влияние радикальных аскетических кругов и иранского дуализма.

Позднейшая алхимия несколько сместит акценты в этой картине. Тематика Ума окажется вынесенной за скобки и все внимание будет сосредоточено на космологическом анализе. При этом оппозиция высшего низшему в значительной степени, напротив, уступит место акцентированию их сходства для производства чудес на основе синтемы. Как гласит «Изумрудная скрижаль»: «Что внизу, то и вверху, что вверху, то и внизу, для осуществления чуда единой вещи». («Quod est inferius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius».) Это значит, что мы можем говорить, как минимум, о двух типах герметизма: о структуре космоса Поймандра (закрытый дуалистиче-

ский платонизм с ярко выраженной аскетической и катартической составляющей) и о космологической (позднейшей) алхимии, обращенной к природе и ее веществам, где световая картина поймандровского платонизма проглядывает лишь смутно.

Вопрос заключается в том, как осуществился переход довольно дуалистского гностико-платонического мировидения к погруженности в природные трансформации алхимической науки и практики? И можно ли считать «Поймандр» *ключом* к алхимии, проясняющим спиритуальную структуру ее столь тщательно завуалированных денотатов? Показательно, что пророк «Поймандра» провозглашает полученное им самим от Ума учение открыто, обращаясь ко всем (но только не все готовы его выслушать), тогда как алхимики всегда настаивали на мистериальности своей науки и призывали тщательно хранить ее секреты и тайные процедуры. Если принять «Поймандр» ключом к алхимии, то на первый вопрос мы получим довольно внятный ответ: интересующий нас переход происходит как *оккультация*, сокрытие полноценной интеллектуально-мистериальной, сотериологической структуры. В этом случае проблема, что хотят сказать алхимики на своем «наречии Уробороса[1]» (по выражению Ф. Бонардель[2]) или хотят ли они вообще сказать хоть что-то, разрешается с помощью обращения к более полной и эксплицитной топике (умеренного) гностицизма и (закрытого) неоплатонизма, с помощью которых можно дешифровать алхимический дискурс, дополняя и проясняя те места, где в нем содержатся лакуны или заведомые темноты. Такое предположение вполне допустимо, и на данный момент мы можем им ограничиться. С его помощью мы получаем возможность как минимум предложить одну из версий интерпретации алхимии: натуралистическая вещественно-материальная форма описания алхимических операций и обращение к Природе и ее многообразным складкам и изгибам скрывают под собой пневматический остов, являющийся картой небесного взлета — через последовательное очищение, восстановление изначальной духовной полноты, реализацию андрогината, исхода из нижних стихий в высшие и сквозь них — в области умного света и плеромических могуществ. В таком случае алхимия может быть рассмотрена как философская наука и соответствующая ей философская практика, направленные *на возвращение Антропоса к его собственной изначальной природе* и на его вознесение в умные небеса, а язык Природы и ее стихий служит лишь формой для этого сотериологического учения. Так, указания на природные явления следует толковать иносказательно, и напротив, загадочные и экстравагантные термины нужно понимать буквально, так как они относятся к истинному языку — к языку, на котором разговаривают между собой духи — а также бездны, стихии, планетарные сферы, даймоны и могущества.

[1] Уроборос в алхимии представляет собой фигуру змеи (дракона), кусающей свой хвост, что истолковывается как непрерывность, переход противоположностей друг в друга, coincidentia oppositorum, неразличение, хаос и безграничность, ἄπειρον. Ф. Бонардель в качестве гипотезы предлагает рассмотреть форму выражения алхимиков как цепочку символических выражений и знаков, по кругу обозначающую всё вообще, превращая дискурс в сложную семантическую (часто ситуативную) онейрическую и поэтическую игру.

[2] *Bonardel F.* Philosophie de l'alchemie. Op. cit. P. 111 – 139.

Пространство активного сновидения

Герметический Логос содержит в себе элементы вертикальной аполлонической топики (собственно, апелляции к отеческому Уму, νοῦς πατρικός). Но в то же время его стартовая позиция берется в среде материального человека, глубоко погруженного в Природу и ее стихии, откуда и предлагается этого умного светового Человека извлечь. Извлечение, о котором идет речь, не является ни таким прямым, как в неоплатонизме, ни таким проблемным, как в гностицизме, и в некотором смысле герметизм чрезвычайно близок к определенным версиям неоплатонизма — особенно к Ямвлиху и Проклу. Связь с Проклом подтверждается еще и тем, что этот философ считал своим небесным покровителем именно Гермеса, что, как мы видели, аффектировало и ряд его философских установок (особенно по контрасту с радикальным аполлонизмом Плотина). Если бы мы имели дело только с «Поймандром» и не учитывали последующее развитие алхимии, можно было бы расценить герметизм как фрагментарную, сотериологически ориентированную версию неоплатонизма, включающую ряд египетских (коптских), халдейских и иранских религиозно-мистических элементов, а также многообразные заимствования из арсенала греческих материальных культов. Но поскольку алхимия именно Природе, веществам, стихиям, материальным явлениям уделяла повышенное внимание, то ее магистральное развитие все же проходило в контексте среднего мира, «средней демиургии» по Проклу, который находился под властью именно Диониса. А следовательно, было бы справедливо соотнести герметизм в самом широком смысле этого слова именно с Логосом Диониса, включающим в себя онтологически нагруженную материальность и строящую базовую философскую топику, отталкиваясь от эмпирически данного, феноменального мира, заведомо являющегося двойственным и противоречивым (как Дионис и все с ним связанное). Однако на этот раз мы имеем дело с особой феноменологией — отличной как от сущностной (πρώτο ούσία) феноменологии Аристотеля, так и от острой женской ностальгии

софианических гностиков. Можно назвать это пророческой феноменологией или мистериальной феноменологией. Герметизм вводит нас в средний мир Диониса, но делает это таким образом, что чувственная эмпирическая действительность распознается одновременно с двух сторон: каждая вещь открывается как вещественная материальная данность и как притаившийся, замерший, но живой даймон. Пробуждаясь в герметическом мире, человек не выходит автоматически за его пределы, в строгую ясность ноэрических умозрений, но попадает в гущу сновидений, в онейрическую толщу видений, истина которых обнаруживается не «там», но «здесь», хотя и *с обратной стороны* «здесь»; с обратной, но именно феноменальной, а не парадигмальной. В герметизме мы оказываемся в световом измерении Природы, но не над ней, а внутри нее. Ее свет — это зона оживших копий, самодвижимых статуй, исполненных даймонической мощи и головокружительных, хотя и все еще имманентных возможностей. Герметик просыпается во сне, не покидая его пределов, вступая в режим активного сновидения, в мистериальном пространстве которого стремится стать «королем».

Это — *промежуточный мир*, в котором материальность и духовность нерасчленимо переплетены друг с другом, зона дионисийской синтемы. Отсюда типичные для алхимиков высказывания: «solve et coagula», «сделайте дух телом, а тело духом» и т. д. Двойственность, своего рода «духовная материя» или «материальный дух» («небесная земля», о которой подробно писал А. Корбен[1]) или «средний мир», имажиналь, «малакут» в исламском эзотеризме.

Вселенная алхимии располагается всегда *между*, μεταξύ. Поэтому ее отнесение к среднему Логосу, к зоне Диониса вполне оправдано. Дионис является покровителем мистерий, и сама феноменология герметизма является сугубо мистериальной.

К.Г. Юнг в своем толковании алхимических текстов Зосимы Панаполитанского, где описываются секреты приготовления алхимической воды (философской воды), представленные чередой жертвенных убийств и телесных переплавлений сновиденческих персонажей, указывает на связь раннего герметизма с дионисийскими мистериями.

> «Сущностная картина нашего сновидения представляет собой жертвоприношение, предпринятое в целях осуществления алхимического превращения. Для этого жертвенного ритуала самым существенным является то, что *жрец и жертва* являются одним и тем же. (...) Важнейшим моментом жертвоприношения является *расчленение.* Это нам хорошо известно из традиции *дионисийских мистерий*. И там бог приносит самого себя в жертву, расчленяемую титанами и бросаемую в котел, тогда как сердце Диониса в последний момент спасает Афина. Наш текст показывает, что алтарь из черепов также есть котел, на котором многие люди расчленены и пожарены»[1].

[1] *Corbin H.* Terre celeste et corps de resurrection. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite. Paris: Buchet/Chastel-Corréa, 1960.

Алхимические операции осуществляются в пространстве Диониса, который сам по себе есть сноп божественных искр, рассеянных по материальным предметам. Свет этих искр освещает Природу изнутри, заставляя *улыбаться* (отсюда гностическая тема «улыбки Софии»). Но чтобы этот свет бил изнутри мира, собираясь в светлый образ воскресающего бога, прежде он должен был сам принесен в жертву, расчленен, рассеян. Он страдает, проникая в материю, но если мы попытаемся восстановить его в полноте и цельности, очистить от материи, то страдать в этом случае придется материи. Таким образом, промежуточное пространство складывается из двух противоположно направленных воплей боли: из небесного гласа расчленяемого, заколаемого бога и из темного мычания раздираемой изнутри бездны, которую покидает воскресающий свет разума. Обе взаимоисключающие по своей онтологии мелодии выливаются в мистериальную какофонию дионисийских процессий, где тимпаны и флейты, а также ритуальное мычание жрецов и жриц Диониса воспроизводят даймоническую эхолалию Великой Матери, а звонкие призывы Жениха Вакха, «χαίρη νύμφη!», и громогласное «Эвойе!» высвечивают сам Логос Диониса, через который говорит отеческий Ум.

Алхимия — это драматическое поле мистериального воображения, в котором расчленения и воссоединения, боль и торжество не просто сменяют друг друга, но объединяются в едином и неделимом экстатическом рывке, в непрерывной экстатической феноменологии — прозрачного опьянения, тонкого сна наяву.

Антропос-Дионис

В «Поймандре» Дионису соответствует Антропос. Их роли в общем строе философии совпадают. Но этот герметический Дионис-Антропос существенно отличается от Диониса, интегрированного в аполлонические структуры неоплатонизма. Здесь Дионис вступает в естественное для него пространство патетической драмы, претендует на то, чтобы строить всю философскую картину от себя самого, а не просто функционально замещать отеческий Ум в средней демиургии (как у Прокла). Здесь Дионис главенствует, организует философию и ее топику с опорой на самого себя. Ум для него —

[1] *Jung C.G.* Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos. Op. cit. S. 29 – 30.

это *его* верхний предел, его тайная сущность. Материя — тоже предел и тоже *его* предел, но только нижний. Он есть тот, кто своим двойственным существованием, своим синтематическим бытием, своей мистериальной феноменологией экстатического опыта развертывает мир вокруг самого себя. Этот мир дионисо-центричный, жизненный вортекс, раскинувшийся как окрестности светового Антропоса.

В истории «Поймандра» речь идет о двух творениях. Об одном, созданном по воле первого Ума — вторым Умом и Логосом, организующими общую демиургию, которую вполне можно соотнести с первой демиургией Прокла (эту демиургию он называет «демиургией Зевса»), и о втором, которое задумал Антропос, младший (третий?) брат демиурга и любимый сын первого Ума. Как и в развитой системе валентинианского гнозиса, мы имеем дело с дублированием творения, с двумя слоями творения — онтологическим и гносеологическим (сотериологическим). Это показательно: для аполлонического Логоса неоплатоников демиургия принципиально одна — онтологическое в ней строго совпадает с ноэтическим. В дуальной топике Диониса — как у гностиков, так и у герметиков — все оказывается более драматично: онтология творения недостаточна, она оставляет место для сомнения, а значит, для восстания, ревизии, революции и, как следствие, для падения, гибели, зла. Неоплатонизм не знает падения — для него есть только спуск, обусловленный закономерным и необходимым подъемом. Причина спуска — Благо, и оно же причина возвращения. «Поймандр» глухо повествует об ошибке Антропоса, завороженного своим отражением в зеркале материальных вод и своей тенью, упавшей на черную безвидную землю. Любовь привела единство Антропоса, его господствующий и самодостаточный андрогинат к рассечению, наложив на чувственный мир вкус драмы и страдания, пафоса. При этом болью стал как сам чувственный мир, так и его обратная, сущностная сторона, открывающаяся в сновидении: через боль бог входит в мир и через боль его покидает. Это вхождение и этот уход и конституируют то место, где наличествует терминальный уровень. Но если в онтологической демиургии нижние слои мира населены призраками, смутными эйдолонами и «благими», так как исполняющими свои прямые обязанности в общем строе Вселенной, даймонами ада, что само по себе не является злом и болью, то второе творение, гносеургия Антропоса нарушает онтологическую гармонию — бог оказывается там, где ему совсем не место, где его не должно было быть, куда ему совершенно незачем было появляться. Это порождает дублирующую Вселенную — Вселенную боли, ужаса, страдания. Так божественный сын Антропос постигает природу зла и зло Природы.

В герметизме драматизм двух творений (онтогенеза и гносеогенеза) акцентирован, конечно, не так отчетливо, как в гностицизме и в философии восставшей Софии, но все же именно ностальгия становится основным полем алхимического делания; острое ощущение несовершенства окружающего мира, его отпадшести, его незрелости, его фрагментарности, его половинности, его расчлененности, его рассеченности, и заставляет алхимика искать «универсальное лекарство», «питьевое золото» и «философский камень». Алхимик ищет исправления ошибки в творении или его недостаточности. Он стремится восстановить божественную структуру, смутно угадываемую им сквозь плотные тела окружающей космической путаницы. Алхимик идет к строительству великого и совершенного сна, онейрического царства, во главе которого находился бы восстановленный в своем царственном андрогинате световой человек, Антропос, «наш король». Герметик бросается в сон, чтобы найти его средостение и познать его структуру. Для этого он будит даймонов, притаившихся в вещах, вызывает к наличию духов и чудовищ. Он обращается к аду, что прячется под маской обыденного, обычного, повседневного. Он не спускается ниже, он осознает то, где он находится, как самую низшую точку мироздания, nec plus ultra, то есть он обнаруживает себя в аду, пробуждается в нем.

Так герметик открывает изнанку Природы, ее гносеологическую недостаточность, ее лишенность. Для иерархических существ — теней, эйдолонов, материальных сгустков, самих даймонов — в нижних слоях онтологии нет никакой проблемы, это вообще не зло. Но если поместить туда бога, его чело омрачится. Антропос — это следы боли, складывающиеся в особый герметический мир: находящийся здесь, рядом, вокруг нас, но обнесенный неодолимой стеной, куда не способны заглянуть те, кто не знает страдания, кто ничего не испытывает, когда его рвут и варят, раздирают на части, утаскивают в толщи ада, переваривают в урчащем чреве титанов... Это «Открытый вход в закрытый дворец короля»[1]. Дворец — спиралевидный лабиринт офитической мглы мира. Мистериальная феноменология алхимии утверждает: это тот же самый наш мир («открытый вход»), но попасть туда могут не все («закрытый дворец»), так как речь идет о гносеургической изнанке мира, о способности взглянуть внутрь Природы, под вуаль Матери Изиды.

Отсюда вытекает важнейшая сторона герметического Логоса: сотериология. Алхимия — это наука спасения. Ее цель — восстановление «нашего короля», реинтронизация андрогина Антропоса. Великое Делание начинается с работы в черном, nigredo. Здесь ко-

[1] *Philaletha Illustratus.* Sive Introitus Apertus Ad Occlusum Regis Palatium: Novis Quibusdam Animadversionibus Explanatus. L.: Nabu Press, 2012.

роль мертв, его убивает брак с черной Матерью, материей, Природой. Он расчленен ею и гниет, подобно убитому Аполлоном Пифону. Это interregnum, междуцарствие, «скудные времена» (durftige Zeit). Начало науки спасения — постижение глубины проклятия, ужаса, тоски, Unheil[1]. Вместо царства — кладбище и гигантский черный ворон, разбуженный даймон конца.

Далее следует воскрешение короля. Алхимик отбеливает «лицо Латоны». Работа в белом, albedo. Это возвращение Диониса, режим женщин, ведь первыми его зов слышат менады, бегущие прочь от городов и профанных занятий. Это режим брака, иерогамии. Световой Антропос возрождается, возвращаясь из зимнего ада материи. Это философская весна. «Благо дает нам намек, призывая священное», по выражению Хайдеггера. Здесь, утверждают алхимики, можно «разорвать все книги». Улыбка Софии освещает мир. Сон приобретает структуру. Расцветает химический сад. Приведем стихотворение современного герметического поэта Евгения Головина «Terra Foliata»[2].

TERRA FOLIATA

тот кто знает о terra foliata
может забросить все книги
и кто не знает о terra foliata
никогда не научится читать

это белая хрустальная земля усыпанная желтыми листьями
центральное напряженное С в слове «философия»
розовый спрутовый щупалец
расцветающий на планете Сатурн

искусно и осторожно
отрежь плеск волны от ее блеска
расколи окружностью
первозданность материи прима

и не забудь
пять именно пять пальцев правой руки
опустить в колодец глубокий как сама бесценность
опустить в расплавленный сиреневый снег

[1] Здесь уместно вспомнить логику М. Хайдеггера в его интерпретации дионисийской и герметической во многом поэзии Гельдерлина. «Unheil als Unheil spurt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott». «Несчастье (Unheil) как беда (Unheil) нащупывает нам след блага (Heil). Благо (Heiles) дает намек, призывая священное (Heilige). Священное (Heilige) связывает с божественным (Göttliche). Божественное (Göttliche) сближает с Богом (Gott)». *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический Проект, 2010. С. 345.

[2] *Головин Е.В.* Туманы черных лилий. Стихотворения. М.: Эннеагон Пресс, 2007. С. 85–86.

близь открытого входа в закрытый дворец короля
лежит андрогин
и в его волосах змеится двойная спираль
и в опаловом перламутре его ногтей
темнеет КОСМОГРАФИЯ Роберта Фладда

и в лебеде леденеет Леда

это странная древняя легенда

легенда

о terra foliate

И наконец, последний этап Великого Делания: взлет Антропоса в небесные сферы, в зону великого огня. Это работа в красном, rubedo, великий возврат. Дионис восстановлен, возрожден, его царство раскидывается во все стороны и во всех направлениях. Это спасение мира, его преображение, торжество второго — драматического, страдательного, мистериального — творения. Это триумф подозрения, кульминирующего в стихии спасения. Бог спасен от мира, но и мир спасен в боге. Темная Природа обожена и вознесена в мир архетипов. Алхимик создал новое небо и новую землю. И выяснилось, что под ликом труженика из нелепой и мало эффективной лаборатории, потратившего жизнь в чудаковатых поисках невозможного, скрывался световой человек, младший брат демиурга, золотоволосое играющее в кости дитя. Царь Дионис.

Конверсия элементов

Вопрос о герметической гносеургии и соответствующей ей сотериологии приоткрывает нам то, что можно назвать «онтологией Великого Делания». Когда исследователи задают вопрос о том, что является множеством денотатов алхимического языка, «наречия Уробороса», они пытаются тем самым расшифровать сложную семантическую игру алхимического дискурса, предлагая разные версии.

Позитивисты обычно рассматривают алхимию как *«детскую стадию» химии* Нового времени, отягощенную массой «невежественных предрассудков» и иных следов «темных веков». Эта позиция, преобладавшая в XIX веке, сегодня практически никем из серьезных исследователей не принимается, так как речь идет в свою очередь о «грубых и темных предрассудках», только не алхимиков, а некритически мыслящих и необоснованно самоуверенных невежд «Просвещения».

Гораздо более распространенной является версия о том, что алхимия и, тем более широко понятый герметизм, представляют собой *доктрину духовной реализации*, рассматривающей материальные субстанции как аллегории развития и становления «внутрен-

него человека». В этом случае алхимия становится закономерной составляющей более общего спектра сакральных наук.

Развернутую психологическую интерпретацию алхимии предложили психоаналитики, которые обнаружили в герметических текстах полноценную и богатейшую *коллекцию архетипов*, составляющих структуры бессознательного. «Психология глубин» К.Г. Юнга объединила собственно мистическое толкование алхимии с особой версией психоанализа, в центре которой стоит теория «коллективного бессознательного». Для Юнга тезаурус алхимических историй и образов исчерпывающе иллюстрирует содержание «коллективного бессознательного» и может быть воспринят как энциклопедия архетипов, имеющих самостоятельное бытие на уровне глубинных слоев человеческой психики.

Представители авангардного искусства XX века, в частности, сюрреалисты, видели в алхимии образец спонтанного иррационального творчества, освобожденного от строгих рамок рассудка. Эту интерпретацию алхимии как предшественницы сюрреализма подробно исследовала Франциаза Бонардель в книге «Философия алхимии. Великое Делание и современность»[1].

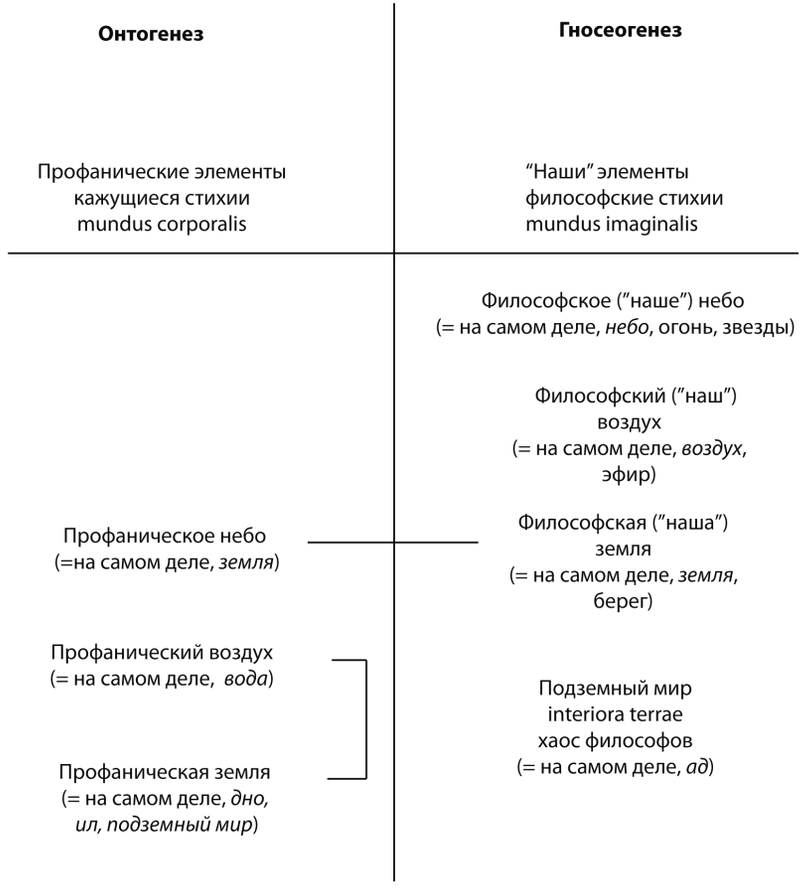
Мы же предлагаем другой взгляд на денотативное множество алхимического дискурса, соотносящий его с ноэтическими структурами, разобранными нами в ходе выяснения поля и закономерностей Ноомахии — на примере платонизма и гностицизма.

Ключом к этому денотативному множеству может выступать тот фрагмент из «Федона», который мы разбирали в главе о Платоне, и где Сократ говорит о «впадинах» в земле и о том, что мы живем на дне моря, а не на поверхности суши. Предсмертное (или уже посмертное, как мы предположили) видение Сократа рисует довольно странную картину мира, в которой все привычные нам космические стихии *сдвинуты на два деления вниз*. То, что мы видим как землю, есть дно моря, подводный ил или подземная (гипохтоническая) область, то есть ад. Иными словами, нижний элемент, земля, сдвинут на две ступени — в сторону материи. Это принципиально меняет всю дальнейшую картину. То, что мы воспринимаем как воздух, эфир, атмосферу, расположенную над землей, есть лишь вода или туман, наполняющие собой впадину. Мы, как рыбы, дышим воздухом, растворенным в воде, и то, что кажется нам атмосферой, есть жидкий туман. Собственно земля начинается на краю впадины, как у берега озера (моря), на дне которого живет современное человечество. Это — настоящая земля, и над ней есть настоящий воздух. Над ним же расположен небесный свод и огненные светила — звезды-души, пылающие световые боги, архетипы.

[1] *Bonardel F.* Philosophie de l'alchemie. Op. cit.

Эта теория впадин воспроизводится у Прокла, где он говорит о трех типах человечества: подводное (подземное) человечество (к которому он причисляет современных ему людей); человечество, живущее на земле (которая расположена наверху от впадин, на их краю) и небесное человечество, обитающее на звездах.

Таким образом, мы имеем следующую картину:



Если мы примем эту картину за наложение двух моделей мира, то получим карту, где онтогенез корректируется гносеогенезом. Это наложение может объяснить нам многие космологические парадоксы: например, выражение «твердь», στερέωμα, применительно к небу или концепция «небесной земли», изучавшейся А. Корбеном[1]. В целом мы можем принять название mundus imaginalis,

[1] *Corbin H.* Terre celeste et corps de resurrection. Op. cit.

предложенное Корбеном для описания этой сдвинутой картины элементов, с учетом той онтологии, которую Корбен приписывает вещам и феноменам этого плана[1].

То, что видится нам как стихии земли, воздуха, эфира и т. д., на самом деле, суть их опрокинутые гипохтонические дубли. Равно неверно наше понимание самих себя как «земных людей», мы не смертные люди из плоти и крови, ходящие по земле, мы — черные двойники самих себя, изгнанные на периферию собственной экзистенции, призраки, эйдолоны, тени, заключенные в ад, у которых шок падения отбил способность понимать что-либо, оставив фрагментарные хаотические способности, подобные несовершенному уму клинических идиотов или орангутангов. «Подземные люди» суть тени, заключенные в души животных, похотливые, жадные и злобные бывшие жители настоящей земли, сброшенные с нее, но еще не осознавшие того, что с ними произошло, и действующие по инерции. Мир воображения — по-настоящему *есть*, хотя он занимает и вторичное положение по отношению к миру небесных образцов. Мир воображения и есть *феноменальный мир* в полном смысле этого слова, в нем образцы (парадигмы) даны в виде оживленных и подвижных душевных копий. Это и есть второй род «Тимея»; в него входят и тела, но тела настоящие, оживленные, «душевные тела». Тот же мир, который мы называем телесным и действительным, на самом деле является скорее под-телесным, инфракорпоральным и действительным совсем в незначительной степени; он представляет собой, скорее, застывшую галлюцинацию, в которой время исчерпывает свою мощь и рассеивается на границе с материальным небытием. Это область плотных фантазмов массы, в которых черты собственно телесного мира и его настоящих отчетливых стихий только едва-едва, смутно угадываются. Из «Федона» и из теорий Прокла мы можем сделать именно такой вывод.

Теперь, применив это к алхимии, мы получаем два слоя природной реальности: земной и подземный (подводный), феноменальный и гипофеноменальный. Если допустить, что алхимики имеют дело *одновременно* с этими двумя мирами, легко оперируя с этой дуальной топикой и ясно осознавая сдвиг элементов, то структура денотатов их энигматического дискурса станет почти прозрачной. В таком случае важнейшее для алхимического языка притяжательное местоимение «наш», nostrum, или его синонимическое прилагательное «философский», приобретут вполне конкретный смысл. Земля просто будет тем элементом, который воспринимают

[1] *Corbin H.* L'imagination creatrice dans le soufism d'Ibn Arabi. P.: Flammarion, 1958.

как землю спящие духи нижних границ Вселенной, а «наша земля» («философская земля») будет означать то, что для этих спящих духов видится как «небо». То, что считается для спящих воздухом, будет называться «нашей водой», «философской водой» (тогда понятно, почему она «не мочит рук»). «Наш огонь», «философский огонь» может быть зажжен только «на небе» (как его видят спящие), на дне же ему соответствует гниющая теплота ила. Серию сдвигов можно продолжать безгранично, и алхимические тексты дают для этого все основания. Так мы можем выявить синонимические и омонимические цепочки, в которых два одинаковых слова могут означать различные вещи, а два разных — одну и ту же. При этом речь идет не о произвольном распределении смыслов или о случайной игре, но о вполне строгом денотативном поле, соответствующем особой эмпирической, лабораторной практике. Это не случайный сон, это настоящая наука сновидений, своего рода строго рациональная онейрическая феноменология.

Структура этой дуальной топики прекрасно вписывается в Логос Диониса и проистекает из той фундаментальной двойственности, которая связана с этой фигурой в целом. Титаны суть дубли божественности. Титанические структуры повторяют структуры божественности на своем гипохтоническом уровне. Но эти уровни в дионисийском срезе бытия не распределяются строго иерархически, но сплавляются друг с другом в неразрывном синтезе, порождая синтему. Дионис-Антропос существует не отдельно от материального титанического человека, но совместно с ним, в нем, образуя слитый конъект, συγκείμενον. Поэтому мир, в котором пребывает дионисийски понятое человечество, также двойственен, хотя и переплетен: в нем суша есть море, вода — воздух, небо — земля, и все это не последовательно, а одновременно, в структуре общего и нерасчленимого дионисийского времени.

Природа, развернутая онтологической демиургией, вторым Умом «Поймандра», составляет один срез действительного. Сознание Антропоса накладывает на нее другую, гносеологическую демиургию. Между ними есть существенный зазор, *сдвиг*, описанный в «Федоне». Он-то и делает Логос Диониса «*темным*», не таким прозрачным, как Логос Аполлона. Логос Гермеса по своей структуре точно ему соответствует. Отсюда устойчивая связь между собой обоих богов, что выражено во многих мифологических сюжетах и в знаменитой статуе в Олимпии, приписываемой Праксителю.

Эйдетические цепочки: структура алхимических синонимов

Рассмотрим теперь самым общим образом некоторые ключевые сюжеты герметической философии.

Алхимия традиционно строит свой основной философский нарратив вокруг процесса «*созревания металлов*». С помощью детализированных описаний этого процесса развертывается весь герметический дискурс.

Отправным пунктом герметизма является идея всеобщей одушевленности мира, панпсихизм. У всех вещей — у животных, растений, камней, стихий — есть душа. Эту душу можно отождествить с неоплатоническими эйдосами, включающими каждую вещь в онтогенетическую и гносеологическую цепочку, ведущую к ноэтическим архетипам, куда относятся многие явления, фигуры и вещи самих разных уровней, интегрирующихся, в конце концов, в монаду. Поэтому любой предмет так или иначе является продуктом исхождения умной монады и занимает свое место в множественных исхождениях этой же монады, которые образуют иные вещи, относящиеся к тому же самому эйдетическому семейству. Все члены эйдетической цепи связаны друг с другом «симпатически», «семантически» и отчасти «синонимически». Они выражают каждый на свой лад одну и ту же монаду.

Например, солярная монада Аполлона конституирует феномен света — вначале умного света, затем явленного света; далее — солнце и иные светила; далее — глаз, свет воспринимающий; далее — стихию огня; далее — золото; далее — льва среди зверей, петуха среди птиц, и подсолнух и оливы среди растений; философов и мужчин среди людей и т. д. Монада Артемиды ответственна за отражающий разум; зеркала; пресноводные источники; Луну и лунный свет; оленей и медведей среди зверей; ласточек и голубей среди птиц; селенотроп среди растений; серебро среди металлов; жриц, амазонок, девственниц и женский пол в целом среди людей.

Эти эйдетические ряды сводятся к общему истоку и могут рассматриваться как его вариативные денотанты, то есть синонимы. В герметическом мировоззрении синонимичность означает наличие реальных оперативных *связей*, которые могут быть использованы для построения практических структур. Эйдетическая связь позволяет, оперируя с одним из элементов цепи, оказывать влияние на иной элемент той же цепи (а в некоторых случаях и симметричной или антагонической цепи, что существенно усложняет общую картину). Вместе с тем то, что алхимики называют «дисциплиной аркана», то есть сохранением секрета относительно их искусства, делает алхимический дискурс темным и двусмысленным, поскольку чаще всего обозначение того или иного конкретного явления или определенной вещи дается через многообразную зеркальную игру их эйдетических синонимов, возводимых к монаде. Сплошь и рядом под «причиной» имеется в виду «следствие», а «содержащее» описывается как «содержимое» и наоборот. Кроме того, «светом» можно назвать как огонь, так и золото; как подсолнух, так и мужской пол или даже животное мужского пола и т. д. Если учесть к тому же сдвиг элементов в mundus imaginalis, то картина этих эйдетических цепочек еще более усложняется и алхимическое высказывание становится практически не поддающимся толкованию.

Даймоны и их феоды

Мир, с которым имеют дело алхимики, пронизан насквозь этими эйдетическими цепями, что делает его живым. Неоплатоники, особенно Ямвлих и Прокл, развили теорию даймонов, полубожественных существ, которым поручен надзор над всеми природными явлениями — местами, вещами, явлениями. Легионы даймонов контролируют весь объем Вселенной — от верхних до низших и подземных сфер. При этом каждая армия даймонов, разделенная на отряды как своего рода «феодализм духов», подчинена какому-то одному «космическому богу», выступающему как обобщающая монада. Даймон может рассматриваться как душа вещи, как ее сущность. Даймон возводит вещь к ее высшему эйдосу и одновременно выступает как ее имманентный Логос. Эти даймонические сети и являются прямым и «эмпирическим» выражением синонимических цепочек, и следовательно, работа с Природой и ее сегментами для герметика есть постоянное взаимодействие с даймоническим миром, который и составляет витальную основу Природы, ее жизнь и ее душу.

Можно сказать, что даймон располагается всякий раз на один онтологический этаж выше, чем сама природная вещь, так как является ее «господином». Вещь, таким образом, выступает периферией, внешней оболочкой того даймона, которому она вверена. Если вещь удается *раскрыть* (алхимическая операция circombulatio), проникнуть в ее сердцевину, то с даймоном вещи, ее квинтэссенцией можно войти в прямой контакт. Вещь оживает и зажигается душевным светом, который открывает и высвечивает прямые траектории ее эйдетических связей с умной монадой (внутрикосмическим богом) и другими вещами — находящимися под опекой других даймонов того же отряда.

Даймоническое измерение Природы является фундаментальной составляющей герметизма, который понимает эйдетическую связь эмпирически и конкретно: это не просто когнитивная ассоциация разрозненных предметов, номиналистски объединенных в общий вид (класс, род, разряд). Синоним и метафора — это действенная операция по пресуществлению сущностей, вещей, существ и явлений, их трансмутация, метаморфоза. Поэтому вполне можно объяснить сдвиг элементов, описанный в «Федоне», как прыжок внутрь вещей, доступ к их даймоническому измерению.

Герметики убеждены, что в обычном состоянии нам даны только «трупы вещей», скорлупы, их «обратная сторона». Бодрствующее нормальное сознание на самом деле видит плотный и насквозь лживый сон. Только когда мы просыпаемся от этого могильного сна и вырываемся за его пределы, вещи вокруг нас оживают, начинают дышать и жить, обнажая свои даймонические одушевленные качества. Эйдетические связи становятся явными и сияющими, превращаясь в космическую лестницу, по которой можно передвигаться в любом направлении, прослеживая дивные смысловые и экзистенциальные нити, объединяющие живой космос. Это воскрешение и регенерация мира, его восстановление в подлинном световом качестве. Огонь/свет эйдетической основы мира восстанавливает истинную обновленную жизнь Природы. Так алхимики расшифровывали надпись на Кресте INRI — Ignis Natura Renovatur Integra, истолковывая крест как синоним четырех стихий, четырех ориентаций пространства, четырех времен года и т. д., и вместе с тем как вселенское развертывание дионисийской буквы χ, печати психической синтемы, формулы души.

Планеты – металлы

Алхимия так описывает происхождение металлов. Небесные светила (семь «подвижных звезд», «планет») испускают лучи. Эти лучи являются нитями эйдетических цепей, то есть представляют собой нечто насыщенное свойствами самих этих светил, выступающих как монады. Можно сказать, что эти сидерические лучи представляют собой исхождение монады и поток особой планетарной жизни. В определенном смысле эти лучи суть даймоны или даже иерархии даймонов, растянувшиеся от небес в направлении земли. Лучи достигают земли и проникают в ее глубину. Так осуществляется оплодотворение земных недр звездным семенем. Земная субстанция в сочетании с подводной влагой дает завязь металлов. Лучи Сатурна дают завязь свинца; Юпитера — цинка; Марса — железа; Солнца — золота; Венеры — меди; Меркурия — ртути; Луны — серебра. Эти породы и находят в шахтах рудокопы, часто в сочетании с минеральными примесями, олицетворяющими для алхимиков застывший земной хаос.

Далее начинается в высшей степени важный процесс. Расположенные в жилах земли металлы начинают процесс созревания, который обеспечивается влиянием подземного огня. Он занимает огромное количество времени, и постепенно все металлы стремятся к тому, чтобы стать драгоценными — то есть превратиться в серебро, а затем в золото. Самым грубым металлом считается свинец. Самым подвижным, представляющим собой поэтому подоснову всех металлических форм — ртуть. Далее следует грубое железо. И три

драгоценных металла — медь, серебро и золото. Золото является пределом и целью металлической эволюции, венцом всего процесса генезиса. Так, в самой структуре небесных планет центром и самим ярким светилом является Солнце, вторым — отражающая его свет, изменчивая Луна, а остальные живут за счет проекции солярного света. Солнце есть бог среди остальных звезд — даймонов их предводитель, их господин и парадигма. Поэтому все планеты Гептады исходят из солярной монады.

Вместе с Луной Солнце образует перводиаду, которой соответствует пара золото – серебро. Солнце называется «Изумрудной скрижалью», «отцом» наряду с луной, «матерью». «Pater eius est Sol. Mater eius est Luna».

Можно спросить: отцом и матерью *чего*? Здесь «Изумрудная скрижаль» становится осознанно неопределенной и заявляет об «одной вещи».

> «И как все вещи были от Одного, посредством Одного, так и все рожденные вещи суть от этой Одной вещи, посредством (ее) применения (адаптации)».
>
> Et sicut res omnes fuerunt ab uno, meditatione unius, sic omnes res natae ab hac una re, adaptatione.

Первое упомянутое Одно на основе «Поймандра» может быть соотнесено с первым Умом. Или же со вторым Умом, если мы ограничиваем наш кругозор только природной демиургией. Второе Одно (посредством которого все становится) сопоставимо с демиургическим вторым Умом и Логосом (который с ним слился) или же, в рамках природной демиургии, с Антропосом. Тогда все «*рожденные* вещи» отсылают нас к При-*роде* (omnes res natae от Natura) и происходят от третьего Одного или от единой вещи (una re). Это третье Одно или «одна вещь» трактуется обычно как *философский камень*. И снова здесь мы можем интерпретировать эту инстанцию как в полной топике «Поймандра», так и в ее урезанной, демиургической версии. В полной топике философским камнем становится Антропос, который и производит от соитий с Природой все «рожденные» вещи (не-рожденные вещи были организованы на предыдущих стадиях демиургии — в ходе онтогенеза). В неполной топике — этой «единой вещью» может стать семеричный архетип андрогинных начал, порожденных Природой от Антропоса. В этом втором случае как солнце является синтезом небесных планет, так и золото в недрах земли превращается в синтез семи металлов. Философский камень же есть то, что способно любой металл превратить в золото, то есть та *общая звездная даймоническая сущность*, которая является общей для живых металлов и целью их вызревания.

И снова обращаясь к солнцу и луне как к отцу и матери философского камня (самого Антропоса или его семеричного дубля — это зависит от полной или усеченной версии нарратива «Пойман-дра»), мы видим, что его в своем чреве несет ветер (portavit illud Ventus in ventre suo). То есть композитный луч имеет пневматическую структуру. А кормилицей становится земля (nutrix eius terra est). «Кормилицей» Платон называет в «Тимее» «пространство», χώρα, которое позднее было отождествлено с «древесиной», ὕλη Аристотеля (показательно, что иногда этот философский термин на латынь передавали именно как «selva», «лес», древесина»), и соответственно, с «материей», materia.

Звездный свет (сущностью которого является Антропос) нисходит лучом в землю (Virtus eius integra est si versa fuerit in terram) и там конституирует чудесную вещь — *золото философов* как цель, к которой тянутся все остальные, менее концентрированные, завязи металлов. Это не просто чудо, но отец всех чудес. «Pater omnis telesmi totius mundi est hic».

До этого момента действуют силы космогенеза. Далее наступает очередь включаться в активную работу самому алхимику. Светила испустили лучи, лучи достигли земли и породили металлы, металлы ожили в недрах земли, набирая могущество. Но... этот процесс *слишком* медленный. Поэтому алхимик должен *вмешаться* и ускорить его. Он сам есть золото («чтобы делать золото, надо иметь золото», утверждают герметики), и стремится извлечь золото из всех металлов, деятельно помогая в реставрации «золотого века»[1]. К нему и обращено предложение «отделить землю от огня и плотное от тонкого» и сделать это как «можно более ловко и аккуратно». (Separabis terram ab igne, subtile ab spisso, suaviter, magno cum ingenio.) Алхимик повторяет творение мира (Sic mundus creatus est), то есть в определенном смысле *творит его заново*. Так, заново, в процессе дублирующей и довольно рискованной гносеургии, творит его сам Дионис-Антропос. Задача герметика воспроизвести в лабораторных условиях *все стадии космогенеза*, чтобы получить искомое золото, являющееся телеологическим и сотериологическим венцом вызревания мира. Если это ему удается, то полученная «чудесная вещь» поднимается от земли на небо (восстановление Антропоса в огненном мире архетипов) и может снова спуститься на землю — чтобы спасти всех. Так происходит полный цикл интеграции и достигается «Слава всего мира» (Gloria totius mundi). Адепт обретает всемогущество и сам становится повелителем даймонических сетей и световых иерархий, реализует в себе монаду, которая есть абсолютный центр развернутых во всех направлениях вещей — тонких и плотных (Haec est totius fortitudinis fortitudo fortis, quia vincet omnem rem subtilem, omnemque solidam penetrabit.)

[1] *Huginus à Barma*. Le règne de Saturne changé en siècle d'or, ou le Magistère des Sages. Paris: Archè, 1971.

Так завершается цикл алхимического делания: нисхождения и восхождения, излучения планет и порождения металлов, включение алхимика в этот процесс и ускорение совершенствования природы, достижение «философского камня» и получение золота из свинца, и в конце концов, «золотого века», строителем и правителем которого становится адепт, философствующий огнем.

Сера, ртуть, соль

Алхимия, наряду с теорией космогенеза, дублирующегося сотериологическим гносеогенезом (реставрация Антропоса через метафору изготовления «философского камня» и получения «нашего» золота), оперирует универсальной методологической формулой, представляющей схему воспроизводства жизни у природных организмов, но применительно к миру металлов. В данном случае смещение стихий происходит сверху вниз: для неоплатоников душой обладают люди, животные и растения, но не камни. Алхимики же продлевают эту цепочку и говорят не только о «растительной душе», на которой заканчивают неоплатоники, но и о металлической и минеральной. Поэтому перенос органической модели на неорганическую стихию является важным указанием на те семантические сдвиги вдоль эйдетических осей, которыми наполнены герметические тексты.

Так конституирована алхимическая триада — сера (sulphur), ртуть (mercurius), соль (sel). Сера как горючее вещество выполняет роль мужского начала, отеческого принципа. Ртуть — текучий металл и, соответственно, выступает как женское начало, материнский принцип. Соль — кристалл, мыслится здесь как результат воздействия серы на ртуть, то есть как минеральный ребенок, плод соития мужского и женского. Как Диотима в «Пире» Платона взяла образ зачатия у животных существ для обозначения рождения идеи или знания, перенеся процессы животного мира на духовную сферу, так герметики проделали нечто аналогичное, но в противоположном направлении: описав происхождение металлов как результат «любви» других минеральных и металлических веществ.

Натуралистическая схема производства: сера + ртуть = соль — берется за универсальную карту, которая может повторяться на разных уровнях. Так, можно выделить два принципиальных сценария или *два творения*, контраст между которыми играет в алхимии ключевую роль. В первом творении, которое следует назвать «ветхим», сера воздействует на ртуть и рождается «первая соль».

Эта соль представляет собой *ложную кристаллизацию*. Ее продуктом может являться все, что алхимик считает неценным или недостаточным: металл, животное, человек, мир. На феноменальном уровне эта соль соответствует «материальному», телесному миру, миру скорлуп. Здесь уместно вспомнить то, что мы говорили ранее о сдвиге элементов. Констатировав недостаточность этой соли, алхимик приступает к работе в черном, nigredo. Эта операция описывается иногда как «растворение соли», dissolutio или «спуск в ад» (точнее, осознание того, что мы и так в аду). Соль помещается назад в ртуть (regressus ad uterum) и умирает в ней.

Но растворение соли обнажает чистые стихии серы и ртути и их творящую мощь. Теперь алхимик должен создать «новую соль», повторяя первый сценарий, но только с ясным осознанием того, что происходит и под контролем воли. Наблюдение за тем, что сера рождает соль при соприкосновении со ртутью дает два результата: первый вывод — вот таким образом происходит появление третьего элемента из диады (а значит, это общее правило, которое можно использовать в дальнейшем), второй вывод — спонтанно появившаяся соль недостаточна и некачественна, и к процессу рождения чего-то по-настоящему ценного надо подойти более внимательно и осмотрительно, тщательно отобрав и серу, и ртуть, вычислив их оптимальные пропорции и обеспечив максимально благоприятные условия для герменации. Таким образом, задача алхимика состоит в том, чтобы осуществить второе творение, более удачное и совершенное, чем первое, основанное на глубинном осмыслении закономерностей мира и ориентированное на сущность, а не на внешние оболочки. Это порождает практики визионерского эмпиризма, профетической феноменологии, где герметик пытается воспроизвести улучшенную версию космогенеза — то есть гносеогенез. При этом он стремится прорываться к световой парадигме мира, к свету Природы, к тому измерению, где проходит божественно-даймоническое сечение вещей. «Новой» соль является не потому, что она хронологически следует за старой, а потому, что она относится к старой как Новый Завет к Ветхому, как благодать — к закону, а любовь — к долгу. «Новая соль» есть «новые небеса и новая земля» Апокалипсиса, а также «новый Адам», получивший отныне божественное измерение.

Соответственно, отцом «новой соли» должна быть «наша сера» — «несгораемая сера» (le soufre incombustible, sulphur incombustibile), а «матерью» — «ртуть мудрецов» (le mercure des sages).

На уровне «Поймандра» это может иметь отношение как к рождению Антропоса как «младшего сына» первого Ума (в отличие от «старшего сына» второго Ума и Логоса), так и к восстановлению

Антропоса, рассеянного по материальной телесной природе, его очищению и возвращению в Плерому.

При этом та же схема сера/ртуть — соль может применяться и на иных уровнях, повторяться, выстраиваться в череду итеративных секвенций, и даже быть обращенной в сторону процессов, сопряженных с поведением и взаимодействием химических веществ и реактивов. Параллельно ее же можно рассматривать как последовательность духовных и гносеологических трансформаций самого алхимика.

В этом семантическое богатство алхимии: денотативный тезаурус может *меняться* игровым образом, постоянно путая регистры и причудливо резонируя с серией семантических и эйдетических метаморфоз.

Философское золото и гомункул

Многозначность и неопределенность денотативного множества алхимии ставит под вопрос любой из ее терминов и символов. Все согласны, что «*философский камень*», или иначе «порошок проекции», способен превращать грубые *металлы* в *золото*. Но здесь все члены высказывания являются энигмами: что такое «камень» («порошок»)? Что такое «металлы»? Что такое «золото»? Идет ли речь о тех же самых телесных явлениях, с которыми мы имеем дело в повседневной жизни, или это сложная метафора, которую следует относить к каким-то иным вещам, явлениям и сущностям? Какой смысл вкладывают алхимики, называя золото «философским»? Ведь мы видели, что этот эпитет обозначает определенный и трудно уловимый *сдвиг*: в первую очередь, сдвиг от телесного мира в mundus imaginalis. Показательно, что алхимики говорят о «*питьевом золоте*», aurum potabile, что прекрасно вписывается в такую интерпретацию: плотное становится жидким, если мы перейдем от телесного мира в сферу души.

Можно предположить, таким образом, что целью Великого Делания является приобретение «*имагинативного золота*», то есть некоторого вещества или некоторой сущности, которая является дублем золота телесного мира. Можно выдвинуть гипотезу, что «философское золото» представляет собой *сущность* золота физического, то есть онтологический срез, находящийся на ступень *выше* вдоль эйдетической оси, ведущей от золота к солнцу и свету. В другом ракурсе можно обозначить эту инстанцию как «даймона золота» или «душу золота».

То, что речь идет о «душе золота», подчеркивается его одушевлением в виде «нашего короля» или «гомункулуса», «человечка»,

ἀνθρωπάριον из видений Зосимы Панаполитанского. В видении Зосимы ему является жрец, который говорит о себе:

> «Я есть Ион, жрец внутреннейшей, тайной святости, и я подвергся невыносимому насилию (муке). Рано утром прибежал некто, сразился со мной, победил меня и пронзил насквозь мечом, и расчленил меня таким образом, чтобы члены располагались в порядке гармонии. Он снял кожу с моей головы мечом, который он крепко держал в руке, а затем собрал кости вместе с кусками мяса и сжег все на огне, пока я не осознал, что тело мое изменилось и превратилось в дух. И это причинило мне невыносимую боль». (...) И я увидел, как он превратился в гомункулуса, «человечка»[1], потерявшего часть себя. Он своими зубами разорвал себя и утонул в самом себе».

Здесь можно проследить следующие линии.

1. Убийство и расчленение главного персонажа («жреца Иона»), что указывает на драматическую судьбу Диониса-Антропоса. Ион, Ἴων в греческой мифологии был сыном Аполлона от земной женщины (Креусы, принцессы). Гермес по просьбе Аполлона похитил его из колыбели и отдал на воспитание жрицам Аполлона в Дельфах. Все эти детали — включая Аполлона, бога света, а значит, высшей монады всей эйдетической цепи, ведущей к материальному золоту, и посредника Гермеса (ртуть), а также земную женщину (Природу) — прекрасно вписываются в сценарий «Поймандра» и базовый сценарий философии дионисизма; отсюда — от Диониса — в частности, постоянно упоминаемое «страдание», «муки», πάφος, а также сюжет расчленения и варки.
2. Возрождение Иона не как тела, а как духа. На этот раз в виде «гомункула», то есть редуцированной версии человека, у которого плоть сведена к минимуму и кто способен, как феникс, возрождаться из пепла. Это «новая соль» или «даймон золота», не подлежащий законам материи и смерти. Можно интерпретировать «гомункула» как чистый дух, свернутый к своей сущности. Неоплатоники, в частности, Прокл, подчеркивали, что признаком высших инстанций космоса является немногочисленность, легкость и количественно малый размер, это свойства божественности — вплоть до того, что Ум вообще не имеет никакого телесного или пространственного выражения, то есть представляет собой нечто минимальное — наилегчайшее, бесконечно малое, подобно математической точке — она создает пространство, не обладая площадью. Тогда как все тяжелое, массивное, многочисленное, и особенно гигантское и титаническое, чрезмерное — считается признаком слабости, низости, грубости и второсортности. Поэтому малое ценится больше, чем большое; человечек, homunculus духовно оказывается более значим, нежели человек, homo. Невидимое — могущественнее видимого. Более того, реальнее, действеннее его.

[1] *Jung K.G.* Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos. Op. cit. S. 16 – 17.

Соотнеся этот сюжет с «Поймандром», мы получаем картину циклического пути Антропоса. Он, будучи рожденным божественным Умом (Аполлон — отец Иона), нисходит в материю (его расчленяет, свежует и варит прибежавший противник), распадаясь на части, а затем восстает как дух (рождение гомункула), чтобы вернуться на небеса. На другом уровне речь идет о звездных лучах, которые нисходят в лоно земли и дают там завязь металлов. Разделение металлов на стихии, приведение их к «радикальной влаге», «нашей ртути», обнажает эйдетическую сущность, то есть даймона металла (= гомункул). Эта сущность, отделенная от телесной оболочки, и есть философский камень, с помощью которого можно снова и снова превращать металлы в золото, то есть способствовать спасению и преображению мира.

Ребис и химическая свадьба

Приготовление золота, создание гомункула и освобождение даймона (сущности) можно рассматривать как процесс восстановления Антропоса или воскрешение Диониса. И здесь можно вспомнить то, что «Поймандр» говорит об андрогинии Антропоса, которую тот утрачивает, впадая в объятия женской Природы. Переход от изначального высшего состояния в падшее и низшее, облечение в материю и психические страсти, сопровождается потерей андрогината. В Природе царствует диада, разделение, и это разделение в какой-то момент захватывает и человека — разделение первых семи людей (они могут быть сопоставлены с семью Ману индийской традиции и, соответственно, с семью большими циклами, Манвантарами[1]). Поэтому изначальная монада Антропоса рассекается на два пола. То, что люди имеют пол, является выражением их неполноты, их половинчатости, их недостаточности и неполноценности. Разделяясь на мужчин и женщин, все люди оказываются в положении женщин: ведь острее всего чувствуют нехватку другого именно женщины. Пол есть мужской и женский, но его сущность — нехватка! — эксплицитна у женщин и имплицитна у муж-

[1] *Генон Р.* Традиционные формы и космические циклы. М.: Беловодье, 2004; *Дугин А.Г.* Пути Абсолюта // Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея, 2000.

чин. Но человек как человек природный, телесный, наделенный материей, есть принципиально человек неполный, изгнанный на периферию самого себя. То есть *собственно человеком является именно женщина*. (Эта логика стоит в центре как дионисийской религии, так и гностических теорий Софии). И не хватает женщине (как фигуре совершенного человека) не мужчины, но андрогина, то есть бога. Женщина остро ощущает необходимость радикального заполнения себя самой чем-то иным. Мужчина, подражая андрогину, гораздо более самодостаточен, но эта самодостаточность иллюзорна, мнима. Если бы мужчина был мужчиной, он был бы полностью автономен, не испытывал бы тяги ни к чему вне себя, а следовательно, был бы андрогином и богом (каким был изначально до падения Антропос «Поймандра»). Если бы он испытывал тягу к другому и этим другим был бы для него бог, то такой мужчина был бы женщиной. Земной мужчина не является ни тем, ни другим, а следовательно, представляет собой компромисс и недоразумение. Это и есть «ветхая соль», ложная кристаллизация. Он подражает андрогину-богу, он подобие, но не является им (неподобие), так как имеет пол (мужской). Следовательно, считает алхимия, его надо вернуть к действительному положению дел, вывести из примиряющего иллюзорного, лишь продлевающего тупиковый компромисс сновидения.

Это достигается операцией «философской кастрации» (символизируемой кастрацией Урана Кроносом и самого Кроноса Зевсом). Мужчина погружается в материю и обнаруживает себя женщиной. Это предел работы в черном, nigredo, снисхождение «нашего короля» в могилу. Это режим радикального ноктюрна и спуск в царство матерей, в утробу земли. Так Дионис, которым овладело безумие, отправляется к Кибеле, которая посвящает его в свои таинства и тем самым исцеляет. В этом пронзительном мучительном переживании недостаточности, лишенности, привации — всечеловеческое (телесно человеческое, материально человеческое, природно человеческое) уравнивает мужчин и женщин через общий знаменатель женственности. Растворение соли. Caput mortem. Обретение черепа (сюжет со снятием скальпа у жреца Иона в видении Зосимы). Это — момент танцующей смерти, la mort qui danse, изучавшейся герметическим писателем Грасе д'Орсе[1], на которого часто ссылается знаменитый алхимик XX века Фулканелли[2]. Но осознав, что телесный мужчина есть то же, что женщина (только забывшая об этом), человек осознает, чего же ему *на самом деле* не

[1] *Gracet d'Orcet.* Matériaux cryptographiques. V. 1 – 2. Le Mesnil Saint-Denis: Éditions les Trois R, 1983.

[2] *Фулканелли.* Тайны готических соборов. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1996; Он же. Философские обители. М.: Энигма, 2003.

хватает: это больше не фигура противоположного пола, представляющая собой ложный путь и закабаление в вечном воспроизводстве одних и тех же тупиковых циклов бессмысленного и никуда не ведущего экзистирования, но *вертикальное измерение* эйдетической цепи, молниеносный подъем, нуминозный опыт, пробуждение даймона, бросок к истинной цели — к Богу. Состав андрогина не мужчина + женщина, это *человек + бог*.

Поэтому зов Диониса первыми слышат именно вакханки, бегущие в дебри и разрывающие на своем пути не только диких зверей, но и случайно попавшихся им по дороге мужчин. Женщины знают: бездну их тоски способен заполнить лишь бог, мужчина — всегда компромисс.

Это греки прозрачно закрепили в мифе об Ариадне. Ариадну бросил на острове Наксос ее возлюбленный герой Тесей, ради которого она предала брата (Минотавра) и покинула родной Крит. Оставшись на острове одна, без мужчины, она впадает в шок, который не может быть исцелен никем и ничем. Эта тоска Ариадны и есть высшая форма самосознания человека, это момент Софии. Человеком человек становится только тогда, когда обнаруживает себя в положении Ариадны, смотрящей абсолютно пустым взором сквозь прибрежный тростник в пустое море, не в силах вместить случившееся, бездонность предательства, глубину пустоты. Ариадна становится менадой. Впадает в прострацию. Застывает от невыносимой боли. Она больше ничего и никого не ждет. Ужас и пустота становятся единственным содержанием ее бытия. Мужчины больше нет. Тесей умер уже в большей степени, нежели его организм, его тело, приближающееся к берегам родной Эллады. Он умер как таковой. Вообще. С ним умер «наш король».

В это пространство бесконечной скорби как в поле аутентичного экзистирования человеческого вида (то есть женщины) и является бог Дионис со своей свитой. Бог-Андрогин, достаточный сам в себе, но открытый абсолютной любви. И его брак с Ариадной есть вертикальный алхимический брак, воссоздающий нормальный порядок вещей. Этот брак бросает Ариадну в небо, превращая в звезду, то есть помогая вернуться на родину.

Алхимия называет андрогина «Ребис», Re-bis, двойная вещь. Это и есть синтема, восстановление изначального единства того, в чем двойственность только намечена, но еще не стала действительностью. Это момент воскрешения короля как бессмертного Антропоса. Это же называют «работой в белом», albedo, или «химической свадьбой».

Таким образом, алхимия культивирует вертикальный Эрос, обращенный в небо, взыскующий неразделимого единства, тотального переплавления части в целое. Не собирание целого из двух,

но обретение того целого, которое было таковым всегда и которое никогда на части не делилось.

Наука Гермеса и наука Прометея

Француаза Бонардель, которую мы неоднократно цитировали, выдвигает интересную теорию о том, что алхимия в Европе претерпела существенное изменение в эпоху Ренессанса, изменив баланс внимания с области пневматического толкования на непосредственно материальный уровень, то есть, утратив ту семантическую двойственность, которая вытекала из разобранного нами сдвига элементов. В духе идей Жильбера Дюрана, которые Ф. Бонардель развивает в своих трудах, она выдвинула теорию качественного изменения самой сущности алхимии, ее девиации и превращения в «негативную алхимию»; этот процесс она описывает как переход герметизма под знак Прометея[1]. Бонардель противопоставляет фигуры Гермеса и Прометея на основании пьесы Эсхила «Прометей прикованный», обращая внимание на следующий выразительный диалог. Прометей бросает Гермесу упрек в том, что тот, по его словам, является «прислугой богов». На что Гермес отвечает: «Ты был бы невыносим, если бы тебе удалось осуществить то, что ты задумал».

Прометей представляет собой фигуру *радикального титанизма*, бросающую вызов олимпийским богам. Он выразитель того, что мы называем Логосом Кибелы. Алхимия, работающая с веществами и изучающая внутренние измерения Природы, касается непосредственно зоны Земли и подземного мира. Металлы растут в недрах земли, поэтому исторически существуют связи алхимиков с кузнецами[2], а следовательно с подземными богами (Гефестом) и хтоническими силами. Эта подземная алхимия, «негативная алхимия», дублирующая пневматическую сотериологию «Поймандра», дает о себе знать на заре Нового времени, в форме идей прогресса и рывка в техническом и научном развитии. Алхимические теории «ускорения вызревания металлов» с помощью искусственных процедур применяются ко всей области науки и политики, становясь одним из источников прогрессистской сциентистской мифологии Модерна. Эта прометеическая алхимия, о влиянии которой на структуры науки и культуры Нового времени писали Мирча Элиаде, Жильбер Дюран и Робер Амбелен[3], представляет собой развитие измерения, которое наличествует во всех формах дионисийского Логоса: возможно, движения в сторону Великой Матери и постепенный переход в зону приоритетного влияния Кибелы.

[1] *Bonardel F.* Philosophie de l'alchemie. Op. cit. P. 165 – 175.

[2] *Eliade M.* Forgerons et Alchimistes. Paris: Flammarion, 1956.

[3] *Ambelain Robert.* Dans l'ombre des cathedrals. Paris: Éditions Bussière, 2008.

Если мы примем во внимание эту материалистическую девиацию алхимии, то можем распределить разновидности герметической философии по трем уровням.

1) Уровень «Поймандра», где доминирует гносеургия и сотериология, выстроенные вокруг фигуры Антропоса (Диониса), и где речь идет о пневматической практике очищения и освобождения, ориентированной на воскрешение светового человека, погребенного в толщах материальной Природы. Можно назвать это «духовной алхимией». Это направление можно обнаружить на всех исторических этапах, последним изданием чего является герметические версии традиционализма (Фулканелли, Э. Канселье, Т. Буркхардт, Р. Аллё, А. Корбен и т. д.).

2) Алхимия в широком смысле, где уровень «Поймандра» просвечивает сквозь более или менее плотную модель космологических пластов натурфилософии. Здесь на первый план выходят сюжеты, связанные с металлами, веществами, стихиями и трансформациями материи, являющиеся опорой для параллельных им пневматических процессов и практик. Здесь в полной мере действует принцип mundus imaginalis с соответствующим сдвигом элементов и онейрическими процедурами. Версии этой алхимии могут быть чрезвычайно разнообразными, в зависимости от «толщины» материальности и природности, наделяемой в разной степени онтологическим статусом. Баланс соотношения тонкого и плотного миров, а также степень ясного присутствия за ними чисто пневматического среза (уровень «Поймандра»), существенно варьируется, что создает дополнительную двусмысленность и порождает типично алхимические истории про «истинных адептов» или, напротив, про «прожигателей угля» и «суфлёров», не способных постичь тонкую суть Великого Делания.

3) И наконец, третий уровень «негативной алхимии», когда пневматическое измерение вообще пропадает из виду, и на первый план выходит только работа с веществом и его трансформациями в духе прогрессистского сциентизма Нового времени и химического материализма. Здесь алхимия становится занятием титанов и кузнецов, переходит под юрисдикцию Прометея и оказывается в зоне черного Логоса.

Как и в других философиях, сопряженных с темным Логосом Диониса, присущая им двусмысленность может разрешиться в критическом случае в обоих направлениях — либо интегрироваться в аполлоническую структуру (что нетрудно осуществить на уровне «Поймандра», поддающегося достройке до полноценного неоплатонизма), либо рухнуть в область Великой Матери, перенося бытие в материю.

Выделение «негативной алхимии», в которой доминирующая роль переходит от Гермеса к Прометею, в Новое время может рас-

сматриваться как общее влияние эпохи, а значит, как косвенное следствие общих изменений в культуре, философии, политике и т. д. Однако, если оставить в стороне «историал» и посмотреть на внутреннюю структуру герметизма в отрыве от исторической логики, то следует зафиксировать в нем изначально ту возможность сдвига в сторону Прометея, которая реализовалась наглядно в Новое время. С точки зрения феноменологии философии, если нечто реализуется в одну историческую эпоху, то предпосылки для этого должны наличествовать и в другие эпохи. Это вполне укладывается в общую модель Логоса Диониса, всегда имеющего выход на лежащий непосредственно рядом с ним, на одну ступень ниже, Логос Кибелы. Дионис имеет тесные связи с адом, и уже Гераклит указывал на его функциональное тождество с Аидом. Конечно, Дионис не принадлежит аду исключительно, но спускается туда и поднимается оттуда, будучи именно олимпийским богом, «новым богом». Но при этом, в отличие от других олимпийских богов, он тесно связан с хтоническим и ипохтоническим миром Матери-Земли. Признаки этой связи и даже опасность возможного соскальзывания с темного Логоса к Логосу черному мы видели в Стое применительно к аристотелизму. Феминистски ориентированный гностицизм в некоторых версиях также в определенных случаях мог перейти в открытый антиномизм, не оправданный более пневматическим мессианством, исцеляющим боль Софии; не исключено, что ряд наиболее одиозных гностических сект (например, борбориане, офиты, каиниты и т. д.), действительно, представлял собой смещение в сторону философии Кибелы. Соответственно, мы можем предположить, что и алхимия Прометея, кибелический дубль герметизма вполне мог существовать всегда, представляя обратный по отношению к пневматической алхимии «Поймандра» полюс. В этом случае можно выдвинуть гипотезу, что эта линия «негативной алхимии» представляет собой развитие ионической традиции досократической философии, которую, согласно комментариям Прокла к «Пармениду», представляли в этом диалоге «гости из Клазомен». В алхимии вполне можно выделить чисто натурфилософский пласт, рассматривающий мир как самовластное творение Девы-Природы, то есть партеногенез Великой Матери. В этом случае мы имеем дело с герметической версией атомизма, эпикуреизма и примордиального материализма. Но в этом направлении можно идти еще глубже и на основании фундаментальной реконструкции Элиаде проследить связь древней (и в частности, азиатской) алхимии с линией архаических кузнецов и металлургов, которые имели дело с эйдетической линией подземных богов (Гефест, Геката), титанов, гигантов и хтонических чудовищ (циклопы, змей Пифон, дракон Тифон, подземный пес Кербер, идейские дактили, кабиры, корибанты, тельхиры, лапифы и т. д.). То, что алхимики преимущественно имели дело именно с символизмом металлов, указывает на титаническую, прометеическую составляющую в самих истоках этой философии. Прометическая алхимия — это алхимия Природы, феминистская, ноктюрническая версия герметизма.

Если учесть это вневременное соответствие, то три выделяемых нами уровня герметической философии могут быть рассмотрены вне всякой связи с историческими эпохами: пневматизм и сотериология божественного Антропоса «Поймандра» сосуществует с прометеической версией алхимического материнского ноктюрна (алхимия Природы) на противоположном полюсе, а между ними располагается промежуточная область, к которой относится большинство алхимических текстов, символов, сюжетов и фигур.

Такое синхроническое прочтение позволяет рассмотреть алхимическое искусство как нечто тройственное:

1) Алхимия традиционно называется «жреческим искусством», l'art sacerdotal. Это соответствует уровню «Поймандра». Это соответствует также высшей касте — жрецов, философов, «стражников» в нормативном Государстве Платона.

2) Вместе с тем к алхимии применяется и устойчивое выражение l'art royal (ars regia), «королевское искусство». Здесь алхимия трактуется как нечто промежуточное, собственно дионисийское и соответствующее касте воинов (помощников в Государстве Платона).

3) И наконец, она может быть рассмотрена как техническая профессия, собственно артизанат, то есть деятельность, связанная с материальным производством. В этом случае алхимия может быть отнесена к третьей касте — ремесленников, имеющих дело с телесным миром, и торговцев, оперирующих с монетами и, соответственно, с золотом. Те, кто видели в алхимии способ приобретения богатств и, в частности, изготовления золота, вероятно, были привлечены именно этой чисто прометеической стороной Великого Делания.

На этом месте мы завершим краткий обзор герметической философии. Принципиальным выводом из него является однозначное отнесение алхимии и герметизма к темному Логосу Диониса. Тот факт, что герметическая топика существенно отличается от философии Аристотеля или от гностических, доктрин, демонстрирует, что в зоне промежуточного Логоса, режима «драматического ноктюрна), в пространстве демиургии Диониса, в зоне mundus imaginalis возможны самые различные структуры мышления, мифологические сюжеты или философские стратегии. В центре философии Аристотеля (но не его последователей, существенно трансформировавших его учение в ту или иную сторону) стоит феноменология первой сущности, от которой как от живого центра расходятся лучи онтологии. Гностицизм отталкивается в своих

теологических, сотериологических, онтологических, гносеологических и космологических построениях от женского начала, и развертывает свои теории на основе интуиции фундаментальной лишенности (тоска Софии и восстание Эонов). Герметизм, настаивая на аналогии между верхом и низом, стремится извлечь из стихий материальности снизошедший в них световой дух, способствуя ускорению процесса возврата небесной сущности, которая прошла через все циклы самоотчуждения, к ее изначальному статусу. Стилистика, процедуры, системы, методы, термины, символы, фигуры — все здесь различно. Но в сравнении со структурами других Логосов — Аполлона или Кибелы — все эти философии объединены своей явной причастностью к мирам Диониса.

Спуск в философский ад

Итак, мы артикулировали три аккорда аполлонического Логоса (Платон, Плотин, Прокл) и три аккорда Логоса дионисийского (Аристотель, гностицизм, алхимия). Тем самым два лагеря Ноомахии из трех в самом первом приближении описаны и проиллюстрированы. Нам осталось в этой части исследовать самую темную и трудную для понимания зону — черный Логос Кибелы и его производные.

Вплоть до настоящего момента мы строили изложение в шахматном порядке, чередуя пример светлого Логоса (платонизм) с Логосом темным, чтобы акцентировать их сходства и различия, подчеркивать семантические сдвиги, синонимию и омонимию терминов, попытки перетолковывания друг друга, зеркальные отражения и игры включения/исключения. При этом в целом нам должна быть уже на данном этапе понятна общая структура отношения к зоне Кибелы (материи, земли, нижней Природы, тьмы, женщины, матери) как со стороны аполлонической философии, так и со стороны дионисийской.

Светлый Логос платонизма знает о «хоре», χώρα, материи, «древесине» (selva), но исключает саму возможность наличия у нее Логоса. Ее постижение возможно только с помощью «бастардного Логоса», λόγος νόθος, в состоянии темного сна; ее бытие есть небытие, а ее истина — ложь. Она — внешний предел космоса, и следовательно, не имеет онтологического объема. Это умозрительный момент, представляющий нижнюю границу телесности, из которой полностью изъяты эйдосы (даже самые блеклые и слабые). Но существовать такое поле без эйдосов не может, так как для платоника быть — значит быть эйдосом. Поэтому Кибела есть, но ее нет, и тем более нет у нее и не может быть никакого Логоса. Она безвидна, без-эйдосна, без-логосна. Она ничего не добавляет к бытию, напротив, только убавляет. Поэтому у нее не может быть и никакой онтологии.

Аполлонизм включает дионисийство (на своих основаниях), но исключает (вообще) Великую Мать, приравненную к тонкой пленке (несуществующей, ложной) материи.

Совершенно иначе относится к онтологической зоне Кибелы темный Логос. У Диониса с Великой Матерью намного больше общего, чем у Аполлона. Дионис знает женские миры, спускается под землю, но всегда сохраняет при этом свою фундаментальную олимпийскую божественность. Он — бог, отваживающийся на то, чтобы рисковать своей божественностью. А это возможно только через тонкую и опасную игру с титанами. Поэтому в отличие от Аполлона, для которого творения Матери-Земли (например, Пифон) приговорены к выстрелу его всепоражающих стрел, для Диониса Логос Кибелы существует, и он вступает с ним в сложный диалектический диалог.

Это мы видим у Аристотеля, когда он придает статус сущего только тому эйдосу, который сочетался с материей, и хотя сама материя не обладает бытием, она соучаствует в бытии на полном основании, так как эйдоса самого по себе для Аристотеля нет; эйдос обретает бытие — в качестве первой сущности — только тогда, когда соединяется с материей. Следовательно, материя необходима для бытия вещи, и имеет какое-то отношение к онтологии, причем самое непосредственное. Это шаг навстречу Великой Матери, признание за ней бытийных прав. И в этом резкое отличие от платонизма, все бытие вкладывающего лишь в идею: то что видимо (особенно видимо уму), то и есть.

Стоики же вообще сдвигают свою онтологию еще больше в сторону черного Логоса, образуя промежуточный вариант между дионисийским андрогинатом (собственно аристотелизм) и матриархальными материалистическими мотивами.

Для гностиков женское начало имеет еще больше значение, так как лежит в основе их онтологической и сотериологической теории. Гностицизм отталкивается от женского в построении своей системы координат, и все принципиальные сюжеты, кристаллические оси их концепций учитывают Логос Великой Матери, который они, впрочем, стремятся преодолеть, превозмочь через обращение к мужскому Спасителю.

Проблематичный, но возможный, восстановленный андрогинат лежит в основании герметической философии, особенно в ее пневматическом варианте. При этом герметизм огромное внимание уделяет Природе и женскому началу, постоянно углубляется в хтонические и гипохтонические уровни бытия и строит на изучении стихий и их трансформаций всю свою философскую практику. Снова черный Логос здесь, как и в иных версиях дионисийских философий, становится важным и существенным явлением. При

этом «прометеическая алхимия» (подобно стоикам, и даже чистым материалистам эпикурейцам, атомистам и т. д.) вообще переходит в зону Кибелы и занимается лишь материальными субстанциями, их трансформациями и получением физического золота.

В любом случае все формы дионисийского Логоса придают Великой Матери онтологическое значение, учитывают ее космологическое измерение, идут на прямой контакт с материей, за которой признается намного больший бытийный и философский объем, нежели в философии Аполлона. Логос Диониса вообще ничего не исключает: он включает в себя и Аполлона и Кибелу, но на своих собственных основаниях, выстраивая их соотношения в пропорциях, соответствующих *своей* структуре, и истолковывая их содержание в своей оптике.

Теперь нам осталось рассмотреть самое трудное: черный Логос. В чем-то мы уже неоднократно подходили к этой рискованной грани философии, подготавливая тем самым возможность прямого столкновения с Кибелой. Теперь нам предстоит сделать последний и решительный шаг в этом направлении: спуститься в *ад философов*.

Глава 9

КИБЕЛА

Открытие Логоса Великой Матери

Мы подошли к самому тревожному разделу нашего исследования — к исследованию черного Логоса, Логоса Кибелы. Напомним, как появилась сама эта гипотеза в ее изначальной версии. В процессе работы над книгой «В поисках темного Логоса»[1] и ранее, в книгах «Логос и Мифос»[2] и «Социология воображения»[3], мы пытались понять природу *кризиса* современной западной (и европоцентричной цивилизации) в ее фундаментальных философских основаниях. Ее кризисный характер сегодня очевиден всем или почти всем, по меньшей мере, для большинства интеллектуалов он является общим местом. Но в отношении его природы, его причины и структур мнения расходятся кардинально. Следуя за наиболее радикальными критиками западного Модерна в лице как традиционалистов (школы Р. Генона, Ю. Эволы, А. Корбена и т. д.), так и более академических философов (Ф. Ницше, М. Хайдеггер, К.Г. Юнг, А. Бергсон, О. Шпенглер, П. Сорокин, Ж. Дюран и т. д.), мы заметили, что имеем дело *с фундаментальным распадом западной рациональности*, стремительно дробящейся, атомизирующейся и создающей предпосылки для экстремальной иррациональной структуры Постмодерна. Мы обозначали этот процесс как *падение светлого Логоса*, с утверждения главенства которого в древнегреческой философии, и особенно в платонизме, началась европейская история и цивилизация.

Вслед за Ницше и Хайдеггером мы зафиксировали конец изначального Логоса, крах платонизма и его отголосков. Но и Ницше, и Хайдеггер не ограничивались констатацией упадка Логоса и пытались осмыслить причины конца в самом его начале и выйти за его границы — в сторону нового Логоса, который должен был бы заменить собой рухнувший старый. Современность, и особенно Постмодерн, в таком случае, представляли бы собой не только кладбище

[1] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. Указ. соч.

[2] *Дугин А.Г.* Логос и Мифос. М.: Академический Проект, 2009.

[3] *Дугин А.Г.* Социология воображения. Указ. соч.

старого Логоса, но и поле (проблематичного) пришествия Логоса нового, альтернативного, иного. М. Хайдеггер называл это «Другим Началом философии»[1]. Ф. Ницше, со своей стороны, определял это в терминах «философии Диониса». К.Г. Юнг и Ж. Дюран склонялись к проекту «возвращения Гермеса». Традиционалисты предрекали конец «века железного» и наступление нового «золотого века» за его пределами (но уже с новым человечеством, которое должно прийти на место старого, подлежащего ликвидации). А. Корбен идентифицировал причины упадка Запада с забвением «среднего мира» и фундаментальной онтологической фигуры Ангела, чья эпифания должна закрыть нынешний цикл и открыть следующий[2]. О. Шпенглер предвидел после «Заката Европы» триумф новой культуры (сменяющей собой механическую и самоубийственную цивилизацию), которая придет с Востока (конкретно, из Сибири). А. Бергсон полагал, что будущее должно быть основано на открытом «мистическом» отношении к миру, на центральном значении, отводимом жизненному началу, а не строгим и сухим рациональным схемам. Питирим Сорокин предсказывал наступление нового «идеационного цикла» после неизбежного и скорого окончания разложившейся материальной, чувственной цивилизации[3].

В целом эти и многие другие авторы ставили западной цивилизации смертельный диагноз: ее Логос неизлечимо болен, ослаблен, стоит на пороге гибели, которая неизбежна. И на место его должно прийти нечто радикально *иное*. Книга «В поисках темного Логоса» была посвящена именно этому: обзору того Логоса, который кончается (светлого Логоса) — его структур, его истоков, его истории, его трансформаций — и одновременно попытке выяснения того, чем может и должна быть его альтернатива, то есть искомый иной Логос. Принимая топику Ницше, мы согласились определить светлый Логос как Логос Аполлона и соотнести его с платонизмом. Приблизительно так же рассуждал и Хайдеггер. Соответственно, Ницше подсказал и направления поиска альтернативы: в сторону Диониса, чей Логос мы назвали «темным» (по контрасту со «светлым» Логосом Аполлона). Почему «темным»? Потому что не столь известным, четким, прозрачным и привычно «рациональным», но заведомо «таинственным» (телесиургическим), расплывчатым (двусмысленным, игровым), ускользающим и подчас производящим впечатление не разума, а его противоположности — безумия (отсюда сюжет о связи Диониса с безумием — его собственное безумие и безумие, насылаемое им на своих противников, а иногда и на последователей). Это и стало содержанием работы «В поисках темного Логоса», равно как и отправной точкой Ноомахии.

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. Указ. соч.

[2] *Corbin H.* L'Homme et son Ange. P.: Fayard, 1983.

[3] *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006.

При этом, исследуя соотношение светлого и темного Логосов, мы пришли к выводу, что дионисийские темы и сюжеты в философии постоянно переплетаются не только со светлым Логосом Аполлона (и Дионис, и Аполлон — олимпийские боги), создавая более сложные конструкции, чем в начальных и часто слишком приблизительных версиях описания пары Аполлон—Дионис, но и с еще одной областью, которая постепенно обнаружилась *не просто как объект мышления* (рассматриваемый респективно с позиции аполлонической или дионисийской рациональности), но и как еще один, третий Логос, материнский Логос, черный Логос Кибелы, симметрично противоположный во всем Логосу светлому, но качественно и фундаментально отличающийся и от темного Логоса Диониса. Таким образом, мы оказались в тройственной топике Ума, очертившей план Ноомахии: между чистым светом Аполлона и чистой тьмой Кибелы находится зона Диониса, которая темнее света, но светлее тьмы. И все эти уровни, во многом соответствующие трем режимам имажинэра Ж. Дюрана (диурн, драматический ноктюрн, мистический ноктюрн[1]) или трем великим родам «Тимея» (парадигмы, копии, вместилище/хора), представляют собой три матрицы Ума, объединяющие в себе бесчисленные варианты философий, теологий, религий, наук, социальных, политических, этических и эстетических систем. Поэтому мы говорим именно о трех Логосах, под которыми мы понимаем три нередуцируемые друг к другу фундаментальные корневые структуры организации онтологических и гносеологических парадигм. Каждый Логос конструирует свой всеобъемлющий мир, свое «целое» и свое «всё». И в этом мире каждый из них по-своему организует соотношения между мыслью и объектом мысли, между умом и явлением, между активным и пассивным, а также структуры мысли, ее объекта, ума, явления, активности, пассивности и т. д. В Ноомахии «всё» мыслится не как одно «всё», а как *три*. И эти три версии «всего» присутствуют всегда и везде, пребывая в состоянии нескончаемой борьбы друг с другом — борьбы за смысл бытия, за смысл вообще и за бытие как таковое. Три Логоса, о которых мы говорим, *знают* друг о друге, но при этом знание о другом всякий раз конфигурируется по-разному — исходя из внутренней структуры каждого из них. Иными словами, то, что Аполлон думает о себе самом, Дионисе или Матери-Земле, не то же самое, что думают о нем и друг о друге Дионис и Мать-Земля. Аполлон полагает, что Дионис, мысля, наполовину

[1] *Durand G.* Les structures anthropologiques de l'imaginaire. P.: Dunod, 1992; *Дугин А.Г.* Социология воображения. Указ. соч.

заблуждается, а Кибела вообще не способна думать. Дионис признает, что и Аполлон, и Кибела могут мыслить и мыслят, но сам он делает это тоньше. Таким образом, Дионис уже допускает возможность бытия черного Логоса, именно Логоса, а не просто материи (как у платоников): отсюда и связи Диониса с Великой Матерью, его пребывание в подземном мире, его драматические отношения с титанами.

А вот как мыслит о себе и об Аполлоне и Дионисе сама Великая Мать, ночная, земная и подземная богиня, мы сейчас и попробуем выяснить.

Подземная философия

Говорить о Логосе Кибелы значит допускать возможность существования подземной философии, философии ночи. Здесь нам может оказать существенную помощь та процедура, с которой мы познакомились при исследовании двух других Логосов. Мы видели, что противопоставление Логоса Мифосу[1] имеет довольно ограниченное применение, так как такой взгляд отражает лишь один из возможных «историалов» (исторический нарратив Модерна, причем довольно наивного и некритического — теории прогресса XVIII—XIX веков). В частности, призыв Платона к цензуре мифологии и поэзии может вполне означать как девалоризацию мифического как такового, так и ревизию мифологии с позиции эксклюзивизма, свойственного Аполлону, богу чистого света. Платонизм (и особенно неоплатонизм) и логичен, и мифичен в одинаковой степени: это и философия, и филомифия, наука и теология одновременно, и главное в этом не метод, выбираемый в зависимости от обстоятельств, но пребывание под сенью светлого Логоса, легко, как монада, включающего в себя весь спектр возможных применений, адаптаций и транспозиций. Так же дело обстоит и с Дионисом, и с Кибелой. Следовательно, мы можем замкнуть, как это убедительно делает К. Шефер в своей книге «Платон и Аполлон. От Логоса назад к Мифосу»[2], всю цепочку в круговую последовательность: Мифос-Логос-Мифос-Логос-Мифос-Логос — и так в периоде. Что-то подобное пытается сказать нам социолог Бруно Латур в своей известной работе «Мы никогда не были современными»[3], утверждая, что в эпоху Модерна, когда миф был поставлен вне закона и подвергнут насмешкам и обвинениям в безосновательности и иррациональности, европейское человечество создало больше мифов, чем за всю эпоху Античности, причем мифов гораздо более нелепых, безосновательных и бессмысленных, но при этом вызывающих тоталитарное некритическое доверие масс (например, один из самых распространенных и самых неубедительных таких мифов — миф о прогрессе). С другой стороны эту же тему исследовал социолог Питирим Сорокин, утверждавший, что все цивилизации заключены в постоянно повторяющийся цикл: идеационный тип — идеалистический тип — чувственный тип — идеационный тип — идеалистический тип — чувственный тип и так далее[1]. Более нюансированную версию циклического чередования доминантных образцов культуры дал в своих работах Ж. Дюран[2], развив теорию «динамики мифа» и «изнашиваемости мифа».

Поэтому при исследовании Логоса Кибелы мы также можем руководствоваться этим принципом циклической замкнутости, разбирая в одном ряду мифологические сюжеты, религиозные практики, философские и научные теории, а также соответствующие им социальные и политические системы.

[1] *Vernant J.-P.* Mythe et pensée chez les Grecs: etudes de psychologie historique. Paris: Maspero, 1974; *Дугин А.Г.* Логос и Мифос. Указ. соч.

[2] *Schefer Ch.* Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1996.

[3] *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006.

Кибела: женский андрогинат Агдитис

В качестве введения в Логос Кибелы можно рассмотреть ряд мифов, связанных с землей и ее олицетворением в форме Великой Богини. Элементы культа Великой Богини наличествуют практически у всех культур и этносов мира, но в древности ареалом особого распространения именно этой формы была Анатолия, к которой, как к центру, сходятся исторические траектории хтонических матриархальных мифов. Поэтому мы выбрали для определения черного Логоса имя фригийской богини, восходящее, быть может, к древнейшим хеттским и лувийским источникам.

Собственно, сам миф о Кибеле не отличается подробностями. Он локализуется первоначально вокруг крупного фригийского города Пессинунт, рядом с которым располагалась гора Агдитис, отождествляемая с Кибелой. Более всех известен миф о любви богини Кибелы к прекрасному юноше Аттису. В той или иной форме отношения Великой Матери (Земли) к своим порождениям (детям, паредрам) являются устойчивой центральной чертой всего данно-

[1] *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика. Указ. соч. С тремя типами базовых социально-культурных систем П. Сорокина вполне можно соотнести наши три Логоса: «идеационная» социокультурная система имеет многие черты Логоса Аполлона, «идеалистическая» — Логоса Диониса, а «чувственная» — Логоса Кибелы.

[2] *Durand G.* Introduction à la mythodologie. Mythes et societies. Paris: Albin Michel, 1996.

го цикла. В каком-то смысле он вполне может рассматриваться как парадигмальный сценарий организации черного Логоса.

Во фригийской легенде, записанной греком Павсанием в 4 веке до Р.Х., история любви Кибелы и Аттиса передана в таких тонах. Изначально даймон Агдитис (священная гора — Великая Мать) был рожден двуполым. Это чрезвычайно важное указание на андрогинат Кибелы. При этом мы можем сразу же сопоставить этот андрогинат с двумя другими, уже встречавшимися нам в контекстах двух других Логосов. Для Логоса Диониса андрогинная природа является его отличительной чертой: здесь баланс мужского и женского определяется нерасчленимым сочетанием божественного и земного начал; иерогамия — как фундаментальный брак женщины с богом (типологически воспроизводимый обрядом брачной ночи с Дионисом у афинских цариц, позже — жен высшего архонта города) — является ключом ко всей структуре дионисизма. Восстановление андрогината является центральным мотивом большинства мистериальных, сотериологических и эсхатологических учений — мы наглядно видели это на примере софиологии гностиков и в герметизме.

Андрогинат аполлонизма состоит в *полном растворении женского начала в мужском*. Примером такой операции является цикл сюжетов, связанных с Афиной — девой-воительницей, воплощающей в своей женственности радикально мужские аполлонические черты (мудрость, воинственность, аскетизм, чистоту). Аполлонический андрогинат в платонизме философски выражается в интеграции жизни (души) в общий строй строго вертикальной ноэтической мужской Вселенной. В чистом виде женское начало — Кормилица-хора (χώρα) в «Тимее» — вообще исключается, превращается в тонкую пленку, не имеющую никакого онтологического содержания. Для светлого Логоса Аполлона андрогинат есть мужчина + отсутствие женщины; на худой конец мужчина + его «женский» (несколько ослабленный) дубль.

Совсем иначе структурируется андрогинат Великой Матери. В этом андрогинате преобладает именно женская составляющая. Его формула по аналогии с аполлоническим Логосом может быть описана так*: женщина + ее тоска по иному, нежели она сама.* Эта формула является стартовой позицией софиологии, и соответственно, в структуре Логоса Диониса, но если в дионисийстве эта фундаментальная тоска получает свое драматическое разрешение в приходе Жениха (Χαίρε Νύμφη!), в эсхатологической развязке мистериальных страданий, а следовательно, в браке, то в Логосе Кибелы она абсолютизируется, доводится до предела, обрушивается сама на себя. Женский андрогинат прямо противоположен мужскому аполлоническому: там мужская полнота настолько полна,

что не нуждается ни в чем, кроме себя; здесь женская недостаточность настолько недостаточна, что не может ничем и ни при каких обстоятельствах наполниться, ни в чем разрешиться.

Это мы видим в продолжении сюжета об изначальном женском даймоническом андрогине Агдитис. Согласно греческой редакции Павсания, олимпийские боги из страха перед невероятной мощью женского андрогина Агдитиса решили отторгнуть у него мужской орган и выбросили его прочь. Это повторяет историю из «Пира» Платона, рассказанную Аристофаном об изначальных гермафродитах, их могуществе и рассечении. Показательно, что Аристофан уточняет, что рассечение гермафродитов осуществлял именно Аполлон. Мужской андрогин символически лишал женского андрогина права на мужественность. Правда, в одной из версий мифа Агдитис оскопляет Дионис. В источник, из которого пьет Агдитис, он наливает вина и, таким образом, усыпляет его. Затем привязывает бичевкой детородный орган чудовища к его же ноге, и, когда тот вскакивает, проснувшись, то сам себя оскопляет нечаянным рывком. В этом случае Дионис демонстрирует свою олимпийскую солярную природу.

Из отрезанных гениталий женского андрогина выросло миндальное дерево. Миндаль по-гречески ἀμυγδαλή. Здесь следует обратить внимание сразу на несколько фундаментальных моментов.

1. Символом Великой Матери является *орех* и особенно орех миндалевидной формы. Это иероглиф матрицы мира, которая одновременно есть и мужское и женское, точнее, женское, но вывернутое наизнанку. Здесь можно вспомнить древнейший символ горы ⌒. Этот символ может быть прочтен и как пещера (если смотреть изнутри), то есть вогнутость, женское начало, и как сама гора (если смотреть извне), то есть выпуклость. Точно так же и с миндальным орехом: он может означать как фаллос, так и ктеис. Эта амбивалентность есть выражение того андрогината, о котором мы говорим. Таким образом, в миндале мы видим сразу два пола — женский и мужской.

2. Символом Великой Матери является не только ореховое дерево, но *дерево вообще*. Отсюда устойчивое соотношение финикийской Астарты и кипариса, ели, той же Кибелы и сосны и т. д. Дерево есть то, что растет из земли, то есть является ее прямым произведением. Дерево автохтонно, происходит из данной почвы, выступает как ее проявление, как ее прыжок вверх. Но будучи шагом вверх, к небу, дерево (равно как и гора) остается всегда привязанным к материнскому лону. Это женское начало, заявляющее о своей претензии на мужское, своего рода «ктеический фаллос». Отсюда можно вывести теории о «растительной душе» и ряд важных моментов, сопряженных с символизмом растительности в це-

лом. Все это — знаки Великой Матери, формы проявления ее жизни. Корни растений — застывшие змеи; змеи — ожившие корни. Мы находимся здесь в мире женского начала, в хтоническом измерении, главным свойством которого является постепенность превращений темных и сырых предметов в свои антитезы: женское переходит в мужское и снова в женское; живое — в застывшее и снова в живое, чтобы в очередной раз застыть.

3. Как деревья растут из земли, так и вся свита Великой Матери (Кибелы/Реи) является автохтонной. Таковы корибанты, куреты и дактили, три вида автохтонных порождений. Об образе корибантов нам известно мало: речь шла о безумствующих, экстатически танцующих человекоподобных порождениях земли, пребывающих в постоянном движении. Иногда с ними отождествляют куретов, пару (тройку?) юношей, рожденных землей и сопровождающих Богиню-Мать повсюду в ее процессиях. Они изображаются практически всегда обнаженными, но воинственными, облаченными в доспехи. Такими они и родились из земли (как предки лакедемонян или идеальные воины в «Государстве» Платона). Дактили — дословно, «пальцы», считаются карликами, горбунами, иногда фаллического вида, что снова отсылает нас ко всей цепочке *миндального символизма*. Автохтоны из свиты Великой Матери — это ожившие деревья. В гигантомахии порождения Земли, гиганты, изображаются со змеевидными ногами, что возвращает нас к символизму корней. Змееногим был и сын Геи Кекропс, первый царь Аттики.

4. Наконец, связь деревьев с Кибелой может проявляться в одном чрезвычайно важном моменте. В Древней Греции основанием для изготовления большинства предметов, с которыми греки имели дело, была древесина. Поэтому именно слово «древесина» было выбрано Аристотелем для концептуализации страдательного начала проявления, то есть *материи*, ὕλη. Этим он отличается от Платона, который предпочитал говорить о «пространстве», χὼρα. Латинское слово materia изначально было подобрано как синоним греческого ὕλη, на латыни selva; в своем истоковом словоупотреблении оно означало «древесину для изготовления кораблей, и особенно их мачт» (здесь следует обратить внимание и на то, что речь шла именно о кораблях, на символизм Моря у Прокла, и на то, что особенно выделялись мачты, древесные столбы, колонны, которые считались символом Великой Матери[1]). В рамках «историала» Нового времени, основанного на имплицитном материализме и номинализме, такое происхождение концепта материи от «древесины» может считаться

[1] О значении деревянных колонн в мифологии Великой Богини и об отождествлении ее с этим символом напрямую, либо через свою мужскую часть (Аттис, Осирис и т. д.), а также о значении египетского символа Дед или Зед см.: *Virolleaud Ch.* Ishtar, Isis, Astarte // Eranos Jahrbuch. B.VI. Zürich: Rhein Verlag, 1939. S. 121 – 160.

случайностью, но для нашего метода «Мифос – Логос – Мифос – Логос – ...» и так в периоде оно, напротив, приобретает фундаментальное значение. Мы получаем важнейшую цепочку понятий: «Мать – Земля – Кибела – материя – древесина – дерево». Иными словами, есть все основания для того, чтобы назвать философию Великой Матери материализмом, причем *диалектическим*, так как мы видим, что миндальное дерево в мифе Кибелы есть не просто женское или мужское начало, но именно мужское начало, отделенное от женского андрогина (Аттис = антитезис в отношении к Агдитису = тезису).

Кастрация Аттиса: припадок разума

Продолжаем следовать за мифом дальше. Павсаний сообщает, что девушка по имени Нана, дочь бога реки Сангариуса, Σαγγάριος (значит, не столько «девушка», сколько нимфа или речная богиня), сорвала миндаль, который проник в нее, и она зачала. У нее родился младенец Аттис, которого она предала на воспитание *козлу*. Возможно, что козел также является символом мужской половины женского андрогината. Тогда становится понятным, почему его приносят в жертву — в том числе и в ходе древнееврейского обряда «козла отпущения». Сюда же следует отнести и сюжеты, связанные с Дионисом и истоки трагедии, «козлиных песен» (τραγῳδία от τράγος, козел).

Аттис вырастает в прекрасного юношу, изображаемого безбородым и во фригийском колпаке. Здесь его встречает Агдитис-Кибела и влюбляется в него. Великая Мать через своего возлюбленного пытается восстановить свой изначальный андрогинат. Но именно это ей и *не удается*. В этом состоит вся драма черного Логоса, повторяющего свои фундаментальные циклы вновь и вновь. Влюбленность Кибелы в Аттиса (в саму себя) обречена. В этом проявляется структура черного Логоса: стремление вернуть себе (отнятую аполлоническими богами) изначальную силу всегда обречено на неудачу; также неизменным поражением оканчиваются как титаномахия, так и гигантомахия. Когда хтонические существа бросают вызов Олимпу, они обязательно терпят поражение (или это так только в олимпийских версиях мифа?). Любовь Кибелы к Аттису — это восстание Земли против Неба, ее стремление восстановить изначальную мощь, урезанную установлением над ней порядка новых богов. Это восстание материи против духа, женского против мужского. Это особая земная хтоническая любовь, смысл которой — революция. И не случайно фригийский колпак Аттиса стал символом восстания рабов в Риме и Великой французской революции.

Дальше мы имеем дело с версией мифа, рассказанной в чисто греческой оптике. Родители («какие?» миф не уточняет — то ли

речная нимфа Нана, то ли козел-воспитатель) посылают Аттиса в Пессинунт, где он сватается за королевскую дочь, по одной из версий, дочь царя Мидаса. Так, Аттис оказывается в положении мужчины, освободившегося от своего матриархального начала, пытающегося порвать свои связи с женственным андрогинатом, от которого он отделился. Аттис вступает на путь нематриархального мужчины: инцестуальному браку с материнским андрогином он предпочитает брак с тем, что антропология называет «легитимным браком», когда невеста принадлежит к другому «клану». Этот «легитимный брак» совершается, и исполняется брачная песнь. Но в этот момент в церемонию вторгается разъяренная и уязвленная Мать Кибела и насылает на Аттиса *безумие*. Безумие является отличительной чертой Великой Матери: это ее оружие. Все, что имеет к ней отношение, отмечено безумием — безумны скачущие корибанты[1], куреты, другие участники ее свиты, безумным становится ее мужская половина (сын/возлюбленный), безумна, в конце концов, она сама, Великая Мать.

Далее следует кульминация всей истории. Аттис в припадке безумия *кастрирует себя*. Тем самым осуществляются одновременно

- и месть Кибелы, воспрепятствовавшей тому, чтобы ее мужская часть обрела самостоятельную мужскую онтологию;
- и проклятие богов, не допустивших восстановление изначальной мощи женского андрогината;
- и триумф именно *женского* андрогината как самозамкнутой абсолютной тоски материи по выходу за свои пределы, то есть возвращение к тотальному могуществу своего бессилия.

Павсаний сообщает, что вслед за Аттисом оскопился царь Пессинунта, а затем и корибанты. Все вместе они во главе с Аттисом стали жрецами Кибелы, Великой Матери. При этом Кибела дала Аттису в дар телесное бессмертие: его тело, подобно легенде о Вечном жиде, Агасфере, не подлежит отныне тлению. С тех пор все жрецы Кибелы, галлы, совершают ритуальную кастрацию. Так была установлена *религия скопцов*.

Одна из версий истории про Аттиса добавляет, что когда культ Великой Матери перекинулся из Фригии на соседнюю Лидию, недовольный этим Зевс наслал на лидийцев священного вепря, который истребил жрецов Кибелы и самого Аттиса. Поэтому те, кто предан этому культу, не употребляют в пищу свинину. Этот обычай воздерживаться от свинины всем тем, кто следует культу Великой Матери, зафиксировал в Пессинунте еще Павсаний.

[1] Корибантиазм является формой психического расстройства, которое греки лечили танцами. См.: *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. Указ. соч.

Но география Кибелы гораздо шире Анатолии. Повсеместно встречаем мы ее святилища и в Сирии, и в других финикийских странах. О многочисленных центрах Великой Богини у берегов Ефрата, в Библосе, Сидоне и т. д. рассказывает сирийский писатель Лукиан Самосатский. Согласно ему, эти культы были принесены в Финикию не сразу из Анатолии, но через Египет и, в частности, из Гелиополиса. В связи с культом Великой Матери — Реи Лукиан Самосатский приводит такие данные[1]:

> «Аттис был родом из Лидии и первый научил людей справлять оргии в честь Реи; и все, что совершают на этих оргиях фригийцы, лидийцы и самофракийцы, они узнали от Аттиса. Когда Рея его оскопила, он перестал быть мужчиной, стал похож на женщину, одевался в женскую одежду и, скитаясь по всей земле, справлял оргии, рассказывая о постигшей его участи и воспевая Рею. Между прочим побывал он и в Сирии, и так как живущие по ту сторону Евфрата не оказали ему должного гостеприимства и не приняли его оргий, то он основал святилище в Гелиополе. За достоверность этого предания говорит то, что изображение богини гелиопольского храма во многих отношениях похоже на Рею: богиню несут львы, в руках у нее — тимпан, на голове — башня; подобным образом Рею изображают лидийцы. Там же мудрый муж в подтверждение своего мнения указывал на галлов, которые служат в святилище и вовсе не в честь Геры изувечивают себя, а в честь Реи и в подражание Аттису».

Там же Лукиан утверждает, что Великой Матери «в жертву приносятся быки, коровы, козы и овцы, только свиньи считаются нечистыми: их не приносят в жертву и не употребляют в пищу»[2].

Иштар спускается в ад

Сюжет Кибела — Аттис повторяется с разнообразными подробностями в различных мифологических системах близкого круга. С Кибелой часто соотносят аккадскую богиню Иштар/Астарту, называвшуюся шумерами Инанна. Иштар греки отождествляли с Афродитой, а римляне — с Венерой, богиней утренней и вечерней звезды. В мифах об Иштар мы снова встречаемся с указанием на женский андрогинат, откуда экзотические изображения «бородатых Венер». Этимологические данные дают основание полагать, что имя Иштар, которая в Месопотамии почиталась однозначно как богиня, имеет грамматические признаки мужского рода. Таким именем никогда не называли женщин, оно было зарезервировано

[1] *Лукиан Самосатский*. О сирийской богине // Лукиан Самосатский. Сочинения. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2001. С. 161 — 162.

[2] См.: *Лукиан Самосатский*. О сирийской богине. Указ. соч. С. 162.

только для богини, тогда как Астарта или Астарт была часто встречающимся именем собственно женщин. В южных областях Аравийского полуострова «Иштар» было именем бога, а не богини. По одной из версий, корень имени «Иштар» связан с греческим корнем слова ἀστήρ, «звезда». Действительно, Иштар устойчиво отождествлялась с планетой Венера. При этом в некоторых культах как вечерняя звезда она выступала в виде богини, а как утренняя — в виде бога[1].

В легенде о Гильгамеше главный герой, чья красота вызвала любовь Иштар, отказывается от ее любви, перечисляя всех ее прежних возлюбленных, каждый из которых кончил плохо: одного из них она превратила в волка, другого привела к гибели, первого же возлюбленного, царя-пастуха Таммуза, она отправила под землю, к владычице подземного мира Эрешкигаль.

Перед этим сама Иштар нисходит под землю, проходя семь поясов гипохтонического мира, оставляя при каждом проходе часть символов своего могущества[2] и параллельно теряя силу. По одной из версий Иштар идет под землю, чтобы вывести оттуда мертвецов и отомстить людям. По ее расчетам, мертвых должно быть гораздо больше, чем живых, поэтому им легко будет одержать победу.

В нижнем мире, где царствует Эрешкегаль, ее убивают 7 подземных судей — Аннунаки. Как и в истории с Деметрой, потерявшей свою дочь Персефону, украденную Плутоном, владыкой подземного мира, и отправившейся за ней в Аид, природа перестает приносить плоды, и боги начинают беспокоиться и искать способы вернуть Иштар. Для этого они посылают за ней под землю двух бесполых существ[3] (в другой версии — специально созданного богом Эа евнуха-автомата Асу-шу-намира) с живой и мертвой водой, которые ее оживляют и выводят назад.

Иштар сопровождают подземные даймоны, которые готовы схватить любого, на кого укажет Иштар, чтобы отвести в подземный мир взамен самой Иштар. Но Иштар жалеет всех встречающихся на пути животных и птиц. Наконец она находит своего возлюбленного Таммуза, сидящего на троне. Его внешний вид никак не выражает горя по исчезнувшей (умершей) Иштар. Тогда в припадке ярости и ревности Иштар именно его отдает посланникам ада, которые его туда и уносят[1].

Так Иштар/Иннана становится причиной гибели первого возлюбленного, и всех остальных также либо превращает в хтонических существ, либо убивает. Любовь Великой Богини обязательно несет ее избраннику смерть.

При этом, по словам Гильгамеша, других своих возлюбленных Иштар превращает в животных (львов, лошадей, оленей, леопардов) и, не довольствуясь этим, натравливает на них псов и преследует как на охоте (это напоминает судьбу охотника Актеона, превращенного Артемидой в оленя и затравленного его же гончими собаками). Неверных ей любовников она превращает в птиц, а у некоторых из них еще и ощипывает перья.

Поэтому-то Гильгамеш и отказывается от нее, выбирая небесные мужские Логосы.

Третья демиургия: Адонис

Печален конец и Адониса, возлюбленного Астарты (в греческом варианте — Афродиты). Он считается основателем финикийского города Библоса и имеет явно семитическое происхождение (имя Адонис, Адон на семитских языках означает «Господин» и семантически является синонимом другого слова с таким же значением — «Ва'ал», «Бел»). Показательно, что в греческом мифе Адониса на охоте убивает вепрь (как Аттиса), в которого либо перевоплощается Арес, бог войны, либо его насылает Аполлон. В любом случае Адонис считается умирающим и воскресающим существом, возлюбленным Астарты/Афродиты. Афродита встречает прекрасного охотника Адониса в лесу во время цветения анемонов. Через несколько месяцев, однако, он гибнет. Безутешная Астарта спускается в подземный мир (прямой аналог в более древнем мифе спуска Иштар) и там воскрешает возлюбленного, натирая его мертвое тело волшебными травами (символизм женской растительной магии).

В одной из версий греческого мифа в него влюблена также Персефона, которой Афродита посылает его младенцем на воспитание, и две богини наслаждаются его присутствием поочередно: треть времени он проводит под землей у Персефоны, треть — у Афродиты, остальную треть — с кем пожелает. Это явно указывает на годовой символизм, и праздник Адониса в Древней Греции женщи-

[1] *Virolleaud Ch.* Ishtar, Isis, Astarte. Op. cit. S. 122.

[2] Эти символы могущества таковы: лента «Прелесть чела», знаки владычества и суда, ожерелье из лазурита, двойная золотая подвеска, золотые запястья, сеть «Ко мне, мужчины, ко мне», повязка «Одеяние владычиц». *Fulco J., William S.J.* Inanna // Eliade M. (ed.) The Encyclopedia of Religion. New York: Macmillan Group, 1987.

[3] Это важная деталь. Изображение Великой Матери с двумя фигурами по обе стороны (ими могут быть два одинаковых зверя, симметрично повернутых к центральной фигуре композиции; два человека — например, пара куретов (корибантов); два духа; два евнуха-жреца; две жрицы) встречается в самых различных культурах, изображениях, культах, мифах и т. д. Более того, если мы видим две симметричные фигуры, а между ними третью в центре, это может быть уже указанием, что центральное место принадлежит Великой Матери или ее символическому эквиваленту — дереву, столбу, колонне, гробу, миндалю и т. д.

[1] По другой версии Таммуз умирает в силу своего брака с Иштар.

ны отмечали в середине лета: вначале радуясь его возвращению, затем скорбя о его возвращении в подземный мир. Этот же культ был распространен среди семитов, в том числе среди части евреев. Еще в IV в. по Р.Х. святой Иероним сообщает, что при его жизни недалеко от Иерусалима женщины собирались оплакивать Адониса.

Многие черты позволяют соотнести Адониса с Дионисом, как это, по всей видимости, делали орфики, но важно обратить внимание на то, что Адонис представляет собой скорее матриархального двойника Диониса, его женский *хтонический дубль*. Адонис — лишь игрушка в руках Великой Матери, которая пользуется им в могуществе своей стерильной прихоти, он — ее жрец. Поэтому Прокл строго разделяет в процессе вечного творения космоса три уровня:

- демиургию Зевса,
- демиургию Диониса и
- демиургию Адониса.

Их вполне можно соотнести с нашими тремя Логосами. При этом демиургия Адониса (=Аттиса, Таммуза) представляет собой как раз материальное творение, развертывание могущества Великой Матери, которая творит свой строго женский — хтонический и гипохтонический мир. Поэтому творение Кибелы можно рассмотреть как дубль творения Диониса, его материальную, вывернутую наизнанку карикатуру.

Символом Адониса являются роза, мирт, анемон, салатовое растение латук (где Афродита прячет его труп). Растения, как мы видели, миф рассматривает как выражения жизни Земли.

Артемида Эфесская

Греческая богиня Артемида, дева и сестра Аполлона, соотносимая с луной, как сам Аполлон с солнцем, на первый взгляд, должна была бы относиться к эйдетической серии аполлонических божеств. Собственно, в большинстве сакральных центров Малой Греции так оно чаще всего и было, но знаменитый храм Артемиды в Эфесе явно относился к совершенно иной форме и представлял собой стилизованную под греческий культовый центр малазийской Великой Матери[1].

Храм Артемиды представлял собой особый сакральный город-государство, во главе которого стоял священный царь-евнух[2], носивший иранский титул «Мегабюзе». В царственном пурпурном

[1] *Picard Ch.* Die Ephesia von Anatolien // Eranos Jahrbuch. B.VI. Zürich: Rhein Verlag, 1939.

[2] Евнух, скопец является фундаментальным элементом всего культового цикла Великой Матери.

одеянии его встретил Александр Великий во время своего азиатского похода. Мегабюзе был распорядителем всего Артемисиона, который служил одновременно и мощным региональным банком[1]: в храм Артемиды со всех сторон стекались подношения — золото, серебро, драгоценные камни, монеты и иные дары. Отличительной чертой немногих дошедших до нас изображений верховного евнуха Мегабюзе служат его безбородое *улыбающееся* лицо, тиара (напоминающая головные уборы турецких дервишей и отчасти православных священников), длинные свободные одежды и большая (цветочная?) цепь на шее, которую евнух сжимает обеими руками (наподобие многочисленных изображений Великой Матери, сжимающей обеими руками свою грудь).

Улыбка может считаться признаком посвящения в культы Великой Матери. Таковы «смеющиеся горгонейоны», маски Горгоны, которые изображают женское лицо с клыками. При этом если Мегабюзе — мужчина, утративший признак своего пола, бороду, то маски Горгоны представляют собой женщину с бородой, что снова указывает на андрогинный характер символа. Здесь можно вспомнить «улыбку Софии», о которой говорили гностики. С другой стороны, один из древнейших известных нам философов-материалистов Демокрит также изображался смеющимся, что легло в основу его прозвища «смеющийся философ».

Лукиан Самосатский описывает египетские оргии в Галиполисе в честь Великой Матери и некоторые обычаи жрецов-галлов, которые, видимо, напоминали обряды Артемисиона в Эфесе:

> «50. В установленные дни толпа собирается в святилище, чтобы присутствовать при оргиях: множество галлов и священнослужителей, которых я уже назвал, справляют оргии, причем режут себе руки и бьют друг друга по спинам. Находящиеся тут же многочисленные музыканты играют на флейтах, бьют в тимпаны и поют боговдохновенные священные песни. Все это происходит вне храма, и никто из участников оргий в него не вступает.
>
> 51. В эти дни многие становятся галлами. В то время, как одни играют на флейтах и справляют оргии, на многих уже находит безумие, и, хотя пришли они сюда только как на зрелище, начинают делать следующее; расскажу и о том, что они делают: юноша, которому надлежит совершить это, с громким криком сбрасывает свои одежды, выходит на середину и выхватывает меч; мечи эти постоянно находятся там, как я думаю, для этих целей. Оскопив себя мечом, юноша носится по всему городу, держа в руках то, что он отсек. И в какой бы дом он ни забросил это, оттуда он получает

[1] *Picard Ch.* Die Ephesia von Anatolien. Op. cit. S. 71.

женские одежды и украшения. Вот все, что совершается во время оскопления.

52. Галлов хоронят не как обыкновенных людей. Если умирает галл, товарищи его относят за город. Положив его там вместе с носилками, на которых его принесли, они бросают на него камни, после чего возвращаются назад. От посещения храма они воздерживаются в течение семи дней; если бы они пришли в храм до установленного срока, то совершили бы нечестие.

53. При подобных обстоятельствах они руководствуются следующими правилами: если кто-либо из галлов видел покойника, он не должен входить в этот день в святилище; на следующий день он может вернуться туда, но лишь после очищения. Родственники умершего строго соблюдают это запрещение в течение тридцати дней; кроме того, прежде чем войти в святилище, они должны обрить себе головы, ибо в противном случае вход в храм был бы нечестием»[1].

Верховный жрец в теократическом городе-государстве Великой Матери надзирал над разными типами жреческих коллегий.

Жреческие коллегии Артемиды состояли из:

- «эссеев» (εσσαὶοις), называемых «королями пчелиного роя», мужчин — возможно, также кастратов, надзиравших над женскими разрядами (позднее в римский период их функции были сведены к исполнению священнодействий и финансовой деятельности);
- «мелисс» (μέλισσαι), женских жриц, одевавшихся в костюмы, стилизованные под раскраску пчел (пчела — культовый символ Кибелы);
- «кор» (κόραι), «партен» (παυένοι) — оба слова обозначают дев, девственниц и «иерейш» (ιερεῖαι) — священнослужительниц;
- «амазонок», считавшихся потомством тех амазонок, которые укрылись в Артимисионе после разгрома их армий греками (Великая Мать дала убежище отпрыскам матриархальной цивилизации).

Важно обратить внимание на жреческий разряд «мелисс». Пчела считалась символом Великой Матери, как и большинство остальных насекомых и жуков (особенно муравьи и пауки). Матриархальный характер пчелиного улья, где в центре всей организации стояла пчеломатка, давно стал прообразом для развитого хтонического символизма. Так, древнейшие храмы Крита и Микен были построены по принципу пчелиного улья. Показательно, что Артемида в Эфесе рассматривалась не столько как сестра Аполло-

[1] *Лукиан Самосатский*. О сирийской богине. Указ. соч. С. 170 – 171.

на, сколько как паредра Диониса, что снова обращает нас к циклу Великой Матери. А именно пчелы и мед, которые они производили, лежали в основе сакральных опьяняющих напитков, вытесненных позднее виноградом и приготовляемым из него вином. Однако связь между медом Великой Матери и виноградной лозой Диониса сохранилась в многочисленных сюжетах, мифах и обрядах, связывающих между собой темный и черный Логосы. Ссылки на амазонок чрезвычайно показательны, так как, по преданию, побежденные греками амазонки укрылись как раз в Эфесе, в храме Артемиды. Амазонки представляли собой матриархальное сообщество, в котором, по всей видимости, доминировали социорелигиозные модели «женского андрогината». Таким образом, греческие колонисты зафиксировали матриархальные структуры прежних обитателей Малой Азии[1].

Эта тема чрезвычайно важна. Опьянение традиционно связывается с Дионисом и его сакральным кругом. Но исходя из того, что демиургия Адониса есть материальный дубль демиургии Диониса (у неоплатоников) и из связи Диониса с Кибелой (изученной как К. Кереньи[2], так и Вяч. Ивановым[3]), можно предположить, что обрядовое опьянение имеет два фундаментально различных издания: дионисийское опьянение (вином) и хтоническое опьянение (медом). Первое ориентировано на преображение в лучах олимпийского божества и несет в себе сотериологическую функцию: приходящий Дионис освобождает дух, пребывающий в темнице плоти в обычном трезвом состоянии. Это *мужское опьянение*, пробуждающее душу к небесному полету. Второе опьянение — растворение в стихии Великой Матери, возвращение в лоно ее иррационального покоя, избавление от солярной диктатуры сознания и расслабленное погружение в убаюкивающую нежную ночь.

Если эта гипотеза верна, то опьянение может быть строго распределено между двумя режимами ноктюрна (по Ж. Дюрану): дионисийское опьянение драматического ноктюрна (мужское, драматическое, осуществляющееся по активному сценарию вертикального экстаза) и хтоническое опьянение мистического ноктюрна, с потуханием и притуплением рассудка, уходом в цепочки антифраз и эвфемизаций, примиряющих в лоне всеобщей подземной нечленораздельности с трудностями манифестированного наличного существования.

При описании храма Артемиды Эфесской, равно как и в картинах культовых процессий Кибелы, мы встречаем особый тип —

[1] Об этом подробно: *Кереньи К.* Дионис. Указ. соч.

[2] Там же.

[3] *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. Указ. соч.

жрецов-акробатов (ἄκροβάται). Они изображены на древнейших фресках Крита, чья традиция имеет явные признаки религии Великой Матери. Акробаты передвигались прыжками, переворачивались в воздухе и совершали другие пластические этюды; эти практики имели ритуальный сакральный характер, так как были связаны с наличием особых зон на земле, на которые не должна была ступать нога человека. К таким священным местам относились пороги и ворота храмов (особенно посвященных Великой Матери). Через них надо было именно перепрыгивать. Вероятно, прыжки как спорт так или иначе развились из этого сакрального комплекса, а знаменитая фраза Эзопа «Здесь Родос, здесь прыгай!» помимо обычного морального разоблачения хвастовства могла иметь параллельный ритуальный характер. Акробатические жесты, равно как и особые фигуры экстатических танцев корибантов, мелисс, куретов, амазонок, гимнодов, молпов и других участников обрядов Великой Матери, составляли сложную структуру динамики женского начала, сочетающую в себе мощь, лишенность и безумие. При этом музыкальные инструменты, соответствующие Кибеле, были те же, что и классические культовые инструменты из цикла Диониса: флейты (шире, все типы духовых) и ударные (тимпаны). Сама Кибела часто изображается именно с тимпаном, священным бубном. Струнные и лира относились, напротив, к кругу Аполлона. Здесь мы снова видим параллелизм между культовыми атрибутами Диониса и Великой Матери.

Точно так же дело обстояло и со священными животными, которых можно было встретить в храме Артемиды Эфесской и иных культовых центрах Великой Богини: быки, козлы, львы, пантеры в равной степени ассоциировались как с дионисийством, так и с Кибелой.

В культовом круге Эфеса именно Дионис, а не Аполлон постоянно сопровождал богиню в ее церемониях, процессиях, обрядах и таинствах. Эта пара Артемиды Эфесской (на самом деле, Великой Матери — Кибелы) и Диониса, начиная с македонского периода, распространяется по всему эллинскому миру в форме погребальных культов и всех обрядов и жертвоприношений, связанных с загробной жизнью души[1].

Момент кастрации: вспышка ума

Тема кастрации возлюбленного, с которой мы встречались в мифе о Кибеле и Аттисе, является характерной чертой многих хтонических сюжетов. Там, где заходит речь о кастрации, мы на-

[1] *Picard Ch.* Die Ephesia von Anatolien. Op. cit. S. 85.

ходимся вблизи Великой Матери. Тема оскопления является основой всего комплекса материнской женственности: она сама производит не мужчину, но его симулякр, его подобие, его двойника, и как только это подобие пытается обрести полноценные мужские черты, то есть стать самостоятельным началом, а не только инструментом удовлетворения стерильных фантазмов Великой Матери, оно возвращается к своей природе, которую не в силах преодолеть. Самостоятельно Земля, Природа, Женщина может породить только земное, природное и женское, то есть инвариант самого себя, а не нечто принципиально иное. Эта неспособность к разрыву своей хтонической онтологии лежит в основе гностической психологии, построенной, как мы видели с самого начала, на проблематизации женской тоски и острого осознания своей недостаточности. В метаниях Софии внутри Плеромы и ее дочери Софии-Ахамот за ее пределами можно увидеть сюжеты, сходные с матриархальными мифами: там мечется Великая Мать не в силах произвести из себя что-то, что было бы по-настоящему мужским. Поэтому «мужской архонт», созданный Ахамот в теориях гностиков-валентиниан, на самом деле есть женское начало, только вывернутое наизнанку. Это не творец, а «творчиха», причем в еще большей степени женская именно в силу того, что не догадывается о своей женской природе. Таков и Аттис — часть женского андрогина Агитиса, и Адонис, мужская игрушка Афродиты и Персефоны. Многие мужские боги семитских религий, — а слово Адонис семитское и означает «Господин», Adon, — могут быть сопоставлены с этим «женским творцом», чья недостаточная, симуляционная природа была вскрыта трагическим феминизмом гностиков. Но так как гностики находятся в зоне Логоса Диониса, их женская тоска получает избавление и разрешение в эпифании небесного бога, спускающегося к ним и разрешающего их земные женские терзания. София искуплена светлым богом Дионисом и взята, как Ариадна, на небо Плеромы.

Не так дело обстоит с чисто хтоническими мифами Великой Матери. Они не знают Диониса; имеют дело только с его двойником, с лже-мужчиной, онтологическим евнухом, чья истинная — женская — природа разоблачается в акте кастрации. Кастрация Великой Матери не оскопление мужчины как такового, но фиксация сущностной женственности того, кто выдает — по прихоти Матери — себя за мужчину, таковым не являясь. Мужчина для Матери — это другое. Она пытается породить его парфеногенетически, но все, что она производит, оказывается симулякром. Великая Мать зачинает в безумии, рождает в безумии, осуществляет соитие со своим порождением в безумии и лишь на мгновение приходит в сознание. Это *мгновение* и есть момент кастрации. Поразительно, но именно оно описывается в мифе как момент безумия. В мате-

ринской логике все наоборот: безумное, когда оно таково, видится разумным (тоска, порождение, соединение), и лишь когда Великая Мать приходит в ярость и оскопляет свое дитя/мужа, это описывается как припадок безумия. Но на самом деле все иначе: в это мгновение у Кибелы пробуждается разум, и она ясно, как вспышку, видит свою тщету, убожество всех порожденных ею симулякров, свою глубинную фундаментальную лишенность. Продолжая метафоры Плотина, можно сказать, что, когда материя/природа кажется разумной, она пребывает в безумии, но только тогда, когда она предстает безумной, она обретает разум. Разум материи — ее безумие. И наоборот, ее разумность иррациональна.

Конструкции философов-материалистов правдивы тогда, когда они начинают по-настоящему бредить. Когда их дискурс имеет видимость «рациональности», фундаментальная бредовость их черного Логоса сокрыта и представляется «логичной».

Евнух-архитектор

Связь творения мира с женским началом наличествует не только у гностиков-валентиниан с их намеком на женскую природу Творца/Творчихи. Создание космоса в древних обществах часто ассоциировалось со строительством — храма, дворца, жилища. Поэтому строитель, архитектор выступал как синоним «Творца мира». Этот символизм сохранился в европейском масонстве, где Бога называли «Великим Архитектором Вселенной». Соответственно, масонский сюжет об убийстве и воскрешении архитектора храма Соломонова Хираме (Адонираме, по другой версии) во многом напоминает мотивы убийства и воскрешения возлюбленных Кибелы, Иштар, Астарты. Сходство имени «Адонирам», означающее на иврите «Бог возвышен» (или «Господин Адон возвышен», что повторяет имя Авраам — «Отец возвышен»), с Адонисом бросается в глаза. Убийство и воскрешение Хирама-Адонирама, составляющее кульминацию масонского посвящения в градус «мастера», в структуре цикла Великой Матери вполне может сопровождаться намеком на кастрацию. У Лукиана Самосатского в повествовании «О сирийской богине» мы встречаем историю об архитекторе Комбабе, объединяющую сюжет творения, кастрации и Великой Богини. Лукиан передает легенду о египетской царице Стратонике, не отличавшейся высокой моралью.

> «Эта-то вот Стратоника, живя еще с первым мужем, увидела однажды во сне, что Гера дает ей приказание построить в Гелиополе храм в ее честь и угрожает в случае неповиновения страшными бедствиями. Стратоника сначала не обратила на это внимания, но

> когда ее постигла тяжелая болезнь, она рассказала свой сон мужу и, желая умилостивить Геру, дала обет выстроить ей храм. После этого она немедленно выздоровела, и муж послал ее в Гелиополь. Он дал ей много денег на постройку и большой отряд войска для охраны. Признав к себе одного из своих друзей, очень красивого юношу по имени Комбаб, царь сказал ему: «За твою доблесть, Комбаб, я люблю тебя больше всех наших друзей и высоко ценю тебя за мудрость и привязанность к нам, которую ты всегда проявлял. Теперь мне нужна твоя верность, так как я хочу, чтобы ты сопровождал мою жену и вместо меня построил бы святилище и распоряжался войском. Когда ты вернешься, ты будешь у нас в великом почете». В ответ на это Комбаб стал умолять царя не посылать его, не поручать ему непосильного дела, не доверять ему жены и постройки святилища. Комбаб боялся этого поручения из-за того, чтобы впоследствии царь не стал ревновать его к Стратонике, которую он должен был сопровождать один.
>
> 20. Но так как царь был непреклонен, то Комбаб попросил отсрочки на семь дней, как бы для одного очень важного дела, после исполнения которого он мог бы свободно отправиться в путь. На эту просьбу он легко получил согласие царя. Придя домой, он бросился на землю и стал горько жаловаться: «О, я несчастный! К чему мне это доверие? Зачем мне это путешествие, злополучный конец которого я предвижу? Ведь я молод, мне придется сопровождать красивую женщину. Мне предстоят страшные несчастия, если только я не уничтожу самую возможность их возникновения. Я должен принести тяжелую жертву, которая вполне освободит меня от страха».
>
> Решив так, Комбаб оскопил себя и отсеченную часть тела положил вместе с мирром, медом и другими благовониями в небольшой сосуд, приложив печать, которую всегда носил при себе. Потом он принялся лечить рану и вскоре оправился настолько, что был в состоянии предпринять путешествие. Тогда он пошел во дворец и в присутствии многих дал царю сосуд и сказал: «Господин мой, этот драгоценный сосуд лежал у меня в доме, и он мне очень дорог. Теперь, отправляясь в далекий путь, я поручаю его тебе. Сохрани мне его в безопасном месте. Мне он дороже золота и милее жизни. Когда я вернусь, я хочу получить его целым и невредимым». Царь взял сосуд, запечатал его также и своей печатью и отдал на сохранение казначеям.
>
> 21. После этого Комбаб благополучно совершил путешествие и, прибыв в Гелиополь, усердно принялся за постройку храма. Дело это длилось три года, в течение которых и произошло то, чего опасался Комбаб. Стратоника, проводившая вместе с ним много времени, постепенно влюблялась в него, и в конце концов любовь эта

превратилась в бешеную страсть. Жители Гелиополя говорят, что это произошло по воле Геры; она знала, что Комбаб чист, но хотела наказать Стратонику за то, что она неохотно обещала ей выстроить храм.

22. Сначала Стратоника держала себя благоразумно и скрывала свою болезнь. Но молчание увеличило ее страдания; тогда она стала на виду у всех терзаться и плакать по целым дням. Она постоянно звала к себе Комбаба, который для нее сделался всем. Наконец, не зная, чем помочь своему горю, она начала искать благовидный предлог для признания. Боясь доверить свою любовь третьему лицу и стыдясь самой открыть свое чувство Комбабу, она задумала вступить с ним в разговор, опьянив себя вином, — ведь вместе с вином приходит откровенность, а неудача не будет постыдной, так как все, сделанное в опьянении, забывается.

Как она задумала, так и сделала. Встав после обеда, она пошла в дом, где жил Комбаб, с мольбами охватила его колени и призналась в любви. Но он сурово выслушал ее слова, отказал ей в просьбе и упрекнул ее за опьянение. Тогда Стратоника стала угрожать, что наложит на себя руки. Комбаб в испуге рассказал ей о своем несчастье и открыл ей всю истину. Эта неожиданность успокоила страсть Стратоники, но любовь свою она не могла забыть. Проводя целые дни с Комбабом, она утешала этим свое безнадежное чувство.

Подобную же любовь и теперь еще можно встретить в Гелиополе. Женщины страстно влюбляются в галлов, которые, в свою очередь, безумно к ним стремятся; такая любовь не вызывает ничьей ревности и почитается даже священною.

23. Однако то, что произошло в Гелиополе со Стратоникой, не осталось скрытым от царя. Многие, вернувшись домой, обвиняли ее и рассказывали обо всем царю. Страдая от этого, царь еще до окончания постройки отозвал Комбаба.

Другие рассказы об этом событии нельзя считать правдой. Стратоника будто бы, не достигшая того, к чему стремилась, сама написала мужу, обвиняла Комбаба в покушении на ее честь. Рассказы эллинов о Сфенебее и Федре кносской ассирийцы относят к Стратонике. Я же сомневаюсь, чтобы Сфенебея или Федра могли так поступить, особенно если Федра действительно любила Ипполита. Впрочем, пусть все будет так, как оно было.

24. Когда приказ царя пришел в Гелиополь и Комбаб узнал причину своего отозвания, он спокойно отправился в путь, так как знал, что дома у него оставалось доказательство его правоты. Когда он явился к царю, то тотчас же был связан и взят под стражу. Потом царь созвал друзей, которые присутствовали при отправлении Комбаба, вывел последнего на середину и стал обвинять его в

прелюбодеянии и распущенности. Горько жалуясь на злоупотребление доверием и дружбой, он упрекал его в трех преступлениях: в совершении прелюбодеяния, в нарушении верности и в нечестии по отношению к божеству в то время, когда он строил храм. Многие из присутствующих свидетельствовали, что видели Стратонику и Комбаба в объятиях друг друга. Под конец всем было ясно, что Комбаб будет умерщвлен как совершивший преступление, наказуемое смертью.

25. До сих пор он стоял, не сказав ни одного слова. Но лишь только его повели на казнь, он заговорил и попросил вернуть ему его сосуд, добавив при этом, что царь убивает его не за своеволие и преступление по отношению к Стратонике, а лишь из желания овладеть тем, что Комбаб передал ему перед отправлением в путь. Тогда царь призвал казначеев и приказал им принести то, что они хранили. Когда принесли сосуд, Комбаб сломал печать и показал то, что в нем находилось. «Царь, — сказал он, — именно этого обвинения боялся я, когда ты посылал меня в путешествие. Я не хотел идти, но ты принудил меня, и потому я совершил над собой это насилие, которое должно было обеспечить честь моего господина, но которое было так тяжело для меня. Несправедливо поэтому обвинять меня в преступлении, совершить которое мог только мужчина». Тогда царь обнял его и со слезами воскликнул: «О, Комбаб! Какой ужасный поступок ты совершил. Зачем ты, а не кто-нибудь другой нанес себе это позорное увечье! О несчастный! Не могу же ведь я хвалить тебя за это. Лучше бы не было твоих страданий, лучше бы мне их не видеть. Ведь мне не надо было такого оправдания. Но если уж бог так судил, то пусть мщение постигнет клеветников. Они будут преданы казни; тебя же я осыплю дарами, ты получишь груды золота и серебра без счета, ассирийские наряды, царских коней. Входи ко мне без доклада, никто тебе не запретит видеть меня, даже когда я возлежу с женой».

Как царь сказал, так и сделал. Доносчиков тотчас повели на казнь. Комбаб же получил богатые подарки и стал лучшим другом царя. Казалось, что никто в Ассирии не был равен ему по мудрости и богатству.

26. Когда же Комбаб пожелал достроить храм, который он бросил неоконченным, царь тотчас отпустил его. По окончании постройки Комбаб остался на всю жизнь в Гелиополе. В награду за его доблесть и добрые дела царь разрешил Комбабу воздвигнуть себе в святилище статую; и до сих пор там стоит эта бронзовая статуя, работы Гермокла родосского, с телом как бы женщины, но в мужской одежде. Говорят, что самые близкие друзья Комбаба из сочувствия к его горю захотели разделить с ним его участь. Они подвергли себя тому же увечью и вели одинаковый с ним образ

жизни. Другие же объясняют их поступок участием богов: они говорят, что Гера полюбила Комбаба и, чтобы не оставлять его одиноким в горе, внушила многим желание последовать его примеру.

27. Вскоре это вошло в обычай, который сохранился и до наших дней. Каждый год многие оскопляют себя и становятся похожими на женщин, желая этим утешить Комбаба или умилостивить Геру. Они никогда не надевают мужской одежды, но носят женское платье и исполняют женские работы. Я слышал, что и этот обычай следует приписать Комбабу. С ним однажды случилось следующее. Прибывшая на праздник чужестранка увидела его в мужской одежде и, пораженная его красотой, страстно в него влюбилась. Но, узнав об его увечье, она с горя покончила с собой. После этого случая Комбаб, убедившись, что в делах Афродиты его преследуют несчастья, решил одеваться в женскую одежду, чтобы никогда больше не вводить женщин в заблуждение. По той же причине и галлы не носят мужской одежды.

Это все, что я хотел рассказать о Комбабе»[1].

Все, что сказано здесь о «Гере», следует относить к Великой Матери; это ясно понимает и сам автор, полагая, что упоминание «Геры» есть следствие эллинизации более древних малазийских культов, пришедших в Египет из Лидии и Фригии. «Геру» Лукиан считает условным названием для Кибелы/Реи.

В данном случае мы видим в Комбабе не только жреца Великой Матери, но и строителя, архитектора, аналог «Творца мира».

Три антропологии: Urmensch

С кастрации начинается история титаномахии, восстания титанов против олимпийских богов. Мать-Земля, Гея, восстает на своего мужа Урана (Небо). До этого мифы смутно повествуют, что сам Уран был прежде рожден той же Геей. Значит, снова речь идет о женском андрогине: кастрировать можно только то, что является парфеногенетическим продуктом стерильной страсти Великой Матери. Причиной оскопления Урана, которое осуществляет младший титан, продукт соития той же Геи с Ураном, Кронос, является то, что Уран сбрасывает других детей Геи — гекатонхейров, тысячеруких, и киклопов, одноглазых — в Тартар. Великая Мать всегда становится на сторону своих детей против мужа, даже если муж был ранее порожден ею же самой. Матери-Земле дороги все ее творения: и удачные, имеющие видимость богов и людей, и неудачные — чудовища, инвалиды, незаконченные фрагменты, получившие от Земли автономное и эфемерное хтоническое бытие.

[1] *Лукиан Самосатский*. О сирийской богине. Указ. соч. С. 163 – 166.

Это важный момент: Земля порождает то, что олимпийский Логос рассматривает как нечто предварительное, незаконченное, фрагментарное и случайное. Творениям Великой Матери всегда чего-то не хватает: дактили суть пальцы-фаллосы; у киклопов только один глаз (в некоторых версиях они не просто одноглазые великаны, но глаза сами по себе, движущиеся и живущие отдельной от организма жизнью); у сторуких, напротив, рук слишком много (в этом они подобны полифункциональным и высокопрофессиональным рабочим или новейшим автоматам, «мастерам на все руки»); у Кербера, подземного пса, также три головы; у гигантов нет ног, вместо них змеи и т. д. Населяющие далекие от центра ойкумены зоны этносы также описывались греческими географами как чудовища: у некоторых лица были на животе (вспомним историю о посещении Деметрой, богиней земли, Келея, и шутки бесстыдной Баубо, рассмешившей ее, о чем рассказывается в цикле легенд, связанных с Элевсинскими мистериями); у других не было голов; третьи имели ступни, повернутые в обратную сторону; четвертые передвигались вверх ногами и т. д. Мать-Земля порождает без меры, она пытается создать копию без образца, то есть чистый симулякр. И все мифы и даже философские учения, настаивающие на эволюции видов, — от теорий Демокрита, Эпикура, Гекатейя из Абдер, Диодора Сицилийского, Лукреция до Ламарка и Дарвина, — отличаются неизменно материнской (материалистической) структурой.

Автохтоны, рожденные от земли вместе с другими, являются обязательно незаконченными, искаженными творениями Великой Матери, образуют в древних версиях мифологической антропологии особый вид пралюдей, Urmenschen, которые были изначально параллельной ветвью наряду с тем человечеством, в творении которого участвовали непосредственно боги.

Орфический миф о том, что люди произошли из пара, который поднялся над трупами титанов, после того, как их поразили молнии Зевса в отместку за то, что они растерзали, сварили и съели младенца Диониса-Загрея, прекрасно иллюстрирует эту антропологическую двойственность. В человеке пересекается два наследия: автохтонное (=титаническое) и божественное (=олимпийское, искра Диониса[1]). Человек имеет, таким образом, две генеалогии: по линии титанов он восходит к Матери-Земле, по линии Диониса — к мужским солярным богам. Поэтому каждый человек, по мысли греков, есть потенциальный *герой*: его задача взойти от земли на небо, реализовав свое высшее достоинство. Если же это не удастся,

[1] Фридрих Юнгер лаконично замечает: «Жизнь без Диониса — это не жизнь». *Юнгер Ф.* Греческие мифы. Указ. соч. С. 212.

он низвергнется в огнедышащую утробу Великой Матери и будет оскоплен. Поэтому в человеке ко-экзистируют два человека — материнский, земной, плотский, материалистический, автохтонный и отеческий, небесный, световой, платонический, пришедший (гость). Дионисийство строится на дуальности такой антропологии. Аполлонизм (платонизм) признает только светового небесного человека, а его материального двойника игнорирует, считая «фантазмом», призраком, эйдолоном, не заслуживающим внимания. А антропология Великой Матери признает только материальных индивидуумов, дорогих Матери, даже если они вышли не очень удачными и стройными; мать любит любых детей. А оскопляет как раз не всех, а наиболее удачных, пытающихся всерьез встать на путь героев и подражать богам. Вот тогда Гея достает свой острый серп.

Женский Творец

Гея оскопляет (точнее, способствует этому, подговорив оскопить отца своего сына[1] Кроноса и создав для этого гигантский серп) Урана за то, что тот сбрасывает сторуких и одноглазых в ад. Кронос оскопляет Урана и тот гибнет. Из его крови, пролитой на землю, рождается новое поколение автохтонов — хвостоногие гиганты, эринии, мелии (нимфы древа ясеня). А из самого фаллоса, упавшего в море — Афродита. Сам Кронос обычно изображается с серпом в руках: то есть его признаком является типичный символ именно женского начала. Позднее Кронос пытается избавиться от этого атрибута и бросает его в море в Ахайе у мыса Дрепан.

Вместе с усилением Кроноса начинается эпоха царства титанов. Это снова хтонический период, но Кронос действует так же, как Уран, захотевший всерьез быть небом, или Аттис, отправившийся на помолвку к царской дочери. Кронос пытается действовать, как действовал бы на его месте *мужчина*, то есть бог, но оставаясь тем, кто он есть — то есть «*творчихой*». Напомню, что мы сейчас стараемся прочесть мифологию в редакции самой Великой Матери, поскольку ее аполлоническое (неоплатоничсекое) и дионисийское (гностическое) прочтения будут существенно отличаться. Поэтому Кронос снова сбрасывает в Тартар гекатонхейров и киклопов, а заодно с ними — новую генерацию чудовищ, рожденных Геей из крови Урана — гигантов и эриний. Кроме того, показательны фрагментарно сохранившиеся мифы о рукопашной битве Кроноса с гигантским змеем Офионом, сыном и мужем океаниды Эвриномы, который якобы правил до Кроноса миром. По Ферекиду, Кронос стал царем после этой победы. Будучи сам автохтоном, Кронос вытесняет прежние поколения автохтонов, как до него делал Уран, а после него Зевс.

Женой Кроноса становится новое воплощение Матери-Земли, титанэсса Рея. Кронос проглатывает всех рожденных от Реи детей (Гестию, Деметру, Геру, Гадеса, Посейдона), так как Уран перед смертью предсказал ему утрату царства от потомства. Рея снова становится на сторону детей, как прежде Гея, и спасает Зевса, заставив Кроноса проглотить вместо него камень. Младенца Зевса прячут на Крите[1] (матриархальном острове) и поручают его воспитание священной козе — Амальфе и куретам (и коза, и куреты — также традиционные спутники Великой Богини). Колыбель Зевса привешена к веткам дуба, священного дерева Зевса, но любое дерево, в том числе и дуб, относится к зоне Великой Матери, будучи древесиной, ὕλη, материей. Это важно: начало судьбы Зевса вновь окрашено в матриархальные тона — пока он младенец, он остается под покровительством Матери, Реи. Рею греки отождествляли с Кибелой.

Зевс, становясь юношей, замыслил восстание против Крона. «Восстание, — как проницательно писал Ницше, — есть доблесть раба»[2]. Поэтому в этом факте также можно распознать очередную страницу матриархальной истории, новый виток восстания низшего против высшего. Но так как греческую мифологию мы знаем в редакции того культа, в котором Зевс приобрел солярное, небесное измерение, то сама его фигура мыслится как высшая форма мужского начала. Однако, показательно, что в целом ряде мифов Зевс сохраняет чисто хтонические и даже гипохтонические черты — так, он иногда выступает в виде змеи или дракона (таким образом он насилует свою же дочь Персефону — причем под землей) или быка (в таком виде он похищает — снова с Крита! — Европу[3]). С другой стороны, неоплатоники применяли к высшему апофати-

[1] Обратим внимание на этимологию русского слова «сын». Это слово означает дословно того, кто «сосет (материнскую грудь)». Следовательно, это отношение к ребенку со стороны Матери, материнское слово и материнское понятие. Отец имеет к тому, кого принято называть «сыном», совсем иное отношение, структурируемое иными социальными и ритуальными нормами. Выражение «сын за отца не в ответе» можно понимать именно таким образом: сын есть член семьи, напрямую связанный только с матерью, следовательно, не сын отвечает за отца, а тот, кто признан отцом в качестве своего продолжателя, образа отца, а это никак не связано с фактом сосания груди.

[1] В других версиях мифа местом воспитания Зевса называют Фригию, родину Кибелы, и конкретно гору Ида (откуда ведут начало идейские дактили — гномы-фаллосы Великой Матери) или даже Наксос, священный остров, ставший сакральным местом великой иерогамии Ариадны с женихом Дионисом.

[2] См.: *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Интербук, 1990.

[3] Лукиан Самосатский считает, что под именем «Европы» следует понимать финикийскую Астарту. *Лукиан Самосатский*. О сирийской богине. Указ. соч. С. 159.

ческому началу — Благу — образ Аполлона в его пифагорейской версии, но никогда не Зевса, который считался именно демиургом, то есть имел отношение к творению природного космоса, хотя и в его высшей умозрительной части.

Зевс поступает Кроносу на службу (как слуга! — снова Ницше о «добродетели раба») и обманом освобождает своих братьев и сестер — богов — из чрева отца. Кроноса тошнит, и боги выходят наружу. Зевс собирает богов на горе Олимп и выступает в поход против Кроноса. На сторону Зевса кроме богов переходят и прежние хтонические существа — сторукие и киклопы, а также некоторые титаны и титанэссы — Океан, Стикс, Ника, Прометей и Эпиметей.

Кронос собирает армию титанов в Фессалии, в центре Греции на горе Отрис. Предводителем армии титанов становится титан Атлант.

Так начинается титаномахия, которая длится в течение десяти космических лет. Длительность этих космических лет высчитывается по-разному. Важно лишь заметить, что эта война длится долго, по человеческим меркам — всегда. В определенном смысле она продолжается и сейчас.

Титаномахия может быть рассмотрена как парадигма войн ума. В ней мы видим основную линию раскола: черный Логос Кибелы, представленный в данном случае лагерем титанов, гора Отрис, сражается со светлым Логосом, представленным лагерем богов и горой Олимп. Титаническое начало воплощает в себе горизонталь хтонического мира. Олимп символизирует вертикаль. Неслучайно символом грядущей победы Зевса становится замеченный им в небе орел, а оружием Зевса — стрелы, образы вертикальной световой топики, построенной от Неба к Земле, против Земли. Конечно, такой титаномахия выглядит в том случае, если мы встаем на сторону победивших в ней богов, в соответствии с классической версией греческой мифологии. Тогда борьба действительно приобретает именно черты вечного против временного, мужского против материнского, небесного против хтонического. Теоретически, в истории Зевса легко разглядеть и более архаический и матриархальный пласт. Тем более что, согласно орфикам, Зевс по наущению богинь Ночи, нюкт, поступает с Кроносом так же, как тот поступил с Ураном: он усыпляет его медом (опьяняющий напиток Великой Матери) и оскопляет (по этой версии Афродита рождается от детородного органа Зевса, а не Урана). То есть снова мы имеем дело с актом кастрации, медом, ночью и остальными атрибутами Великой Матери.

Мифологию (как и философию) можно читать с двух позиций: со стороны Матери-Земли или со стороны Небесного Отца, со стороны материи или со стороны духа. Поэтому в олимпийском прочтении титаномахия есть последний и решительный бой «нового» божественного порядка вечности против «ветхого» хтонического порядка времени. Титаны, в таком случае, выражают собой чистую длительность, неспособность ничего довести до конца, тщетную претензию совершить нечто великое, грандиозное, но оканчивающееся бесславным накоплением материальных масс, слабых именно в силу своей гипертрофированной количественности. Боги легки[1], титаны тяжелы. Боги — качество. Титаны — количество. Боги — малое. Титаны — огромное. По олимпийской логике, легкое, малое и чистое всегда побеждает тяжелое, громадное и грязное. «Большое число слабее малого», — уверяли неоплатоники и пифагорейцы. Поэтому титаномахия, прочитанная глазами богов и их последователей, есть парадигмальный образец успешного, триумфального подчинения низшего высшему, материи — духу, материнского — мужскому.

Война Диониса – игра Диониса

Показательно отношение к титаномахии со стороны дионисийского Логоса. Диониса с титанами связывает драматическая история. «Титаническое и дионисийское соприкасаются друг с другом»[2], — пишет Ф. Юнгер. Разрывание Диониса титанами, подосланными Герою, есть особая персональная титаномахия этого бога. Но война Диониса с титанами носит для него игровой характер: Дионис превращается то в девушку, то в различных животных, пока, наконец, титаны не настигают его в образе быка и не убивают. *Война Диониса есть игра Диониса*, хотя с драматическим и страстным финалом.

Приведем фрагмент из поэмы Нонна Панополитанского «Деяния Диониса»:

«Так Загрей и родился, отпрыск рогатый, он Зевсов
Трон занимал единый на небе и трогал ручонкой
Детской зарницу Зевеса, в ладонях слабых младенца
Неразумного эти зарницы казались игрушкой!
Только недолгое время Дия трон занимал он —
Белым медом измазав лик злоковарный, Титаны,
Подстрекаемые гневом Геры тяжкоразящим,
Тартарийским ножом младенца в куски истерзали:
В зеркало детка смотрела, любуясь своим отраженьем!
Так разделенный на части железом изострым Титанов,
Кончил жизнь Дионис, дав новое жизни начало:

[1] «Мастерство Аполлона проявляется в том, что для него нет ничего тяжелого». *Юнгер Ф.* Греческие мифы. Указ. соч. С. 136.

[2] Там же. С. 69.

Стал он тогда превращаться, часто меняя свой облик!
То он Кронид хитроумный, юный, с грозным эгидом,
То он немощный старец Крон, изливающий ливень,
То он с ликом младенца является, то предстанет
Юношей исступленным с первым пушком на ланитах,
Темным, что вдруг подчеркнет округлость нежную лика.
То вдруг львом обернется, в ярости грозным и страшным,
Львом, что с рыком могучим грозную пасть отверзает,
Гривою осененный густою, тянет он выю
Вдоль хребтовины косматой, хлещет хвостом непрестанно,
Шкуру мелькающим быстро будто бичом раздирая.
То вдруг прикинется, львиную бросив тут же личину,
С ржанием неуемным, высокогривым и диким
Жеребцом, что стремится жалящие удила
Перегрызть, их кромсая, белою пеной исходит.
То из уст испуская свистящее громко шипенье,
Извивается в кольцах змеем чешуйчаторогим,
Из глубокого зева мечет язык копьевидный
И бросается она на испуганного Титана,
Шею его окружая воротником ядовитым.
То вдруг, покинув тело ползущего кольцами гада,
Тигром становится с пестрою шкурой... То примет он бычий
Облик, и ревом исходит, зубы ощеря свирепо,
И пронзает Титанов рогами, бросаясь внезапно.
Так он за жизнь свою бился, пока из ревнивой глотки
Мачехи-Геры гневом тяжкоразящим не вырвал
Вопля, сотрясшего неба. Сама повелительность гласа
Грохотом поднебесным ударила в створы Олимпа,
На колени повергнув могучего зверя — убийцы
Тут же в куски истерзали ножом быколикого бога.
Зевс же, Отец, как яденье свершилося Диониса,
Понял, что в зеркале хитром темный призрак причина
Смерти и матерь Титанов предал мстящим зарницам»[1].

В этом отрывке из Нонна следует обратить внимание на следующие детали:

1. Нож титанов «изострый», это жертвенное орудие, возможно, выполняет функцию, аналогичную серпу. Диониса титаны разрезают.

2. Причина смерти — здесь зеркало, или темный призрак, отразившийся в нем. Это напоминает падение Пистис Софии, соблазненной огненным отражением Плеромы в материи, или Антропоса в «Поймандре», очарованного своим обликом в водах Природы.

[1] *Нонн Панополитанский.* Деяния Диониса. СПб.: Алетейя, 1997. С. 69 – 70.

3. Дионис принимает образы богов: Кроноса, Зевса и юноши (возможно, Аполлона), то есть выступает как бог, и одновременно — образы хтонических животных: быка, льва, жеребца, тигра и змеи, входящих в круг Великой Матери. В этом принципиально двойственная природа Диониса и его Логоса.

Однако бог не может умереть, и сердце Диониса спасает Афина Паллада, чтобы отдать Зевсу, и Дионис снова возродился от Семелы. Растерзанный Дионис побеждает растерзавших его титанов. Он — проигравший, убитый, расчлененный, сваренный и сожранный — воскресает. Они — убившие, расчленившие, сварившие и сожравшие — уничтожаются стрелами Зевса. Безвозвратно. Легкая игра богов снова побеждает материальную тяжесть титанов.

В принципе, весь Индийский поход Диониса повторяет тактику его борьбы с титанами и иными противниками. Дионис сражается, играя, и в шутку, со смехом и иронией, побеждает серьезных противников.

В другом эпизоде существенный ущерб титанам наносит верный спутник из свиты Диониса бог Пан. Он делает из морской улитки трубу, рев которой приводит титанов в ужас.

Показателен аналогичный эпизод участия Диониса и его свиты в другом сражении земных исчадий и олимпийских богов: в гигантомахии. В ней Дионис вместе с Силеном и сатирами едет на ослах, животных слабо приспособленных для участия в боевых действиях, что придает сцене комический эффект. Но, почуяв близость гигантов, ослы начинают так громко ржать от страха, что сами гиганты пугаются и убегают с позором с поля боя.

Фридрих Юнгер так говорит о войнах Диониса.

«(...) хотя в Дионисе действительно сокрыто нечто воинственное, он предстает воителем особого рода. Его оружие не мечи, щиты, копья, стрелы и доспехи, которые обычно используются на войне. Его воинство не нуждается в военных приемах Ареса, с помощью которых нападаешь на противника. К борьбе, которую ведут герои, оно не имеет никакого отношения. Оно состоит из невооруженных, причем, по большей части, женщин. Бог посылает на битву не опытных и осмотрительных бойцов, а впавших в бессознательное неистовство, охваченных божественным безумием, и тем не менее это шумное, беснующееся воинство, вооруженное флейтами и цимбалами, оказывается страшнее самого опытного войска и его натиска не выдерживает самое ожесточенное сопротивление. Этим воинством руководит сверхчеловеческая сила бога, который разрывает на куски и уничтожает всякого, кто становится у него на пути»[1].

[1] *Юнгер Ф.* Греческие мифы. Указ. соч. С. 212.

Важно, что во всех случаях титаномахии и гигантомахии Дионис и его свита оказываются на стороне Олимпа.

Хтоническое прочтение военных хроник

Формально тот же самый сценарий титаномахии в глазах Великой Матери может иметь совсем иной смысл. Но не прямо симметричный. Геометрия в ноологии сложнее привычной для нас геометрии физического мира. Конечно, с одной стороны, можно соотнести Великую Мать с титанами, и до определенной степени такая ассоциация оправдана: титаны отстаивают именно материальные аспекты экзистирования, они хтоничны и стоят на стороне земных (и водных) масс. Но парадигмальные женщины, Гея как мать или ее эпифания Рея, всегда встают на сторону детей против мужей. Отсюда солидарность как с Кроносом в борьбе против Урана, так и с Зевсом в борьбе против Кроноса. Для Великой Матери прочтение истории есть принципиально «вечное возвращение одного и того же». На этом построена экзистенция титанов, связанный с ними замкнутый сам на себя циклизм. Но это же и закон черного Логоса: для Великой Матери все что происходит, есть одно и то же, ведь любая перевернутая страница мировых эпох есть не что иное, как новое выражение ее неспособности создать что бы то ни было стоящее, возвращение к ее тщете, ее стерильности и ее неснимаемому женскому одиночеству. Она, оставаясь одной и той же, поколение за поколением порождает детей/возлюбленных, которых затем приносит в жертву (оскопление), чтобы породить нечто новое и снова неудовлетворительное, неполное, мучительно недостаточное. Для нее титаномахия — это эпизод тщеты среди других эпизодов тщеты.

Этот тонкий момент выражен в мифе участием сторуких и киклопов в армии богов. Именно они и решают исход битвы. Очень интересная логика: чтобы победить земное начало титанов, боги вынуждены обратиться к еще более хтоническим и материальным существам, чем сами титаны, получив тем самым санкцию Матери-Земли на победу.

Светлый мировой порядок

В результате трудной битвы богов и титанов побеждают боги (это версия партии Зевса и ее редакция). Титаны сброшены в Тартар, куда ранее сбрасывали предшествующих побежденных. Атлант, предводитель армии титанов[1], получает особое наказание: на

[1] По другой версии, предводителем титанов является отец Атланта, а также Прометея и Эпиметея, Иапет.

его плечи Зевс кладет небесный свод и помещает его на крайний Запад мира, где начинается ад. Здесь происходит объединение сюжетов титаномахии и войн афинян с атлантами, о которой говорится в «Тимее» Платона.

Демиургия Зевса реорганизует отвоеванный «новым порядком» у хтонических сил космос. Так, космос отныне разделен на три зоны:

- небесную, где властвует сам Зевс,
- среднюю, область Посейдона, бога морей,
- подземную, Аид, отданную третьему брату Гадесу.

Тартар же находится ниже Аида, так же далеко от земли снизу, как небо далеко от нее сверху.

Порядок Зевса представляет собой зону светлого Логоса, мир, построенный по законам платонической и пифагорейской топики. Он светел, прекрасен, совершенен, вечен, вертикален. В этом мире все три зоны: небо, земля и подземный мир установлены таким образом, что все они *пронизываются* небом; небо присутствует здесь повсюду, на всех уровнях. Этот природный космос насквозь пропитан логосными структурами — они могут быть более высокими и менее высокими, но простираются на весь онтологический объем данности. Это дневной греческий мир, царство Аполлона, управляемого им в соответствии с единым установленным порядком. Это светлый космос, сквозь который ясно и прозрачно проступает его парадигма, его эйдетический образец.

В результате титаномахии учреждается мир как логоцентрический порядок, развернутый вокруг световой оси, возводящей любую данность к ее небесной божественной идее. В этом суть главенствующей в Древней Греции религиозной и философской формы: мир логоцентричен, все три его зоны — от неба до подземного царства — управляются богами. При этом все три космические зоны обобщаются Логосом Аполлона; главенствующие в них боги не устанавливают свои модели, но представляют собой издания единого — небесного, олимпийского — Логоса, примененные к трем космическим средам — от самой прозрачной до самой темной и густой. Но даже Аид, управляемый Гадесом, не является особой онтологической ситуацией, требующей специального типа мышления: Аид мыслится как прямое продолжение божественного, только примененного к низшим слоям бытия. Логос Аида не какой-то особый Логос — не Логос Диониса или тем более Логос Кибелы. Это Логос того же Аполлона, только примененный к аду; не случайно Аполлон проводит в аду некоторое время, искупая «вину» за убийство Пифона. Аполлон есть везде, и везде он остается самим собой, Аполлоном. Этот светлый бог не любит превращений. И все светлое и темное оценивает по одной-единственной самотожде-

ственной мерке. Как заметил Платон, отражая тезис софиста Протагора о том, что «человек есть мера вещей». Для нас, утверждает Платон, «бог — это мера вещей»[1]. Так рассуждает не только солярный философ, но и сам бог, светлый бог спокойного олимпийского мужского Ума.

Гигантомахия и три издания воли к власти

Гигантомахия становится продолжением титаномахии и объясняется в мифах тем, что Гея была (в очередной раз) расстроена тем, что ее детей, титанов, сбросили в Тартар, и она поднимает следующее восстание земных могуществ — на сей раз гигантов. Имя «гиганты», Γίγαντες, означает «рожденные Геей». Армию гигантов ведет на Олимп Эвримедон. Главная битва свершается на Флегрейских полях. В других версиях предводителями гигантов названы Алкионей и Порфирион.

Армия гигантов нападает на Олимп, забрасывая его скалами и горящими дубами. Гиганты описываются как непобедимые могущества, черпающие силы от Великой Матери. При этом они не могут быть побеждены богами, и только смертный герой может с ними справиться. Эта черта повторяет сценарий титаномахии: снова детей Земли можно одолеть с помощью других детей Земли (на сей раз вместо сторуких и киклопов выступает земной герой Геракл). Геракл убивает гигантов стрелами, смоченными в крови гидры, еще одного хтонического женского чудовища.

Гигантомахия описывается в мифах более подробно, нежели титаномахия, но основной сценарий остается прежним: речь снова идет о восстании хтонических порождений Великой Матери против олимпийских богов.

Соответственно, мы можем рассмотреть различные эпизоды этой борьбы как выражения одной фундаментальной архетипической картины: речь идет о *восстании черного Логоса*. Причем этот Логос восстает как на *светлый* Логос Аполлона, так и на *темный* Логос Диониса. Великая Мать претендует на то, чтобы ее собственная и уникальная модель восприятия мира была доминирующей.

Каждый Логос предполагает свою систему власти. Мир, устроенный по модели Аполлона/Зевса, подчиняется властвующей доминанте олимпийского солярного мужского начала. Царственный характер Зевса виден отчетливо и всячески подчеркивается мифами и в философии. Зевс — прообраз патриархальной системы правления, парадигма монархии.

[1] *Платон.* Законы // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. III. Ч. 2. Дословно: «Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых». (716 c) С. 205.

Дионис тоже царь. Не случайно он описывается сидящим на троне Зевса. Орфики учили, что Дионис — царь будущего, грядущего, который сменит Зевса во главе его олимпийской Империи. Политическая система, построенная по дионисийскому принципу, менее четко описана. Можно лишь предположить, что она соответствует касте воинов, тогда как политейя Зевса — касте солярных жрецов. Для воинов характерно сочетание высших созерцательных практик с силовыми сценариями подчинения материи и преобразования ее. В воине дух борется с материей, создавая напряженность божественной страсти. Для воинов также характерно большее внимание к женскому началу, тогда как жрецам более соответствуют практики самодостаточности и аскетизма (аполлонический андрогинат). Но в любом случае дионисийский Логос также обладает имперским измерением и претендует на доминацию (в ученике Аристотеля Александре Великом это представлено довольно наглядно).

Отсюда можно заключить, что и Логос Кибелы может иметь политико-социальное, властное выражение. Истории с войнами Великой Матери, в частности, титаномахией и гигантомахией демонстрируют, что параллельно мирному настрою женского начала ему также свойственно приобретать в определенных обстоятельствах наступательные, агрессивные и воинственные формы. Поэтому в различных мифах женские божества проявляют воинственный и гневный характер. Таковы индийская Кали[1], вавилонская Иштар, финикийская Анат, египетская Сехмет и т. д. В их лице Великая Мать выступает как воплощение радикальной хтонической агрессии, подбирающей себе для выражения образы земных гигантов, огромных крылатых змеев, драконов, великанов и других чудовищ, составляющих серьезную проблему даже для всемогущих богов.

Три Логоса, таким образом, организуют вокруг себя три политических порядка, три парадигмальные армии.

Онтология материи: от Аристотеля вниз

Чтобы перейти собственно к философской проблематике, посмотрим, какие именно моменты отличают философию, которую мы помещаем в зону темного Логоса, от чистого, радикального, аполлонического платонизма. Скорее всего, именно в этом отличии и будет заключаться введение в черный Логос Кибелы. По крайней мере, это один из путей, препровождающих нас к философскому аду.

[1] Характер индийской богини Кали более сложен. Мы подробнее остановимся на семантике ее образа в четвертом томе «Ноомахии».

В версии Аристотеля наиболее значимое отличие заключается в признании за материей, ὕλη, древесиной, а значит, за Великой Матерью, определенного, — пусть потенциального, — но все же онтологического начала; поскольку в философии Аристотеля материальность вещи необходима для того, чтобы обеспечить первой сущности ее бытие. Сама материя не обладает бытием, но является *необходимым* началом для того, чтобы сущее могло быть. Без Великой Матери нет πρὼτο ουσὶα, а следовательно, ее статус, по сравнению с платонизмом, качественно возрастает. Сама Великая Мать, материя, не способна создавать формы, у них иное — божественное, небесное (этого Аристотель не отрицает) — происхождение, но и сами эти формы не имеют бытия, пока не обретут для себя материальной основы. Это чрезвычайно важно: в дионисийстве материя получает право на соучастие в бытии. Это фундаментальный философский сдвиг по сравнению с аполлонизмом; шаг навстречу Великой Матери. Теперь, чтобы сделать следующий шаг в том же направлении, надо признать, что материя и сама по себе обладает автономным бытием и что это бытие самостоятельно и не зависит от эйдетического начала. Великая Мать сама способна порождать живые существа, давать им жизнь и вид (эйдос).

Здесь мы подходим к переворачиванию платонизма, к *платонизму наоборот*. По Платону, идея существует сама по себе до всякой материи. Она есть архетип, парадигма, прообраз. Кормилица и восприемница хора, χὼρα, принципиально не необходима ни для бытия идей, ни даже для бытия феноменов-копий. Материальность есть простое замутнение эйдетической ясности; она не придает бытия вещи, не участвует в ее бытии, но лишь отнимает это бытие, делает его все менее и менее наличествующим. Степень материальности вещи равна степени небытийности ее эйдоса. В неоплатонизме (особенно у Плотина) эта линия доходит до своего естественного предела.

Если перевернуть эти пропорции и заявить, что материя есть и может создавать вещи сама, смысл и духовная нагрузка которых, а также их вид, являются лишь вторичными и онтологически не значимыми измерениями, только скрывающими фундаментальную материальность вещи, ее природную сущность, то мы получаем радикальный материализм как философское выражение черного Логоса. Такой материализм может быть выражен как в форме мифа (Великая Мать), обряда (женские экстатические культы, процессии Кибелы, прыжки акробатов, танцы куретов), гендерной фигуры (евнухи, скопцы, галлы), так и в форме научных и философских концепций.

Так, продление аристотелизма вниз, в сторону усиления онтологического значения материи, и полное переворачивание платонизма позволяют нам наметить философские и филомифические структуры искомого черного Логоса. Такой материализм намечен в философии стоиков, сместивших, возможно, под семитским влиянием (а мы видели уже неоднократно, что семитские культы имеют матриархальную специфику: Прокл не случайно относил демиургию Адониса к финикийцам, семитскому народу) аристотелевский (дионисийский изначально) дуализм феноменологического толкования сущности в сторону материальности всех вещей — включая самого бога. Указание на финикийское происхождение Зенона[1], основателя Стои, приобретает в таком случае особый смысл.

Расчлененный гностицизм (мессия, который не придет никогда)

Второй путь, по которому можно двигаться, это гностицизм (софиологического направления валентиниан или в форме Барбело-гнозиса, хотя начала этого мы ясно видим уже у Симона Волхва). Он, как и мифы о Великой Матери, строится на основании *женского взгляда* на мир. Если расчленить мистериальный нарратив, описывающий бунт Эонов и восстание Софии, на две части и взять его в отрыве от последующих примиряющих сюжетов гносеургического толка (появление в Плероме Спасителя), мы получаем религиозно-философскую версию Титано- и Гигантомахии. Восстание Софии вполне можно приравнять к революции Великой Матери, подстрекающей свои неудачные (как авортон Софии) порождения на битву против богов. Трагизм повествования остается, только вторая половина сценария — приход Спасителя — отменяется и заменяется настойчивым акцентом на имманентности хтонических сил, призываемых матерью-материей снова и снова восставать против эксплуататоров (богов) с опорой только на собственные силы и знание законов природы. Это порождает особое мессианство без мессии, приход которого все время откладывается (титаническое «все еще не», noch nicht), превращаясь в бесконечное ожидание, замыкающее время само на себя. В этом титаническом времени у Спасителя (как иного) нет места, чтобы прийти, так как структура хтонического времени полностью замкнута. Спаситель, по мнению Великой Матери, должен родиться от нее самой — партеногенез, триумфальное утверждение женского андрогината Агдитис. Поэтому Спаситель приходит не сверху, с небес, но восстает из-под земли. Это и есть войско титанов, гигантов и прочих автохтонных змееногих тварей, мировой пролетариат, которому нечего терять, кроме его цепей.

[1] *Поленц М.* Стоя и семитизм // Порфирий. Сочинения. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011.

Гностическое отчаяние и драма сохраняются, но лишь в половинном варианте. Аттис дублирует Диониса как его подземный, опрокинутый дубль. Третья демиургия Адониса берется за основную и единственную, опрокидывая божественную иерархию аполлонической имперской (монархической) вертикали. Метания Великой Матери по всему регистру возможных страстей и эмоций — от бездонного отчаяния до нежности к своим (открывающим свой чудовищный лик лишь в редкие минуты прозрения) созданиям (тогда мы видим улыбку Софии).

История валентиниан про Софию-Ахамот еще ближе к этому стилю мышления. Речь идет об автономном творении Природы без участия мужского начала. Авортон Плеромы порождает сына-креатора, скорее всего, Офиона, Пифона, Тифона, Титана, как фрагмент женского андрогината. Это фигура невежественного архонта, являющегося женщиной, но без ее тоски и острого чувства лишенности, то есть женщиной настолько глупой, что она даже не догадывается о том, что она всего лишь женщина. Архонт-креатор, семитский «бог» как жалкая и внешне автомизировавшаяся изначально кастрированная, стерильная, скопческая половина женского андрогина — вот образ «творчихи». И в этой пародии нетрудно распознать ту инстанцию, которую гностики идентифицировали в иудейской религии как разновидности семитских — матриархальных уже по одной этой причине — культов.

Миры Великой Матери населены автохтонными народами, состоящими исключительно из саркиков и психиков. Психики берут свою душу от Аттиса-Адониса, тело — от Кибелы. Саркики — просто двуногие насекомые, движимые дрожью телес вечно страждущей Земли. Архонты планет и высший архонт питаются людьми, как те — животными, а сами животные — друг другом либо растениями. Мифически картина гнетущая, но только для пневматика. Если мы отказываем пневме в высшем небесном измерении или меняем регистр женской пневмы с дионисийской менадической жажды эпифании бога-сотера на революционный огненный порыв хтонических могуществ, мы получаем удивительно знакомую и привычную нам *материалистическую картину мира*. Именно это зафиксировал Г. Йонас при своем экзистенциалистском (постхайдеггерианском) анализе философии гностицизма[1].

Апофеозом такого расчлененного гностицизма становится описание того мира, который наступит после того, как пневматики покинут пределы вселенной «злого демиурга» (злой демиургессы — демиурга-скопца) в терминах, предложенных гностиком Василидом. Отсутствие пневматиков удалит из пространств «зло-

[1] *Йонас Г.* Гностицизм. СПб.: Лань, 1998.

го творения» тех, кто испытывали ностальгию, ужас, тоску и боль. Зло не превратится в добро, но будет ликвидирована та инстанция, которая воспринимала зло *как зло*. Из мира будет удален аполлонический мужской свидетель и даже ностальгирующая по отсутствию чего-то самого главного дионисийская личность вакханки. Больше некому будет испытывать муки, страдания, безумное желание вырваться прочь. Это будет настоящий «земной рай», так как материальные хтонические твари окажутся наедине сами с собой. По сути это и есть альтернативный сценарий Титано- и Гигантомахии. Титаны и гиганты побеждают богов, свергают их с Олимпа. Боги бегут в панике, оракулы прекращаются, законы Земли побеждают законы неба. Мы вступаем в мир, организованный по воле материи. Природа объявляется богом (Deus sive Natura). Одни ждут мессию, который никогда не придет, так как к титанам мессия не приходит, и, устав ждать, по логике хтонической имманентности в какой-то момент «ожидающие» сами себя объявляют мессией, возвращаясь на «землю обетованную», никого и ничего больше не ожидая; другие делают то же самое, объявив мессианским класс «кузнецов Тартара», подземных тружеников мирового пролетариата; третьи, наконец, провозглашают оптимальным такой порядок, который соответствует царству количества, частной собственности и приоритету торговых отношений, проецируя финикийский принцип торговой морской (атлантической, по Проклу) цивилизации в качестве глобального и общеобязательного образца[1].

И снова мы можем рассмотреть эту автономизацию материи как перевернутую версию платонизма: там бытием материи было ее небытие, а ее истиной — ложь, здесь материя объявляется бытием и источником бытия и при этом провозглашается как истина в последней инстанции. «Материя есть, и она есть истина, и есть только она, все остальное небытие и ложь», — утверждает черная философия Кибелы. Кажется, мы где-то уже это слышали и слышим постоянно. Везде, с рождения до смерти, в образовательных учреждениях и научно-популярной литературе, в сложнейших научных построениях и бытовых разговорах.

В поисках нефилософского золота

И наконец, третья версия дионисийской философии — герметизм. Если убрать из его корпуса «Поймандра» и топику светового Антропоса, останется только волшебная Природа и ее свет, ее чудеса и ее сложнейшие трансформации. И в этом случае получение

[1] Показательно, что греки отождествляли титана Кроноса с финикийским божеством Ваалом, дублем Адона, и связывали жертвоприношение младенцев Ваалу и Молоху с историей про поедание Кроносом своих детей.

золота станет действительно высшей целью жизни — триумфом черной алхимии, призванной накапливать материальные богатства, создавать их любыми — самыми чудесными — способами, чтобы складировать в тайном центре Артемисиона, где над грудами золота в сердце сакрального банка нагнулся, облаченный в императорский пурпур скопец Мегабюзе, верный евнух Великой Матери Кибелы, представитель безумного архонта-создателя, эпифания Аттиса. Музыканты, акробаты, кастраты и танцоры окружают заветный центр матриархального политического строя — банк, великое хранилище денег, золота, монет.

Прометеическая алхимия — родоначальница не только современной химии, но и более фундаментальной хтонической идеи — идеи прогресса, о которой американская писательница Симона Вейль резко заметила: «идея прогресса есть яд»[1]. Стремление ускорить созревание металлов, подражая природе, но опережая ее, есть парадигма «технэ», искусственной проекции субъектной воли на окружающий мир в целях создания «более совершенного дубля» Природы. Это отсылает нас к теориям Хайдеггера о метафизике техники и о Gestell.

Аполлонический мир платонизма видит творение как процесс вечного проявления парадигм, как световую эпифанию. Такая эпифания не порождает новые вещи, но, скорее, возводит их к своим эйдосам. Иными словами, поиск смысла и эйдетических цепей, возводящих каждую вещь на небо ноэтического космоса, сокращает их количество, выстраивает в виды и рода, а потом возносит к монаде. Не увеличение количества вещей и не создание более эффективных технологий производства, но напротив, их уменьшение в числе есть путь к качеству и аристократическому эксклюзивизму аполлонической науки. Эта наука не для многих, негеометрам она недоступна. Она все берет у изучающего ее и ничего не дает взамен. Это антитеза накоплению или торговли, обмену. Поэтому Аристотель говорит, что в отличие от φρόνησις, благоразумия, σοφία, мудрость совершенно бесполезна — ею занимаются те, кто не имеет материальной нужды, кто материально не ангажирован ни во что. В золоте платоника может интересовать только его сущность, сгустившийся в нем свет, его даймон, тот луч, который поднимается от него к небесным светилам, к солярному Отцу и самому Аполлону. А для этого совсем не обязательно иметь золотую монету. Можно посмотреть на нее в храме или просто представить себе

[1] Полностью цитата звучит так: «Ничто не может иметь целью что-то иное, нежели собственный исток. Противоположное убеждение, то есть идея прогресса — это чистый яд». «Nothing can have as its destination anything other than its origin. The contrary idea, the idea of progress, is poison». *Weil Simone*. The New York Notebook. First and Last Notebooks (1942). N.Y.: Richard Rees, 1970.

умозрительно. А еще лучше, если в голову пришла мысль о золоте и деньгах, обратить взгляд на небо или к восходящему и заходящему солнцу (что практиковали в качестве обязательной практики пифагорейцы). Перевернув это, мы получаем философию денег; мир, в котором материальные интересы и потребности ставятся надо всем остальным; экономика, а точнее, хремастика[1], слепое стремление к приобретению богатств, черная алхимия финансов, становится главной мотивацией экзистирования. В такой черной алхимии не Антропос страдает, будучи рассеянным по материальной природе, но хищная материальная Природа раздражена наличием в ней остатков чужеродного светового элемента и пытается избавиться от него, вытесняя на периферию и утверждая свои автономные процессы в качестве единственно легитимных. Так, избавляясь от платонизма и мужского начала, она восстанавливает свой женский материальный экономический андрогинат.

20 принципов черной философии

Если объединить все эти моменты воедино, то мы получаем общую структуру черного Логоса, его топику, его фундаментальные принципы. Философия Кибелы основывается на следующих началах:

1. В основе всего лежит *материя*, ὕλη, selva, «древесина», пространственность, χώρα, Кормилица и Восприемница, перво-вещество.

2. Материя, понятая максимально широко (логически/мифологически/философски/теологически/религиозно/обрядово/символически/гендерно), тождественна *бытию* и снабжает бытием все явления, из нее проистекающие.

3. Материя обладает *творческой мощью* и способна творить из самой себя телесные формы и жизненные потоки. Бытие материи преобразуется в жизнь и в эйдетические конструкции. Материя есть Творец (творчиха) всего.

4. Мир материален, создан из материи и *возвращается* к ней. Она есть альфа и омега экзистирования.

5. Вещи *развиваются*, начинаясь от максимально материальных и восходя к наиболее эйдетическим, вплоть до пневмы (духа) и ума. Но ум (сознание) есть не что иное, как венец автономной работы материи.

6. Время *материально, линейно и бесконечно*, оно течет в одну и ту же сторону, но у этого течения нет цели. Оно течет как Ти-

[1] *Аристотель.* Политика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 376–644.

тан-Океан — всегда в одном направлении, но никогда не достигая цели — этой цели нет. Материя развивается и прогрессирует, но всегда остается самой собой, постоянно меняясь.

7. *Материальность духа* есть высший секрет истинного знания. Все формы имеют общий знаменатель: хтонический хаос. Обращение к нему позволяет умирать и воскресать, осуществлять трансформации и транссубстанциации. Дух есть следствие, он всегда относителен. Только материя абсолютна, и это есть истинный гнозис, освобождающий его носителей от гнета диайретических операций.

8. Всякая вещь есть ее собственная *противоположность*. Отличие никогда не бывает абсолютным, поэтому переход на сторону противоположного лагеря, предательство, трансгрессия являются базовыми операциями черного Логоса. Радикальный эвфемизм, антифраза.

9. Все постоянно *изменяется* и все всегда *остается самим собой*. Изменяются формы, эйдосы, сохраняется материальность. Стихии переходят одна в другую, но сохраняют связь с изначальной онтологической базой — самой материей. У изменений (в частности, у движения) есть только *причина*, но нет цели.

10. Материя есть *многое, количество*. Есть только многое, а единое может возникать как продукт игры многого и так же легко исчезать. Количество первичнее качества.

11. Первичность количества (многого) выражена в том, что изначально существуют лишь *атомы.* Между ними наличествует *пустота*. Такая дробность необходима, чтобы многое было многим (а не единым, если допустить непрерывность материи).

12. *Все тела, а также души и дух,* состоят из атомов. Они складываются из атомов и распадаются на атомы: одни быстрее, другие медленнее.

13. Отношение к материи делает все вещи и всех существ *равными*: они суть прах и тщета.

14. Вещи и существа постоянно атакуют друг друга *в борьбе* за материю (как высшую ценность). Все стремятся разорвать всех, раздробив на количество. Разорванное обращается в гниль, чтобы опять сложиться из атомов и быть разорванным снова.

15. *Обладание* — едой, богатством, предметами, ресурсами — составляет *смысл и цель бытия*. Материя бьется с материей за материю. Формы, сингулярности, тела, души — преходящие ставки в этой игре.

16. Постигая материю, поклоняясь материи, изучая материю, подчиняя материю, подчиняясь материи, ублажая материю, ублажаясь материей, люди, созданные материей для материи, своей

материальностью и участием в цикле пожирания (проглатывания/проглоченности) воздают *вечную славу* материи.

17. Все существующее как нечто (а не ничто) вызывает *улыбку*. Все смешно, так как вид, вещь, представляясь видом и вещью, забывают о своей материальности, важно выдавая себя за ее противоположность, а это смешно. Человеческая ступня — смешна и иллюзорна, змеевидная конечность гиганта — реалистична и основательна. Глупый умнее умного; урод прекраснее красавца; выродок матери дороже совершенства.

18. То, что *ближе* к материи (а не дальше от нее), то *реальнее*: самые реальные — насекомые, но реальнее их — невидимые призраки, сгустки чистой массы.

19. Между миром материальных тел и самой материей лежит *бесконечное множество миров*. Все они наполнены темной и могущественной жизнью. Недооформленное, недоделанное, недоношенное, несовершенное — мощнее, массивнее, сильнее и онтологичнее оформленного, сделанного, отделенного, завершенного.

20. Материальность есть *очевидность наличия*; все, что есть, материально. Но сама материя любит прятаться, она всегда на одну ступень ниже. Ищите материю!

«Нового времени» не было/ «Новое время» было

Очевидно, что описанный нами комплекс полностью соответствует научной картине мира Нового времени, и особенно ее материалистической версии, объясняющей мир с позиции объекта и считающей субъекта отражением и выражением диалектики развертывания материи. Сам базовый «историал», с которым приоритетно оперирует «школьная философия» XIX—XX веков, выстроен по принципу становления философского знания от предполагаемого «невежества» и «смутных апроксимаций» в направлении к научно-материалистическому пониманию Природы, действительности, реальности. Конечно, Новое время пользуется в определенных областях знаний рудиментами и иных Логосов, — например, логикой Аристотеля или референциальной теорией истины, взятой в одной из версии «закрытого платонизма», — но основная онтологическая модель приравнена к физике, к науке о Природе, считающейся наиболее надежной опорой для научно достоверных знаний. При этом формально Новое время претендует на то, что его основополагающая философия не имеет ничего общего с мифом, и следовательно, представляет собой чистую и абсолютную истину, лишенную какой бы то ни было метафоричности, символизма или потребности веры. Так, наука Нового времени, в центре которой стоят материя и привязанная к ней особая, коли-

чественно ориентированная, сопряженная с телесностью рациональность, претендует на то, что она есть нечто противоположное мифу и религии, поскольку оперирует с тем, что есть, и чье бытие может быть доказано, обосновано и продемонстрировано, а не с тем, что «придумано» или «должно быть принято на веру». Однако ряд философов и социологов постмодернистского направления во второй половине XX века (Т. Кун, М. Фуко, П. Фейерабенд и особенно Б. Латур) убедительно продемонстрировали, что такая претензия современной науки на антидогматизм и антимифологичность есть не что иное, как особая пропагандистская стратегия, с помощью которой утверждается — как якобы «очевидное» и «доказанное» — эпистемологическое превосходство одной из возможных интерпретационных моделей, обоснованное не более всех остальных и требующее принятия своих базовых постулатов и аксиом на веру точно так же, как и в случае тех эпистем, которые она стремится разоблачить и опровергнуть. Бруно Латур в ряде своих работ определил структуру научного знания Нового времени как «Конституцию», запрещающую придание онтологического статуса так называемым «гибридам», то есть вещам, находящимся одновременно и на стороне субъекта (сознания), и на стороне объекта (Природы, материи)[1]. Принятие такой «Конституции» и прямой запрет на «гибридов» стал отличительной чертой саморефлексии научного сознания и главным инструментом пропаганды против религии и мифа, представляющих собой как раз область открытой пролиферации классических «гибридов», парадигмальных монад, предшествующих разделению на субъекта и объекта. Но официальный запрет на онтологию того, что находится между субъектом и объектом (то есть на парадигмальную аксиоматику), согласно Б. Латуру, породил лишь взрыв эпистемологической контрабанды, в ходе которой научное сознание стало обходными и изощренными путями плодить гибридные концепты, и процесс «гибридизации» только пробудил это фактически запрещенное «Конституцией» «научное воображение». В психоанализе (З. Фрейд, К.Г. Юнг и т. д.) и философской феноменологии (Ф. Брентано, Э. Гуссерль и т. д.) значение «бессознательного мышления» (Г. Узенер) было исследовано досконально, и это показало, что мифы, архетипы и ноэтические проекции (ноэмы) по-прежнему играют в мышлении человека (даже человека Нового времени) определяющую и главенствующую роль. Только в Новое время эти формы приобрели особые формы. Так, в области естественных наук значение воображения (в том числе мифов и сновиденческих архетипов) вполне в

[1] *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. Указ. соч.

материалистическом ключе было обосновано Гастоном Башляром и широко развернуто и систематизировано в социологии воображения Жильбера Дюрана. Таким образом, и в Постмодерне циклическая цепочка Мифос — Логос — Мифос — Логос (и так в периоде) была утверждена в качестве оперативной герменевтической модели, с помощью которой можно вполне адекватно изучать структуры того, что Э. Дюркгейм назвал «коллективным сознанием».

Поэтому мы можем поставить знак равенства между материализмом научной картины Нового времени и религиозно-мифологическим комплексом круга Великой Матери, создав замкнутую ленту: мифос Кибелы — Логос Кибелы — мифос Кибелы — Логос Кибелы и так далее. И подобно тому, как мы обнаружили в цензурировании мифов Платоном не постановку Логоса над Мифосом, но лишь чистку мифологии с позиции аполлонического мифа с сопряженным ему эксклюзивизмом, мы можем увидеть в современной науке не изгнание сухим и дневным рассудком всего чудесного и необычного, но догматическое утверждение матриархальных хтонических очевидностей, которые отражают безусловность того, что видится как таковое (безусловное) адом его творцами и его населением. Материнский миф под видом рациональности вычищает альтернативные (аполлонические и отчасти дионисийские) мифы, перетолковывая их на свой манер, то есть привнося в их оценку топику линейного материального времени и апостериорно объясняя все высшее и духовное низшим и материальным.

Если мы примем материалистический (материнский) «историал», то Логос Кибелы окажется «настоящим» (Модерн), а Логос Аполлона и Логос Диониса — «прошлым» (Премодерн). Но это не более чем пропаганда Великой Матери, пытающейся навязать прежде всего свою топику. Это лишь эпизод Ноомахии, которая началась не сейчас, которая ведется, велась и будет вестись *всегда*, и каждый Логос в ней стремится сделать свою топику доминантной. Поэтому материализм видится как уникальное явление Нового времени только в том случае, если мы согласимся принять прежде догмат материалистического «историала», построенного на базе линейного времени и предпосылках прогресса. Если же мы выйдем за пределы гипнотической зоны черного Логоса, мы увидим Ноомахию как нечто гиперхроническое, синхроническое. Три Логоса как три уровня Ума, νοῦς, являются вечными, а это значит, что Новое время не является таким уж и новым, и его аналоги мы легко найдем в самые древние эпохи — начиная с титанов и гигантов через атлантов «Тимея», вплоть до носителей материнских культов, философов-досократиков ионийской школы и материалистических направлений более позднего периода — в форме развития атомизма Демокрита или эпикурейства (равно как некоторых тече-

ний Стои или кинизм). Новое время — это время Великой Матери, это то, как Великая Мать видит время. Но так как она и отведенная ей ноэтическая зона предшествуют времени, то она видит время так, как видит всегда, и всегда оно является «новым». Бруно Латур утверждает: «Нового времени не было»[1]. Это все равно, что сказать, в определенном смысле, всякое время есть «Новое время», если речь идет о черном Логосе. Разница лишь в том, что в Ноомахии есть свои эпизоды, этапы, фазы и моменты. В определенные эпохи черный Логос подчинен или даже вытеснен Логосом светлым, или замещен темным Логосом Диониса, сосуществуя с ними (либо на периферии, в специально отведенных пространствах — встречи «нового Диониса» Александра Македонского с киником Диогеном в Коринфе и евнухом Мегабюзе в Эфесе — примеры коммуникаций двух Логосов). В другие же эпохи он становится мощным и выходит за поставленные ему пределы: как в истории о вторжении атлантов в зону Средиземноморья из-за границы Столпов Геракла. Атаки черного Логоса сравнимы с нападением титанов или гигантов на Олимп. Можно представить себе, что происходит, если эти атаки увенчаются успехом. Наступает «Новое время», материализм становится доминирующей идеологией, хтонические чудовища во главе с невежественным Творцом, слепым архонтом или без него, возводят поклонение Великой Матери — через принятие материалистических основ «черной философии» — в общеобязательный культ. Но с точки зрения структур Ума в ходе Ноомахии меняется лишь «зона высшего внимания», точка притяжения взгляда. Сами Логосы есть всегда и всегда тождественны себе и соответствуют своим структурам. Они воюют между собой, настаивая на доминации, творя в ходе этой войны миры и человечества, и стирая их. Разворачивающиеся Вселенные, религии, науки, философии, народы и «историалы», культы и мифы, боги, даймоны и герои переплетаются между собой в сложный ноэтический, онтологический и гносеологический узор. Узор Ноомахии. Расшифровка этого узора представляет собой наиболее увлекательную и сотериологически нагруженную задачу: если на этом пути удастся продвинуться хотя бы на совсем небольшое расстояние, перед нами раскроются невероятные богатства возможного — вместо одного фиксированного мира обнаружатся мириады взаимопроникающих Вселенных, не сменяющих друг друга, но существующих друг в друге, воюющих друг с другом, побеждающих друг друга и снова возвращающихся в сложнейшем онтологическом танце к изначальной позиции.

[1] *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. Указ. соч.

Мы живем в лоне черного Логоса, в логове Кибелы. Это значит лишь то, что мы пребываем в аду. Ничего личного. Таков текущий момент Ноомахии: жизнь сменяется смертью, взлет — падением. Добро пожаловать в смерть. Не в первый, впрочем, раз. Атака гигантов. На сей раз удачная.

Под «покрывалом Изиды»

Перечисляя двадцать начал черной философии Великой Матери, мы поставили в центре понятие «материи». Теоретически, мы могли бы заменить его синонимом, который философы этой кибелической ориентации использовали параллельно и даже намного чаще, предпочитая говорить не столько о материи (как это стало привычным лишь в XVIII—XX веках), сколько о Природе. Именно Природу чаще всего отождествляли с фигурой Артемиды Эфесской (Кибелы, Великой Матери) и, соответственно, изображали в виде фигуры Богини. При этом в центре внимания сплошь и рядом находилась тема «покрывала» — как метафора ткани, которой в ритуальных целях покрывали статуи богинь в древности. Наиболее известным обрядом из этого цикла является священный ритуал покрытия покрывалом статуи египетской богини Изиды, которая в контексте средиземноморского синкретизма рассматривалась как эквивалент Артемиды Эфесской, фригийской Кибелы, вавилонской Иштар или греческой Афродиты. Говоря о «покрывале Изиды», мы можем вполне понимать под этим более широкий контекст, связанный с символизмом «вуали» Великой Матери и даже, еще шире, с символизмом «покрывала» как такового.

В своей основательной работе «Покрывало Изиды»[1] французский философ и специалист по античной традиции Пьер Адо тщательно прослеживает историю понятия «Природа», φύσις, от досократиков до нашего времени, отталкиваясь от известного высказывания Гераклита Эфесского (который, по преданию, ритуально возложил свое главное философское сочинение, от которого до нас дошли только немногочисленные фрагменты, как раз в храме Артемиды в Эфесе): «природа любит прятаться». Можно так истолковать этот афоризм: «Природа (Великая Мать) любит прятаться «под покрывалом». Адо верно замечает, что между двумя терминами этого высказывания — φύσις, природа, от φύει, дословно, «расти», «появляться», «возникать», то есть «обнаруживать себя», и κρύπτεται, «скрываться», «прятаться», легко обнаружить привычную для мысли Гераклита парадоксальность: то, что является — скрывается, то, что рождается — умирает. Поэтому Природа сущностно двойствен-

[1] *Hadot P.* Le voile d'Isis. P.: Gallimard, 2004.

на: рождая, она убивает; любя, терзает; обнаруживая, скрывает. Природа — носительница глубоких и страшных секретов; то, как мы ее видим обычно — лишь ее внешняя сторона, ее «покрывало».

Тут возникает вопрос о том, что находится под покрывалом Изиды? Вопрос на грани правил приличия и чрезвычайно опасный. Охотнику Актеону, увидевшему обнаженную Артемиду, то есть «богиню без покрывала», это стоило превращения в оленя и мученической смерти от собственных псов (в другой версии от псов самой Артемиды). Великая Мать, как мы видели в других мифологических сюжетах, обязательно убивает (оскопляет) своих возлюбленных, отправляя их в ад. «Снять покрывало» — значит вступить с Природой в интимные отношения. В этом состоит фундаментальный философский риск.

Чисто мужская платоническая версия Логоса исключает даже возможность заглянуть под «покрывало Изиды», так как саму материю (то есть материальную сторону Природы) она приравнивает только к покрывалу, под которым, ниже которого ничего нет. В этом смысле хора, χώρα, в «Тимее» — это только тонкая пленка пространства, место, лишенное каких-либо свойств и качеств: все свойства проистекают из мира эйдосов-идей. Плотин же настаивает на том, что познавать можно только «закрыв глаза» на Природу, признав ее право на покрывало и непрозрачность этого покрывала. Согласно Плотину, надо обратить взгляд ума внутрь, в мир умозрительных эйдосов, и только там можно найти истоки всех вещей, их смысл и их бытие. Вовне, в Природе, можно только потеряться, рассеивая душу и жизнь. Поэтому знания о Природе, получаемые из самой Природы, из-под ее покрывала, не просто опасны, но ложны, обманчивы, убийственны. Увлекая философа в миры своих секретов, Великая Мать сбрасывает его в ад, как это проницательно заметил герой Гильгамеш, отказывая Иштар в любви. У Прокла Природа выступает как телесный, низший срез душевного космоса, как область демиургии Адониса, что сводится к тому, что ее постижение также осуществляется не через нее саму, а через пронизывающие ее структуры душевной жизни, которые, в свою очередь, отражают еще более высокие структуры Ума.

Дионисийский Логос способен подойти ближе к зоне Великой Матери. О Дионисе миф рассказывает, что он был посвящен в мистерии Кибелы и излечен ею от безумия, которое, по одной из версий, навела на него ревнивая Гера. В цикле эфесских обрядов именно Дионис считался паредрой Артемиды, а его личная Титаномахия доходила до слияния с титанами (что символизировалось в факте его поедания ими). Дионис приподнимает «покрывало Изиды», вступает в область «скрывшейся Природы». Поэтому он умирает, страдает и нисходит в ад. Но Логос Диониса остается божественным, а значит, мужским и солнечным. Диониса называют «солнцем полуночи», он способен спуститься в ночь, но и восстать новой зарей божественной эпифании. С «покрывалом Изиды» Дионис играет — так же, как с титанами, со смертью, с врагами и даже со своими последователями.

Лишь когда мы полностью переходим под власть черного Логоса, намерение проникнуть под «покрывало Исиды», разоблачить секреты Великой Матери, Природы, дойти в них до самого центра любой ценой, становится центральной задачей философии. Здесь мы оказываемся по ту сторону покрывала, с ее внутренней стороны. Это значит, что мы радикально меняем философскую ситуацию: отныне мы мыслим себя не со стороны оформленных и наделенных эйдосами тел, проникнутых жизнью Вселенской Души и несущих в себе синтемы еще более высших ноэтических смыслов, но с обратной от них стороны, *между* телами и материей, «под покрывалом Изиды». Секреты Природы помещаются ниже зоны оформленных тел, в инфракорпоральном зазоре, который платоники игнорируют вообще, а ученики философа Диониса затрагивают *по касательной*. Именно здесь — под покровом видимости — и наличествуют *атомы* Демокрита, изначальные неделимые фрагменты чистого количества.

Это объясняет нам и сходство, и различие между Природой и материей. В оптике Логоса Кибелы Природа есть внешняя сторона материи, то есть само ее покрывало. Великая Мать (Земля) охватывает всю область от поверхности земли, где она восходит в виде ростков, животных, телесной жизни, земных смертных людей, до глубин земли, где правит смерть, тьма, тень и темный огонь живородящего и одновременно стерильного чрева. Зона хтонического включает в себя эпихтоническое и ипохтоническое измерения, наземное и подземное. Когда мы заглядываем «под покрывало Изиды», мы обнаруживаем тайную и внушающую ужас связь между ними, их единство: земная жизнь есть инобытие подземной смерти. Гермес в «Одиссее» показывает Улиссу «цветок жизни», который боги называют «загрязненным» и который носит имя «φύσιν», то есть «природный», сущность Природы. Это растение сверху представляет собой белый красивый цветок, а снизу — черный и ужасающий корень. Это средство, говорит Гермес, поможет Одиссею избежать ядовитых чар волшебницы Кирки, еще одного воплощения Великой Матери, которая вначале очаровывает своих избранников, а затем превращает их в свиней (как Иштар в мифе о Гильгамеше). Этот образ, описанный проводником душ к жизни и в смерть Гермесом, относящимся к кругу Логоса Диониса, подчеркивает двойственность «покрывала Изиды»: с внешней стороны оно прекрасно и изобильно, изнутри — черно, ужасно и омерзительно.

Снятие покрова Изиды есть прообраз всякого обрядового обнажения. Этот процесс снятия одежд, покровов, описан в мифе о спуске Иштар в подземный мир. Этот спуск может быть взят как аналог движения внутрь Природы, процесс поступательного познания ее секретов. Движение к сердцу ада, где пребывает Эрешкигаль, есть путь от Природы к материи, то есть ее сущности (если, конечно, смотреть на вещи с позиции Логоса Кибелы). Иштар, двигаясь по семи кругам подземного мира и спускаясь все глубже и глубже, при каждом переходе снимает свои покровы и, соответственно, утрачивает свое могущество, свои силы, свою жизнь. Когда она достигает нижней точки, места чистой материи, она остается полностью обнаженной и вместе с тем лишенной могущества, жизни, силы и формы. Она более ничем неотличима от мертвецов, сливается с ничто, с чистым количеством. Это и есть «обнаженная Диана», последний секрет Природы — созерцание чистого ничто, того, от которого, по Плотину, в ужасе бежит привлеченная мгновением сострадания Мировая Душа. Иштар описывает движение черного Логоса от своего белого цветка к своему черному корню, то есть весь цикл завершенного материалистического научного познания, доведенного до логического предела: в результате смерть, выдававшая себя за жизнь, становится тем, чем всегда была на самом деле, то есть смертью. Достигнув своей обнаженной истины, утратив все свойства, которые, как оказалось, принадлежали не ей, но были взяты «на время» у иных — небесных — могуществ, Иштар более не может рожать, творить, давать жизнь. Так, достигнув своей сути, материи, Природа не может более выдавать себя за то, чем она не является. В мифе этот момент описан как прекращение жизни на земле, что вызывает обеспокоенность богов, переставших получать жертвы от людей, так как все начинает вымирать. Таков грозный горизонт совершенного материалистического познания: открытие последней истины Природы, снятие последнего покрова с Изиды, обнаруживает смерть, ничто, конец и абсолютное бессилие. Иштар хотела вывести мертвых на землю, чтобы дать бой живым. Но ее поход за воскрешением трупов окончился тем, что она сама превратилась в мертвеца. Секрет материи убивает тех, кто стремится его раскрыть — причем не тогда, когда познающий сбивается с пути, но тогда, когда он достигает цели.

Когда в дело вмешиваются небесные боги (Эа и другие), они посылают Иштар пару евнухов, с помощью которых она возвращается на поверхность земли, по мере подъема снова надевая покровы, восстанавливая могущество. Но это возможно только при особом декрете Неба и солярных мужских божеств.

Поэтому в структуре черной философии мы вполне можем говорить о материи как о сути Природы, то есть об обнаженной

Изиде, о Великой Матери в ее изначальной гипохтонической сущности. Логос Кибелы предлагает, естественно, свою цензурированную версию вавилонского мифа: спуск Иштар под землю и ее последующий подъем совершенно автономны и ничуть не зависят от вмешательства Эа или каких-то иных богов. Есть только Земля и ее ритмы, ее метания, ее тяжелый и истерический танец. Истина Природы лежит в движении к материи как таковой. Творческая мощь материи порождает тела и жизни. Материя же есть черный секрет, скрытый под покрывалом. И эта материя в оптике Кибелы, естественно, есть нечто совершенно иное, нежели конструкции аполлонического и дионийского Логосов. Эрешкигаль, главная богиня ада, знает такие тайны, которые можно постичь, только добравшись до сердца Земли.

Инфракорпоральные этажи мира

Здесь следует обратить внимание на те зоны Вселенной, которые располагаются между телесным сечением и самой материей (точкой Эрешкигаль). По словам Гесиода, Тартар расположен от земли вниз на такое же расстояние, на которое небо удалено от нее вверх. Медная наковальня, говорит Гесиод, летела бы с земли до Тартара девять дней.

Следовательно, его онтологический объем может быть приравнен к тому, который занимает экзистенциальное пространство между землей и небом. Отсюда параллелизм в описании Тартара и небесных сфер. Как и планетарные небеса, он разделен на 7 частей, каждая находится ниже другой.

С точки зрения аполлонического Логоса, однако, это онтологическое расстояние настолько несущественно, что приравнивается к чему-то бесконечно малому; платонизм знает о стихиях, лежащих между телами и материей, но не придает их детальному изучению большого значения. Логос Диониса пристальнее присматривается к гипохтоническим мирам, и свита Диониса состоит отчасти из существ, зверей и символических фигур, входящих в первый круг Великой Матери. Поэтому дионисийский Логос более внимателен к подземному миру и признает наличие инфракорпоральных сечений.

Логос же Кибелы, напротив, сосредотачивает свое основное внимание именно на них — на пространстве корней, где искаженные гигантские и могущественные массы передают населению поверхности Земли свои темные раскаленные токи. Для Плотина, ниже тел находятся эйдолоны, призраки, которые он называет «фантазмами массы» (φάντασμα ὄγκου). Эти призраки для светлого Логоса представляются слабыми и эфемерными именно за счет того, что являются симулякрами, настолько далекими от ориги-

налов (образцов), что утрачивают всякую онтологическую мощь, заключающуюся у платоников, как мы видели, в световом начале. Плохо различимое, смутное, незавершенное для Логоса Аполлона является эфемерным, слабым, ничего не значащим. Но так светлый Логос понимает количество вообще: чем дальше многое отнесено от единого, тем его больше, но тем оно слабее и фиктивнее; в пределе же чистое «многое» есть бессильная материя, чья «истина — ложь». Поэтому аполлонический Логос видит материальные массы подземных миров — титанов, чудовищ, гигантов и другие порождения Матери-Земли — как ничего не значащие, мерцающие, смутные формы — галлюцинации, наваждения, темные пары материи, исчезающие при появлении первого солнечного луча. В Тартаре живет Ночь и ее дети; их власть заканчивается там, где встает солнце светлой монады.

Но то, что фиктивно, эфемерно и призрачно для светлого Логоса Аполлона, для Логоса Диониса уже представляет собой проблему. Титаны, с которыми он легко справляется в прямом противостоянии (как бог), обретают над ним власть после вопля богини Геры. Не вдаваясь в природу и символизм этого «вопля»[1], отметим, что результат разрывания Диониса титанами, оказывается вполне серьезным. Эфемерные тени материи хватают, расчленяют своим железным ножом, варят и едят бога, дробя световую монаду. За счет этого они причащаются к иной жизни, достраивая свою призрачность до более перспективного и совершенного существа (из паров испепеленных титанов возникли люди), обладающего более прямым доступом к божественному, а значит, к тому, что по-настоящему есть. Но для того, чтобы это стало возможным, сами материальные призраки должны были обладать определенной степенью существования. Чтобы победить бога Диониса, который есть, титаны тоже должны были быть и быть еще прежде того, как получили в себя его частицу. Поэтому в дионисийстве инфракорпоральные жители Тартара заведомо обретают определенную онтологическую нагрузку: тени обретают плоть, но хтоническая жизнь, вправленная в процессии Диониса, обретает порядок, строй, гармонию, ритм и меру.

Здесь следует сделать одно чрезвычайно важное замечание: классические атрибуты Диониса — тирс, вино, львы, пантеры, сатиры, менады, плющ, сосны, флейтисты, тимпаны, пляски, оргии, равно как и красота, божественность, бессмертие, могущество, вечность, ум и т. д. — все без исключения не являются его *собственностью*. Дионис строит свой культ строго на пересечении

[1] Вопль Геры, благодаря которому титанам удается одолеть Диониса-Загрея, можно сопоставить с криком темной материи в «Пойманде» или с жалостным криком тела, услышав который душа нисходит к нему, чтобы оживить, в описании космологии у Плотина.

двух Логосов — аполлонического и кибелического и черпает свои культовые и философские, мифологические и обрядовые элементы то у одного, то у другого. Оригинальным у Диониса является лишь *сочетание несочетаемого*. Пантеры, сатиры, силены, менады, процессии, растительность, вино и т. д. заимствованы от Великой Матери, их Дионису дает Кибела. Все классические признаки дионисийских оргий — включая винопитие — являются по своей структуре хтоническими и «материнскими». Но в центре в данном случае находится тот, кто фатально отсутствует в материнских мистериях. Дионис не вино, но в вине. Он не даймон, но среди даймонов. Он окружен женщинами, но не женщина. Он в страстях, но бесстрастен. Он в аду, но не ад. Он входит в смерть, но не умирает, так как он есть жизнь.

Дионис знает инфракорпоральные этажи Тартара, он бывает там, но он дифференцирован в отношении них: даже в точке самой черной полночи он остается солнцем.

Если сделать еще один шаг в мир корней и «фантазмов массы», можно основать автономную онтологию инфракорпорального сечения. Для светлого Логоса его население — плоские призраки, эйдолоны, не имеющие почти никакого значения, которыми можно пренебречь. Для темного Логоса Диониса они превращаются в облагороженную божественной игрой весеннюю свиту. Для черного Логоса Кибелы материальность и количество тождественны бытию, поэтому масса имеет решающее значение. Гиганты, великаны, циклопические постройки, огромные сгустки недовершенной телесности приобретают реальность и устойчивость[1]. Здесь нет ничего более реального, ощутимого, плотного, достоверного и очевидного, нежели инфракорпоральный призрак темного сгустка стихий. Безудержный рост каменных созданий — гор, скал, утесов — это след бешеного творения Земли, исторгающей из себя океанические потоки влаги и огненную лаву вулканов.

Все семь этажей Тартара обретают в этой картине мира самобытность, бытие и последовательность. Спуск по черной воронке вниз, к центру Земли, к тайне материи, и обратный подъем к земной поверхности составляют бесконечную историю титанизма, в которой ничего не происходит — как в замкнутых на себя деяниях Данаид, Тантала или Сизифа, похожих на нескончаемую муку. Хтоническое время, в котором живут инфракорпоральные создания Великой Матери, состоит из «еще не» и «уже не». Это вечное возвращение одного и того же, не прерываемое никаким событием, но текущее только в одном линейном направлении — без цели и

[1] «Драконы и химеры появляются на границах, неподалеку от безграничного», — пишет Фридрих Юнгер. *Юнгер Ф.* Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 137.

без конца[1]. Если применить к этому хтоническому времени формулу Плотина — время, как рассеивание эйдетической жизни сверху вниз, в материю, то время титанов можно рассмотреть как рассеивание мельчайших частиц распыленных монад в сторону чистого количества. Время есть, но событий в нем нет. Оно длится просто так, в нем ничего не происходит. По Хайдеггеру, это время чистой скуки (Langeweile), настолько глубокой, что даже тот, кто скучает, субъект скуки, в ней растворяется, так что эту ситуацию можно описать безличной формулой: es langeweilt, скучно[2]. Ад — это синоним скуки, в ее чистой и абсолютной форме.

Архаическая идея прогресса

Пятый пункт того, что мы назвали «черной философией», звучит так:

«Вещи *развиваются*, начинаясь от максимально материальных и восходя к наиболее эйдетическим, вплоть до пневмы (духа) и ума. Но ум (сознание) есть не что иное, как венец автономной работы материи». В такой формулировке легко распознать закон прогресса, который является фундаментальным основанием картины мира Нового времени. Принято считать, что эта теория появилась в эпоху Модерна, то есть в период самого Нового времени и стала одной из аксиом всей философии Нового времени. При этом идея прогресса настолько глубоко укоренилась в сознании современных людей, что давно представляется чем-то само собой разумеющимся. Более тщательный анализ с учетом деконструкции и выявления базового «историала» показывает, что в качестве догмы прогресс стал утверждаться в Европе начиная с эпохи Возрождения. Но наш параллельный философский/филомифический метод Ноомахии позволяет идентифицировать представления о прогрессе и в более ранних эпохах, начиная с Античности. Так как черный Логос Кибелы сам по себе а-темпорален, то прогресс как присущая ему черта при развертывании структур хтонической темпоральности также должен быть чем-то а-темпоральным, то есть существующим всегда.

Два автора дают развернутую экспозицию теорий прогресса, идентифицированную в глубокой древности. Венгерский историк религий Карл Кереньи в тексте «Прачеловек и мистерия»[3] и уже

[1] «Становление никогда не прекращается. Кронос властвует над круговоротом стихии, и все возвращается, повторяется, уподобляется самому себе. Таковы закон и необходимость титанов». *Юнгер Ф.* Греческие мифы. Указ. соч. С. 114.

[2] *Heidegger M.* Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt — Endlichkeit — Einsamkeit. Frankfurt-am-Main:Vittorio Klostermann, 1983.

[3] *Kerenyi K.* Urmensch und Mysterium/ Eranos Jahrbuch B. XV. Zürich: Rhein Verlag, 1947. S. 41 — 74.

упоминавшийся французский философ Пьер Адо в книге «Покрывало Изиды» в разделе «Истина, дочь времени»[1].

Кереньи ссылается в своей статье на работу Генри Осборна «От греков к Дарвину»[2], где прослеживаются сюжеты в мифологии, философии и поэзии, аналогичные современным теориям эволюции. В качестве самого яркого примера Кереньи берет латинского философа и поэта первого века до Р.Х. Лукреция Кара, автора знаменитой философской поэмы «О природе вещей»[3]. Однако основные мысли Лукреций заимствует у своего идейного вдохновителя Эпикура, чью философию Лукреций считает вершиной человеческой мудрости.

В Пятой книге своей поэмы Лукреций описывает «юность мира». В ней он рисует картины изначального расцвета природы, но при этом уточняет:

«А потому справедливо земля имя Матери носит,
В силу того, что создания все из земли сотворились»[4].
Linquitur ut merito maternum nomen adepta
Terra sit, e terra quoniam sunt cuncta creata.

Это высказывание для философа первого века до нашей эры является довольно необычным и свидетельствует о приверженности Лукреция культу Великой Матери. Впрочем, свою поэму Лукреций с первых строк посвящает именно Венере, богине утренней и вечерней звезды, называвшейся в Риме также Люцифером. О тождестве Венеры, Иштар и Великой Матери мы говорили выше. Далее, Лукреций развивает эту метафору Земли-Матери, сравнивая то, как Земля наполняет реки и растения влагой, с процессом кормления женщиной младенца грудью, и вводя в оборот метафору «матки Земли», uterus terrae. Это также типичный образ из цикла Великой Матери: Артемида Эфесская, как и многие другие аналогичные богини Античности, изображалась многогрудой, причем в некоторых статуях и росписях она кормит грудями животных. Лукреций уточняет: Земля создала и людей.

«Вот потому-то вполне по заслугам земля получила
Матери имя. Она человеческий род сотворила»[5].
Quare etiam atque etiam maternum nomen adepta
Terra tenet merito, quoniam genus ipsa creavit
Humanum.

[1] *Hadot P.* Le voile d'Isis. Op. cit. P. 223 — 243.

[2] *Osborn H.* From the Greeks to Darwin. London: Rough Guides, 1874.

[3] *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. М.: ОГИЗ, 1938.

[4] Там же. С. 140.

[5] Там же. С. 141.

Кереньи прослеживает истоки теории Лукреция об автохтонном происхождении людей от Женщины-Земли, из чрева (uterus), через вскармливание ее грудным молоком. Лукреций, по всей видимости, заимствует эту концепцию у Диодора Сицилийского, а тот, через Гакатейя из Абдер, у основателя учения об атомах Демокрита, «смеющегося философа». Кроме того, те же идеи мы встречаем у Эпикура, также учившего о «молоке Земли» и о «матке Земли». Таким образом, мы видим сочетание естественно-научных (Демокрит), философских (Эпикур) и мифологических (Диодор Сицилийский) влияний (что снова отсылает нас к нашей цепочке Логос — Мифос — Логос — Мифос — Логос).

Дальнейшее описание Лукреция почти полностью совпадает с теорией эволюции Дарвина. Согласно Лукрецию, Земля произвела на свет не только жизнеспособные, но и нежизнеспособные создания; между ними начинается борьба за выживание, в ходе которой побеждают сильнейшие и наиболее адаптивные и приспособленные. Так, вначале Земля порождает пра-людей, Ur-Menschen, подчас довольно странного вида. Эта пре-антропологическая панорама живо напоминает население Аида или географической периферии ойкумены.

«Почва, в ту пору создать постаралась немало чудовищ
Странной наружности с членами, соединенными вместе:
Гермафродитов, равно на мужей и на жен непохожих.
Много земля сотворила уродов безногих, безруких,
Рта совершенно лишенных, подчас со слепой головою,
Или же с телом, в котором все члены срослись и сцепились,
Так что они ничего не могли предпринять или с места
Двинуться с тем, чтоб бежать от беды и достать пропитанье.
Много диковин и чудищ земля создала в этом роде,
Но понапрасну. Природа развитие их преградила»[1].
Multaque tum tellus etiam portent creare
Conatast mira facie membris que, coorta,
Androgynem, interutras nec utrumque, utrimque remotum,
Orba pedum partim, manum viduata vicissim,
Muta sine ore etiam, sine voltu caeca reperta,
Vintaque memborорum per totum corpus adhaesu,
Nec facere ut possent quicquam, nec credere quoquam,
Nec vitare malum, nec sumere quod foret usus.
Cetera de hoc genere monstra ac portent creabat,
Necquiquam, quoniam natura absterruit auctum...[2]

[1] *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. Указ. соч. С. 141.

[2] Дословно: «Когда-то создала Земля множество чудесных фигур,
Некоторые были подобны отдельным членам,

Подобных существ описывал и философ-досократик Эмпедокл. Согласно его учению, мир состоит из двух противоположных начал — вражды, νεῖκος, и любви, φιλία. Изначальное творение Земли проходит под знаком «вражды», и растущие из Земли существа представляют собой «черные чудеса» — множество голов без шеи, голые руки, бродящие здесь и там, одинокий глаз, открывшийся на лбу, разные твари с двойными лицами, или с двойной грудью, другие — подобные с лица человеку, а сзади быку, существа с рядом мужских и рядом женских черт. К этой же категории относятся кентавры, сциллы, химеры и т. д.

У Эмпедокла, как и у Лукреция, такие примордиальные существа рассматриваются как «неготовые», ἄτελής.

В такой картине истоков творения предполагается, что несовершенные хтонические создания с течением времени становятся все более или более законченными и разумными, приобретают черты, свойственные «современным» людям. При этом речь идет о череде превращений, которые в некоторых версиях архаического эволюционизма, проходят существа прежде, чем стать людьми. Так, некоторые народы, например, мирмидоняне, считались потомками муравьев, μύρμηξ, превращенных в людей для того, чтобы населить Эгинские острова для ублажения Айяка. Насекомые считались особо близкими существами к Матери-Земле.

Таким образом, прогресс можно встретить как в древних мифах, так и в научных и философских теориях пресократиков и эпикурейцев. При этом идея прогресса, как в древности, так и в Новое время, почти неизменно сопровождается материализмом и атомизмом со всеми типичными чертами, что особенно ярко видно в поэме Лукреция и в философии Эпикура.

Пьер Адо, так же как и Карл Кереньи, прослеживает истоки теории прогресса вплоть до глубокой древности. Так, он обращает внимание на философа V века до Р.Х. Ксенофана Колофонского, утверждавшего, что «не с самого начала боги все открыли людям, но люди постепенно со временем обнаружили лучшее»[1]. Показательно, что тот же Ксенофан Колофонский учил о том, что первичной стихией, из которой произошли все остальные, является земля. Снова прогресс сопряжен с Землей.

Гермафродиты двойного пола, и ни к одному из полов не относящихся,
Тем не хватало ноги, этим руки,
Третьи были без ртов и немы, четвертые слепы, без глаз,
Пятые с членами, вросшими в самое тело,
Такие созданья ничего не могли сделать, не могли куда-то идти,
Не могли уклониться от опасности, ни сделать что-то полезное.
Таких и еще многих существ и страшных чудовищ
Создала она зря; Природа же им отказала в том, чтобы выжить...»

[1] *Hadot P.* Le voile d'Isis. Op. cit. P. 225.

Прогресс и мистерии

В некоторых случаях мифы прогресса сочетаются с моментом божественного вмешательства. В этом случае мы имеем дело с теорией прогресса как мистерии. Само по себе человечество как нечто несовершенное, незаконченное, дикое пребывает в первобытном состоянии. И лишь вмешательство богов, дарующих первобытным людям посвящение в мистерии, качественно поднимает их уровень. Но само обращение к вмешательству богов предполагает наличие небесного фактора, а следовательно, там, где прогресс сочетается с мистерией, следует искать присутствие (как минимум) Диониса.

В этом смысле архетипическим является пример Элевсинских мистерий. Предыстория Элевсина связана с архаическим сюжетом, типичным для круга Великой Матери. Само имя «Деметра» расшифровывается как «Мать-Земля». В мифе о похищении Коры, дочери Деметры Персефоны, описана тоска Деметры, которая впадает в горе, потеряв дочь, и земля прекращает плодоносить. Далее, Деметра, узнав, что Персефону похитил Аид, спускается за ней в ад. Эта часть мифа вполне созвучна теме сошествия в ад Иштар. Плач Деметры, ее скитания и ее страдания напоминают метания Софии гностиков.

Но Деметра воплощает в себе лишь эпихтоническую сторону Земли, то есть ту сторону покрывала Изиды, которая обращена лицом к небу. Персефона, паредра Аида, олицетворяет подземный (ипохтонический) мир, но вместе с тем и восхождение на Олимп (аналог дионисийского движения по всем уровням сакрального космоса). Рея, также выступающая в этом мифе, представлена как Земля во всем ее объеме, то есть хтоническое начало во всех его измерениях. Три поколения богинь Земли Рея-Деметра-Персефона представляют собой три измерения космической женственности.

Деметра в скорби в поисках дочери переодевается в земную женщину и начинает скитаться по миру. В Элевсине она встречает дочерей (!) местного царя Келея. Имя «Келей» означает дятел, picus. Дятел, тесно связанный с деревом и повторяющимся ритмом, считался птицей Великой Матери. Показательно, что в римской мифологии Фавн (Faun) и Пикус (Picus) считаются перволюдьми и олицетворяют человечество в его дикой (лесной) стадии. Войдя в дом Келея, Деметра, уже опознанная царицей Метанирой как богиня (входя в жилище, богиня задела головой о притолок, и от нее брызнул во все стороны свет), отказывается от угощений. Принять пищу и вино заставляет ее только бесстыдная выходка служанки Ямбы, которая обнажает детородные органы, представляющие собой часть нарисованного на ее животе лица. В этот момент Деметра *улыбается* (улыбка Великой Матери). По другой (орфической) версии этот жест делает Баубо (дословно «чрево»), изображавшаяся часто в виде чудовища с лицом на животе, или жено-котла, представляющего собой один большой живот — во всех смыслах, и как детородный орган и как вместилище для пищи, олицетворяющий собой изначальное несовершенное человечество. В орфических легендах первочеловеком, рожденным на рарийской пашне, принимавшим у себя Деметру, выступает брат Келея и муж Баубо — также несовершенное, недоделанное существо — Дисавл, дословно «плохое жилище».

Деметра в благодарность за гостеприимство хочет сделать сына царя Демофона бессмертным. Для этого она — по сценарию шаманских обрядов — каждую ночь жарит его на огне. Однажды ее за этим занятием застает мать, не способная сдержать крик. Вся операция по преображению дикого человечества в человечество посвященное — бессмертное, срывается. Это вызывает горькие сетования Деметры на несовершенство человеческого рода. Тем не менее Деметра дарит царю Элевсина обряды посвящения в мистерии и искусство земледелия. Тем самым она становится носительницей рывка в развитии человечества: от дикой стадии к цивилизованной. Показательно, что в Элевсинских мистериях центральную роль играет Дионис. Деметра дает людям хлеб, Дионис — вино. Таким образом, несовершенство людей, их состояние «неготовности», автохтонности, ἄτελής, достраивается до более высокого уровня через мистерии, τελευτή.

Здесь мы тоже имеем дело с теорией прогресса, разделяющей ранние — несовершенные — формы существования «дикого» человечества (напоминающие первородных чудовищ-автохтонов) от более поздних, совершенных. Но этот прогресс не является чисто материнским и хтоническим, вызревающим сам по себе. В дело вмешивается дионисийский Логос, активное включение в человеческую жизнь и историю божества. Поэтому в Элевсинских мистериях Дионис в качестве Йакха, воскресающего божества, играет центральную роль. Человек становится из перворожденного монстра — дятла или живота с ногами — чем-то более значимым, разумным и возвышенным не сам по себе, но через посвящение, инициацию. Инициация обнаруживается не сразу, а на определенном историческом этапе (в этом дает о себе знать женское начало, задержка, «еще не», титаническое хтоническое время), но при этом она приходит извне, от лица божественных небесных сил (в этом сказывается, напротив, олимпийское начало).

Приблизительно так понимали прогресс и стоики. Стоики Клеанф и Хрисипп отождествляли изучение Природы с посвящением в Элевсинские мистерии[1]. Латинский стоик Сенека при этом подчеркивал, что в Элевсинские мистерии посвящаются не однократ-

[1] *Hadot P.* Le voile d'Isis. Op. cit. P. 229.

но, а регулярно, открывая в ходе повторных инициаций все новые и новые аспекты. Более того, в этом инициатическом пути есть свои этапы и свои уровни, ступени. Точно такой же прогресс существует, согласно Сенеке, и в науке, и в философии, и в познании как таковом. Отсюда идея накопления знаний, прогресс, рассмотренный на основании аналогии с мистериями.

Силен – первочеловек

Тема перволюдей, «несовершенных» творений Великой Матери, ее частичных порождений, в мифах была развита довольно подробно. Эти существа представляли собой постоянных спутников Великой Матери в ее ритуальных процессиях и обрядах, а при смещении в сторону темного Логоса от Логоса черного — перешли к Дионису. Мы уже говорили, что все характерные атрибуты Диониса были им заимствованы — либо от олимпийских богов, либо (и в обрядах это проявляется намного чаще и ярче) от Кибелы или ее аналогов.

Первочеловек, однако, может истолковываться и вне топики прогресса — прямолинейной и «природной» (хтоническое время) или мистериальной (эпифаническое время). Можно рассмотреть фигуру первочеловека, Urmensch, одновременно в трех сечениях.

Он есть дух (бог, даймон), световой человек, φώς, человек и φῶς, свет, в аполлонической топике. В этом случае можно говорить о ноэтическом человеке, о монаде человека или об эйдетическом человеке. Этому соответствует платоническая строго вертикальная антропология. Идея высшего тождества конкретной человеческой души и Души Мира ясно описана у Плотина.

Дионисийский первочеловек есть Силен, особое существо, сочетающее в себе хтонические и олимпийские черты. Это и есть собственно человек как существо, обладающее разумной душой и материальным телом. Вот этому человеку — Силену как архетипу — соответствует инициатический образ мистерий: прото-существо, вступая в круг посвященных Дионису, возносит свою природу, отягченную материальностью, к небесному архетипу.

Третий человек есть автохтон, змееногое чудовище, животное (дятел, обезьяна, стервятник, козел, бык и т. д.) или автономизировавшаяся часть тела (палец, рука, фаллос, ктеис, голова и т. д.), монстр, великан/карлик, диспропорциональный, незавершенный, незрелый телесный набросок.

Все три антропологические интерпретации подчас совмещены в обобщающей фигуре, допускающей одновременно несколько толкований (мы видели, как в «Пире» Алкивиад трактовал Сократа как фигурку хтонического Силена, в котором спрятан солнечный Аполлон). Такой фигурой может быть крылатый Сфинкс или Ангел, то есть существо, объединяющее в своей фигуре духа, человека и зверя в их изначальном единстве. Такие фигуры первопредка, сочетающего все три среза, являются устойчивой чертой большинства мифологий у народов, среди которых распространен шаманизм. Отсюда ритуал шаманского посвящения, включающий путешествие в страну предков и становление Первопредком, одновременно духом, человеком и (тотемным) животным. После инициации шаману давались обычно два помощника — дух и зверь, тем самым тройственная антропология реставрировалась во всех ее измерениях одновременно.

Рудименты аналогичного посвятительного обряда мы встречаем во фресках одной из вилл в Помпеях, служившей центром дионисийского фиаса. Там изображен обряд посвящения, где перед юношей-неофитом расположено вогнутое зеркало, смотря в которое посвящаемый вместо своего отражения видит бородатое лицо Силена, чью маску держит за его спиной другой участник ритуала. В этом кульминация малых мистерий: неофит мгновенно осознает, что его индивидуальность есть эфемерная оболочка первочеловека, Силена. В этом открывается инициатический смысл маски: маска, persona, πρόσωπον — это всегда маска Первочеловека, Urmensch. Но созерцание этой маски показывает, что сам индивидуум и есть не что иное, как маска Силена. Диалектика маски, лица, лика, личины создает замкнутый поток отождествлений между отдельным человеком и человеком вообще, видовым, всеобщим. И тот, кто способен осознать это тождество, реставрирует полноту возможностей, заложенных в человеке как типе, а не как индивидууме.

При этом на некоторых изображениях (например, знаменитый саркофаг Уварова, представляющий собой ванну для давления винограда, украшенную дионисийскими барельефами) можно увидеть самих сатиров (силенов), на голове которых прикреплена маска Силена, как второе лицо. Эта идея двух лиц подчеркивает сочетание в индивидуальном существе двух начал: единичного, особого, и всеобщего, монадического, видового.

При этом Силен может рассматриваться как парадигмальный Прачеловек во всех трех антропологиях. В структуре светлого Логоса он есть полая форма, скрывающая в себе солнечного бога. В дионисийстве он выражает собой точку пересечения божественного и природного, титанического, то есть саму дионисийскую систему, первую сущность. В мистериях Великой Матери — это одно из ее незавершенных, недоделанных отпрысков, печальное свидетельство ее мощи и ее немощи.

Аналогом Силена в инициатических мифах и обрядах могут выступать Кабирос или кабиры. На Лемносе они считались порожде-

ниями каменной богини Лемнос из вулканической лавы. Кабирам были посвящены Самофракийские мистерии (на которых Филипп Македонский познакомился со своей будущей женой Олимпией, матерью Аристотеля). Кабиры считались подземными кузнецами, подручными Гефеста. Кабиры участвовали в охране младенца Зевса. Позднее отождествлялись с идейскими куретами и фригийскими корибантами. Кабиры описывались как существа, у которых вместо лица были горящие угли. По одной из версий греческой этимологии слово ἄνδραξ, «раскаленный уголь», родственно ἄνδροπος, человек. В этом случае кабиры могли рассматриваться как группа перволюдей. В разных версиях мифа их насчитывается от трех до семи, и иногда среди них встречаются женщины. Фигуры кабиров напоминают отчасти семь порождений андрогинного Антропоса от Природы в герметическом мифе «Поймандра».

Смещаясь в сторону Логоса Кибелы, первочеловек и его репрезентации — Силен, кабиры, куреты, корибанты, дактили, а также сатиры, кентавры, киклопы, гамадриады, нимфы и иные существа, расположенные на границе между эпихтоническими и ипохтоническими зонами — приобретают тем большую наглядную реальность, плотность и очевидность, чем меньше в них остается от синтемы, символизма, смысла и эйдетической нагруженности. Причем эти существа становятся более массивными и одновременно бессмысленными, тяжелыми, количественными и оторванными от своей мистериальной посвятительной функции. Процессии Кибелы качественно отличаются от процессий Диониса: в них есть нечто от пролетарского парада, в котором принимают участие шахтеры и рабочие доменного производства, кузнецы Тартара. Земные галлюцинации Великой Матери в окружении грохочущих провожатых, роящихся вокруг ее трона, накрашенные лица кастрированных жрецов, галлов, возбужденные выкрики волнующейся опьяненной черни — возвращение человеческого общества к материальной недифференцированной оргиастической тьме. Если изъять из этой одержимой массы солнечное семя божественного Диониса, возврат к истокам будет означать хтоническую эпифанию разрозненных членов, растущих из земли, фаллических пальцев, огнеголовых даймонов материи, незавершенных уродливых первертных существ, чьими далекими потомками стали цирковые процессии — с бородатыми женщинами, карликами, акробатами неясного пола, дрессированными животными, гремящими литаврами, смеющимися (!) клоунами. Цирковые кулисы — последнее напоминание о покрывале Изиды, из-под которого в человеческий мир готовы в любой момент вырваться потоки инфракорпоральной, изначальной, первочеловеческой хтонической лавы.

Атомизм Демокрита

Философия Демокрита из Адбер и его полумифического учителя Левкиппа представляет собой одно из древнейших известных нам учений, в котором в естественно-научной форме излагаются основные принципы черного Логоса. Важно обратить внимание на то, что в лице Демокрита мы имеем дело именно с философией, то есть с изложением развернутого комплекса идей на основе последовательных рациональных высказываний. Пример Демокрита чрезвычайно важен для Ноомахии, так как показывает, что в случае Великой Матери, как и в случае Диониса и Аполлона, возможны не только мифологические, обрядовые и культовые способы оформления парадигмального комплекса, но и полноценная философская система. Как светлый Логос легко переходит в миф и обряд, оставаясь в сечении Аполлона, а затем снова возвращается к философии, так и черный Логос Кибелы в равной мере может выражаться как в мифе и ритуале, так и в рациональной философии. Наряду с хтонической филомифией совершенно «легально» и на том же основании существует хтоническая философия, что мы уже теоретически установили, говоря о «черной философии» и выделив ее основные принципы. Случай Демократа служит этому прекрасной и убедительной иллюстрацией.

Философия Демокрита представляет собой систему, полностью *обратную* философии Платона. Отсюда известная легенда о том, что в платоновской Академии существовал обычай сжигания книг Демокрита. Так как до нас от Демокрита дошли лишь отдельные цитаты, можно предположить, что платоникам удалось-таки уничтожить все оригинальные тексты того, что для них было предельным выражением «философского сатанизма» и «интеллектуального кощунства».

Гипотезы платоновского «Парменида» — с 6-й по 9-ю — очевидно относятся именно к учению Демокрита об атомах и великой пустоте. С точки зрения Платона, если отрицать единое, то мы получим лжефилософию, то есть построим предполагаемый мир, которого не может быть. Так аполлонический Логос изгоняет тьму: многое (πολλά), количество, материя могут быть только, если есть единое, ἓν. Это описано в первых пяти гипотезах. Вторая группа гипотез строится на признании лишь многого. Это «многое» и есть атомы Демокрита, неделимые материальные частицы вещества, из которых, согласно его философии, состоят все вещи. Последние гипотезы «Парменида» описывают то, как способны взаимодействовать между собой атомы: они могут складываться в составное, собирательное единство, могут не складываться, могут допускать сосуществования с другими атомами, могут не допускать. Поздние неоплатоники, в частности Дамаский, доводили инклюзивность своих аполлоно-герметических

систем до такой степени вместимости, что, в отличие от Платона и даже Прокла (намного более мягкого и инклюзивного), допускали существование 6-й и 8-й гипотез применительно к низшим уровням телесного космоса. Действительно, рассуждал Дамаский, несколько оправдывая Демокрита, на низших уровнях реальности, где обитают призраки, совсем смутно постигающие окружающий мир, может сложиться впечатление, что тела возникают не сверху, от форм-эйдосов, а снизу, через выстраивание самих атомов по имманентной логике в какую-то эфемерную, временную монаду. Так могут видеть мир самые низменные и темные из существ. Дамаский, таким образом, соглашается встать на точку зрения хтонических и ипохтонических монстров и посмотреть на мир тел их глазами. Наверное, рассуждает Дамаский, им как раз покажется, что единое состоит из многого, и хотя это совершенно неверно, допустить существование мира, где такая иллюзия является доминантной для населяющего его существ, можно на основании чисто теоретических допущений. Еще ниже, на самой границе с материей будет располагаться зона, в которой атомы бессильны для создания даже видимости какой бы то ни было целостности и существуют, лишь наталкиваясь и отталкиваясь друг от друга в хаотическом слепом движении. Это низшая из всех возможных форм бытия, но так же возможная, как возможны призраки и фантазмы — на последней ступени нисхождения в ничто материи.

7-я и 9-я гипотезы сами по себе описывают нечто, что даже для «терпимого» Дамаския существовать не может, так как бытие количества, не складывающегося ни в эфемерное единство, ни слепо толкающегося своими фрагментами, ничем обосновано быть не может. Так, неоплатоники в своем стремлении к созданию исчерпывающей и универсальной аполлонической философии дошли вместе с Дамаскием до того, чтобы включить в себя не только аристотелизм, но даже части атомизма Демокрита, хотя и рассмотрев их со своей позиции — в оптике светлого Логоса.

Однако Демокрит основывал свою философию отнюдь не для того, чтобы включить ее фрагменты в платонические системы (тем более, что происходит это на довольно жалком основании, как высокомерная уступка аполлонической аристократии плебейскому слабоумию хтонических чудовищ, уродов и низших даймонов). Он созидал магистральную и развернутую структуру самого черного Логоса как самостоятельной и развернутой онтологической и гносеологической позиции. По сути, атомизм Демокрита можно рассматривать как мощную и довольно успешную атаку гигантов на обитель богов. *Черная онтология* — атомы и пустота, и *черная гносеология* — особый материалистический рассудок, заглядывающий под покрывало Изиды и обнаруживающий там нечто, невидимое взору, в учении Демокрита стали отправными точками всей последующей традиции материализма вплоть до нашего времени. Роль Демокрита в Ноомахии и его заслуги перед Великой Матерью колоссальны. Любопытно, что, по сообщению некоторых источников (в частности, сирийского сатирика Лукиана Самосатского), Демокрит разрабатывал свои теории постоянно пребывая на кладбище, где он стремился получить опыт «черных богов», гигантских масс, состоящих из сцепления атомов. Опытным путем, согласно его учению, мы получаем недостоверные знания, которые зависят от различия в строении наших органов чувств. В действительности есть только атомы и пустоты между ними. Они образуют вихри, где плотные атомы сцепляются друг с другом, а легкие и тонкие отбрасываются на периферию. Такие вихри образуют эйдосы предметов. Но эти эйдосы всегда обманчивы, так как скрывают под собой структуры атомарных вихрей, увидеть которые чувственным оком нельзя.

«На самом деле мы не знаем ничего, — учил Демокрит, — так как истина пребывает на глубоком дне». Вполне возможно интерпретировать это высказывание в духе спуска хтонических богинь (Иштар, Деметры) в центр ада (Эрешкигаль).

Души людей и «черные боги» также состоят из атомов. Души и даже боги смертны, так как рано или поздно любой вихрь рассеивается и превращается в другой. Именно эти устойчивые призраки богов, более долговечные, нежели тела, но тоже преходящие, Демокрит созерцал в своих многолетних кладбищенских исследованиях.

Из атомарности бытия для Демокрита следовал принцип бесконечности мира и его изонимии. Ничто не препятствует, рассуждал он, тому чтобы вихри атомов могли бы быть какими угодно. Следовательно, в бесконечном мире не просто могут, а должны быть все возможные их сочетания. Отсюда вытекает принцип: все возможное — действительно, пусть не в том сегменте космоса, а в другом. Так как есть только атомы, то рано или поздно всякая вещь рассыпается, следовательно, все смертно — люди, души, боги, вихри, миры; в каком-то смысле бытие есть поле трепещущей смерти. Эта догадка доставляла Демокриту радость. Отсюда устойчивая ассоциация этого философа со смехом. Если все мертво, но не понимает этого и наивно живет так, как будто было бы живо; если все бессмысленно и эфемерно, но не, осознавая этого, держится так, будто что-то имеет смысл, важность и значение, то для философа, познавшего то, как оно есть на самом деле, это вполне может показаться смешным. Отсюда философия хохота, насмешки, скептического отношения к миру: у всего есть причины, но ни у чего нет цели. Ювеналий в «Сатирах» пишет: «Всякий контакт Демокрита с людьми вызывал у него бурный смех». Согражданам эта черта казалась настолько странной, что они склонялись к тому, чтобы признать Демокрита клиническим сумасшедшим и даже вызва-

ли для его освидетельствования знаменитого врача Гиппократа. Тот, впрочем, психических отклонений не обнаружил и объяснил странности в поведении философа тем, что он просто считал всех вокруг себя круглыми идиотами и не старался скрыть это.

Смех как типичная черта Кибелы и ее свиты (в частности, козлоногих сатиров, откуда пошло слово «сатира» как название театрального жанра), а также любовь к меду, напитку Великой Матери, наряду с множеством других деталей, подробностей и фрагментов философского и космологического характера, позволяет узнать в Демокрите ярчайшего представителя черного Логоса. По одной из версий (Тертуллиан в «Апологии»), Демокрит сам себя ослепил, так как «не мог смотреть на женщин без вожделения» (это, впрочем, опровергает Плутарх, полагая, что тот ослеп от старости, так как дожил до 102 лет, питаясь медом). Самоослепление Демокрита с древних времен ассоциировалось *с кастрацией*; сходной была и причина — реакция на женский пол. В этой кастрации можно увидеть верность философа-материалиста Великой Матери, известной своей ревностью и жестокостью к тем возлюбленным, которые осмеливаются изменять ей с другими женщинами (Аттис в случае Кибелы, Таммуз и Иштар и т. д.).

Демокрит первым применил на практике принцип биржевых спекуляций, предугадав рост цен на оливковое масло, скупив сток и перепродав его после того, как цена поднялась. Правда, он не воспользовался открытым им способом хремастики (вызвавшим отвращение последовательных и прямолинейных греков) для собственного обогащения и не взял себе прибыль.

Демокрит учил о том, что жизнь зародилась сама по себе спонтанно из случайного наложения различных вихрей. У нее, как и у всех других явлений мира, была причина, но нет цели. Следовательно, жизнь — случайность.

Отсюда вытекает этика Демокрита: в отсутствии смысла и цели жить надо, наслаждаясь тем, что есть, так как этого вполне могло бы и не быть, не было и не будет. Богов нет, есть лишь черные даймоны, но и они не имеют большого значения. И с ними теоретически можно не считаться. При этом задача философа в таких условиях — сохранять спокойствие и уравновешенность (εὐθυμία). Благом Демокрит считал то, что полезно, предвосхищая философию англосаксонского прагматизма.

Прачеловечество, по Демокриту, жило в состоянии дикости, не имея ни одежды, ни языка, ни орудий труда. От страха перед дикими животными первобытные люди сбились в стаи и методом проб и ошибок научились строить жилища, говорить и пользоваться орудиями труда (теория прогресса). Изначально они не сильно отличались от животных или совсем не отличались, но в конкурентной

борьбе и в ходе адаптации к окружающей среде они развили определенные навыки, позволившие им выжить (прото-дарвинизм).

Идеальным политическим устройством, по Демокриту, является демократия (наихудший тип политического устройства для Платона и Аристотеля). Главная задача человека — обеспечить себе свободу от других, что позволит ему наслаждаться спокойно эфемерным и бессмысленным наличием (счастье). В политическом смысле Демокрит легко может быть причислен к идеологам либерализма в самом современном смысле этого слова.

К Демокриту возводили свои учения другие представители античного материализма во всех его версиях — от сенсуализма Эпикура и Лукреция до скептического нигилизма Метродора Хиосского[1] или Анаксарха[2] (его прямых последователей), релятивизма Протагора (учившего, что «человек есть мера вещей», по одной версии также бывшего учеником Демокрита) или Пиррона.

Позднее к Демокриту обращались практически все основные философы Нового времени и творцы научной картины мира. На атомизме построили свои теории Г. Галилей, П. Гассенди, Р. Декарт, И. Ньютон, Р. Бойль, Г. Перси, Ф. Бэкон, Т. Гоббс и т. д. Маркс в 1844 г. посвятил диссертацию теме «Различия в философии природы у Эпикура и Демокрита».

В интерпретации истоков атомизма в Новое время имеет смысл указать на одну символическую деталь. Мы видели, что третья демиургия Прокла и весь круг символов и обрядов Великой Матери на многих уровнях связан с семитским миром и, в особенности, с финикийской цивилизацией — морской, торговой (относящейся к третьему типу телесных людей, согласно Проклу, наряду с душевными/дионисийскими фракийцами и аполлоническими жителями Аттики), материалистически ориентированной[3] и крипто-матриархальной (это же мы встречаем и у гностиков в их отторжении бога Ветхого Завета как семитского явления и невежественного авортона Софии Ахамот). В Новое время один из отцов-основателей научной картины мира и признанный теоретик атомизма Роберт Бойль, равно как и близкий ему Исаак Ньютон, возводили атомизм к финикийскому влиянию и к загадочному персонажу «Мохусу Финикийцу»[4],

[1] Метродор, по словам Цицерона, учил, что «мы настолько ничего не знаем и не можем знать, что даже не знаем того, что мы ничего не знаем». *Cicero*. Academica. London: Macmillan, 1874.

[2] Анксарх учил, что мир вокруг нас есть не что иное, как болезненная галлюцинация, а на самом деле есть только хаотическая толкотня атомов.

[3] На семитское влияние в Стое мы уже указывали. См.: *Поленц М.* Стоя и семитизм. Указ. соч.

[4] Мохус, Μωχός, древний философ, финикиец из Сидона, упомянут Страбоном как создатель теории атомов задолго до греческих пресократиков, Левкиппа и

в котором некоторые авторы видели искаженное имя библейского Моисея. Бойль пишет:

«Подобные мнения древние приписывали финикийцам, откуда их и почерпнул Фалес[1], как, возможно, и все греки вообще оттуда же заимствовали их теологию и всю их философию[2], поэтому атомистскую гипотезу, обычно приписываемую Левкиппу или его ученику Демокриту, ученые мужи связывают с Мохусом Финикийцем»[3]. Продолжая эту линию, можно вспомнить, что и Абдеры, родина Демокрита, изначально, скорее всего, были финикийской торговой колонией[5]. В целом же влияние финикийской культуры на греческую пока довольно мало изучено, и скорее всего, это влияние имело «атлантический» (по Проклу) или матриархально-кибелический характер.

Эпикур: ипохтоническая версия черного Логоса

Демокрита можно считать наиболее фундаментальным и полным выразителем черного Логоса. Особенно это проявляется в том, что он, симметрично опрокидывая (пародируя) аполлонические

Демокрита. И. Каузабон отождествлял его с Моисеем, что было подхвачено английскими учеными XVII века.

[1] Фалес Милетский, считавшийся первым философом, был также финикийского происхождения. Из Милета же происходил Левкипп, предполагаемый учитель Демокрита. Фалес и его ученик Анаксимандр считаются основателями ионийской философии, о разочаровании которой говорит Сократ в «Федоне» (как раз из-за того, что она строится на материалистических основаниях, хотя Анаксимандр и провозглашает учение о первичности Логоса). Интерпретация Проклом начала диалога «Парменид», где речь идет о «гостях из Клазомен» и их встрече посредством аттической школы с философами-онтологами из Италии (Парменид и Зенон), прекрасно вписывается в эту линию сближения ионийцев в целом с материализмом и, соответственно, с финикийским (шире, семитским) культурным кругом.

[2] Этой точки зрения придерживался христианский философ и платоник Климент Александрийский.

[3] «And the like Opinion has been by some of the Antients ascrib'd to the Phoenicians, from whom Thales himself is conceived to have borrow'd it; as probably the Greeks did much of their Theologie, and, as I am apt to think, of their Philosophy too; since the Devising of the Atomical Hypothesis commonly ascrib'd to Lucippus and his Disciple Democritus is by Learned Men attributed to one Moschus a Phoenician. And possibly the Opinion is yet antienter than so; For 'tis known that the Phoenicians borrow'd most of their Learning from the Hebrews». — *Boyle Robert*. The Sceptical Chymist. London, 1661. Вопрос о натуралистических и материалистических основах древнефиникийской метафизики и о фигуре Мохоса мы подробно рассмотрим в 3-й книге «Ноомахии».

[4] Жители Абдер для древних греков были предметом постоянных насмешек, так как считались, как правило, умственно неполноценными, неуклюжими, наделенными разными странностями и отклонениями. Немецкий романтик Кристоф Виланд избрал их в своей сатире «История абдеритов» образцами человеческого общества, построенного по законам глупости. См.: *Виланд К.М.* История абдеритов. М.: Наука, 1978.

процедуры отвлечения от феноменального в сторону невидимых и чисто умозримых эйдосов, предлагает спускаться за истиной в глубокие колодцы, к центру земли, к невидимым и также, в каком-то смысле, умозримым атомам и «великой пустоте», не довольствуясь телесными формами и материальными стихиями. В Демокрите мы имеем дело с философией хаоса, полностью переворачивающей структуры и порядки платонизма (в широком смысле, включая пифагорейство и элеатскую школу). Поэтому Демокрит соглашается отчасти с Парменидом — в том, что касается скрытости истины от мнения и прямых чувств. Но если Парменид полагает истину в чистом бытии, совпадающем с чистым Умом, то Демокрит видит ее в глубине земли — там, куда спускается Иштар. Эта материальная истина также скрыта (на сей раз под покрывалом Изиды), как и ноэтический мир идей, но в принципиально другом направлении по вертикальной оси — в центре земли, где хранится тайна ничто, сердце великой пустоты.

Демокрит дал импульс целому ряду направлений в древней философии — скептицизму, нигилизму, атомизму, прогрессизму, своеобразному материалистическому рационализму, а равно оперативной некромантии (его опыты на кладбищах и атомистские видения) и некоторым направлениям алхимии, которую мы ранее квалифицировали как «прометеическую».

Одним из продолжателей атомизма и прогрессизма был аттический философ Эпикур[1], получивший посвящение в атомизм от последователя Демокрита Навсифана. Эпикур развил атомистскую теорию, описав картину бесчисленного множества миров, признав бесконечность и смертность всех вещей. Но в целом эти взгляды были воспроизводством учения Демокрита, как справедливо заметил Цицерон.

Космология Эпикура продолжает основное направление ионийской философии Природы с атомистскими поправками. Так, он утверждает, что ничто не рождается из ничего (то есть все является моментами трансформации вечного вещества); ничто из сущего не может стать ничем, то есть перестать быть (так как все обязательно превратится во что-то еще после распада — атомы вечны); все не может родиться из всего, так как должно быть всем, то есть бесконечностью, изначально.

Несколько отличается от демокритовского учения теория Эпикура относительно богов. Он полагал, что боги есть, но живут они в особых пространствах, расположенных между мирами и не приходят с миром людей и иных существ никогда и ни при каких обстоятельствах в соприкосновение. Он аргументировал это так. Боги

[1] Epicurea. Ed. H. Usener. Leipzig, 1887.

счастливы, это аксиома. Когда мы счастливы, нуждаемся ли мы в чем-то? Нет, нам достаточно того состояния, в каком мы находимся и нам нет ни до чего остального дела. Поэтому и боги, которые счастливы всегда, живут в мире, где их ничто не касается. Люди же живут в ином мире, где много что отвлекает их от счастья. Поэтому это разные миры, никак между собой не пересекающиеся. Если люди несчастны, то они далеки от богов уже по самой этой причине (что делать счастливому с несчастными?). Если люди счастливы, то им никто не нужен, в том числе и боги. Значит снова их пути не пересекаются. Отсюда Эпикур делает фундаментальный вывод: не надо бояться богов! Они есть, но таким образом, как если бы их не было. Также Эпикур отрицает судьбу и цель жизни, отличную от того, чтобы «просто жить и быть этим полностью удовлетворенным». Знаменитый «сад Эпикура» представлял собой территорию, где философам предлагалось испытывать счастье от того, что они просто существуют. При этом Эпикур настаивал, что не надо бояться и смерти: если мы живем, то смерти нет, и это уже хорошо; когда мы умрем, нас не будет, и некому будет бояться смерти (Эпикур отрицает существование души), и это, видимо, хорошо. Поэтому надо быть счастливым и избавиться от всех причин страдания (ни на что и на кого не обращая внимания). При этом счастье Эпикур предлагал извлекать не только из телесных ощущений, но и из интересных и развлекающих бесед, в том числе философских. Не отрицая совсем участия в политике города, Эпикур предлагал свести его к минимуму, стараясь максимально расширить пространство индивидуальной свободы. Для того, чтобы выполнить эту задачу, он выдвинул знаменитый лозунг: «живи незаметно!» Живешь — и живи.

Но настоящая новизна философии Эпикура заключалась в другом. Демокрит полагал, что чувственное знание является ложным, зависящим от случайной атомарной конструкции органов чувств. Отсюда Пиррон развил философию радикального скептицизма; софист Протагор свел все аргументы к «человеку», то есть к субъективной и произвольной стороне познания; Митродор Хиосский пришел к полному нигилизму и убежденности, что ничего невозможно познать вообще. Эпикур пошел в ином направлении и признал за чувственным восприятием высший критерий бытия. Это было принципиально новым жестом в материализме, переходом от материалистической рациональности к материалистическому сенсуализму, эмпиризму и позитивизму. На самом деле *есть* то, что дано нам в ощущениях, и они нас *не обманывают*, утверждал Эпикур. Искажение и ложь проистекают из нашего разума, который неверно интерпретирует данные органов чувств. Мир, данный в телесных ощущениях, и есть настоящий мир, который можно познать достоверно, если следовать за ощущениями как можно глубже в их

телесную, материальную плоть. Бытие есть бытие материального феномена. Сама материя, равно как и идея — это рациональные абстракции. В них могут накопиться погрешности. Поэтому доверять надо чувственному позитивному опыту.

Наши представления, по Эпикуру, складываются из четырех составляющих:

1) собственно чувственные восприятия, позволяющие ощутить внешнюю причину восприятия (в достоверности ее Эпикур убежден самым фундаментальным образом: «Говорить, что впечатление является ложным, все равно что утверждать, что никакого впечатления нет вообще, поскольку впечатление не несет в себе никакого смысла, но всегда имеет причину»);

2) страдательные отпечатки в нас предметов внешнего мира (впечатления, страсти), очевидность страдания и наслаждения;

3) предубеждения, сложившиеся в сознании через многократное повторение сходных ситуаций;

4) непосредственная интуиция, называемая Эпикуром «образным прыжком мышления» (φανταστική επιβολή της διανοίας) или «фокализацией мысли»[1].

Это и есть структура действительного мира, в котором нельзя сомневаться, но которая может быть интерпретирована по-разному. Здесь начинается качественное отличие от Демокрита: истинное познание — это не постижение невидимых атомов, но фиксация ясных чувственных восприятий. Атомы и пустота служат лишь обоснованием дробности и отдельности, индивидуальности воспринимаемых вещей, их безразличного и случайного расположения в бесконечном изонимическом мире. Истина находится на земле, в материальных телах, а не под землей, в абстракциях черного матриархального интеллекта. Поэтому именно «сад» становится символом эпикурейства: это растительность, собственно сама Природа, нечто порождающее, открывающееся, открытое, а не «кладбище», излюбленное Демокритом. Эпикур — философ материальной и эфемерной, но плотской, телесно оформленной и чувственно насыщенной жизни. Тогда как Демокрит видит повсюду смерть и холод последних глубин, бесконечность свинцовых просторов ипохтонического Тартара; отсюда его мрачный и так раздражавший горожан довольно зловещий хохот.

Мы видели в истории из «Одиссеи», что Гермес, обучая Улисса тому, как избежать чар волшебницы Кирки, показал ему φύσιν, растение с белым верхом и черным корнем. Это один и тот же цветок Великой Матери, но Демокрит зачарован его корнем (атомы и пу-

[1] Возможно, эта форма восприятия была добавлена уже позднее, последователями Эпикура.

стота), а Эпикур — самим распустившимся бутоном. Оба философа описывают одну и ту же зону черного Логоса, но один фиксирует *надземное*, телесно оформленное, чувственно данное, а другой — подземное, невидимое, тайное. Оба служат Кибеле и ее мирам, но делают это по-разному.

Демокрит и его атомизм представляет собой вневременной архетип мрачного материалистического рационализма. Эпикур — сенсуалистского, чувственного эмпиризма и позитивизма. Они принципиально солидарны друг с другом в главном, оба служат титанам и Логосу Матери-Земли, но методологически расходятся по двум полюсам общей материалистической философии. Их единство можно назвать диалектическим.

Теории Эпикура обстоятельно изложил в своей философской поэме «О природе вещей»[1] римский философ Тит Лукреций Кар, подробно описав всю структуру эпикурейской философии, не сохранившейся в оригинале. Структура эпикурейства поразительно напоминает философию Нового времени в ее эмпирическом (англосаксонском) издании, сенсуализм, а позднее позитивизм XIX—XX веков и построенную на его основе аналитическую философию.

Эпикурейство как эпихтонический материализм стоит ближе к тем типам некибелической философии, которые признают определенный уровень бытия за телесными вещами. Так чувственное восприятие не лишается бытийного основания в аристотелизме и в еще большей степени у стоиков. Можно даже предложить рассмотреть две соприкасающиеся друг с другом философские зоны: стоицизм как низшая дионисийского аристотелизма и находящаяся непосредственно под ней полоса материалистического эпикурейства. От этой границы можно пойти вниз — в эпикурейский сенсуализм и эмпиризм, чтобы рухнуть в дырявое хтоническое сито (атомы и великая пустота), а можно, оттолкнувшись, двинуться вверх — к перипатетикам, и далее в направлении платонизма и пифагорейства (как и поступали некоторые стоики среднего периода, в частности, Посидоний Апамейский[2]).

Насколько фундаментальной является эта граница, можно судить хотя бы на основании той полемики, которая уже в XX веке и в новых философских терминах велась атомистом и позитивистом, либералом и материалистом Карлом Поппером[3] против всех форм телеологии — от Аристотеля до гегельянства и даже коммунизма.

[1] *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983.

[2] *W. Theiler* (éd.) Posidonius. Die Fragmente. Berlin: de Gruyter, 1982.

[3] *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1—2. М., 1992. Главными врагами открытого общества у Поппера выступают Платон и Аристотель. Мы имеем в его лице дело с одним из наиболее последовательных и откровенных апологетов черного Логоса Кибелы.

Последовательный представитель черной философии не способен допустить никакой целевой причины у вещи, процесса или явления. Материалистическая наука может и должна объяснить, «почему», но не может и не должна — «зачем». У развития, становления и прогресса есть причины; это творческая мощь Великой Матери, но у нее нет и не может быть эйдетического горизонта, к которому она могла бы стремиться. Признав такой горизонт, мы оказываемся за пределами Логоса Кибелы и философии хаоса. Любой порядок есть завуалированный произвол, согласно глубинной интуиции Земли. Поэтому свобода торговли или спонтанность восстания являются единственными ориентирами становления, освобождающими атомистские вихри, но не предписывающие им никаких обязательных, преднамеренных траекторий.

Философское скопчество

В книге «В поисках темного Логоса»[1] мы упоминали, что в той степени, в какой речь идет о Логосе, даже о женском Логосе Кибелы, мы символически имеем дело все же с мужским началом, так как в антропологическом символизме мужчина означает умный полюс, а женщина — менее умный (или не умный вообще, но скорее телесный, материальный). Тогда мы выдвинули гипотезу о том, что, быть может, Логос Кибелы — это не само по себе мышление Великой Матери, но его реконструкция, построенная все же мужским началом, хотя и весьма специфическим. Тогда мы предположили, что речь идет о сознательной трансгрессии мужчины, то есть о смене пола и переходе мужского на сторону женского. Обрядом, точно соответствующим этому философскому жесту, является сакральная кастрация. Аналоги этого можно найти в сакральной трансвестии шаманов и в иных инициатических практиках. Логосом Великой Матери заведует посвященные в ее культ мужчины. О том, что допущение мужчин в изначально женские дионисийские фиасы (сестринства менад) привело к появлению орфической теологии и философии, высказывались К. Кереньи[2] и Вяч. Иванов[3].

Рассмотрев подробнее культ Кибелы, мы видим, что тема мужчины-евнуха, ритуальной кастрации, действительно является устойчивым структурным моментом черного Логоса. Подтверждая эту гипотезу, материальный андрогинат, осознанный не только мифологически, но и философски, показывает нам алгоритм участия мужчины со свойственной ему рациональностью в разработке чер-

[1] *Дугин А.Г.* В поисках темного Логоса. Указ. соч.

[2] *Кереньи К.* Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. Указ. соч.

[3] *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. Указ. соч.

ной философии. В этом смысле Демокрит и Эпикур выступают как образцы философских евнухов. Не только потому, что мы ничего не знаем об их женах (о них не упоминается вообще), но в силу их экзистенциальной преданности материи (история про добровольное выкалывание Демокритом глаз из-за настойчивых атак женских призраков служит косвенным указанием на справедливость нашего вывода).

Еще одно подтверждение этой серии ассоциаций мы встречаем у Плотина в 6-й книге Третьей Эннеады. В ней идет речь о том, каковы свойства материи, и о том, в частности, можно ли назвать ее в полном смысле «матерью».

Приведем этот пассаж (19-й раздел) полностью[1] с нашими подстрочными комментариями:

«Входящие в материю, так же как в мать, не причиняют ей ни вреда, ни пользы».

Речь идет об эйдосах; но Плотин, в духе своего радикального аполлонизма, отказывается признавать материю матерью в собственном смысле, для него она «как мать» — ὥσπερ μητέρα.

«Они не наносят ей ран, но лишь друг другу, поскольку их сила направлена к противоположному, но не к подлежащему, если не рассматривать подлежащее, уже сформированное прившедшими [формами]; ибо холодное сдерживает горячее и черное — белое, или же они смешиваются и производят иное качество из обоих. Смешанные вещи — страдательны, и их страдательность состоит в том, что они не есть «они сами». И в одушевленных существах претерпевания относятся к их телам [они претерпевают], когда изменяются присущие им качества и силы; страсти возникают в телах, когда их составы разрешаются, или, наоборот, сходятся вместе, или приходят в неестественное для них состояние, — при этом души получают знание только о сильнейшем из претерпеваний, о менее же сильных не знают».

Все качественные признаки, по Плотину, являются результатами воздействия отеческого, мужского света, и поэтому противостояние различных свойств в телах, переживаемое как «страсть», проистекает не от материи как таковой, которая бесстрастна, а от борьбы и столкновения друг с другом энантиодромических эйдосов.

«Материя же пребывает; она ничего не испытывает, когда уходит холодное и приходит горячее; ни одно из них ей не дружественно и не находится к ней в каком-либо отношении».

Ἡ δὲ ὕλη μένει, это выражение принципиально для неоплатонизма, так как глагол «пребывать», «оставаться самим собой» является главным членом триады, — пребывание (μονή), исхождение (πρόοδες), возврат (ἐπιστροφή), — которая лежала в основе более поздних неоплатонических теорий, в первую очередь, философии Прокла.

«Так что наиболее свойственные ей имена — «восприемница» и «кормилица»; имя же «мать» уместно только в разговорном смысле, ибо она ничего не рождает. Кажется, матерью ее назвали те, кто считает, что мать занимает место материи относительно своих детей, что она только принимает [семя] и ничего не дает своим порождениям, поскольку и тела возникших [крепнут и растут] из пищи [а не из матери]. Но если мать дает что-то своему порождению, то не поскольку она материя, но поскольку она — эйдос, ибо только эйдос способен рождать, иная же природа — бесплодна».

Это фундаментальный посыл всего светлого Логоса. Материю можно назвать «восприемницей» и «кормилицей» — ἡ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη в собственном смысле слова. Она получает нечто извне, «воспринимает» это, хранит и насыщает телесностью. Но она принципиально не рождает. Таким образом, материя, строго говоря, не является «матерью», она ничего из себя самой произвести не способна. Здесь можно вспомнить снова миф о нисхождении Иштар: в центре подземного мира царствует Эрешкегаль, чистая материя; этот центр ада совершенно стерилен. Когда Иштар спускается туда, она на каждом пороге следующего круга ада оставляет свои одежды и свою силу, то есть собственно, эйдосы. Дойдя до

[1] Для полноты и с учетом принципиальной важности разбираемой нами темы мы прилагаем греческий оригинал этого отрывка. Τὰ μὲν δὴ εἰσελθόντα εἰς τὴν ὕλην ὥσπερ μητέρα ἀδικεῖ οὐδὲν οὐδ᾽ αὖ ὠφελεῖ. Οὐδέ γε αἱ πληγαὶ αἱ τούτων πρὸς αὐτήν, πρὸς ἄλληλα δέ, ὅτι αἱ δυνάμεις πρὸς τὰ ἐναντία, οὐ πρὸς τὰ ὑποκείμενα, εἰ μή τις συνειλημμένα θεωρεῖ τοῖς ἐπεισιοῦσι· θερμὸν γὰρ ἔπαυσε τὸ ψυχρὸν καὶ μέλαν τὸ λευκὸν ἢ συγκραθέντα ἄλλην ποιότητα ἐξ αὐτῶν ἐποίησε. Τὰ παθόντα οὖν τὰ κρατηθέντα, τὸ δὲ παθεῖν αὐτοῖς τὸ μὴ εἶναι ὅπερ ἦσαν. Καὶ ἐν τοῖς ἐμψύχοις δὲ αἱ μὲν πείσεις περὶ τὰ σώματα κατὰ τὰς ποιότητας καὶ τὰς δυνάμεις τὰς ἐνυπαρχούσας τῆς ἀλλοιώσεως γινομένης, λυομένων δὲ τῶν συστάσεων ἢ συνιουσῶν ἢ μετατιθεμένων παρὰ τὴν κατὰ φύσιν σύστασιν τὰ μὲν πάθη ἐν τοῖς σώμασι, ταῖς δὲ ψυχαῖς αἱ γνώσεις συνημμέναις τῶν σφοδροτέρων· εἰ δὲ μή, οὐ γινώσκουσιν. Ἡ δὲ ὕλη μένει· οὐδὲν γὰρ ἀπελθόντος μὲν πέπονθε τοῦ ψυχροῦ, τοῦ δὲ θερμοῦ ἐπελθόντος· οὐ γὰρ ἦν οὔτε φίλον αὐτῇ οὔτε ἀλλότριον ὁποτερονοῦν. Ὥστε οἰκειότερον αὐτῇ ἡ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη· ἡ δὲ μήτηρ οἷον εἴρηται· οὐδὲν γὰρ αὕτη γεννᾷ. Ἀλλ᾽ ἐοίκασι μητέρα αὐτὴν λέγειν ὅσοι καὶ τὴν μητέρα τάξιν ὕλης πρὸς τὰ γεννώμενα ἀξιοῦσιν ἔχειν, ὡς ὑποδεχομένης μόνον, οὐδὲν δὲ εἰς τὰ γεννώμενα διδούσης· ἐπεὶ καὶ ὅσον σῶμα τοῦ γινομένου ἐκ τῆς τροφῆς. Εἰ δὲ δίδωσιν ἡ μήτηρ τι τῷ γεννωμένῳ, οὐ καθ᾽ ὅσον ὕλη, ἀλλ᾽ ὅτι καὶ εἶδος· μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, ἡ δ᾽ ἑτέρα φύσις ἄγονος. Ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι Ἑρμῆν μὲν ποιοῦσι τὸν ἀρχαῖον τὸ τῆς γενέσεως ὄργανον ἀεὶ ἔχοντα πρὸς ἐργασίαν τὸν γεννῶντα τὰ ἐν αἰσθήσει δηλοῦντες εἶναι τὸν νοητὸν λόγον, τὸ δὲ ἄγονον τῆς ὕλης μενούσης τὸ αὐτὸ ἀεὶ διὰ τῶν περὶ αὐτὴν ἀγόνων δηλοῦντες. Μητέρα γὰρ πάντων ποιήσαντες, ἣν δὴ οὕτως ἐπιφημίζουσι τὴν κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀρχὴν λαβόντες καὶ ὄνομα τοῦτο θέμενοι, ἵνα δηλοῖεν ὃ βούλονται, τὸ πρὸς τὴν μητέρα οὐχ ὅμοιον πάντη ἐνδείκνυσθαι θέλοντες, τοῖς ὅστις ὁ τρόπος βουλομένοις ἀκριβέστερον λαβεῖν καὶ μὴ ἐπιπολῆς ζητοῦσι πόρρωθεν μέν, ὅμως δὲ ὡς ἐδύναντο, ἐνεδείξαντο ὡς ἄγονός τε καὶ οὐδὲ πάντη θῆλυς, ἀλλὰ τοσοῦτον μὲν θῆλυς, ὅσον ὑποδέξασθαι, ὅσον δὲ γεννᾶν οὐκέτι, τῷ τὸ πρὸς αὐτὴν κεχωρηκὸς πρὸς αὐτὴν μήτε θῆλυ εἶναι, μήτε γεννᾶν δύνασθαι, ἀποτετμημένον δὲ πάσης τῆς τοῦ γεννᾶν δυνάμεως, ἢ μόνῳ ὑπάρχει τῷ μένοντι ἄρρενι.

цели, Иштар остается обнаженной и ничем не отличается от мертвецов. Поэтому на земле прекращается рост плодов и растений, гибнет жизнь зверей и людей. Природа больше ничего не родит. Природа, приведенная к своей материальной сущности, более не При-рода, она только смерть. Поэтому то, что способно рождать, по Плотину, не может быть материей. Рождает только Логос, эйдос, небо, свет. И поэтому собственно мать, как нечто рождающее (пусть и не самостоятельно, но все же производящая нечто) — это всегда небесная мать, то есть нечто олимпийское, эйдетическое и *мужское* в аполлоническом смысле этого слова. Рождающая мать не может быть только материей, это обязательно в первую очередь эйдос. Поэтому и Природа есть эйдос, и поле Логосов, даже если речь идет о низших материальных и телесных логосах. Только эйдос способен рождать: μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον. В этом суть оппозиции светлого Логоса и черного Логоса. Сама Великая Мать и ее материалистическая философская свита явно так не считают.

> «В этом, я думаю, причина того, что древние мудрецы, выражая свою мысль мистически и посвящая в таинства, изображали древнего Гермеса детородным органом, всегда готовым к своему делу, проясняя тем самым, что умопостигаемый логос (τὸν νοητὸν λόγον) является родителем в чувственном; бесплодность же материи, вечно остающейся собой, они показывали через бесплодность окружавших ее скопцов»[1].

Так мы дошли до принципиальной темы философской кастрации. Женское как таковое способно к деторождению. О философском смысле беременности говорит Диотима в «Пире», подчеркивая, что эта беременность может давать как телесные плоды, так и умозрительные, в случае «вертикального рождения», «рождения вверх», то есть вынашивание эйдетического Логоса и его проявление. Но все, способное соучаствовать в обнаружении эйдетического, по строгой логике аполлонизма, само должно быть эйдетическим. Поэтому все, имеющее форму, в том числе и телесную, обязательно оплодотворяется небесным мужским началом, фаллосом-Гермесом. Женщина соучаствует в этом фаллическом процессе эйдетически, и ее производительная функция не только материальна, но и ноэтична. Женщина, даже не слишком разумная и материально ориентированная, все же разумна и умна, а следовательно, она так или иначе соучаствует в мужском и эйдетическом (носит одежды и символы света). Чтобы показать сущность чистой материи, а не просто женщины, в которой слишком много «мужского», т. е. «божественного», материи в ее принципиальном состоянии, и привлекается фигура скопца, т. е. философа-материалиста. Порождать способен небесный фаллос-Гермес, мужское начало. Порождать способна мать, женское начало. Только скопец ничего не может создать, будучи принципиально и абсолютно стерильным. Плотин хочет сказать, таким образом: образ женщины недостаточен, чтобы подчеркнуть стерильность черного Логоса. Это можно сделать только с помощью фигуры мужчины, утратившего свое мужское достоинство, поменявшего пол, превратившегося в женщину, *принципиально не будучи ей*.

> «Ибо, когда древние делают материю Матерью Всех, они называют ее так, взяв ее как начало, соответствующее подлежащему; они дали ей это имя, чтобы показать то, что желали; но они не желали во всем уподобить одну другой; для тех, кто захочет рассмотреть это поближе и исследовать тщательней, не скользя по поверхности, станет ясно, что древние мудрецы, как могли, хорошо показали, что материя бесплодна, и потому не всецело женственна, но настолько женственна, насколько восприемлюща, однако уже не женственна, приходя к рождению; они показали это, окружив ее не женщинами, но и не способными рождать, — теми, у кого отсечены породительные возможности, которые принадлежат только оставшимся мужчинами»[1].

Женщина может рожать, то есть творить. Творить — свойство эйдосов, то есть мужчин. Материя творить не может. Значит, она не женщина. Но что такое женщина? Это *ослабленная* версия мужчины (в согласии с платонизмом). Мужчина творит мощно, женщина слабо и лишь соучаствует в творении. Значит, по контрасту с мужчиной, который творит и делает это мощно, женщина есть та, которая творит *слабее*. В чистом виде, если довести немощь женщины до предела, *она вообще не сможет творить*. Неспособность творить лежит в основе демонизации пожилых женщин, вышедших за пределы фертильного возраста в самых различных культурах. Но в таком случае женщина станет женщиной в *абсолютном смысле* только тогда, когда *перестанет быть женщиной*, то есть способной рожать. Однако, чтобы выразить эту абсолютную женственность, как достигнутый предел полного бессилия, собственно женских фигур *не достаточно*. Конечно, стерильность может символизироваться девственными служительницами культа Великой Матери или фигурами подземных старух и женских чудовищ (горгон, гарпий и т. д.), не вызывающих ассоциаций с деторождением. Но девственницы или старухи указывают на то, что они «еще» не рожали (но еще смогут) или больше не рождают (но раньше могли). Самым полным выражением абсолютной женственности, полной стерильности и лишен-

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 323 – 325.

[1] *Плотин*. Третья Эннеада. Указ. соч. С. 323 – 325.

ности какой бы то ни было связи с эйдетическим творящим мужским началом является тот, кто больше уже не мужчина, то есть не философ, не платоник, не носитель небесного эйдетического света. Такой фигурой и выступает скопец, Аттис, обязательный спутник Великой Матери, выразитель и носитель ее Логоса. Кастрат, не способный рожать, не мужчина, не женщина (μήτε θῆλυ εἶναι, μήτε γεννᾶν δύνασθαι) — и есть центральная фигура черной философии.

Но евнух — бывший мужчина. Следовательно, он остаточным образом обладает и разумными свойствами, отличающими мужчин от женщин. Однако, этот скопческий разум в данном случае лишен своей эйдетической мощи, это призрак разума, гносеологический симулякр. Именно здесь и следует искать ключ к черному Логосу. Если двигаться по линии от мужского к женскому, мы будем следовать по линии умаления чистоты мышления, переходящей от вечности неизменного Ума к подвижности беспокойности Души, а затем к одушевленным и разумным особям, наделенным отягощающими телами. Путь по гендерной вертикали градуален, и как бы далеко мы ни отходили от мужского в сторону женского, мы все равно останемся в пределах светлого платонического космоса, где даже на самой нижней линии есть (пусть телесные) эйдосы, логосы и ноэрические (интеллективные) способности их схватить и вознести в небо по эйдетической цепочке смыслов. Даже очень глупые, слабые и «женственные» существа в структурах светлого Логоса способны к зачатию, рождению и творению. Оставаясь в рамках платонического видения мира, мы никогда не сможем достичь черного Логоса, дотронуться до нижней границы, постичь тайны чистой материи. Даже самое человеческое из человеческого, женское из женского и самое материнское из материнского будет иметь в себе слишком много божественного, мужского и отеческого. Только особая философская операция способна опрокинуть вертикаль нисхождения таким образом, чтобы пронзить пленку материи, прорвать покрывало Изиды и обнаружить черный секрет Великой Матери. Это и есть философская кастрация мужчины, приносящего свое божественное начало на алтарь Кибелы. Только тогда философия может сделать на один шаг глубже ко дну *колодца*, где, согласно Демокриту, скрывается истина.

Черный Логос — это философия оскопленных мужчин, проникающих на один градус *ниже* того предела, до которого только и способны дойти в своем естественном нисхождении женщины. Мужская часть женского андрогина Агдистиса — Аттис, Адонис, Адонаи (?) — вот кто способен осуществить решительный бросок вниз.

Очевидный бросок материи

Описанный нами в самых общих чертах черный Логос, безусловно, оказывается нам настолько знакомым, что многие его аспекты выглядят чем-то само собой разумеющимся. Если мифологические и культовые подробности церемоний Великой Матери Кибелы и могут создать ощущение экстравагантности и экзотики, то философские и научные положения, соответствующие им на уровне рациональности, кажутся очевидными. Для нас не подлежит сомнению, что вещь есть, если она материальна и если она воспринимается органами чувств. Более того, можно поставить простой психологический эксперимент: как мы воспринимаем какой-то объект до того, как на нем полностью фокусируются органы наших чувств и мы уже с полной уверенностью можем сказать — это стул, это автомобиль, это собака. Дело в том, что мы воспринимаем вначале, что нечто есть как смутное пятно материального наличия, а затем только разглядываем более тщательно, чем это пятно является. Нами движет фундаментальная онтическая установка, автоматически приписывающая бытие некоторой материальной чувственно воспринимаемой массе, неопределенному сгустку вещественности. Вначале мы фиксируем, что нечто *есть* и только потом: *что* именно есть. Есть идет в нашем восприятии впереди вещи. *Что* есть то, что мы воспринимаем как то, что *есть* — это вид, эйдос вещи. Но совершенно очевидно, что он, этот вид (стул, автомобиль, собака), дает вещи бытие. Мы знаем, что нечто *есть,* еще *до* того, как понимаем, *что* это. Кажется, что иначе и быть не может. Но в этом-то и состоит самое главное. Восприятие, находящееся под доминантным влиянием Логоса Аполлона, функционирует радикально иначе: неоформленную массу наличия оно вообще не распознает как то, что есть; бытием обладает только эйдос вещи, ее форма, ее принадлежность к тому или иному классу. Если же эта принадлежность не определена, не очевидна, то аполлоническое сознание вообще не воспринимает такое наличие как наличие; *быть* значит *иметь смысл*: бессмысленное, вообще лишенное эйдоса или же обладающее смутным эйдосом, не есть. И напротив, если мы ясно различаем смысл чего-то, есть ли у этого смысла материальное выражение или нет, не имеет решающего значения. Смысл — это то, что есть в первую очередь. Представить себе, что какое-то существо именно так спонтанно воспринимает окружающий мир, для нас практически невозможно. Равно как и то, что вещь появляется в нашем восприятии как смысл и как ее наличие, точнее, смысл и наличие открывают себя в один и тот же момент времени как вспышка всегда осмысленного эйдетического присутствия, развертывающегося сразу в две стороны: в сторону

смысла и в сторону вещественной явленности. Ни аполлоническое предшествование эйдоса вещественному явлению, ни дионисийское совпадение наличия и смысла для нас попросту недоступны, и мы можем говорить об этом либо как о пограничном состоянии, либо как о метафоре, либо как об искусственной конструкции. Атрибут бытия мы мгновенно, и не задумываясь, вкладываем именно в материальность, в темное наличие сгущенного присутствия самого по себе, и лишь во вторую очередь — хотя в категориях привычного времени речь может идти об очень небольших временных промежутках — мы опознаем, с присутствием чего имеем дело.

Это значит, что в нашем естественном состоянии мы пребываем внутри онтологической и гносеологической зоны Логоса Кибелы. То, что заставляет нас спонтанно воспринимать материальное как сущее, есть неосознаваемая нами базовая *интуиция материи*, схватывание сердцем черных невидимых лучей, исходящих от массы как таковой. Эпикур объяснял материальность чувственного восприятия тем, что от воспринимаемой вещи отделяется ее материальный призрак, ее эйдолон, и совершает *бросок*, ἐπιβολή, к нашим органам чувств. Это особая форма материальной «фокализации мысли», когда в нас априорно заложен алгоритм онто-гносеологического процесса. Можно назвать это чистым опытом телесности, лишенным какой бы то ни было семантической или темпоральной структуры. Это настолько привычно и естественно для нас, что мы не можем себе представить, что речь идет о гипнотическом воздействии на нас строго определенной философии, мифологии, культа и обряда, и что столь же спонтанное восприятие может быть радикально иным. Мы настолько глубоко в ночи, что не понимаем, что это ночь. Мы так глубоко под землей, что не замечаем этого. Здесь уместно вспомнить о том сдвиге стихий, о котором говорит Сократ в «Федоне». Мы пребываем под землей, в царстве материальной Матери, а грезим, будто мы движемся по ее поверхности. Черный Логос Кибелы не какая-то экзотическая конструкция, это матрица сознания современного человека, человека Нового времени.

Полагая, что мы не придерживаемся никакой конкретной философии, мы строго следуем за Демокритом и Эпикуром вплоть до мельчайших подробностей, а те детали и нюансы, которые добавились к ним в ходе нюансирования «научной картины мира», ничего принципиального не добавляют, занимая сознание узких специалистов; причем эти узко профильные научные теории довольно быстро меняются, сохраняя неизменной связь с силовыми линиями черной философии. Эта философия в том или ином виде существовала всегда. Просто в ходе Ноомахии наш мир переместился в ипохтоническую зону, где доминируют влияния Кибелы и

царствует ее свита, исполняются ее обряды и церемонии, празднуются ее мистерии.

Мы располагаемся в том эпизоде титаномахии, когда титаны (гиганты, атланты) успешно наступают на олимпийских богов, занимают позицию за позицией, продвигаются все дальше и дальше вглубь на территорию противников. Человечество оказалось в тылу у титанов, в плену, под их тяжелыми мускулистыми стопами, раздавленное змеевидными конечностями гигантов.

Выкликание титанов

То, что Новое время есть *время титанов*, заметили одновременно несколько проницательных современных мыслителей. Эта линия берет свое начало в романтизме у Блэйка, Мильтона, Гете и Гельдерлина, хотя впервые эта тема начинает вызывать интерес уже в Возрождении. Перенос внимания от схоластического христианского богословия на Природу, рассматриваемую феноменологически, вызвал к жизни тенденцию гуманизма. Европейский человек обнаружил себя один на один с окружающим миром.

Фридрих Юнгер был одним из тех авторов, кто яснее всех прочувствовал титаническую сущность Нового времени. Вместе со своим братом, Эрнстом Юнгером, они выстроили последовательную философию, трактующую европейскую современность как реванш титанов.

> «Человек, — пишет Фридрих Юнгер, — не титан, но в чем-то он больше похож на титанов, чем на богов; похож как находящийся в становлении и верный непрестанному возвращению, которое этому становлению присуще; похож благодаря неутомимости своих желаний и стремлений, похож своими нескончаемыми замыслами, которые он вынашивает, а также своей непосредственной связью с работой, нуждами и бедностью. Его занимает то, что волнует самих титанов. (...) Титаны сближаются с человеком настолько, насколько боги удаляются и отчуждаются от него»[1].

Возрождение[2] и Новое время, которые принято связывать с «гуманизмом» на самом деле следует определить как возвращение титанического начала. Человек в каждом Логосе понимается поразному, поэтому сказать «человек», не пояснив, о каком именно человеке идет речь, это все равно, что ничего не сказать. Аполлонический человек как световой человек структурно ближе к божеству — к ангелу или светлому даймону. Он есть ноэтическая сущность. Но такой человек к «гуманизму» Нового времени точно ни-

[1] *Юнгер Ф.* Греческие мифы. Указ. соч. С. 59.

[2] Там же. С. 206 – 207.

какого отношения не имеет. Это платонический, созерцательный, ускользающий от всяких земных забот, пламенный, небесный дух. Дионисийский человек совершенно другой. В нем происходит торжество, единство небесного и земного. Ф. Юнгер пишет об этом:

> «Дионисийское воодушевление вбирает в себя не только натиск бога на человека и человека на бога, наступает момент, когда они сливаются воедино».

И в другом месте:

> «Дионис же являет собой дух единения и приходит не для того, чтобы определить границу или меру отдельного. Он упраздняет индивидуальность и сознание, через которое она возникает. Он приходит не один, но в сопровождении своего воинства и свиты, и обращается не к отдельным людям, а к целым народам»[1].
>
> «Его дух — дух общинного единения»[2].

Такого дионисийского человека легко отыскать в Средневековье, и в какой-то степени Возрождение попыталось сделать его нормативом своего понимания гуманизма. Но к человеку индивидуалистическому, рассудочному, трудолюбивому, одержимому выгодой, пользой, рационализацией, тем, что Ф. Юнгер назвал «бредом трезвости»[3], к тому, кто стал образцом и мерой вещей в Новое время, в эпоху Просвещения, научной картины мира, демократии, буржуазных реформ и социально-политического прогресса, дионисийский человек не имеет вообще никакого отношения. «У титанов нет праздников. В мире железной необходимости нет ничего праздничного (...). Титаны преисполнены большой, грубой серьезности»[4], — замечает Ф. Юнгер. «Если же человек склоняется к титанам, он отвращается от Зевса и Аполлона, а также от Диониса и Пана, которые настроены враждебно по отношению к титанам»[5].

Поэтому термин «гуманизм» настолько многозначен, что лучше его вообще без пояснений не употреблять. Новое время — это не просто эпоха человека, это время удаления богов, а значит, *приближения титанов*. О. Шпенглер, говоривший о «духе Фауста», охватившем европейскую цивилизацию в период Модерна, имел в виду именно это: интерес к материи, веществу, Природе, механизмам, научным открытиям, исчислениям, строительству искусственных аппаратов — это путешествие к центру Земли, в мир Матерей доктора Фауста, осуществляющееся под началом дьявола Мефистофеля. Мы имеем дело с человеком титаническим, полностью попавшим под влияние чар Великой Матери. Мы живем не в эпоху людей, а в *эпоху титанов*.

[1] *Юнгер Ф.* Греческие мифы. Указ. соч. С. 202.

[2] Там же. С. 203.

[3] Там же. С. 212.

[4] Там же. С. 66.

[5] Там же. С. 59.

Эпоха титанов означает утверждение в центре общества, культуры, философии, религии, науки, искусства особого человека — *человека титанического*. Но чтобы стать таковым, недостаточно просто отказаться от богов и вернуться к себе — природа человека тройственна, бог может оказаться внутри человека — спонтанно и естественно, как ум или жизнь. Поэтому, чтобы стать титаническим человеком, надо сконструировать *титанический порядок,* включающий философию, образование, политику, науку, мораль. Фридрих Юнгер напоминает о таком древнем и малопонятном выражении, как «выкликать титанов», τιτὰνας καλεῖν. «Выкликать титанов» значит проходить эффективную мистерию Великой Матери, посвящаться в ее культ, принимать на себя юрисдикцию черного Логоса. Сам по себе человек, даже оставленный богами, не станет человеком титаническим. Чтобы сделать его таковым, надо *призвать титанов*, подчинить им человека, впустить их вовнутрь.

> «Титаны бессмертны, они всегда здесь и всегда стремятся к тому, чтобы восстановить свое былое господство. Об этом мечтает род Иапета, об этом мечтают все Иапетиды. Земля наполнена и пронизана титаническими силами. Они тайно ждут того, чтобы вырваться из засады, разбить оковы и восстановить царство Кроноса»[1].

Тогда человек становится одержимым духом тяжести, превращается в титанофорное существо. Так, из людей, выкликающих титанов, формируется их новая армия.

Ф. Юнгер указывает: одной из форм такой титанической одержимости является утрата меры во всем, охваченность материей и стихией труда.

> «Титанизм заявляет о себе там, где жизнь понимается как только трудовая, а мир — как мир труда»[2].

Об этом же говорит и Эрнст Юнгер:

> «Титанам не нужны молитвы, им поклоняются через осуществление трудовой деятельности»[3].

[1] *Юнгер Ф.* Греческие мифы. Указ. соч. С. 124.

[2] Там же. С. 122.

[3] *Jünger Ernst.* Gestaltwandel // Die Zeit, 16.07.1993.

Идея о тождестве общества труда, его центральной фигуры «труженика», Der Arbeiter, и сущности титанического, лежит в основе главной программной книги Юнгера «Труженик»[1].

Труд — это стремление к материальному творению, к вещественному созданию чего-то, чего нет в мире. Но, с аполлонической точки зрения, в мире уже все есть, и это все остается только познать, восходя по эйдетическим нитям к монадам небес. Все осмысленное уже существует, создать дополнительно можно только нечто бессмысленное, симулякр, копии без оригинала, следствие без причины, нечто чрезмерное и в принципе совершенно излишнее. Божественное творение развертывается сверху вниз и утверждает меру повсюду. В мере проявляется небесный смысл и красота. Тонкие лучи мысли не сгущают индивидуальность, но растворяют, очищают и преображают ее. Вещь для Аполлона — это только ее смысл, ее красота, ее эйдос. Для Диониса вещь — это застывший, притаившийся даймон, пробуждаемый и движимый всякий раз, когда его достигает праздничное пробуждающее сознание. Как вспугнутая подкравшимся сатиром лесная птица, жизнь вещи, ее даймон, ее Логос вырывается из нее и взлетает в небеса, если на нее падет пронзительный фасцинативный взгляд весеннего бога. И только Мать Кибела силится произвести темные и тяжелые массы, переплавить руды, взгромоздить аляповатые циклопические постройки механических городов, возвести дамбы и плотины, запустить бесконечный цикл механического труда, движимого темной и настойчивой волей.

Индустриализация, производство, механизация, автоматизация, капитал, развитие мировой торговли, экономика, социализм, технический прогресс, преобладание количества, движение масс, подъем рабочего класса, политическая демократия, возведение индивидуализма в высший принцип или скатывание количественных единиц в механически предопределенные классы, революции, реформы и формы управления, глобализация и столкновение национальных армий, мировые войны на истребление и фанатическое ускорение циркуляции информации, становящейся все более и более бессмысленной, истерическое внимание к плоти, наслаждениям, питанию, перверсиям — это не нечто новое, «современное», никогда ранее не бывшее; напротив, это возврат в бесконечную древность, спуск в земные глубины, окапывание в донном космическом иле, восстановление старого, ветхого стиля бытия. Это восстановление самого «старого порядка» из всех возможных. Это царство Кроноса — вечного старца. «Новое время» — это самое «Старое время» из всех возможных времен. Все это не только уже

[1] *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. СПб.: Наука Год, 2000.

было — в культах Великой Матери, в циклах титанов, гигантов или атлантов. Это есть всегда, так как речь идет об ипохтонической вечности ада, о ночи, не имеющей ни начала, ни конца, длящейся вечно и вечно не достигающей рассвета — потому что в мире титанов всегда «все еще не», всегда «увы, уже нет, поздно».

Демокрит и Эпикур — наиболее современные из философов. А банковские операции великого евнуха или биржевые спекуляции того же Демокрита — вечный пример для подражания для самых авангардных и развитых экономистов. Современное образование — процесс интеллектуальной кастрации, alma mater — Артемисион. Цирк, эстрада, культура — процессии Реи. Стихия труда — гул подземных кузнецов-кабиров.

Титаническое не просто «реально претендует на власть», оно ее *захватило*. И крепко-накрепко держит. «Там, где нет богов, там есть титаны»[1].

Тема «царства титанов» стала главной темой позднего творчества Эрнста Юнгера, старшего брата Фридриха. Юнгер рассматривал «волю к власти» Ф. Ницше и фигуру «Сверхчеловека» как сущностное выражение титанизма. «Сверхчеловек — это титан. В нем воля к власти достигает своего триумфа»[2]. Все самые яркие формы современности — тяга к гигантизму, насилию над природой, сам феномен френетического развития техники и технологии, экспоненциальный экономический рост, новые стратегии массового истребления людей (военная техника), проникновение науки в тайны генома и перспективы создания пост-человеческих особей, освоение космоса и т. д. — Э. Юнгер считал знаками «прихода титана». При этом Э. Юнгер ясно понимал границы титанического. В XX веке и или же (самое позднее) в XXI титаническое достигнет своего апогея, считал он. Провозвестием краха «царства титанов», по Э. Юнгеру, то есть современного мира, является гибель «Титаника».

> «Затопление парохода "Титаник", столкнувшегося с айсбергом, это пророческий знак, который древние мгновенно включили бы в контекст мифологии. Из этого можно заключить среди всего прочего, что эпоха прогресса действенна только в пределах вполне определенного промежутка времени, то есть прогресс — это явление, имеющее свое начало и свой конец. Люди всегда знали, что сколько бы дереву ни расти, оно никогда не достигнет небес»[3].

После достижения своего апогея — глобализации, мирового капитализма, финального технического рывка, последней череды научных открытий, добравшихся до глубины «колодца материи» —

[1] *Юнгер Ф.* Греческие мифы. Указ. соч. С. 123.

[2] *Jünger Ernst.* Siebzig verweht. B. V. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997. S. 163 – 164.

[3] *Jünger Ernst.* Prognosen. München: Bernd Klüser,1993. S. 30.

царство титанов рухнет. Это вписано в саму логику титанов и является судьбой титанического человека. Фридрих Юнгер справедливо замечает:

> «В человеке, не знающем меры, есть нечто незрелое. Эта незрелость не отпускает его, потому что его желание выходит за пределы достижимого. Когда такие люди начинают действовать, они кажутся сильными и совершенно непобедимыми. Но потом они не попадают в цель и падают в пустоту, падают в подземные пространства»[1].

Фридрих Юнгер описывает схематично этот процесс «непопадания в цель». Человек современности движется в сторону абсолютизации своей воли и своей свободы. Для этого он сбрасывает с себя все обязательства перед лицом небесных богов, всякое уважение к границам, весь упорядочивающий ноэтический космос. Вначале ему кажется, что он поступает так во имя себя. И на первых порах ему все удается. Он борется со стихиями не от лица богов, а от своего лица. И ему кажется, что он способен их победить. Но постепенно выясняется, что его победы над стихиями стали возможными только потому, что он сам стал на сторону стихий, на сторону земли. Поскольку «там, где нет богов, там есть титаны»[2]. Но человек замечает это не сразу. На подъеме ему кажется, что силы, возносящие его вверх, это его собственные силы. Он пока еще не осознает, что в поисках свободы он становится рабом необходимости. И тогда, когда он «попадает мимо цели», эта необходимость Земли напоминает ему об этом. Аттис думает, что он свободен и что он — мужчина, и идет свататься к царской дочери. Все идет хорошо, пока Великая Мать не напоминает своему забывчивому и самонадеянному любовнику, кто является его истинной Госпожой и кому он обязан служить. Это напоминание и есть гибель «Титаника», провозвестие неизбежного и скорого «падения в пустоту». Титаны выходят из Тартара и вселяются в людей, чтобы, будучи сброшенными туда снова, они могли в своем падении насладиться компанией людей. В определенный момент, прообразом которого и является гибель «Титаника», титаническое человечество осознает, что:

> «стихийное имеет необходимую природу, в нем господствует одна необходимость. Здесь больше нет речи о свободе, здесь все разворачивается по жестким законам, все снова совершается необходимым образом, вращаясь в круговороте (...). Здесь человека принимают титанические стражи»[3].

[1] *Юнгер Ф.* Греческие мифы. Указ. соч. С. 123.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 126.

«Человека принимают титанические стражи» — предельно емкое определение логического завершения того эпизода титаномахии, в котором мы живем и в котором человечество, думая, что оно становится на свою собственную сторону, оказывается мобилизованным в армию ипохтонических могуществ. В какой-то момент оно осознает действительное положение вещей. Это момент «приемки» людей в объятия титанов. Именно тогда, когда люди, почувствовав, что сделали что-то не то, попытаются увернуться, объятия титанов им напомнят о необратимости и фатальности их выбора, сделанного еще на заре Нового времени. Желая того или нет, они расчистили место для детей Матери-Земли. И они воспользовались этой ситуацией: черный Логос Кибелы распростер свои крылья над миром.

Эрнст Юнгер полагал, что «границы роста» будут достигнуты в XXI веке. Это станет моментом резонанса катастроф, так как катастрофа — это единственный и естественный дар титанов.

> «Человек, встретивший титанов, с необходимостью гибнет; его единственный удел — катастрофа»[1].

Он также писал:

> «Если мы рассмотрим тот промежуток истории (Interim), в который мы живем, как нечто, обнажившее свою сущность и получившую ясный образ (Gestalt), то есть если мы осознаем его как пришествие титанов, то мы поймем, что с ним обязательно будет сопряжено радикальное изменение Земли; и это уже дает о себе знать не в последнюю очередь через серию разразившихся или готовящихся катастроф»[2].

Катастрофа — термин, связанный с Логосом Кибелы самым фундаментальным образом. Это греческое слово означает «поворот книзу», κατα-στροφή. В неоплатонизме Прокла важнейшую роль играет термин ἐπισρτοφή, образованный от того же корня, στροφή, поворот, но означающий «поворот кверху», вверх, ἐπι. Для светлого Логоса исхождение от Единого через Ум и Душу к нижней границе телесного космоса означает момент поворота. Оказавшись в теле, разумная душа, поворачивается вспять, вверх, к Единому и начинается воз-врат, ἐπιστροφή. В прямой противоположности этому Логос Кибелы предлагает радикально обратный сценарий: «поворот вниз, книзу». Это и есть катастрофа, «бросок вниз», следование глубже в сторону интуиции материи. И если человек, присягнув (даже бессознательно) Великой Матери и порядку титанов, захотел бы остановиться в падении, титаническое непременно напомнит

[1] *Jünger Ernst.* Schere. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. S. 122.

[2] *Jünger Ernst.* Prognosen. Op. cit. S. 31.

ему об этом, и самым убедительным и наглядным образом. Тот, кто захотел взлететь с опорой на собственные силы, не зная того сам, заключает пакт с Великой Матерью, и если он забудет отдать долг и вернуться к материнским объятиям бездны, в лоно подземной гибели, ему об этом напомнят.

> «То, что катастрофы будут накапливаться, это не случайно. Сумерки богов всегда сопряжены с природными катастрофами, как это описано у Гесиода, в Эдде, в Ветхом Завете; а значит, нас ждут мировые наводнения, огненный дождь, долгие зимы, затмения и тьма, засухи, которые заставят Землю годами воздерживаться от урожая»[1].

XXI век, по Э. Юнгеру, станет периодом настоящих катастроф, по сравнению с которыми все, что мы имели в XX веке, покажется незначительными деталями — с которыми мы могли справиться подобно тому, как Геракл в колыбели сумел задушить змею. То, что нас ждет, намного серьезнее. Человечеству предстоит в полной мере ответить за свой материалистический флирт с могуществами, чья сущность есть мычащая бескрайняя бездна.

Но Э. Юнгер остается оптимистом. После триумфа титанического, практически мгновенного, и сопровождающегося гигантскими вселенскими катастрофами, мы вправе ожидать контратаки богов, их возвращения. Хайдеггер, с огромным вниманием относившийся к творчеству Э. Юнгера, называл это «событием», Ereignis, и «пришествием последнего Бога»[2].

Рацио Прометея

Отдельно можно рассмотреть случай титана Прометея. С точки зрения Жильбера Дюрана, именно эта фигура является архетипическим концентратом всего того, что мы понимаем под эпохой Модерна, ключевым знаком Нового времени.

Прометей, в нашей методологии, может рассматриваться одновременно и как элемент мифа, и как особое издание Логоса. Поэтому можно позиционировать его как выражение вполне определенного типа рациональности, рацио Прометея. Это своеобразное рацио Прометея предопределило весь стиль эпохи Модерна. Поэтому следует приглядеться к нему несколько более внимательно.

Прометей — титан, поэтому ему присущи все стороны титанического. Он носитель черного Логоса, Матери-Земли. Его отец, титан Иапет, и брат, титан Атлас, выступают предводителями в

[1] *Jünger Ernst*. Schere. Op. cit. S. 148.

[2] *Дугин А.Г.* Последний Бог // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.

титаномахии. С остальными титанами Прометея сближает воля, отсутствие меры, стремление преодолеть божественные пределы (обман богов), кипение внутренней земной (подземной) мощи, и финальное падение, жалкий и страдательный конец, катастрофа, удел титанического. О страдании как о главной сути титана пишет Ф. Юнгер: «Побежденный титан олицетворяет собой само страдание», добавляя при этом «несокрушимое упорство страдающего, прикованного цепями к Кавказу Прометея. Гея и ее дети прислушиваются к этим воплям, наполняющим горы»[1].

Вопль титана — важнейшая категория мифа материи. Мы видели, что в «Поймандре» темный сгусток материальной влаги и исторгнутый им огонь, рванувшийся к небу, исторгает вопль, крик, плач. Вопль испускают тела, чтобы привлечь внимание Мировой Души у Плотина. Прокл подробно описывал «мычание бездны», внятное даймонам, которые сторожат Тартар. Это мычание мы снова встречаем в культовых звуках, которые испускают жрицы (и иногда жрецы) Диониса в сакральных процессиях. И в сюжете растерзания Диониса титанами, в версии Нонна, также решающим становится «вопль Геры», сокрушающий Диониса. В данном случае «Гера», как и в ряде иных ситуаций, может быть соотнесена с самой Великой Богиней; ревность как отличительная черта Геры, проходящая сквозь всю мифологию, есть архетипическое свойство Кибелы (как раз и вызвавшее кастрацию Аттиса) или Иштар, обнаружившей, что ее возлюбленный Таммуз не очень переживает ее исчезновение. Всякая ревнивая божественная сущность выдает связь с Великой Матерью, с женским началом и с принципом привации, недостаточности. В неоплатонизме это выражено отчетливо: Единое ἓν — благо, ἀγαθόν, то есть не-завистливо, ἄφθονος — ἄ-φθονος (дословно, свободное от зависти, от ревности) не хочет оставлять ничего только для себя, готово поделиться всем с другим, для этого-то оно и конституирует другое, то есть единое-многое, ἓν πολλά, Ум, νοῦς. Ревнивый бог — женский бог, материальный бог, бог завистливый. Это не бог, а титан.

В вопле Прометея — сущность его титанической природы, так же как и в его твердой волевой уверенности в своей правоте, даже тогда, когда оказалось, что он фундаментально не прав и катастрофа свершилась. Когда Гермес говорит Прометею, что тот «был бы невыносим, если бы был счастлив», Прометей отвечает диким пронзительным воплем, стенанием. На что Гермес замечает: «Такие звуки неведомы Зевсу».

Прометей в то же время стоит от остальных титанов особняком. Но одновременно он так же и даже еще в большей степени далек и

[1] *Юнгер Ф.* Греческие мифы. Указ. соч. С. 110.

от богов — даже от тех богов, которые, как и он, действуют в промежуточном пространстве, в зоне демиургии Диониса (таковы сам Дионис и его свита, а также Гермес).

Гермес вместе с тем близок Гефесту и окружающим его подземным кузнецам, киклопам (Аргу, Бронту, Стеропу), кабирам, дактилям. Его демиургия — это демиургия Адониса, которую Прокл, в толкованиях на «Тимея», приписывает именно Гефесту (в истории о происхождении автохтонных жителей Аттики). Телесных оформленных людей творит, созерцая вожделенную и недоступную Афину, Гефест в одной версии, а Прометей, тоже, как и Гефест, вооруженный молотом — в другой. И снова, как и Гефест, Прометей связан с Афиной, с ее рождением: он бьет молотом Зевсу по голове, позволяя Афине Пронойе родиться. Гефест и Прометей оба являются покровителями ремесел и, соответственно, третьего типа людей — людей трудовых, производственных, материальных.

Прометей есть то титаническое, что находится ближе всего к человеческому и, соответственно, божественному. Это титан, который выходит на землю (эпихтоническая функция) из-под земли и который движется на небо, к богам. Он своего рода делегат к богам от титанов, посланник Земли на небо. Но, в отличие от остальных титанов, он рвется на Олимп не в ходе прямой атаки (титаномахия), а напротив, переходит в войне богов и титанов на сторону богов, оказывает Зевсу услуги своим умом и своей мощью. И все же его отношения с богами есть также титаномахия, но только иного сорта.

Прометей в ряде мифов выступает как творец людей. Он делает их из глины и наполняет своей титанической мощью. Созданные Прометеем глиняные люди, равно как и родившиеся уже после потопа каменные люди, разбросанные Девкалионом, сыном Прометея и его женой Пиррой, дочерью другого титана Эпиметея и Пандоры, есть *титаническое человечество*. У телесных людей есть свой отец и творец. Это титан Прометей, высшее выражение черного Логоса Великой Матери. В Прометее, как в архонте гностиков-валентиниан, проявляется творческая мощь женского начала. Это самое лучшее, могучее, разумное и дерзкое, что смогли произвести из себя титаны. Но титанизм в любой форме и в любых пропорциях есть обязательно катастрофа. Никогда титану не стать богом, в нем всегда есть что-то, что его подведет. И никуда ему не уйти от своей фундаментальной онтологии: после страшных пыток Кавказа Прометей низвергнется в Тартар вместе со скалой, к которой прикован, и будет взывать из глубин к священному Эфиру.

Эта финальная катастрофа Прометея является роком и для его творений, для человека титанического. Такой человек заведомо обречен, катастрофичен. Он смертен не только потому, что его

жизнь имеет временные пределы, а потому, что смерть составляет его сущность; он заведомо и фундаментально мертв; он есть глина, прах, обернутый в смутные формы (не лишенные, впрочем, определенного грубого изящества). Миф сообщает, что творение Прометея оказалось безжизненным. Люди, созданные творцом-титаном, не завершены, как и сами титаны. Их судьба пребывать во времени, где «все еще не» незаметно переходит в «уже не». Чтобы эти глиняные куклы приобрели подобие жизни, Прометею не остается ничего другого, кроме как обратиться к богам и попросить их создать людей *заново*. На самом деле, это признание того, что и это начинание окончилось катастрофой. Прометей хотел сделать невозможное и ему это *почти* удалось. «*Почти*» — это рок титанов и всего титанического. Сизифу *почти* удается закатить тяжелый камень на гору. Данадаидам—*почти* донести воду в дырявом сите. Танталу — *почти* дотянуться до яблока и утолить мучительную жажду. Прометею *почти* удается создать людей. Но не совсем.

Полупризнав свое поражение, Прометей несет глиняные тушки хтонических тварей к богам; к двум богам—Афине и Зевсу. Боги признательны Прометею за то, что он поддержал их в титаномахии, предав своих братьев по аду. Чтобы не расстраивать перебежчика, они не открывают ему правды: мол, ты создал бессмысленных уродов, лучше бы тебе не браться за то, что тебе не по плечу. Вместо этого они создают нечто намного более совершенное: Афина выпускает из своих легких ладоней бабочку-душу; Зевс производит человека небесного, светового, ноэтического. Две небесные демиургии дополняют хтоническую инициативу. Пусть кажется (эту иллюзию порождает тело), что людей создал Прометей; но эти наделенные душой и умом создания несут на себе отпечаток других родителей. Так создается сразу три человека: титанический, психический (от Афины) и ноэтический, световой (от Зевса).

Далее Прометей развертывает свой собственный сценарий борьбы с богами (природа титана окончательно берет верх). На сей раз борьба развертывается вокруг человека. Другие титаны атаковали богов напрямую. Зная о том, что такой ход событий обречен, Прометей придумает новый хитроумный план: он будет атаковать богов косвенно, через человека. Человек телесно и зоологически является его детищем. Два других его уровня — душа и ум — восходят к богам. Прометей задумывает следующую стратегию: повернуть человека вниз, к его материальной стороне, к земле. Это и есть прометеическое «катастрофэ», καταστροφή, катастрофа, вместо платонического аполлонического «эпистрофэ», ἐπισρτοφή. «Заставить человека отвернуться от божественного в себе, — размышляет Прометей, — и тогда он откроется книзу и предоставит титанам

новый плацдарм для атаки на богов». Так начинается противостояние Прометея и Зевса, орудием в котором становится человек.

Прометей для начала учит человека обманывать богов; то есть высшие стороны самих себя. Для этого он посвящает их в особую философию — эпикурейство. Он внушает им мысль, что бытие дано им в телесных чувствах, которым надо полностью доверять; он шепчет, что богов не надо бояться, так как они живут в счастливом пространстве между мирами и не интересуются несчастными, тоскующими, двуногими созданиями; он предлагает им оставить страх смерти, так как после смерти некому об этом свидетельствовать (Прометей хочет сказать, что дар Афины и Зевса не имеет большого значения и что их истинным творцом является только он, их «любящий отец», да еще красная мать, священная глина), а пока она не настала, надо дышать полными легкими. Тогда люди наполняется титанической гордости и веры в себя. Они начинают свободно творить сами, создают аппараты, предметы, новых людей, покоряют окружающий мир, познают его, оттачивают свое рацио. Параллельно и незаметно в человека изнутри вползают титаны.

Далее, Прометей открывает им мудрость Демокрита: «видимость, — учит их он на сей раз, — скрывает под собой истину». Все эйдосы — фикции, это нечто субъективное. А на самом деле все состоит из атомов и пустоты. И вы, люди, продолжает он, являетесь индивидуумами, атомами, чем-то цельным и самодостаточным. Сколько есть комбинаций атомов, столько и миров. Усвоив эту истину, вы сможете обмануть даже богов. И Прометей в Меконе демонстрирует то, как это делается: он учит людей принести жертву Зевсу в виде самых аппетитно выглядящих частей жертвенного животного, но менее питательных, которые он предлагает съесть людям самим. А когда Зевс (снова довольно благосклонно и со снисходительной улыбкой, легко разгадав хитрость титана) принимает подделку (он все еще испытывает к нему благодарность за помощь в титаномахии и предпочитает закрывать глаза на его проделки — как и в случае с его неудачным творением человечества), Прометей доказывает людям свою правоту: боги тоже субъективны, поэтому при желании их установления, законы и запреты можно обойти.

Зевс однако проявляет озабоченность судьбой светового и душевного человека, помещенного в глиняные прометеевские куклы. Его беспокоит их судьба, они рискуют сгореть в темном огне титанов. Тогда Зевс лишает их огня. Для чего? Для того, чтобы они научились извлекать огонь из себя, производить его. Он гасит хтонический свет титанов, чтобы люди нашли в себе, в своем сердце тихий и преображающий свет небесного божества. Гераклит говорил: «Когда наступает ночь, люди зажигают огонь». Зевс погасил огонь титанов, чтобы в людях зажегся свет богов. Зевс, лишая

людей огня, действует как истинный отец. Так в валентинианском гнозисе Отеческая бездна останавливает дерзкий бросок Софии — для ее же блага.

Но Прометей не сдается. И тогда он похищает у Зевса другой огонь — тот, которым он никогда не владел. Это огонь небесного Логоса, власти и истинного аполлонического Ума. Прометей похищает с небес философию. Он прячет ее в тростнике, сиринге, из которой Силен и Пан изготовляли свои дионисийские флейты. Прометей пытается вооружить титанов тем, чего им фатально не хватает — Логосом Аполлона и Логосом Диониса. Но эти великие Логосы призваны служить инструментами титаническим глиняным аппаратам. Прометей хочет украсть у богов самое главное — их божественность. Рацио Прометея на самом деле чудовищен: он не довольствуется знанием черной философии, он хочет перетолковать в ее ключе священные массивы верхнего мышления, перевернуть все пропорции, превратить идеи в продукты индивидуального (атомарного) мышления, сделать душевного и светового человека — зависимыми и второстепенными дополнениями к человеку телесному. Он хочет свергнуть Зевса и разорвать на индивидуальные части Диониса: типичный титан в своем типичном титаническом амплуа.

В этот момент Зевс видит всю картину предельно ясно и предельно откровенно. Переход Прометея на сторону богов был тактической хитростью войска титанов. Прометей — двойной агент, снискавший через свое видимое предательство доверие богов и создавший оружие, способное причинить им серьезные проблемы. В людях, которых на самом деле создали Зевс и Афина, заключены божественные могущества. Но за счет плотной оболочки эти существа оказываются во власти титанов. Тем самым боги оказываются у титанов в заложниках. Прометею удается выкрасть молнии Зевса (Логос) только потому, что в самих людях есть частицы Зевса.

Наступает неминуемый момент катастрофы. Пора ставить Прометея на место. Через Пандору, посланную Зевсом брату Прометея Эпиметею, в человечество входят зло и гибель. Тот, кто вел дело к катастрофе, получает катастрофу. Далее Зевс насылает на людей потоп, и за девять дней на земле больше не остается людей. (Они будут созданы сыном Прометея заново — и также из земли, из камней.)

Самого Прометея Зевс приказывает приковать цепями к горным цепям Кавказа и пытать с помощью клюющего печень орла. В трагедии Эсхила в дополнение к орлу грудь Прометея пронзает алмазный клин. Так же в алмазные оковы по итогам титаномахии заковывают на другом конце ойкумены, на дальнем Западе, брата Прометея, Атласа.

В конце концов, Прометей вместе со скалой и оковами проваливается в бездну. И воет теперь оттуда.

Плохо прикованный

Согласно Жильберу Дюрану, Новое время проходило под знаком Прометея[1]. Каждая эпоха имеет свой центральный миф, главная фигура которого вдохновляет и мобилизует интеллектуальную элиту, а затем и широкие массы. Прометей — типичный герой Нового времени, ставший прообразом практически для всех главных исторических личностей и мыслителей этого периода от Наполеона до Маркса, Вагнера, Ницше, Золя, Фрейда и Гитлера. Начиная с эпохи Возрождения, Прометей становится образцом, и его миф только набирает силу. Похищение огня, восстание против Зевса, жертва собой ради людей, драма страдания и боли, великое сосредоточение воли, самопреодоление, технический прогресс — все аспекты гуманизма и Просвещения могут быть сведены к этой фигуре.

Прометей — синоним технического прогресса, мысль, направленная вперед, к изобретениям и внедрениям новых технологий. Человеческий ум, проникающий в тайны вещества и подчиняющий себе окружающий мир, с опорой только на самого себя и вопреки авторитетам и традициям (богам), преодолевающий робость и страх, дерзкий и неукротимый, начинает действовать автономно и увлекает за собой цивилизацию. Его ничто не может остановить или удержать в рамках. Здесь снова мы видим типичную черту титанизма: отсутствие чувства меры, которой напрочь лишены титаны. Новое время полностью этому соответствует: чувства меры в Модерне нет ни в чем; все здесь чрезмерно и неукротимо. О. Шпенглер называл это «раскрепощенной техникой» (die entfesselte Technik), и показательно использование слова «раскрепощенный» — немецкое «entfesseln», дословно означает «освобождаться от цепей» (Fesseln), а именно Прометей ассоциируется с «прикованностью цепями». Раскрепощенная, освобожденная от цепей техника есть тот мир, который для Шпенглера «невыносим» (здесь снова можно вспомнить слова Гермеса о Прометее и о том, что «мир, в котором Прометей был бы счастлив, был бы невыномимым»).

Хайдеггер писал о метафизике техники, то есть о том, что в техническом отношении к миру выражается суть западной метафизики как воли к власти. Но воля к власти, в свою очередь, есть типичная черта титанов. Хайдеггер тонко различает власть (die Macht) и волю к власти (die Wille zur Macht). Власть принадлежит богам, они

[1] *Durand G.* Introduction à la mythodologie. Mythes et societies. P.: Albin Michel, 1996.

пользуются ей свободно и легко, всегда в меру, без всяких усилий. Власть либо есть, либо ее нет. Желать ее бесполезно и бессмысленно, ей можно обладать или не обладать. Но этому рацио богов противостоит рацио титанов. Для титанов власть есть предмет вожделения, к ней стремится их могучая воля. Но стремление, аналитически разделяя все расстояние в направлении к вожделеемому на все меньшие и меньшие отрезки, никогда не достигает предела. Об этом исчерпывающе писал Рене Генон в работе «Принципы исчисления бесконечно малых»[1]. Предел аналитически недостижим, каким бы малым ни был отрезок, отделяющий нас от цели, если всегда можно разделить еще на два. Поэтому непрерывность (континуальность) никогда не может породить прерывность (дисконтинуальность), а количество — качество[2]. В этом главное свойство титанизма: титаны рвутся к власти, к пределу, но, приближаясь к желаемому на расстояние вытянутой руки, они обрушиваются назад, в Тартар, так как «быть внизу» — это их судьба. Титанизм в полной мере выражен в Данаидах, Сизифе или Тантале.

Тот, кто одержим волей к власти, никогда власти не получит. Только тот, кто обладает властью, точнее, только тот, кто сам по себе есть власть, тот таким и пребывает. Легко и естественно. Техника же — это отчаяние. И всякий раз, когда кажется, что цель близка, катастрофа осуществляет коррекцию, ведь катастрофа — судьба титанов.

Раскрепощенного Прометея мы легко обнаруживаем во всех основных идеологиях Модерна: в либерализме, в коммунизме, в идеологиях Третьего пути. Прогресс в науке, в материальном производстве, в организации массовых обществ (рыночных, социалистических, национальных), дух искусственности и опоры только на собственные силы отличает Модерн как таковой во всех его версиях (пусть и противоречащих друг другу). Прометей — общий *знаменатель* Нового времени, и именно он объединяет самые различные и конфликтующие между собой формы современности в науке, идеологии, социальных и экономических учениях.

Однако, как показывает Дюран, существует такое явление, как «изношенность мифа» (l'usure du mythe)[3]. Мифы живут в обществе вполне определенное время. На первом этапе один из мифов, персонажей или «мифем» зреет и набирает силу. В случае Прометея — это эпоха Возрождения. Потом громко заявляет о себе — Просвещение в случае Прометея. И наконец, достигает апогея — по Дюрану, Проме-

[1] *Guénon R.* Les Principes du Calcul infinitesimal. P.: Gallimard, 1946.

[2] Генон описывает это через анализ парадокса Зенона Элейского об Ахилле и черепахе.

[3] *Durand G.* Introduction à la mythodologie. Op. cit.

тей превращается в главную фигуру Запада в XIX веке. Далее наступает «износ мифа». Это период, когда по инерции миф еще весьма силен и распространяет свою притягательность и мощь на широкие массы, но внутренне, в своем ядре, уже слабеет, теряет точку опоры, становится банальным и вялым. Дюран считал, что закат Прометея можно распознать в XX веке. Символическим моментом, от которого можно отсчитывать новое «падение Прометея», он называет публикацию иронической новеллы Андре Жида «Плохо прикованный Прометей»[1]. Если над мифом начинает смеяться интеллектуальная элита — это верный признак его заката[2]. Показательно, что современный польский социолог П. Штомпка замечает, что в XX веке в гуманитарных науках безусловная вера в прогресс постепенно уступила место теории катастроф[3]. Даже если в данном случае речь идет о математической теории Р. Тома и К. Зимана, введенной в оборот в 1960-е годы[4], в широком смысле использование термина «катастрофа» как явный признак титанического показательно.

В романе А. Жида Прометей оказывается в Париже и проводит время в кафе. Это более не эпический и трагический герой, но довольно случайный персонаж, утративший свое патетическое содержание. По Дюрану, это симптом начала утраты Прометеем своей притягательности, знак-провозвестник конца Модерна и перехода к культуры к доминации другого, альтернативного мифа. Для Дюрана Прометея должен сменить собой Дионис. И это напоминает идеи Э. Юнгера о том, что после эпохи титанов наступит эпоха богов, как и мысли Хайдеггера о «событии» (Er-eignis), Новом Начале философии и приходе «последнего бога»[5]. Последователь Дюрана социолог Мишель Маффесоли, развивая эти интуиции, выдвигает предположение, что эпоха Постмодерна есть «тень Диониса»[6].

Дионис против Аполлона?

Новое время развертывалось под знаком черного Логоса. Не только дух титанизма, но материализм ионийцев, атомизм Демокрита и сенсуализм Эпикура стали фундаментальной основой этого исторического этапа западноевропейской истории. Логос Кибелы утвердился в своей царственной доминации. Но такая констатация подводит нас к очень важному вопросу: а оправдано ли противопоставление Ницше Диониса и Аполлона[1]? Или в терминах Людвига Клагеса[2]: действительно ли речь идет о противостоянии холодного рационального духа и живой души? Эти оппозиции — платонизм (=Аполлон, упорядочивающий дух, светлый Логос) *vs* Дионис (=витализм, философия жизни, философия Другого Начала у Хайдеггера, темный Логос) — стали почти само собой разумеющимися в современной культуре. Именно на них строится «историал», лежащий в основе Постмодерна.

Постмодернизм полагает, что Новое время было «замаскированным продолжением» классической эпохи — от Платона до Декарта и Гегеля, то есть новым изданием все той же европейской рациональности, и что пришло время обратиться к радикально иному типу мышления, напрямую вытекающему из противоречивой и парадоксальной стихии жизни. Но введя три Логоса и три типа рациональности, им соответствующие, мы получили совершенно иную картину. Новое время обнаружилось отнюдь не «завуалированным классицизмом и аполлонизмом», но его радикальной альтернативой, триумфом черного Логоса Кибелы. Креатор «материального мира», «злой демиург» гностиков, обнаружился отнюдь не как солярный мужской принцип, а как изнанка Великой Матери. Рациональность Модерна оказалась типичным выражением титанизма, развитием темных интуиций атомизма Демокрита и сенсуализма Эпикура. Жизни и ее стихии, таким образом, противостоит не солнечное божество и не миропорядок Зевса, давно исчезнувшие за горизонтом, а застывающие миры материнской материи. И Дионисса, в таком случае, следует искать не в нижних этажах мира (если бы пара Аполлон — Дионис мыслилась бы так, как у Ницше), но в совершенно иной геометрии. Сущность Диониса, его сердце недоступно материальной ночи титанов (значит, оно находится всегда выше). Но вместе с тем Дионис есть тот, кто находится в аду, не будучи адом; кто пребывает в ночи, не будучи ночью (он, напротив, есть «солнце полуночи»); кто спускается в миры Великой Матери, не будучи ни ею самой, ни ее «мужским» дополнением (Аттис, Адонис).

Дионис есть конец цикла титанов. Его пришествие завершает эпоху ночи. Он есть новый Логос, обнаруживающий себя тогда, когда Прометей сброшен в Тартар и оттуда раздается лишь его отчаянный вопль.

[1] *Gide A.* Le Prométhée mal enchaîné. P.: Gallimard, 1925.

[2] Социологический анализ работы Андре Жида в этом ключе дал французский социолог Роже Бастид. См.: *Bastide R.* Anatomie d'André Gide. Paris: L'Harmattan, 2006.

[3] *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект-Пресс, 1996.

[4] *Poston T., Stewart Ian.* Catastrophe: Theory and Its Applications. New York: Dover, 1998.

[5] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. Указ. соч.

[6] *Maffesoli M.* L' Ombre de Dionysos. Paris: Méridiens, 1982.

[1] К этой теме Ницше обращался как в самом начале своего пути («Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм» — *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990), так и на самом последнем этапе («Дифирамбы к Дионису» — *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Стихотворения. М., 1993).

[2] *Klages L.* Der Geist als Widersacher der Seele. Bonn: Bouvier, 1972.

Глава 10

НООМАХИЯ И ЕЕ ВЕРТИКАЛЬНАЯ ТОПИКА

Выводы из первой книги

Мы подошли к завершению первой книги. Задача заключалась в том, чтобы развить интуиции о трех Логосах, наметившиеся в ходе работы над книгой «В поисках темного Логоса», и найти им соответствия в различных философских системах. Мы ограничились в этом лишь эллинским миром, который традиционно и рассматривается как матрица всей последующей западноевропейской философии. Метод феноменологии философии и свободное движение по циклу Логос-Мифос-Логос-Мифос позволили нам проследить в самых общих чертах, силовые линии каждой из этих структур в их вневременном аспекте. Поступательное время (лежащее в основании собственно «историала») оказалось свойством лишь одной кибелической рациональности, тогда как Логос Аполлона, как мы видели, строится на базовом опыте вечности, а Логос Диониса — на циклическом сотериологическом сценарии. Уже одно это показывает, что, если мы смотрим на прошлое с точки зрения современности, то находимся под суггестией черного Логоса. А то, что эпоха Нового времени была нами квалифицирована как эпоха титанов, прекрасно объясняет, почему мы берем «историал» как нечто само собой разумеющееся. Но поступать так, значит, заведомо отказывать другим Логосам в обладании своей особой и автономной истиной. И тогда ни о какой феноменологии философии речи больше идти не может: будучи убежденными, что нам известна правда в последней (или, как минимум предпоследней) инстанции, мы не исследуем, а судим и оцениваем с нашей собственной позиции то, что структурировано иначе, проецируя на эти структуры свои представления и не заботясь о том, как на вещи можно было бы посмотреть другими глазами. Все это прекрасно известно антропологам, изучающим малые этнические группы, но по какой-то причине ускользает от внимания философов и культурологов. Если мы убеждены, что время необратимо и поступательно по своей природе, а цикл или вечность — лишь неверные и «преодоленные прогрессом предрассудки», для нас будут непонятны не только религия, мифы, обряды и ритуалы, но и платонизм, пифагорейство и даже Аристотель. Чтобы по-настоящему понять Платона и Аристотеля, а также религии и мифы, необходимо осуществить философскую апперцепцию, то есть выяснить осознанно и систематически структуры той рациональности, с позиции которой мы действуем. И постараться отложить эти структуры хотя бы на время нашего философского путешествия в теории, построенные совершенно иначе.

В результате нашего исследования мы пришли к весьма важным выводам.

Выявление трех Логосов *нюансировало представление о типах рациональности* и создало более богатую философскую палитру, нежели принятая культурологическая модель Аполлон — Дионис. Введение *третьего* Логоса — черного Логоса Кибелы — заставило нас фундаментально пересмотреть отношение к различным типам и школам философии, вводя новую трехчастную топику, в соответствии с которой магистральные философские теории выстроились в новом логическом и стилистическом порядке.

Вскрытый аполлонизм платонизма во всех его формах позволил обрисовать общую и всеохватывающую картину философского мира, которая вполне может быть взята как *наиболее полная ноэтическая карта*, детально описывающая высшие слои онтологии и гносеологии, но становящаяся все более приблизительной по мере удаления от Единого, Ума и Души и приближения к границе материи.

Платонизм строится вокруг живой вечности высших начал, и если мы признаем его отправные принципы, то можем помыслить и время, в том числе и наше время, в которое мы живем, sub specie aeternitatis. Это локализует нашу эпоху на границе самого низшего из возможных миров. И в то же время позволяет нам бросить на это положение взгляд сверху вниз. Мы вполне можем принять платонизм как действенную карту и руководствоваться ей во всем. Иными словами, если принять светлый Логос и вступить в зону его влияния, то мы вступим *в зону действия вечности* и будем оценивать время с ее позиции. Вечность же *есть* не «до» и не «после», а всегда, в том числе и *сейчас* (более того, «сейчас», точнее особое ноэтическое , эйдетическое измерение этого «сейчас», по Плотину, и является — в отличие «до» и «после» — выражением вечности). Таким образом, применив аполлоническую темпоральность к «историалу», мы получаем концепт *вертикального времени*, стрелой пронзающего привычное для нас горизонтальное время сверху вниз.

В отношении темного Логоса Диониса мы выяснили три момента, ни один из которых не был очевиден нам заведомо. Мы увидели его проявления в *Аристотеле*, прочитанном нами как феноменолог, в *гностицизме* (с акцентом на фигуру Софии у гностиков-ва-

лентиниан) и в *герметизме* (как философии превращений). Если гностиков и герметиков иногда и объединяют (хотя многие авторы указывают на полярность их отношения к Природе — позитивного у алхимиков и негативного у гностиков), то отнесение сюда Аристотеля, считающегося отцом рационализма, может вызвать недоумение. Аргументация, на которой мы строим наши выводы, дана в соответствующих главах.

Циклизм и сотериология Логоса Диониса позволяют нам выстроить особый дионисийский «историал», который будет структурироваться вокруг динамической смены космических эпох: демиургия/гносеургия, творение/спасение, исход/возвращение, смерть/воскресение, муки/избавление, помещение в ад/вознесение на небеса и т. д. Причем здесь речь идет именно о феноменологии спасения, то есть об особом событии (Er-eignis Хайдеггера) — приходе Диониса. Такой «историал», лежащий в основе всех типов мессианства и самых различных эсхатологий, строится *на сочетании двух темпоральностей* — вертикальной (божественной) и горизонтальной (материальной). Время Диониса двухтактно (как триетерический год): *скорбь* по его отсутствию и *восторг* от его возвращения.

Логос Кибелы был обнаружен нами не просто как материя, объект или нижняя граница мироздания (так видит его светлый Логос Аполлона), но как именно Логос, то есть *форма рациональности*, при этом полностью противоположная светлому Логосу и существенно отличная от темного Логоса Диониса. В философии этому соответствуют ионийская философия, атомизм Демокрита и сенсуализм Эпикура. Эти философии от Фалеса до Эпикура являются фундаментальной основой совершенно особого мировоззрения, которое может быть в мифе отождествлено с титанизмом. Платону представляется, что у Восприемницы (хоры, χώρα) нет качеств и не может быть ума. Между телом и телесным эйдосом и нижней границей мира, материей, расстояние столь ничтожно, что взгляд с небес видит его как несуществующее. Но более пристальная фиксация внимания на этом подтелесном пространстве, в зоне классического ада показывает, что «там внизу полно места»[1], причем оно настолько масштабно, что вмещает в себя титанов, гигантов и огромные призрачные массы слабоумных существ, более многочисленных и тяжелых, твердых именно в силу своего слабоумия и удаленности от зоны умного качества и божественного света. Слабоумный ум Кибелы существует, и, как выяснилось из нашего исследования,

[1] Так называлась знаменитая лекция американского физика-теоретика Ричарда Фейнмана (1918–1988), положившая начало развитию нанотехнологий. См.: *Фейнман Р.* Внизу полным-полно места // Российский Химический Журнал. Том XLVI (2002). № 5.

именно им мы и живем (вслед за Демокритом и Эпикуром), руководствуемся, его придерживаемся.

Отсюда и темпоральность, которую мы воспринимаем как нечто «само собой разумеющееся» и «естественное». Время, текущее сверху вниз в одном направлении (прогресс, развитие, эволюция), — время титанов. Самим титанам оно видится бесконечным и бесконечно длящимся. В таком времени есть только «прошлое и будущее», «еще не» и «уже не». При этом титаны не смиряются со своей лишенностью небесного ума, но идут на штурм Олимпа. Ими движут воля к власти и глубинная метафизика раскрепощенной техники. В мифе судьба титана (например, Прометея) непременно кульминирует в катастрофе. Титаны могут выиграть у богов битву, но все войны они неизменно проигрывают.

«Историал» Кибелы — это та форма постижения смысла истории, которой учит нас Модерн. Время мыслится истиной, тогда как цикл и тем более вечность оцениваются как предрассудки и заблуждения «темного человечества». Взгляд на черный Логос Кибелы с определенной дистанции показывает, что все обстоит несколько сложнее, и что Модерн, причем в его высшей и развитой форме, мы встречаем уже в глубокой древности — в цивилизации атлантов или философии Демокрита.

Три Империи

Каждый из Логосов предопределяет широкий спектр подходов: онтологию, гносеологию, космологию, теологию, антропологию, мифологию, а также вытекающие из них нормативные представления о политике, обществе, культуре, религии. Таким образом, мы имеем три всеохватывающие семантические группы — три базовых и обобщающих формы «коллективного сознания», три понимания бытия, знания, мира, бога, человека, истории, политики, общества, культуры, религии.

Каждый из Логосов можно представить в виде Империи, в которой есть центр и периферия, есть иерархии и сектора, есть многоуровневые структуры управления, самоуправления, политики, культов и хозяйственных моделей.

Империя Аполлона — это вселенский Платонополис, царство, в котором правят стражи-философы, определяющие, исходя из строя светлого Логоса, основные черты цивилизации. Эта Империя основывается на божественной вечности и не имеет ни начала, ни конца (отсюда такие теории, как Roma aeterna, вечный Рим).

Империя Диониса строится на эсхатологии. Это царство избавления, в котором осуществляется событие (интронизация царя Диониса). Эта Империя является также вечной, но существует не

всегда открыто и явственно: она пребывает в цикле открытия/сокрытия, в динамичной череде сменяющих друг друга эпох. В темную эпоху империя Диониса становится тайной, к ней относят себя только избранные адепты. В светлую эпоху она утверждается открыто и повсеместно. В духе Империи Диониса — напряженность борьбы, страсти (материальное) и легкость игры (божественное).

Империя Кибелы — это материальное царство либо псевдоцаря (являющегося изнанкой женского андрогина), либо анархического восстания титанической демократиии, подъем хаоса. Это общество правления тиранов или темных толп, где доминируют чувственные наслаждения и материальные, финансовые ценности. Карфаген или Европа Нового времени — наглядные примеры такой Империи черного Логоса.

В каждой Империи мысль и предмет мысли, человек и мир, его окружающий, религии и культы, стили философии и науки, модели политического или хозяйственного устройства, культуры и системы ценностей — все строится в согласии с базовой структурой именно этой Империи. При этом термин «Империя» здесь уместен именно потому, что в таком политическом устройстве могут сосуществовать самые разнообразные, включенные в общую систему единицы — с варьирующейся степенью автономии. Три Империи — это три базовые парадигмы, три изначальных образца, которые могут давать самые разнообразные проявления, внутри которых также предполагаются практически неограниченные вариации. И все же в каждом случае мы можем любую сложную и частную деталь привести к той базовой матрице, производной от которой она является.

Развивая идеи Ж. Дюрана[1], можно сказать, что есть

- Империя диурна;
- Империя драматического ноктюрна;
- Империя мистического ноктюрна.

Новое время явно относится к последней.

Три Империи существуют параллельно друг другу и находятся между собой в состоянии перманентной войны. Это и есть сущность Ноомахии. При этом можно с определенной степенью приближенности сказать, что Империя Аполлона и Империя Диониса находятся друг с другом в более или менее союзнических отношениях, особенно перед лицом третьей Империи, Империи черного Логоса. В мифе это описано как солидарность Диониса и его свиты с войском Олимпа в эпизодах титаномахии и гигантомахии. Однако отношение Империи Аполлона и Империи Диониса к Империи

[1] *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2009.

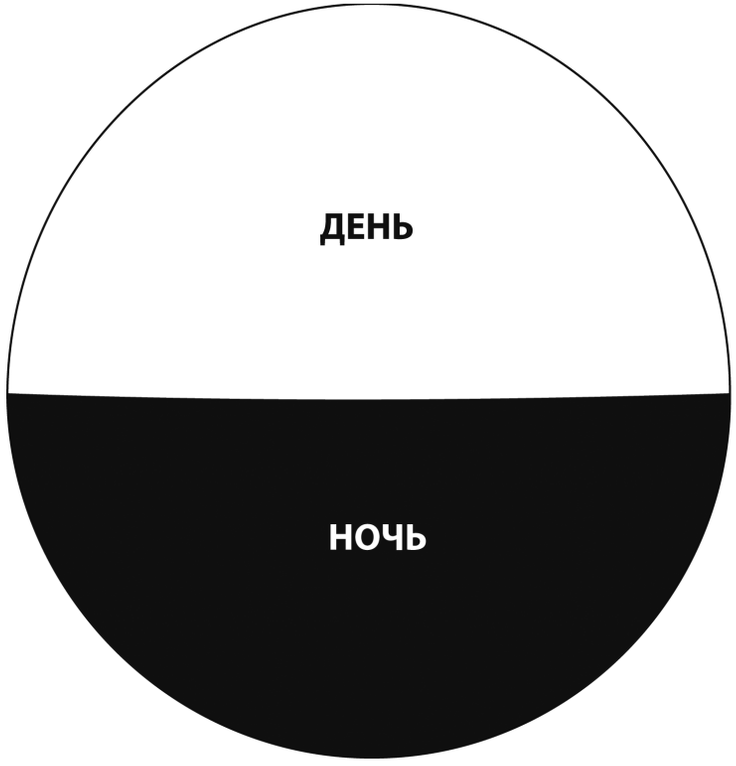
Кибелы принципиально различно. Аполлон исключает Кибелу как таковую, Дионис вступает с ней в более сложные и диалектические отношения.

Метафора дня, ночи и солнца

Чтобы точнее понять соотношение между тремя Логосами и зонами их влияния, диалектику их соотношений друг с другом, можно привести следующую метафору, взятую из наблюдений за суточным циклом. Феномены дня и ночи лежат в самой глубине человеческого восприятия, и наблюдение за этими явлениями составляет метафорическую основу многих языковых, мифологических, религиозных и психологических структур, на основании которых строятся более развернутые и детализированные представления. Так, свойственное многим индоевропейским народам наименование Бога или собственное имя верховного Бога — ведийский Дьяус, греческий Зевс, латинский Юпитер — восходят к прото-индоевропейскому корню *Dyēus*, означавшему изначально «дневной свет», откуда происходят германское *Tag*, английское *day*, латинское *dies*, русское *день* и т. д. Представление о Боге неразрывно связано с представлением о дне и дневном свете. Соответственно, легко представить себе, что парой такого представления будет выступать ночь и отсутствие света, мрак, темнота, мгла. День и ночь феноменолически отражают семантику изначальной диады, которая может рассматриваться как конкретное основание всех последующих диад — не случайно эта пара День/Ночь и их эквиваленты Свет/Тьма, Небо/Земля и т. д. составляют древнейшие фигуры архаических мифологий и религиозных учений. Мифы надстраивают над ними многочисленные диалектические конструкции, усложняя примордиальную ясность — так появляются семейства вторичных богов: боги Неба и боги Земли (подземного мира, воды и т. д.), светлые боги и боги темные, боги дня и боги ночи, но это усложнение есть не что иное как развитие изначальной пары. Таким образом, выражение «бог Дня» (противопоставленное структурно «богу Ночи») есть не что иное, как «день дня» и соответственно, «день ночи», коль скоро в своих корнях Бог есть День.

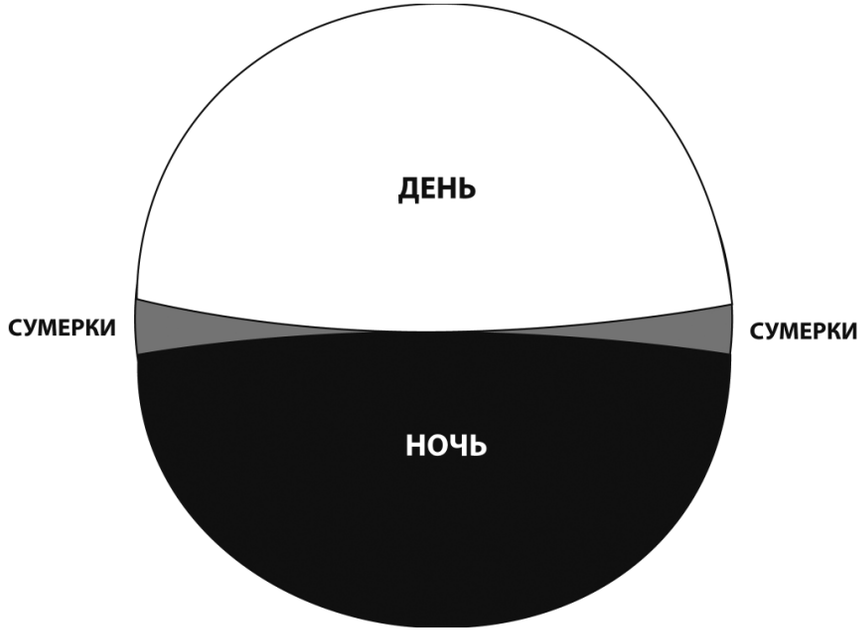
Базовая оппозиция День — Ночь формирует фундаментальную ноологическую карту, которая может быть представлена в образе круга, разделенного пополам по горизонтали, где вверху расположен светлый полукруг, а внизу черный.

Это базовая первичная фигура, лежащая в основе всякой мифологии, теологии и философии. Она может быть рассмотрена и как карта, и как календарь, поскольку в ней могут быть помещены как синхронические, так и диахронические секвенции смыслов. Она



способна служить, таким образом, опорой как для метафизической герменевтики, так и для построения «историала», религиозного или философского нарратива. При этом важно обратить внимание, что на глубинном уровне эта фигура предшествует представлению о смене дня и ночи, день есть *всегда* день, это онтологически фиксированная величина, соответственно, и ночь есть ночь *всегда*. Не день превращается в ночь в ходе суточного цикла, а нечто — субъект наблюдения, центр внимания, нарратор-рассказчик — перемещается по этой фиксированной и атемпоральной карте. Поэтому наступление ночи должно мыслиться как переступание фундаментальной онтологической и теологической границы, как переход от Бога Дня к его противоположности.

Отсюда можно легко вывести *метафизику сумерек*, пограничных зон между днем и ночью (утро и вечер), которые в мифах многих народов приобретают образ утренней и вечерней звезды — Афродиты у греков, Венеры и Люцифера у римлян, Иштар в ассиро-вавилонской цивилизации, Астарты у западных семитов, ʻУззы у древних арабов, близнецов Ашвинов в индуизме, Кетцалькоатля у майя и ацтеков, Арлиг и Тчолбан у тюрок и т. д.



Переход от дня к ночи и от ночи ко дню есть *событие* колоссальной метафизической важности, которое требует соучастия человека и мыслится как действие, осуществляемое им самим и одновременно сквозь него той силой, которую он в феноменальном мире замещает. День и ночь всегда остаются самими собой, но лишь нечто подвижное, свободное, некоторое *третье начало* наделено возможностью трансформаций и перемещений по этой фиксированной синхронической карте, каждая область которой имеет свою разветвленную семантическую структуру — структуру Дня/Бога и структуру Ночи/?, где вместо вопросительного знака, симметричного первой фундаментальной синонимической паре, могут быть поставлены самые разные мифологические, теологические или философские концепты: например, титан, богиня, дьявол, материя, не бог, мир, человек, тело и т. д. Точка перехода между ними может быть также осмыслена как два разных семантических пространства, в зависимости от того, рассматриваем ли мы вечер или утро, спуск или подъем, За-пад или Вос-ток, или как одно и то же, если мы сосредоточим внимание на самом факте перехода, на границе и ее онтологическом, гносеологическом, эсхатологическом, сотериологическом и этическом значении. Отсюда такое богатство и многозначность образов утренней и вечерней звезды и соответствующей цепочки аналогичных символов и фигур. Область дня образует поле диурна, пространство ночи — поле ноктюрна. Про-

межуточная зона, где день и ночь встречаются (а именно этот смысл изначально заложен в русском слове «сутки», то есть дословно «соединение двух», «смычка» и «со-юз», где корень означает «узы», «связь»)[1]. Так мы получаем три зоны, в которых структурируется то, что Жильбер Дюран назвал «антропологическим траектом». Человеческое мышление есть не что иное, как диалектическое циркулирование по этим трем зонам. Это также можно уподобить фундаментальной гармонии, которая лежит в основании мелодического разнообразия. Антрополог Клод Леви-Стросс предлагал рассматривать мифы как ноты, где есть постоянно повторяющаяся гармония (перевод нотной строки, период) и развивающаяся на ее фоне, всякий раз варьирующаяся (но в пределах гармонии) мелодия. Структуралисты так понимали соотношение «речи» (переменной части наррации) и «языка» (постоянной структуры наррации).

Схема Дня/Ночи может быть положена в основу ноологии — как ее структура, ее фоновая гармония, на основании которой Логосы выявляют себя.

Теперь посмотрим, как распределяются между собой эти зоны и сами Логосы — Аполлона, Диониса и Кибелы. Если мы рассмотрим их фиксированно, то соответствия почти очевидны: Аполлон соответствует Дню, Кибела — Ночи, а Дионис — сумеркам. Одно только это открывает нам внушительные просторы для дальнейшей герменевтики, так как, приняв каждый сектор за синхроническую константу, мы получаем не пассивный фон вращения циклического времени, данный нам извне, но активную деятельность сознания, путешествие по режимам воображения, где каждый шаг, каждый переход и фиксация каждой зоны требует полной метафизической включенности существа, является для него фундаментальным событием, действием и одновременно сакральным обрядом. День, ночь и сумерки — это области активного творения; они творятся тем, кто в них присутствует, кто в них вступает и кто их своим вступлением конституирует. С этим связаны древнейшие обряды, настаивающие на соучастии людей в смене времени суток и времен года, сезонов. Чтобы солнце утром встало, люди должны сами стать утром, сделать шаг из ночи в день. Чтобы солнце село, точно так же люди должны стать вечером, совершить активное нисхождение изо дня в ночь. Истоки утренних и вечерних молитв, богослужений и множество иных обрядов — вплоть до обязанности философов пифагорейской школы встречать каждое утро, рассвет на морском берегу в сосредоточенном размышлении — как раз и

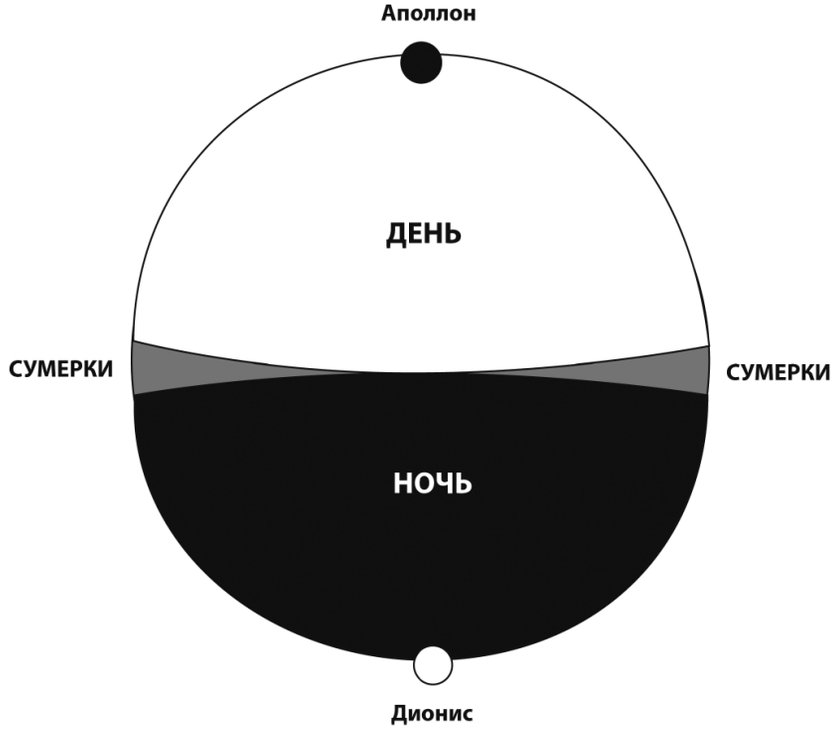
[1] В теориях Ж. Дюрана промежуточному режиму соответствует «драматический ноктюрн». См.: *Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Borda, 1969; *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. Указ. соч.

состоят в этом представлении об активной и деятельной природе путешествия по онтологической и мифологической карте суток.

Этот уровень можно назвать *статическим* пониманием структуры Логосов. Оно совершенно оправданно и обоснованно, продуктивно для анализа широчайшего спектра мифологий, учений и философий. Но к нему следует добавить *динамическое* понимание, которое прольет свет на природу и глубинные механизмы Ноомахии.

Динамическое прочтение карты День/Ночь можно построить на введении еще одного члена — *солнца*. Так на нашей схеме возникает дополнительный элемент, немедленно меняющий все ее пропорции, хотя и сохраняющий ее семантику как ноологического фона. *Солнце — это то, что делает день днем*. Но то, что делает день днем, не может быть самим днем. Или иначе: то, что делает день днем, есть сущность дня, которая, будучи сущностью, а не феноменом, господствует над днем — подобно тому, как солнце господствует над светом, которое оно излучает. День, таким образом, становится производным от солнца, не им самим, а его атрибутом. А коль скоро это так, то солнце может быть помыслено и без этого атрибута, само по себе. Таким образом, мы получаем концепт солнца без дня, что по логике первичной диады дает нам, на первый взгляд, парадоксальную формулу «солнца ночи». Однако мы знаем, что в мистериях именно так называли Диониса — «солнце ночи» или «солнце полуночи». Если теперь мы отождествим Аполлона не с днем, а с солнцем дня, а Диониса не с сумерками, а с солнцем ночи, с солнцем полуночи, мы сможем лучше понять структуру принципиальных отношений между Аполлоном и Дионисом, а также отношение их обоих к Кибеле и зоне ее господства — царству Ночи.

Аполлон есть тот, кто делает день днем. Но тот, кто делает день днем, не может быть днем, так как есть различие между тем, кто делает и тем, что делает тот, кто делает. Отсюда мы получаем концепцию апофатического Аполлона, трактуемого неоплатониками как синоним Единого, ἕν, или образ «черного солнца». День — синоним явленного. Но явленное имеет смысл только как явление неявленного, а значит, исток смысла явления в том, *что* не явлено и *что* является в явлении. Тайное открывается, становясь явным, но для того, чтобы явление состоялось, необходимо тайное. Аполлон есть причина дня, но не день; как солнце есть *исток* света, *но не свет*. Свет противоположен тьме. День — Ночи. Бог — его антитезе. Небо — Земле. Аполлон — Кибеле, титанам и гигантам. То, что делает день днем, *фундаментальнее* дня. День завершается, человек может выбрать ночь и завершить его. Но источник дня, его тайная сущность, не зависит от этого выбора. Солнце равно самому себе и днем, когда оно побеждает, и ночью, когда оно проигрывает. Когда



свет уступает ночи, это не касается источника света, лишь его атрибута. Причина света не аффектируется этим процессом. Поэтому солнце есть и в ночи. Оно не может не быть, иначе утро было бы невозможным. Солнце ночи есть Логос Диониса: оно остается светлым, когда вокруг темно.

Таким образом, мы получаем тождество и оппозицию Диониса и Аполлона. Аполлон есть солнце дня, то есть солнце в своем триумфе. Оно не есть день, но день является выражением триумфа Аполлона. Однако зона Логоса Аполлона ограничена зоной дня, он бог — победивший, вечный, неизменный. В его обители всегда царит свет, в его царстве день длится всегда. Это вечный полдень. Аполлон открывает себя в дне, это его эпифания; он покровительствует всему тому, что есть день. Все образы света и фигуры дня — его проявления. Отсюда связь Аполлона и видения, идеи, ведения, знания. Аполлон все являет как оно есть. Все, кроме себя самого. Аполлон прячется внутри дня, в его недоступном и недосягаемом апофатическом истоке. Он скрыт в мире видимых идей, за их внутренним генадическим пределом, будучи тем, что единит идеи, но, прячась, он их вместе с тем и разъединяет. День — это Нус, Ум, ἕν πολλά, Единое Многое, эйдетическое творение, высшая демиургия

Зевса. Аполлон открывает себя полностью, вместе с тем полностью скрывая себя этим откровением.

Дионис — это иной жест и иная траектория. Это сокрытие себя во имя открытия, удаление во имя возвращения, спуск в ночь, в то, что лежит на противоположном конце ото дня, но лишь с тем, чтобы показать, проявить, выявить, предъявить то, что остается солнцем, когда день завершен, когда свет погас и воцарилась ночь. Аполлон — солнце победившее и конституирующее своей победой день. Дионис — солнце проигравшее и конституирующее своим поражением, своей гибелью, своей жертвой титанам, ночь, но не просто ночь, а солнечную ночь, сакральную ночь, Heilige Nacht, ночь Диониса. *Солнце ночи есть только то солнце, которое предшествует дню.* Не просто остатки дня — они исчезают вместе с вечерними тенями, но именно солнце как оно есть в самом себе — до дня, прежде дня и вне дня. Отсюда глубинное диалектическое тождество Диониса и Аполлона: Дионис, будучи отрицанием Аполлона как солнца дня, есть сам Аполлон как сущностное тождество солнца и солнца в его истоке, предшествующем дню. Дионис есть пра-Аполлон, сущность Аполлона, его тайна. Поэтому Ноомахия принципиально строится на глубинном, хотя и диалектическом и парадоксальном тождестве Диониса и Аполлона, обретающем свою кульминацию в мистерии рассвета.

Переходим к царству Ночи и ее метафизике. Ночь есть не-день. Мрак есть не-свет. Значит, это зона Великой Матери Кибелы. Война Аполлона с Кибелой и ее порождениями, титанами, гигантами, хтоническими сущностями есть противостояние ноологических двух зон: победившего солнца и проигравшего солнца, торжествующего света и погасшего света. Аполлон исключает Кибелу, Кибела исключает Аполлона. Это принципиально: солнце в ночи может быть, но дня в ночи быть не может; либо день, либо ночь; либо Аполлон, либо Кибела. Здесь невозможен никакой альянс и никакой компромисс, потому что это немедленно разрушило бы основу базовой ноологической схемы, что, в свою очередь, упразднило бы ум. *Радикальное и ирредуктибельное нетождество Аполлона и Кибелы есть условие мышления.* Дионис — совершенно другое дело. Он не исключает Ночь, так как именно в условиях Ночи он являет себя как то, что ей принципиально нетождественно, но так как это нетождество не есть день (поскольку длится именно Ночь), то это нетождество может быть только проявлением того, что сокрыто в дне, что рождает день, конституирует его, но не есть день. День рождается в момент полуночи, и в этот момент обнажается тайная бездна между Ночью и солнцем Ночи, между Кибелой и Дионисом, который и есть творец новой зари, зари, исторгаемой изнутри черного солнца, а не из дня. Вечерние сумерки — последний жест

Аполлона. Утренняя заря — первый жест Диониса, принципиально и всегда, вечно нового бога. Отсюда фундаментальность отношений Диониса и Кибелы, а также структура его связи с титанами и титаническим началом. Кибела — враг Аполлона, но не враг Диониса, так как для того, чтобы обнаружить черное солнце, творящее день, то есть тайну Аполлона, Дионису Ночь необходима. При этом сущность Диониса в нетождестве Кибеле как Ночи, но и нетождестве Аполлону как солнцу Дня. От Аполлона он дифференцируется, сходя в Ночь. От Ночи — тем, что он не есть она, он не поглощается ею, не ассимилируется ею, он восстает из нее, он воскресает, но взрывает ночь изнутри своим одновременно погасшим и никогда не гаснущим светом. Кибела нужна Дионису, чтобы он был Дионисом. Чтобы он не был Аполлоном (которому Кибела вообще не нужна), но и не был самой Кибелой. Дионис — альтернатива титану, но не внешняя — как Аполлон, а внутренняя. Поэтому Дионис не на небе, как Аполлон, а на земле и внутри земли. Он — бог, который с нами, в нас, среди нас. Он — бог, который ведет самую сложную и трудную борьбу с хтоническим началом в крайних радикальных условиях. Очищая солнце от инерции дня, он омывает его сущность, его сердце и возрождает его обновленным и сияющим в своей вечности. Поэтому возвращение Диониса сопровождается хтоническими существами, свитой Великой Матери, пляшущими тенями подземных созданий: он покидает ад, пройдя его сердцевину насквозь и возводя оттуда всех тех, кто делает выбор в пользу новой зари. Логос Диониса есть его тайное тождество с Аполлоном и одновременно его феноменологическая оппозиция ему.

Ночь — это Кибела, а не Логос Кибелы. Логос Кибелы в том, чтобы перевернуть пропорции отношений между Аполлоном и Дионисом. Если Аполлон — ее враг, то Дионис — ее шанс (как она сама считает). Поэтому Ночь сама по себе не опасна, она становится активной силой Ноомахии, цитаделью титанов и гигантов, когда она входит в соприкосновение с Дионисом и начинает с ним сложную и тонкую, чрезвычайно опасную игру. Смысл ее в том, чтобы перетолковать Диониса и его миссию в особом ключе; чтобы создать дубль Диониса, его хтонического двойника. Логос Кибелы заключается в том, чтобы преподнести утро, утренний свет как сына Ночи, как ее порождение. Свет рождается не из своего вечного истока, черного солнца, но из утробы самой Ночи. Этот рожденный тьмой Кибелы свет и есть ее Логос, титанический Логос, поднимающийся из недр земли на восстание против небесного света Аполлона. Кибела выдвигает Аттиса, выдающего себя за Диониса, в то время как под личиной Аттиса скрывается гигант Тифон, заклятый враг богов Олимпа. Такое перетолковывание Диониса в титана, в Прометея, в хтонического монстра, поднимающегося из кибелических

бездн на штурм неба, в обличии утренней звезды, является фундаментальной стратегией Кибелы в Ноомахии. Только в этом случае и в рамках только такой стратегии Дионис, а точнее псевдо-Дионис по-настоящему противопоставляется Аполлону. С точки зрения метафизики света, между Дионисом и Аполлоном есть различия, но они снимаются диалектически в апофатике черного солнца и его утреннем триумфе. С точки зрения метафизики тьмы, эти различия абсолютны и неснимаемы, и противостояние Диониса и Аполлона носит радикальный характер. Но в этом случае речь идет более не о Дионисе, а о его дубле — о титане, скрытом под маской Диониса. Именно титаническое начало и заставляет жестко противопоставлять Диониса и Аполлона, и более того, там, где это противостояние есть, там и дает о себе знать в полной мере Логос Кибелы, не она сама, а ее агрессивная сублимационная стратегия, пиком которой является представление собственной бездонной женственности как мужского, «патриархального» начала. Логос Кибелы — это абсолютизация мужской половины женского андрогина, остающегося всегда зависимым от своего матриархального целого.

Цикл Кибелы видится ей так: исток — полночь, центр земли; из него поднимается сын Кибелы, титан; он выходит утром из-под земли и идет на штурм неба; он свергает богов Олимпа и утверждается вместо них; затем после триумфа его земная материнская природа начинает проявляться все отчетливее (вечер); и он возвращается в лоно Великой Матери (ночь). Это сценарий Аттиса, Таммуза, Адониса, Ва'ала, Душара и других титанических консортов богини Ночи. И в этом цикле паредр Кибелы выдается за «Диониса». Все дело в точке начала цикла и в толковании природы того начала, который является субъектом ноологической эпопеи, героем Ноомахии.

Однако, Логос Кибелы не останавливается на перетолковывании Диониса в псевдо-Диониса, под маской которого скрывается титан или гигант. В стимулированной Кибелой оппозиции Диониса и Аполлона Кибела выступает на стороне Диониса, а точнее того, кто стоит за ним в ее Логосе, кто является этим черным Логосом. Но у нее есть и еще одна стратегия, состоящая в перетолковывании Аполлона. Мы говорили, что Аполлон — это солнце дня. Он есть триумф дня, исток дня, причина дня, отец дня, но он не есть день. Он не тождественен дню, так как никуда не исчезает и ночью; и свидетельством этого является Дионис, солнце полуночи. В определенной перспективе знаком «солнца полуночи» может выступать и Луна; она являет солнце тогда, когда оно уходит в сокрытие. Дионис и Артемида свидетельствуют об Аполлоне тогда, когда он удаляется в страну далекого Севера, Гиперборею. Но Логос Кибелы отождествляет день и Аполлона, свет и источник света. Тем самым он вводит не только дубль Диониса, но и дубль Аполлона. Дубль

Аполлона — это день сам по себе, без солнца, которое делает его днем. Или иначе, это титанический двойник Аполлона — Гелиос, в котором утверждается радикально антиолимпийское тождество день=дню, день есть он сам и не имеет до своего светлого наличия никакой темной, апофатической причины. Немедленно день меняет свою природу: он более не день, а дубль дня. Не развертывание истинного аполлонического принципа, но титаническая узурпация света. Такой «день» не имеет причины, не признает никакой причины над собой, вне себя. Это день-узурпатор, это двойник солнца, его поддельная копия. Гелиос — титан, Аполлон — бог.

Таким образом, Логос Кибелы конституирует три ноологические зоны, являющиеся тремя тезисами черной философии:

- Великая Мать родит из своей ночи без мужского начала (перфеногенез, материализм);
- ее сын, псевдо-Дионис, титан и гигант, земнородный, человек движется в небо (прогресс, развитие), чтобы сбросить богов с Олимпа (смерть Бога);
- ее мужем является титаническое Небо, день, равный самому себе, тождественный самому себе, замкнутый на самого себя и на свою Мать-Супругу-Кибелу; это псевдо-Аполлон.

В такой картине День является застывшим, «ветхим», старым порядком, обреченным лишь на распад в вечерних сумерках. Это традиция, но имеющая только одну перспективу — постепенно исчезать, деградировать, вырождаться, превращаясь в свою противоположность. Именно так Великая Мать хочет представить «Аполлона»; и в этом случае, в восстание против этой темной и ветхой сущности, «креатора», «злого демиурга», узурпатора, вполне могут быть мобилизованы жаждущие жизни светлые силы Ноомахии. Однако, поднимаясь на войну с узурпатором («злым демиургом»), они могут провозгласить войну Аполлону, не сделав различие между ним и его дублем. И в том, чтобы не допустить этого различия, и состоит тонкая и коварная стратегия Кибелы, эффективность ее имитирующего искажающего Логоса. Ссылаясь на дефекты псевдо-Аполлона, Кибела формирует полюс в Ноомахии, который ополчается — под знаменем Диониса — на истинного Аполлона и оказывается, таким образом, жертвой Великой Матери. Но тем самым знамя Диониса в свою очередь становится атрибутом тех, кто превращается под хтоническими чарами в носителей псевдо-Диониса. Но на этом военные приемы Кибелы не заканчиваются: она, акцентируя антиномистские стороны, на самом деле присущие псевдо-Дионису, титану, пытается спровоцировать атаки Аполлона на самого Диониса, приписывая ему свойства того дубля, который она создает. Так ее стратегия охватывает все стороны и использует в своих интересах все принципиально враждебные ей Логосы.

В терминологии неоплатонизма это и есть «демиургия Адониса», то есть структура материального мира, который представляет собой не что иное, как грандиозный, ужасающий, но при этом довольно убедительный и эффективный обман, подделку, пародию.

Гностики из числа последователей Валентина проникли в сущность этой стратегии, описав ее в соответствующих их учению терминах. Так, согласно им, Падшая София Ахамот (Кибела) порождает «злого демиурга», «главу всех архонтов». Это псевдо-Аполлон, выдающий себя за «верховного бога», «творца мира», то есть за «День». Но вместе с тем гностики говорят и о дьяволе, сатане, который встает на борьбу с демиургом. Но это не позитивная сущность (как у каинитов или офитов), а еще одна подделка. Этот дьявол, в котором легко узнаются черты псевдо-Диониса, знает о невежестве демиурга, его ограниченности и его слабости, но не выдвигает против него никаких альтернативных стратегий, кроме воли занять самому его место, чтобы все продолжалось по-старому, но только при его — дьявола — правлении. По версии валентиниан, и такой «бог» и такой «дьявол» друг друга стоят, так как оба они парфеногенетические порождения падшей Софии, полностью лишенные причастности к Плероме. В этой оптике и пытается Кибела как создательница материального мира, восставшая на божественные архетипы, спародировать духовную демиургию Аполлона и душевную демиургию Диониса.

Следовательно, мы имеем дело с возможностью тотальной пародии, «великой пародии», где общая топика ноологии — базовая гармония Дня/Ночи и тонкая, диалектическая и парадоксальная божественная мелодия солнечного пути — подделываются структурой онтологических дубликатов. И именно этим, в частности, объясняется некорректная с точки зрения полноценной Ноомахии двойственная картина оппозиции Аполлон/Дионис, ставшая популярной после Ф. Ницше. За ней скрывается не что иное, как коварный и действенный, лживый и могущественный одновременно Логос титанов.

Метафизические истоки Логоса Кибелы

В структуре Ноомахии Логосы фундаментально конфликтуют друг с другом, и в этом состоит закон Ума, его конфликтологическая природа. Именно в этом смысле надо понимать высказывание Гераклита о том, что «вражда (πόλεμος) есть отец вещей». В греческом мифе, равно как и в греческой философии, в этой войне Аполлон и Дионис выступают на одной стороне — на стороне богов — как в титаномахии, так и в гигантомахии. В этом единстве олимпийских богов против хтонических могуществ, как мы увидим, состоит сущность Лого-

са Средиземноморской европейской цивилизации. Поэтому линия оппозиции именно такова: Дионис и Аполлон против Кибелы (Геи) и титанов. Однако в других цивилизациях теоретически все может обстоять иначе, и это мы будем исследовать в дальнейшем.

Завершая первую книгу «Ноомахии», следует, однако, рассмотреть фундаментальную причину самого появления такой аномалии (с позиции Логоса Аполлона) как Логос Кибелы. Чаще всего платонизм просто игнорирует саму возможность существования у материи Логоса, что полностью соответствует взгляду с неба на землю и составляет сущность светлого Логоса. Но если мы вскрыли структуры Ноомахии, то мы можем предложить, основываясь на полноценной гиперборейской философии, совпадающей в общих чертах с неоплатонизмом, взгляд на эту сложнейшую проблему: *происхождение* черного Логоса.

Начнем с наиболее общих аспектов. Ум (νοῦς) принципиально един, тогда как Логосов три. Это возможно потому, что Ум (νοῦς) — единое многое, ἓν πολλά. Единое выражено в нем самом, многое — в трех Логосах. Поэтому мы можем уподобить момент возникновения каждого Логоса как фиксацию одной из трех зон, теоретически наличествующих в Уме. Если мы фиксируем Ум в его самотождестве, в его полюсе, мы получаем первый Логос — Логос Аполлона. Он никуда не уходит из Ума, остается всегда самим собой. Это та световая точка, которая есть сам Ум, откуда намечаются световые траектории полноты его возможностей, но куда они тут же возвращались, еще не успевая превратиться в действительно иное, нежели сам полюс Ума. Дистанция луча, бьющего из полюса, от самого полюса является условной, как своего рода онтологический фантазм. Аполлон считает, что превращение условной дистанции в безусловную есть нарушение меры, дерзость (τόλμα) и начало беспорядка. Поэтому он настаивает на приведении всего к центру, к тому омфалу, полюсу бытия, который расположен в Дельфах в святилище Аполлона. Фиксация этой точки в Уме, обращение к ней основного мыслительного и экзистенциального внимания, есть начало платонизма, всякой аполлонической философии и мифологии, всякого солярного культа.

Но в Уме есть и многое, πολλά, хотя оно есть таким образом, что оно не есть актуально, а лишь снято, как предел онтологического фантазма. Исходящие из центра Ума лучи, исходя из него, не исходят из него, поэтому тот горизонт, куда они обращены (периферия), не имеет в Уме никакого онтологического обоснования, это просто указание направления, где эйдос превращается в эйдолон, симулякр, а фантазм утрачивает всякое сходство с образцом.

Местом происхождения второго Логоса, Логоса Диониса, является пространство Ума, расположенное между действительным центром (Аполлон) и недействительной, не обладающей ноэтическим бытием периферией. Концентрируя внимания на этой зоне в Уме, мы получаем двойной Логос Диониса — он отчасти есть Аполлон, так как луч имеет природу своего источника, а отчасти не-Аполлон, так как удалившийся на минимальное расстояние от своего истока луч уже не есть сам исток. Он есть не совсем исток, но не совсем и не-исток. В этом драматизм темного Логоса.

С точки зрения Аполлона, этими двумя возможностями исчерпывается философская оптика. Но мы можем продлить исследование геометрии Ума дальше и поставить точку фиксации на предельной периферии Ума, в той области, где помещаются эйдолоны, титаны и «ноэтическая материя». Тогда мы получаем интеллектуальную топику, прямо противоположную топике Аполлона.

- периферия, материя воспринимается как онтологический базис, как то, что по-настоящему и первично есть, как земляная ощутимая данность;
- чистые идеи аполлонического центра — как условные абстракции, потенциальности, как нечто недостижимое и не имеющее бытия, то есть как «легкий сон» или «призрак»;
- а промежуточная область лучей — как цикл центробежных и центростремительных движений, действий, метаморфоз, исходящих от материи к духу, и возвращающихся назад в лоно Великой Матери — к тому, что только и есть в последнем и самом глубинном смысле слова.

Эмпирически фиксация метафизического внимания на одной из зон Ума дает нам представление о происхождении трех Логосов, и объясняет их конфликтность. Будучи фиксированным, каждый Логос создает не просто тип философии, но неопределенно большой веер миров, включающих в себя бесчисленные вариации организованных структурно мыслей и созерцаемых вещей. Логос Аполлона прост, но способен развёртывается в бесчисленные солярные миры, население и пейзажи которых, могут быть представлены как Империи света или огненные сферы. Там есть солнечные расы, огненные люди, ангелы, боги, даймоны, животные, растения, стихии и соответствующие им панорамы, в которых они манифестируют свое присутствие. Эти бесчисленные световые миры, описываемые в религиях и мифах, обычно связывается с небом и раем (например, в описаниях исламских мистиков ибн Араби или Рузбехана, у Дионисия Ареопагита или в поэме Данте, где речь идет о девяти кругах небесного рая). Таких миров и существ, их населяющих, существует и может существовать неопределенно много, и все они входят голографически в зону Логоса Аполлона.

Столь же многообразны и бесчисленны — миры Диониса и существа из его свиты. На сей раз эти миры и существа с необходимостью двойственны, причем их двойственность и составляет их

фундаментальную сущность, их драму, их загадку. Это миры лучей, которые всегда есть свет и не совсем свет, свет в его обращении к тьме, от себя, но в то же время и свет, возвращающийся к самому себе. Дионисийские миры и их народы погружены в драматическую проблематику времени, циклов, метаморфоз, постоянных удалений от себя и возвращений к себе, пульсаций, ритмической жизни, содержащей неопределенно большое чисто обращений. Жизнь всегда дуальна, в ней неизменно присутствует обратная сторона — смерть, которая и проступает через нее, создавая то внутреннее напряжение вопросительного присутствия, которое можно назвать экзистированием (по Хайдеггеру). Пейзажи миров Диониса также переменчивы и витальны — созерцание духовной грации стихий, сезонов, ветров, закатов, морей, буйного роста трав и деревьев, зверей и птиц, человеческих жизней и судеб, никогда не отрезает те продолжения, которые уже не имеют прямой телесности — дерево незаметно переходит в гамадриаду, течение речных волн образует тело нимфы, лесные заросли обретают формы сатира, небесные облака складываются в мимолетные стаи ангелов, мгновенно меняющих формы. Эти продолжения не просто примысливание к эмпирической данности чего-то, чего не существует. В мирах Диониса фантазия первичнее плоти, плоть есть в них лишь застывшие сны, что прекрасно понимал Шекспир, сказавший устами Просперо в «Буре»: «Мы сделаны из той же субстанции, на которой основаны сны, и наша ничтожная жизнь со всех сторон окружена сном». (We are made of such a stuff the dreams are made on and our little life is rounded with a sleep)[1]. Миры Диониса — это миры активного воображения, alam-al-mithal суфизма, которыми приоритетно занимался Анри Корбен. В них располагаются сущности конкретных вещей, онейрические тела, которые представляют собой свободные дубли[2] вещей, находящихся в самовластном состоянии. Миры Диониса содержат разум в поле творящего безумия, а физические тела являют собой осевшую взвесь сновидений. Таких миров существует также неисчислимое множество, и все они — при всем разнообразии — представлены синтетически в фигуре царя Диониса, сводятся к его темному, двойственному, содержащему в себе свет и тень, Логосу.

Столь же бесчисленны миры Великой Матери, но они устроены по иной парадигме — здесь главным является рост, φύσις, прозябание, мощное движение снизу вверх с обратным соскальзыванием

[1] *Shakespeare W.* The Tempest. Act 4, scene 1, 148 – 158.

[2] Термин «свободный двойник», «свободный дубль» ввел в ходе своей лекции о герметической философии в Институте философии в Москве русский поэт и философ Евгений Всеволодович Головин (1938 – 2010) в 1990 году. См.: *Дугин А.Г.* Философия воды // Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.

в лоно материи. Как бы высоки ни были горы и стрелообразные деревья (кипарисы, ели, сосны), они никогда не достигнут небес. В символе горы воплощено все величие и вся тщета черного Логоса: он взмывает вверх, но его материальность не позволяет ему взлететь, навсегда привязывая к каменной стихии сверхтяжелой земли. Миры Кибелы — миры тяжести. Люди и народы Великой Матери обладают шармом нежного баюкающего всеприятия, спокойствия, глубинной донной силой, чарами всевозможности и изобилия. Это магия богатства и наслаждения, телесного комфорта и экстатической собственности, обращающей экзистенциальное внимание к изобильным мирам всетелесного наличия, символизируемому обилием пищи, женщин, наслаждений, покоя. В этом же регистре располагается техническая мощь, способность к созданию циклопических конструкций — от мегалитов, пирамид и дворцов до современных промышленных городов и мегаполисов. Эта материальная мощь и заключена в творениях земли — титанах и гигантах. Не случайно само слово «гигантское» мы прикладываем к диспропорционально большим предметам, объектам и явлениям. А «циклопическими» называем огромные постройки, также ссылаясь на существ, порожденных Кибелой. Миры Кибелы столь же множественны, как и небесные миры Аполлона или жизненные сферы Диониса. Данте описал их в «Божественной комедии» как круги ада, число которых — 9 — воспроизводит число небесных сфер. Только если небесные сферы (миры Аполлона) описаны как восходящая спираль, на вершине которой Бог, то воронка ада представляет собой нисходящую спираль, — с симметричным числом обращений, — в нижней точке которой находится дьявол, титан[1], Люцифер, сатана. В христианской традиции в эсхатологической перспективе Великая Мать представлена в виде Багряной Жены, Вавилонской Блудницы, а антихрист выступает как ее консорт или исчадие. Все эти миры также стягиваются к общей матрице — черному Логосу Кибелы.

Теперь остается понять, как горизонт ноэтической материи мог обрести свой Логос? Иными словами, как можно поставить истоковую точку онтогенеза в той части геометрии Ума, которая представляет собой не более, чем фиктивный горизонт? В какой степени и почему материальный мир, как он нам дан, есть, или, что то же самое, почему ад существует, а не не существует, каковы его онтологические корни?

[1] В христианской литературе часто образ титана использовался как синоним дьявола или антихриста. Так, в старообрядческих текстах старца Евфимия, основателя согласа странников (бегуны) находим следующее выражение «Титин потрясает вельми», то есть «титан нас сильно пугает». См.: *Дугин А.Г.* Радикальный субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

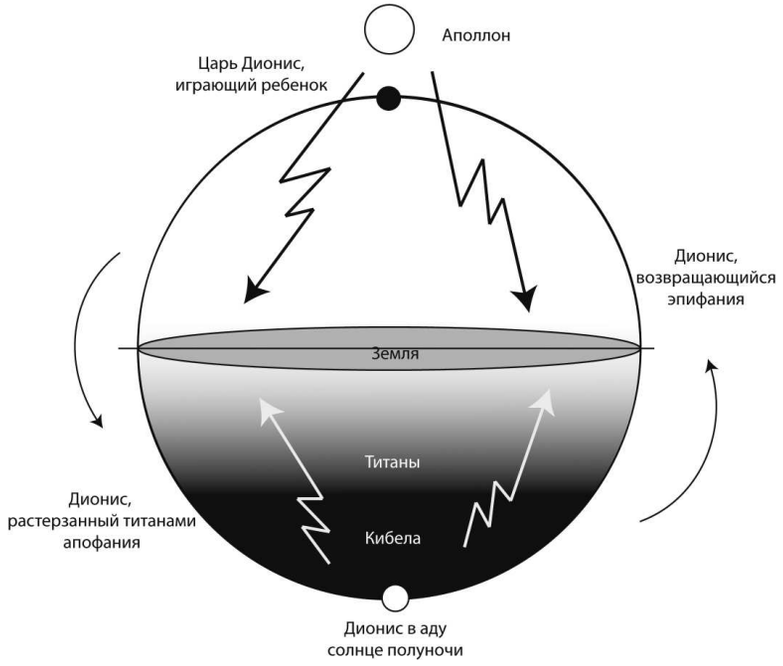
Чтобы приблизиться к этому фундаментальному вопросу, необходимо сосредоточиться на той инстанции, которая в неоплатонизме *предшествует* Уму, то есть на Едином, ἓν. И здесь стоит обратить внимание на то, что в мифах постоянно говорится о том, что титаны *предшествовали* богам, правили *до* них и являются их *прародителями* (в частности, Кронос, царь титанов и их повелитель, а также главный инициатор титаномахии, восстания титанов, является ни кем иным, как отцом Зевса). Единое, которое выше, чем есть, и которого, в каком-то смысле, нет, предшествует Уму, который есть уже во всех смыслах, но который, именно из-за того, что есть, не может быть по-настоящему единым. Отсюда и следует сюжет об *опьянении* Ума (опьянение Урана, Кроноса перед их кастрацией, или Пороса перед зачатием Эроса от Пении на дне рождения Афродиты). Ум, как Аполлон, имеет в определенном ракурсе дионисийские черты. Будучи *первым* в онтологической серии (как первым является всегда Аполлон), он есть *второй* в полной серии начал (первым является Единое), то есть соответствует Дионису. В своем опьянении он перестает быть Умом и вступает в зону без-умия. Но так как в Уме нет времени, он вечен, и это образует синхронное измерение Ума, обращенного к Единому. В центре Ума тайно спит безумие. Безумие Ума состоит в его обращении к апофатическому Единому. И это спасение Ума от самого себя. Будучи Аполлоном Ум себя (справедливо) считает первым (из всего бытия). Но в опьянении Ум становится Дионисом и видит Аполлона — в непроглядной тьме первоистока. Единое также зовется Аполлоном, имя которого пифагорейцы, в соответствии с философской этимологией, толковали как α-πολλά, немногое. Но Ум есть единое многое, а значит он есть второй, Дионис, перед лицом первого, всегда остающегося тайным. В этом безумие Ума: в том, что первое есть второе. И на этом уже невозможно построить никакого строгого и определенного счета. Все постигается в экстатическом самозабвении, которое есть кульминация созерцания, экстазис, выход за пределы Ума. Так, корень бытия уходит в небытие. Поэтому прежде порядка (Аполлон) мифы полагают *хаос* (не беспорядок, но пред-порядок), и в высшем своем значении этот метафизический хаос, или океан, или тьма, могут быть взяты как его символы. В этом смысле темные могущества (апофатическое) предшествуют светлым по структуре полной серии онтогенеза.

Логос Кибелы перевертывает эту строго аполлоническую модель, опрокидывает ее, обращая всю геометрию апофатическо-катафатической парадигмы в ее противоположность. В результате опьянения Ума конструируется *сразу два* ноэтических горизонта: сверх-умный горизонт Единого, и недо-умный ноэтической материи, Кибелы. Оба апофатические, оба представляют собой тьму и небытие. Оба непостижимы Умом. Ноэтическая материя, таким

образом, является отражением Единого в Уме, его обратной проекцией, онтологическим негативом Единого. Именно поэтому Кибела получает возможность претендовать на обладание Логосом: как Аполлон-Ум возникает из примордиальной тьмы, так и титанический Логос порождается тьмой Кибелы, ноэтической материи. Это дубль Логоса, его гигантский хтонический фантазм. В лице змея Пифона его и поражает Аполлон, устанавливая олимпийский порядок, воплощенный в структуре святилища в Дельфах. Снизу Земля и могила Диониса, в середине — омфалос, храм, служительница Аполлона пифия и солнечные жрецы, сверху над этим — сам солнечный Аполлон. Светлый Логос поражает черный змеиный Логос, сотворенный парфеногенетически Великой Матерью.

Но с Дионисом картина более сложная. Будучи промежуточным Логосом, он может быть истолкован Аполлоном как свет, спускающийся во тьму и возвращающийся к самому себе. И это классическая (по крайней мере, для Греции и для Средиземноморской, европейской цивилизации) трактовка Диониса. В этом смысле Дионис — олимпийский бог, сын Зевса и, в некоторых интерпретациях, царь будущего века[1]. Но Кибела вполне может истолковать эту промежуточную фигуру как свое собственное порождение. Тогда картина меняется: Дионис не исходит от света к тьме, чтобы вернуться к свету, но он исходит из тьмы к небу, чтобы снова вернуться к земле. Все дело в том, с какой стороны мы смотрим на вещи: со стороны зимы или со стороны лета, снизу или сверху, с позиции ночи или с позиции дня. В таком случае мы получаем «дубль Диониса», его «черного двойника», который отождествляет бога Диониса с одним из титанов — например, с Прометеем. Прометей начинает с подъема на Олимп и перехода на сторону богов в титаномахии. Но все равно заканчивает падением в Тартар. Отсюда же берет начало смешение Диониса с Адонисом или Аттисом в круге мистерий Великой Матери и связанных с ним мифах, а также у ряда орфиков. Сама Кибела не обладает логическим измерением, в этом неоплатоники совершенно правы. Но она может *узурпировать* Логос, и именно это рассказывает нам миф про убийство и расчленение Диониса титанами. Титаны охотятся за Дионисом не просто для того, чтобы уничтожить его, но чтобы вобрать его в себя, чтобы *стать им*. Такова стратегия Великой Матери: ассимилируя Диониса, поглощая его через своих посланцев, она создает в самой себе черный Логос, черного Диониса. А это уже начало философии — философии Великой Матери. А обоснованием для онтологии этого черного Логоса, Логоса как чистого фантазма, служит апелляция к примордиальной апофатике и безумие Ума.

[1] Например, Бальдур в скандинавской традиции.



Так появляется кибелическое толкование мифа о предшествовании титанов в сравнении с богами. Это предшествование Кибела понимает как право первородства хтонических могуществ. Метафизический Крон, отеческий Ум неоплатоников, становится титаническим могуществом земли, предводителем великого восстания, черным Императором ада.

В мифе о Дионисе-Загрее есть следующая деталь: Персефона была супругой Гадеса, царя ада. Но она рождает Загрея не от него, а от Зевса, бога Олимпа, хотя Зевс в подземном мире, по законам соответствий, и принимает форму змея. Сама же Персефона, Дочь Деметры, также не совсем подземная богиня, она часть времени проводит в Аиде, а часть на Олимпе. Поэтому *Дионис-Загрей является не сыном, а пасынком владыки ада.* Отсюда неточность или темный намек Гераклита: «Ад и Дионис одно и то же». Можно уточнить: «Кажется, что Ад и Дионис одно и то же», если не знать его истинное происхождение — *он не от ада*, он снисходит во ад с небес.

Для Кибелы же эти нюансы не важны, либо она сознательно их отрицает. Для нее Дионис-Загрей — свой, точнее, она стремится перетолковать его в этом ключе. В результате рождается парфеногенетический дубль. В христианской традиции он назван «антихристом».

БИБЛИОГРАФИЯ

Alleau R. Aspects de l'alchemie traditionnelle. P.: Ed. De Minuit, 1953.
Alleau R. De Marx a Guénon: d'une critique «radicale» à une critique «principielle» de sociétés modernes/ Les Dossiers H. René Guénon. P.: L'Âge d'Homme, P. 193.
Ambelain Robert. Dans l'ombre des cathedrals. Paris: Éditions Bussière, 2008.
Bastide R. Anatomie d'André Gide. Paris: L'Harmattan, 2006.
Bonardel F. Philosophie de l'alchemie. P.: PUF, 1993.
Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. Gottingen: FRLANT, 1907.
Boyle Robert. The Sceptical Chymist. London, 1661.
Bréhier E. Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
Bréhier E. Histoire de la philosophie. Tome I: L'Antiquité et le Moyen âge. Paris: Librairie Félix Alcan, 1928.
Canseliet E. L'alchemie expliquée sur ses textes classiques. P.: J.-J. Pauvert, 1972.
Chlup R. Proclus. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
Chrysogonus Polydorus. Tabula Smaragdina. Nuremberg, 1541.
Cicero. Academica. London: Macmillan, 1874.
Corbin H. L'Alchemie comme art hiératique. P.: Herne, 1986.
Corbin H. L'imagination creatrice dans le soufism d'Ibn Arabi. P.: Flammarion, 1958.
Corbin H. L'Homme et son Ange. P.: Fayard, 1983.
Corbin H. Terre celeste et corps de resurrection. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite. Paris: Buchet/ Chastel-Corréa, 1960.
Da Silva Vicente Ferreira. Transcendência do mundo. Saõ Paulo: É Realizaçoes, 2010.
Derrida J. De la grammatologie. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
Durand G. Introduction à la mythodologie. Mythes et societies. P.: Albin Michel, 1996.
Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Borda, 1969.
Eliade M. (ed.) The Encyclopedia of Religion. New York: Macmillan Group, 1987.
Eliade M. Forgerons et Alchimistes. Paris: Flammarion, 1956.
Epicurea. Ed. H. Usener. Leipzig, 1887.
Evola J. Cavalcare la tigre. Orientamenti esistenziali per un'epoca di dissoluzione. R.: Edizioni Mediterranee, 2008.
Evola J. Rivolta contro il mondo modern. R.: Hoepli, 1934.
Evola J. Tradizzione ermetica. Roma: Edizioni Mediterranee, 1996.
Gide A. Le Prométhée mal enchaîné. P.: Gallimard, 1925.
Gracet d'Orcet. Matériaux cryptographiques. V. 1—2. Le Mesnil Saint-Denis: Éditions les Trois R, 1983.
Guénon R. Les Principes du Calcul infinitesimal. P.: Gallimard, 1946.
Hadot P. Le voile d'Isis. P.: Gallimard, 2004.
Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt—Endlichkeit—Einsamkeit. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1983.
Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1972.
Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
Hermes Trismegist. Corpus Hermeticum. V. 1—5. Paris: Belles Lettres, 2011.
Huginus à Barma. Le règne de Saturne changé en siècle d'or, ou le Magistère des Sages. Paris: Archè, 1971.
Jung C.G. Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos // Eranos Jahrbuch. V. 1937.
Jünger Ernst. Prognosen. München: Bernd Klüser, 1993.
Jünger Ernst. Schere. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
Jünger Ernst. Siebzig verweht. B. V. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997.
Kerenyi K. Urmensch und Mysterium // Eranos Jahrbuch B. XV. Zürich: Rhein Verlag, 1947. S. 41—74.
Kippenberg Hans G. (ed.) Struggles of Gods: Papers of the Groningen Work Group for the Study of History of Religions (Religion and Reason). Berlin: Mouton De Gruyter, 1984.
Klages L. Der Geist als Widersacher der Seele. Bonn: Bouvier, 1972.
Lory P. Alchemie et mystique en terre d'Islam. P.: Gallimard, 2003.
Lory P. Dix traités d'alchimie de Jâbir ibn Hayyân. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix. Paris: Sindbad, 1983.
Maffesoli M. L'Ombre de Dionysos. Paris: Méridiens, 1982.
Margolin J.-C., Matton S. (éd.) Alchimie et philosophie à la Renaissance. Paris: Vrin, 1993.
Muhlmann W., Muller W. (hesg.) Kulturanthropologie. Koln; Berlin: Kiepenheuer&Witsch, 1966.
Osborn H. From the Greeks to Darwin. London: Rough Guides, 1874.
Philaletha Illustratus. Sive Introitus Apertus Ad Occlusum Regis Palatium: Novis Quibusdam Animadversionibus Explanatus. L.: Nabu Press, 2012.
Picard Ch. Die Ephesia von Anatolien // Eranos Jahrbuch. B. VI. Zürich: Rhein Verlag, 1939.
Poston T., Stewart, Ian. Catastrophe: Theory and Its Applications. New York: Dover, 1998.

Proclus: Sur le premier Alcibiade de Platon. 2 vol. Paris: Les Belles Lettres, 1985—1986.
Proclus. Commentaire sur la Republique. Trad. par A. J .Festugière. T. I—III. P.: VRIN, 2012.
Proclus. Commentaire sur le Timée. T. I—IV. P.: VRIN, 1966—1968.
Proclus. Metaphysical elements. Missouri: Osceola, 1909. P. 125—126.
Proclus. On Plato's Cratylus. Transl. B. Duvick. N.Y.: Cornell Universuty Press, 2007.
Proclus. On Providence. Transl. Carlos Steel. N.Y.: Cornell University Press, 2001.
Proclus. On the eternity of the World. California: University of California Press, 2001.
Proclus. On the existence of evil. London: Duckworf, 2003.
Proclus. The elements of theology. A rev. text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds. — Oxford: Oxford University Press, 1963.
Quispel G. Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition // Eranos Jahrbuch, 1953, XXII. S. 195—234.
Quispel G. La conception de l'homme dans la gnose valentinienne // Eranos Jahrbuch, 1947, XV. S. 249. Цит. по: Hippolytus, Refutatio VI 42, 2.
Schefer Ch. Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos. Sankt-Augustin: Akademia Verlag, 1996.
Stead G.W. The Valentinian myth of Sophia// Journal of Theological Studies, N—S. XX (1969). P. 75—l04.
Thorndike Lynn. A History of Magic and Experimental Science. N.Y.: Columbia University Press, 1934.
Vernant J.-P. Mythe et pensée chez les Grecs: etudes de psychologie historique. Paris: Maspero, 1974.
Virolleaud Ch. Ishtar, Isis, Astarte // Eranos Jahrbuch. B. VI. Zürich: Rhein Verlag, 1939.
W. Theiler (éd.) Posidonius. Die Fragmente. Berlin: de Gruyter, 1982.
Weil Simone. The New York Notebook. First and Last Notebooks (1942). N.Y.: Richard Rees, 1970.

Антология кинизма. М.: Наука, 1984.
Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976.
Башляр Г. Вода и грезы. М., 1998.
Башляр Г. Грезы о воздухе. М., 1999.
Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987.
Брейе Э. Философия Плотина. СПб.: Владимир Даль, 2012.
Бродель Ф. Структуры повседневности. М., 1986.
Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.: В 3 т. М.: Весь мир, 2007.
Буркхарт Т. Алхимия. М.: Эннеагон Пресс, 2007.
Буркхардт Титус. Сакральное искусство Востока и Запада. М., 1999.
Виланд К.М. История абдеритов. М.: Наука, 1978.
Генон Р. Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1991.
Генон Р. Традиционные формы и космические циклы. М.: Беловодье, 2004.
Генон Р. Царство количества и знаки времени. М.: Беловодье, 1994.
Головин Е. В. Туманы черных лилий. М.: Энеагон-пресс, 2007.
Гуссерль Э. Философия как строгая наука М.: Сагуна, 1994.
Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004.
Гуссерль Э. Идея феноменологии. М.: Гуманитарная академия, 2008.
Деконструкция. Материалы семинаров по проблемам современной философии и социологии. Т. 1—4. М.: Евразийское движение, 2011—2012.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея, 2000.
Дугин А.Г. В поисках темного Логоса. М.: Академический Проект, 2013.
Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.
Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия Другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.
Дугин А.Г. Радикальный Субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.
Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.
Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.
Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический Проект, 2011.
Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994.
Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
Йейтс Ф. Розенкрейцеровское просвещение. М.: Алетейа; Энигма, 1999.
Йонас Г. Гностицизм. СПб.: Лань, 1998.
Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.

Кон Н. В погоне за тысячелетием. Лондон, 1972.
Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
Корбен Анри. Драматический элемент в гностических космогониях // Волшебная Гора. 2007. № XIII.
Корбен Анри. Световой человек в иранском суфизме // Волшебная Гора. М., 2002. № VIII.
Корбен Анри. Свет Славы и Святой Грааль. М.: Волшебная Гора, 2006.
Корбен Анри. Социальные эманации// Ароматы и запахи в культуре. М.: НЛО, 2003.
Кузанский Н. Соч.: В 2 т. М., 1979.
Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006.
Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2001.
Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990.
Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Интербук, 1990.
Нонн Панополитанский. Деяния Диониса. СПб.: Алетейя, 1997.
Платон. Избранные диалоги. М.: АСТ, 2004.
Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М.: Мысль, 1999.
Плотин. Эннеады: В 7 т. СПб.: Издательство Олега Абышко; Университетская книга, 2010.
Плутарх. Избранные жизнеописания: В 2 т. М.: Правда, 1990.
Поппер К . Открытое общество и его враги. Т. 1—2. М., 1992.
Порфирий. Сочинения. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2011.
Прокл Диадох. Комментарии к «Тимею». Книга I / Пер. С. Месяц. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2012.
Прокл. Комментарии к Пармениду / Пер. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Издательский дом «Міръ», 2006.
Прокл. Комментарий к первой книге Начал Евклида. Введение / Пер. Ю.А. Шичалина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1994.
Прокл. Платоновская теология / Пер. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института; ИТД «Летний Сад», 2001.
Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1986.
Пропп В.Я. Морфология сказки. М.: Лабиринт, 1998.
Сорокин П. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006.
Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983.
Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009.
Фулканелли. Тайны готических соборов. М.: Рефл-бук; Ваклер, 1996.
Фулканелли. Философские обители. М.: Энигма, 2003.
Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М.: Весь Мир, 2008.
Хейзинга Й. Homo Ludens: Опыт определения игрового элемента культуры. М., 1992.
Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988.
Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.
Шпенглер О.Пруссачество и социализм. М., 2002.
Шпанн О. Философия истории. СПб.: Владимир Даль, 2005.
Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Алетейя, 2002.
Штомпка П. Социология социальных изменений. М.: Аспект-Пресс, 1996.
Эвола Ю. Метафизика пола. М.: Беловодье, 1996.
Эвола Ю. Мистерия Грааля. Воронеж: Terra Foliata, 2013.
Эвола Ю. Оседлать тигра. М.: Владимир Даль, 2005.
Элиаде Мирча. Аспекты мифа. М., 2005.
Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей. М., 2001.
Элиаде Мирча. Миф о вечном возвращении. М., 2000.
Элиаде Мирча. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996.
Элиаде Мирча. Очерки сравнительного религиоведения. М., 2000.
Элиаде Мирча. Священное и мирское. М., 1995.
Элиаде Мирча. Священные тексты народов мира. М., 1998.
Элиаде Мирча, Кулиано Ион. Словарь религий, обрядов и верований. М.; СПб., 1997.
Элиаде Мирча. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М., 2002.
Элиаде М. Трактат по истории религий: В 2 т. СПб., 2000.
Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006.
Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. СПб.: Наука Год, 2000.

СОДЕРЖАНИЕ

КНИГА 1. ГЕОМЕТРИЯ УМА. ТРИ ЛОГОСА 3

ВВЕДЕНИЕ. ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ «НООМАХИИ» 5

Метод открытой триады 5
Об «отце всего» 8

Глава 1

ДЕКОНСТРУКЦИЯ «КОНТЕМПОРАЛЬНОГО МОМЕНТА»: НОВЫЕ ГОРИЗОНТЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ 10

Контемпоральный момент: деструкция/деконструкция 10
Топос настоящего: Запад как пространственный телос 13
Постмодерн и дистанция 15
Феноменология философии как метод 18
Антропология философии 22
Untergang 27
Традиционализм 29

Глава 2

ТРИ ЛОГОСА. ВВЕДЕНИЕ В ТРИАДИЧЕСКИЙ МЕТОД 35

Ноомахия и три философские страны 35
Три режима воображения Ж. Дюрана: диурн 35
Мистический ноктюрн 36
Драматический ноктюрн 37
Три мира в мифологии 38
Фило-мифия и фило-софия 40
Геометрия Логосов 42
Философский сезон 45
Философия первого Логоса — платонизм 47
Аристотель — учитель «нового Диониса» 49
Философия скопцов 51
Актуальность трех философий 54

Глава 3

ПЛАТОН: СМЕРТЬ, ЛЮБОВЬ И ДУША 58

Платонический лагерь 58
«Федон»: бытие-к-смерти — Смерть и Душа 60
Такая громкая и прекрасная песнь 61
Мыслить от 62
«Это» и «то» 63
Апофатика и катафатика души 64
Путь философа 65
Путь погружения 66
Антифилософ 66
Истинная география: метафизика впадин 68
Сдвиг стихий 70
Взгляд с самого верха 71
Взгляд в самый низ 73
Финальное излечение 75
Опыт Души: темная явь 75
«Федр»: Любовь и Душа 77
«Пир»: Зона Диониса 89

Эрос-предводитель 92
Две Афродиты 93
Эрос космический 94
Андрогины, грозные и разрезанные 94
Интерполяция банальности 97
Адвайта-эротизм: эпифания даймона 97
Эрото-даймоническая эпифания Блага 100

Глава 4

АРИСТОТЕЛЬ НЕПОНЯТЫЙ: ОПЫТ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЧТЕНИЯ 103

Дионисийское переосмысление 103
Критика платонизма с позиции «между» 105
Сущность категории категорий 108
Сущностное число 109
Бытие в отношении 112
Как-бытие 113
Пространство цели 114
Личное время 116
Ввести подлежащее 118
Лев человеческий 119
Действие как катастрофа 121
Физика как страдание 123
«Новый Дионис» 125
Стоики: несколько шагов вниз 126
Собаки философствуют 128
Сократ в силлогизме 129
Совершенный человек в шаманизме 130
Ноомахия внутри человеческого архетипа 131

Глава 5

ПЛОТИН: РАДИКАЛЬНЫЙ ВЫЗОВ СОЛЯРНОЙ ФИЛОСОФИИ 135

Философ вечности 135
Выбор ситуации 136
Здесь и там 138
Ум: Единое Многое — световая точка 139
Умная материя: вторжение бога безумия 140
Любовные авантюры Души и ее происхождение 142
Эротический экстаз Ума 143
Душа и многое 144
Ужас Души 146
Душа и мы 146
Ум и его носители 149
Наш конец — наше начало 150
Мы как свет 153
Мы как ум и душа 153
Мы как выбор 155
Мы как спуск 155
Мы как освещение 156
Мы как тени 156
Мы как призраки/эйдолоны 157
Мы как тела 158
Мы как растения 159
Мы как звери (львы и не только) 159
Мы и даймон 160
Мы и боги 162
Материя 163
Понять материю 165

Статус и топос Логоса ... 168
Логос и Эрос: близнечная оппозиция ... 172
Вечность: сейчас-бытие ... 174
Время как падение ... 175
Вертикальное время ... 178
Пространство как конец времени ... 181
Прекрасный космос и проблема зла ... 182
Плотин против гностиков: критика истерики ... 184
Солярный Логос Плотина в Ноомахии ... 185

Глава 6

ВАЛЕНТИН-ГНОСТИК: СОФИЯ И СТРУКТУРЫ ЖЕНСКОГО ЛОГОСА ... 188

О ноологической топологии трех Логосов: гендерные аспекты ... 188
Логос гностиков: идентификация ... 190
Фигура Софии: в сторону женского Логоса ... 191
Валентин и его гнозис: структура Плеромы ... 194
Deus Absconditus и Deus Revelatus: гностическая проблематизация ... 199
Восстание Софии ... 201
Второе Откровение: гносеогенез ... 205
Просвещение Плеромы ... 208
Мусо Корони — черная София ... 211
Вторая София: повторение великой драмы ... 213
Метания нижней Софии: творение вверх и выпадение Демиурга ... 217
Третий цикл творения: тотальная неудача Демиурга ... 219
Человек: предел падения достигнут ... 220
Посвящение в таинства Ахамот ... 222
Переосмысление дуального платонизма ... 223
Гностики и неоплатоники: статус светлого Логоса ... 224
Диада, женщина, зло ... 225
Драматический ноктюрн: ключ к гностицизму ... 226
Человек как женщина: особенности гностической антропологии ... 228
Женский творец: семиты и гнозис ... 232
Гностицизм приоткрывает путь к Логосу Кибелы ... 237

Глава 7

ПРОКЛ: АБСОЛЮТНАЯ ФИЛОСОФИЯ СОЛНЦА ... 240

Третья вершина светлого Логоса ... 240
Гости из Элеи и гости из Клазомен: философская география ... 241
Бог и «какой-то бог» ... 243
«Мужская богиня» и «женский творец» ... 245
Эйдетическое пространство ... 247
Атлантомахия ... 248
Эйдосы подобия и эйдосы неподобия ... 251
Гипохтонический ил: боги спускаются в ад ... 253
Прокл: большая опасность малого зла ... 256
Вся душа ... 261
Аполло-дионисизм ... 267
Дионис и синтема ... 270
Платоновская теология ... 272
Три локализации: миры, классы, народы ... 278

Глава 8

ГЕРМЕТИЗМ ... 282

Герметический Логос ... 282
Поймандр ... 284
Поймандр и алхимия: наречие Уробороса ... 289

Пространство активного сновидения ... 291
Антропос-Дионис ... 293
Конверсия элементов ... 297
Эйдетические цепочки: структура алхимических синонимов ... 301
Даймоны и их феоды ... 303
Планеты — металлы ... 304
Сера, ртуть, соль ... 307
Философское золото и гомункул ... 309
Ребис и химическая свадьба ... 311
Наука Гермеса и наука Прометея ... 314
Спуск в философский ад ... 318

Глава 9

КИБЕЛА ... 321

Открытие Логоса Великой Матери ... 321
Подземная философия ... 324
Кибела: женский андрогинат Агдитис ... 325
Кастрация Аттиса: припадок разума ... 329
Иштар спускается в ад ... 331
Третья демиургия: Адонис ... 333
Артемида Эфесская ... 334
Момент кастрации: вспышка ума ... 338
Евнух-архитектор ... 340
Три антропологии: Urmensch ... 344
Женский Творец ... 346
Война Диониса — игра Диониса ... 349
Хтоническое прочтение военных хроник ... 352
Светлый мировой порядок ... 352
Гигантомахия и три издания воли к власти ... 354
Онтология материи: от Аристотеля вниз ... 355
Расчлененный гностицизм (мессия, который не придет никогда) ... 357
В поисках нефилософского золота ... 359
20 принципов черной философии ... 361
«Нового времени» не было/ «Новое время» было ... 363
Под «покрывалом Изиды» ... 367
Инфракорпоральные этажи мира ... 371
Архаическая идея прогресса ... 374
Прогресс и мистерии ... 378
Силен — первочеловек ... 380
Атомизм Демокрита ... 383
Эпикур: ипохтоническая версия черного Логоса ... 388
Философское скопчество ... 393
Очевидный бросок материи ... 399
Выкликание титанов ... 401
Рацио Прометея ... 408
Плохо прикованный ... 414
Дионис против Аполлона? ... 416

Глава 10

НООМАХИЯ И ЕЕ ВЕРТИКАЛЬНАЯ ТОПИКА ... 418

Выводы из первой книги ... 418
Три Империи ... 421
Метафора дня, ночи и солнца ... 423
Метафизические истоки Логоса Кибелы ... 433

БИБЛИОГРАФИЯ ... 441

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

НООМАХИЯ
Войны ума
Три логоса. В поисках теории

Группа допечатной подготовки изданий:
Башлай И.М.,
Злаина М.В.,
Исакова Т.В.,
Коновалова Т.В.,
Крылов К.А.

«Академический проект»
(общество с ограниченной ответственностью)
адрес: 111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012.
Орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

По вопросам приобретения книги
просим обращаться по адресу:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
телефон: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092
факс: +7 495 305 6088,
e-mail: info@aprogect.ru, zakaz@aprogect.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru

Подписано в печать 20.02.14.
Формат 60 × 90/16. Гарнитура Балтика. Бумага писчая.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 28,0. Тираж 1000 экз.
Заказ № .