



УДК 159.923

И.Н. Круглова, В.Ю. Колмаков

АРХЕОЛОГИЯ СУДЬБЫ И СОБЫТИЕ МАТЕРЕУБИЙСТВА В ТЕОГОНИИ ГЕСИОДА: ГЕНЕЗИСНАЯ МОДЕЛЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

В статье определяются два подхода к понятию антропологической реальности – «классический» и «барочный», прообразами которых являются два типа мифологии – гомеровская и гесиодовская. На основе анализа теогонии Гесиода вскрывается значение божеств судьбы и фигуры материнского в становлении генезисной модели бытия.

Ключевые слова: антропологическая реальность, космогенез, теокосмогенез, Гомер, Гесиод, греческая мифология, судьба, матереубийство.

I.N. Kruglova, V.U. Kolmakov

FATE ARCHAEOLOGY AND MATRICIDE EVENT IN HESIOD'S THEOGONY: GENESIS MODEL OF ANTHROPOLOGICAL REALITY

Two approaches to the concept of the anthropological reality – the "classic" and "Baroque", the prototypes of which are two types of mythology – Homeric mythology and Hesiod's mythology are defined in the article. Based on the analysis of Hesiod's theogony the meaning of fate deities and maternal figures in the development of genesis being model is revealed.

Key words: anthropological reality cosmogenesis, theocosmogenesis, Homer, Hesiod, Greek mythology, fate, matricide.

Если под определением содержания понятия «антропологическая реальность» подразумевать ответ на вопрос «Что есть сущность человеческого?» в контексте антропогенеза, то в западноевропейской интеллектуальной культуре можно найти, как минимум, два основных «видения» в решении этой проблемы – так называемые *классическое* и *барочное*. На сегодняшний день в различной исследовательской литературе преобладает последнее. Его особенностью является то, что мы пытаемся осмыслить «*время начала*» – точку, с которой все началось, а это значит, что мы пытаемся присвоить то, что *дает нам вообще всякую возможность присвоения*. В противовес классическому для барочного видения «человеческого» характерно восприятие его как сложного, неоднородного, нестабильного, гетерогенного образования, не имеющего простых форм интерпретации, в котором фрагментарное и антиномичное истолкование антропологической реальности доминирует над восприятием ее как целостности, безусловно, порождая ощущения беспокойства.

Классическое и барочное «видения» антропологической реальности в свою очередь соответствуют двум основным типам мировосприятия, изначально выраженным в двух качественно внешне противоположных друг другу мифологиях: мифологии *пребывающих* вещей, охватывающей статику бытия и его структуру, и мифологии *становящихся* вещей, охватывающей динамику бытия и его генезис. Относительно греческой культуры первый вид мифологии связывают с олимпийско-героическим мифом Гомера, обычно рассматриваемым как мифология по преимуществу, а второй вид относят к хтонизирующему мифу Гесиода, как правило, трактуемого мировоззренчески более развитой формой сознания, предваряющей «открытие» исторического времени и философское умозрение греков.

Однако само это размежевание двух видов мифологии укоренено в том, что исследовательская традиция культурной антропологии называет «первомифом», «мировым мифом», или «основным мифом», схематическая реконструкция которого поддается анализу «на материале практически всех архаических куль-

тур» [5, с. 54]. Основной миф представляет собой не что иное, как первообразную модель космогенеза, тождественную генезисной сущности первожертвы: мир – это следствие «священного брака» Отца-Неба и Матери-Земли, бинарное единство которых имеет тенденцию к самоопределению и взаимной экспансии, складываясь в две оппозирующие линии мифотворчества. У Неба и Земли противоположные друг другу функциональные и ценностные маркировки. Небо – пространственный верх, обитель света и разумного порядка, царство богов в их свободно-блаженном существовании; здесь вещи избалованы в своей тайне, освещены дневным светом, обретают стационарную законченность и структурную определенность. Земля – воплощение жертвы, стихия темного, иррационального начала, где обитают духи-демоны – носители рока. Вещи здесь скрыты во тьме плодоносящей Земли, «текут и прорастают в своей многозначности и становящейся незавершенности» [5, с. 55]. Соответственно обозначенной оппозиции Гомер и Гесиод, являясь выдающимися мифотворцами архаической Греции, выразили различные мировоззренческие модели в понимании истоков и сущности бытия. В то же время изначальное разделение бытия на Небо и Землю осмыслялось в древнегреческой мифологии как нечто неизбежное, как Судьба – некий закон, предписанный всему существу, включая богов. Поэтому человек, прежде всего, дитя Судьбы – полновластной, но и не отменяющей человеческого разума и воли – в этом продуктивном противоречии сосредоточена духовная и интеллектуальная жизнь греческой культуры.

Опираясь на исследование отечественного философа А.В. Семушкина, каталогизируем основные моменты теокосмогоний Гомера и Гесиода с тем, чтобы, *во-первых*, усвоить разницу между ними, как воплощающими собой прообразы «классического» и «барочного» видения антропологической реальности, *во-вторых*, отразить эту разницу в представлениях о судьбе, что в свою очередь даст возможность прояснить свойственное современному гуманитарному знанию барочное видение антропологической реальности.

Во-первых, олимпийско-героическая система мира, согласно А.В. Семушкину, построена на интуиции ставшего функционально-неразвивающегося космоса, в котором протекают изначальными заданными, принципиально обратимыми процессами. Здесь *пространство* берет на себя творческие функции становления и времени, являясь началом жизненной и смысловой активности: для эпического героя путь к бессмертию лежит только через Олимп – «этот пространственно-световой престол и жертвенник космоса, на котором власть времени замирает до нуля, становится жертвой пространства» [5].

В свою очередь космогоническая модель мира Гесиода в противовес эпическому космосу Гомера покоится на интуиции становящегося, имманентно развивающегося бытия, в котором господствуют непредзаданные, а значит, необратимые, процессы. В такой модели «космическая жизнь, – замечает Семушкин, – ориентирована во времени, постоянно обновляющем мир, пространство же входит в космогонический процесс в своем, обогащенном временем, выражении, в своей генезисно-органической («овремененной») ипостаси» [5, с. 88].

Во-вторых, в центре гомеровской модели мира – эпический герой, укротитель стихий и победитель чудовищ, цивилизатор рода человеческого, зачинатель и двигатель культурного прогресса. Но вот, что специфично для такого героя: он всегда самоутверждается в своем героическом деянии и никогда не жертвует собой в полном смысле этого слова. Героизм «просветителей бытия» наряду с их покровителем Зевсом представляет собой не что иное, как случай *завоевания*, более того, *преступления*, находящегося в том же кругу преступлений, начатых еще Небом-Ураном, который первым убил своего отца, в результате чего получил царское первенство.

Гесиод также, как и Гомер, не отрицает олимпийскую мифологию и считает Зевса-владыку учредителем и стражем мировой законности, блюстителем справедливости и порядка, защитником и благодетелем человечества. Однако в поисках основ сложившегося миропорядка Гесиод находит объяснение ему вне пределов героических сказаний, тяготея к естественно-природным интуициям бытия. Он напоминает, что жители Олимпа в теогонической перспективе предстают как «*младшие боги*», оказавшиеся сильнее, коварнее и искуснее в хитрости своих состарившихся отцов, силой отняв у них небесный престол и связанные с ним привилегии. В конечном итоге теогенезис восходит к вероломству Неба-Урана, узурпировавшему первородные права Матери-Земли и способствовавшему отрыванию олимпийского пантеона от своих хтонических корней, в результате чего «из младших по возрасту (генетически) они превратились в старших по значению (иерархически)» [5, с. 96].

Здесь наше внимание привлекают два момента, связанные с пониманием Гесиода природы движущих сил теогенеза и целей, которые последний преследует. Собственно речь можно начать с известного и достаточно часто цитируемого отрывка, в котором Гесиод пытается описать и обосновать мировое развитие:

"Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, – Эрос.
Сладкоистомный, – у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День иль Гемеру:
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.
Гея же, прежде всего, родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду» [1, с. 196].

Вслед за А.В. Семушкиным, сразу укажем, что теогония Гесиода не знает иного творческого принципа, порождающего богов и космос, чем Эрос, «не знает иного другого механизма производства и продолжения жизни, чем совокупление; не знает другого пространственного образа зачатия и рождения, чем брачное ложе» [5, с. 96]. Так же, как и во фрейдовской концепции обоснования культуры, Эрос – главное действующее лицо, душа генезиса, мирообразующий творческий агент вселенской мистерии, в точности совпадающий с функциональным определением Эроса в «неудовольствии культурой»: он *объединяет* в единое целое равнодушные по отношению друг к другу объекты, антиномическое напряжение которых разворачивается в процесс становления мира.

Мы видим из приведенного выше отрывка: Эрос является древнейшим из божеств наряду с Хаосом, Геей и Тартаром – ровесником изначальных мировых потенциалов бытия. Однако напрашивается вопрос об источнике существования этих первородных сил, на что А.В. Семушкин дает следующий комментарий к гесиодовскому тексту: первичные космогонические инстанции остаются беспредпосылочными, то есть они не имеют родителей, любовь которых произвела бы их на свет, следовательно, им ничего не остается, как взять роль начала мирового генезиса на себя, и они порождают сыновей и дочерей по принципу, не совместимому с половым, – по принципу *автогенезиса*.

И точно так же, как и у Фрейда, в гесиодовской теогонии наряду с Эросом присутствует еще одна сила, способствующая восхождению от тьмы к свету, от Хаоса к Космосу. Оказывается, комментирует А.В. Семушкин, процесс богостановления в тексте Гесиода не останавливается на эротических мотивах, заявляя о более тонком и решающем факторе, по отношению к которому Эрос играет роль всего лишь вспомогательного начала – необходимого, но недостаточного для эволюционного совершенствования мира. Как бы высоко не оценивалась Гесиодом изнутри бытия идущая вегетативно-органическая энергия Эроса, все же самое большое, что она может обеспечить, – биологическую последовательность поколений богов и количественные показатели расширения сферы жизни. Однако источник качественного восхождения от низших состояний к высшим – к антропоморфным разумным существам – нужно искать вне эротической сферы.

Стоит присмотреться к богам, как сразу становится заметным, что все они, включая «высокоцарящего Зевса-Кронида», хотя и являются продуктами Эроса, стремятся не только любить: едва появившись на свет, они обнаруживают необычайную жажду самоутверждения, реализующуюся в борьбе за господствующее положение в космической иерархии через разрушение «бывшего», легитимируя новый порядок *обладания*. Развертывание теогенеза в конечном счете зависит от все более персонифицирующихся богов, при помощи своих интересов активно вмешивающихся в судьбы космического становления. «Можно сказать, – заключает А.В. Семушкин, – стремление к власти образует в теогенезе устойчивый и подавляющий детерминатив» [5, с. 100]. Начавшееся с Хаоса и движимое Эросом стихийное развитие космоса вытесняется сознательной и целеустремленной, агрессивно себя позиционирующей историей богов.

История богов выглядит всего лишь как борьба за престол, которая, как всякая распря, не обходится без заговоров и предательств, преступлений и крови. В итоге происходит кардинальная трансформация исходных онтологических и антропологических оснований: из внутренне необходимого, имманентного генезиса, управляемого и «великим Зевсом», Космос перерождается в иерархию разумно-волевых существ, управляемых «Зевсом-владыкой», теперь уже «родителем мужей и богов». И в этом плане Гесиод такой же зев-

сопоклонник, как и Гомер, принимающий и по-своему подтверждающий просвещенческий и цивилизаторский дух олимпийской мифологии.

В том же духе возвышенного пиетета в отношении к мирообразующей политике Зевса Гесиод повествует и о происхождении божеств судьбы, далеко непростая история которых является уникальной особенностью данной поэмы. Особенность состоит в том, что в рамках одного и того же текста для одних и тех же мифологических фигур даны две принципиально различные генеалогии, что, в свою очередь, по мнению В.П. Горана, свидетельствует о реальности и влиятельности таких представлений о судьбе в эпоху перехода от Мифа к Логосу [2, с. 238].

Итак, речь идет о происхождении Мойр («мойра» буквально – «часть», «доля»; участь, которую каждый получает при рождении). Согласно первой генеалогии:

«Ночь...

Мойр родила она также и Кер, беспощадно казнящих.

(Мойры – Клофо именуются, Лахесис, Атропос. Людям

Определяют они при рождении несчастье и счастье.)

Тяжко карают они и мужей, и богов за проступки,

И никогда не бывает, чтоб тяжкий их гнев прекратился

Раньше, чем полностью всякий виновный отплату получит» [1, с. 198].

Обратим внимание, Мойры являются на свет раньше всех олимпийских богов в качестве древнейших хтонических существ, вместе с «Мором ужасным», Смертью, Сном, «толпой Сновидений», Момом, Печалью, Гесперидами и Керами (Теогония, 211–215). Все это – порождения великой богини Ночи, воспользовавшейся своей автогенезисной мощью: «К мрачной богине на ложе никто не всходил перед этим» (Теогония, 213). Впервые устами Гесиода озвучены имена Мойр: Клото («Пряха»), Лахесис («Распределительница жребиев»), Атропос («Неотвратимая»). Оговаривается их основная функция – установление людской участи; причем эта функция оказывается весьма близкой Эриниям, так же, как и Мойры, не прекращающим свой гнев, пока не наступит расплата; подчеркивается распространение карающей инстанции не только на мужей, но и на богов: каждый бог, включая Зевса, должен оставаться при своей «мойре» [2, с. 237]. Таким образом, перед нами картина полного преобладания Судьбы над другими богами: «И наиболее убедительным подтверждением правомерности такого предположения, – считает В.П. Горан, – является... сам факт наличия у Гесиода второй генеалогии, согласно которой богини судьбы – дочери Фемиды от Зевса» [2].

Действительно, после того, как Зевс взял себе в жены океаниду Метиду-Премудрость, породив от нее Афину, второй супругой владыки стала титанида Фемида (богиня правосудия), которая родила Мойр вместе с Орами – *временами года* (Евномией – «Благозакономием», Дикой – «Правдой» и Иреной – «Миром»):

«Зевс же вторую Фемиду блестящую взял себе в жены,

И родила она Ор, – Евномию, Дику, Ирену

(Пышные нивы людей земнородных они охраняют),

Также и Мойр, наиболее почтенных всемудрым Кронидом.

Трое всего их: Клофо и Лахесис с Атропос. Смертным

Людям они посылают и доброе все, и плохое» [1, 215].

Мы видим, что в повествовании произошло, как минимум, четыре достаточно ощутимых сдвига. *Во-первых*, хтоническая подоплека полностью устранена из данной генеалогии. *Во-вторых*, именно ее отсутствие ставит божеств судьбы в подчиненное положение верховному богу, Зевсу. *В-третьих*, материнская родословная от Фемиды означает законопослушность судьбоносных сил некоему незыблемому, разумно установленному порядку, легитимность которого от них уже не зависит, но нерушимость которого, в то же время подтверждается судьбоносными персонификациями, так как они выступают своего рода гарантами неотвратимости божественных установлений (недаром Кронид, как говорится в тексте, почитает их своим особым вниманием). Теперь Мойры субординированы Зевсу и являются его агентами в распределении жребиев для людей, в результате чего Зевса (вместе с Аполлоном) именуют Мойрагетом – «водителем судеб». Согласно Павсанию, это означает, что Бог «знает человеческие дела и все то, что назначили Мойры, и все, в чем они отказали» [3, с. 374]. *В-четвертых*, генеалогические окружения, в которых происходит рождение Мойр, разительно между собой контрастируют: в первом случае подчеркивается амбивалентность божеств судьбы (впрочем, характерная для всего хтонического генезиса, имеющего отношение и к рождению, и к смерти) с доминированием предопределенности к *смертности* (конечности) всего сущего, его подчиненно-

сти своему жребию, за которым стоит непроницаемая, не внятная разуму, но при этом обильно рождающая, всесильная Ночь – перворожденная Хаоса. Вторая генеалогия выгодно отличается от первой и показывает рождение Мойр в *соседстве* с обстановкой благостного совета Зевса с Землей и Ураном и появлением сестер Харит (рожденных Зевсу после сестер Мойр), олицетворявших собой милость, доброту и вечно-юное начало жизни. Да и сами судьбоносные персоны, находясь в родственной связи с Орами, еще раз подтверждают свою субординацию мировому порядку, управляемому с помощью справедливости, благозакония и правды, наглядно соотносённому с природным равновесием последовательной смены времен года.

На примере преобразованной в процессе повествования генеалогии божеств судьбы Гесиод формулирует преследуемую цель реализованной им мифотворческой истории мира – возвеличение Зевса как высшего субъекта судьбы, законодателя и распорядителя космоса. Поставленная цель достигается за счет вытеснения *хтонической родословной Мойр* – родословной, следы которой, действительно уходят в глубь веков – к мифологической трансформации минойской полифункциональной богини Матери.

Поскольку нас особенно интересует то, что скрыто за процессом гесиодовского означивания опыта судьбы, постольку попытаемся теперь увидеть не столь явный план теогонической перспективы. Возможно, как никакой другой текст «Происхождение богов» Гесиода дает понимание того, за что ведется борьба за власть? Оказывается, за право обладания *генезисной способностью рождать*, первоначально присущей только женскому хтоническому существу. В лице Геи-Матери-Земли женский принцип теогенеза, означающий детородную автаркию – произведение потомства без вмешательства мужского начала – в качестве протогенезисного субстрата играет *преобладающую роль в начальных фазах* космической эволюции. Однако все меняется по мере возрастания и утверждения как преимущественного в становлении мира принципа борьбы за власть.

Вначале Гея успешно преобладает над Ураном, затем женская и мужская ипостаси теогенеза выравниваются и, наконец, на уровне «младших богов» муже-отцовский принцип возрастает, возвышаясь над женским, окончательно лишая ее суверенных прав. Отныне материнский принцип превращается в условие-средство – побочно-вспомогательное звено истории космогенеза. В результате Зевс стремится завладеть всеми генезисными истоками мироздания с тем, чтобы пресечь все возможные способы существования иной реальности, независимой от его воли. Он это делает разными путями: к примеру, в теогонии *орфиков* проглатывает Эрос и тем самым идентифицирует себя с ним; у *Ферекида из Сироса* полностью переосмысливается космогоническое значение брака – аморфная женская стихия Хтония получает форму и качественную определенность, а также имя Геи, только тогда, когда Зевс «дал ей в дар землю» (ДК 7 В1) [6, с. 87].

Гесиод по-своему решает проблему возвышения мужского принципа. После того, как Зевс расправился с Титанами и блаженные боги предложили ему стать «царем и владыкой»:

«Сделалась первою Зевса супругой Метида-Премудрость;
Больше всего она знает меж всеми людьми и богами.
Но лишь пора ей пришла синеокою деву Афины
На свет родить, как хитро и искусно он ей ум затуманил
Льстивою речью Кронид и себе ее в чрево отправил...
Дабы ему сообщала она, что зло и что благо» [1, с. 214].

В греческой мифологии тема *заглатывания* (своих детей, жен, эротической ипостаси бытия) имеет особое значение: Уран пытался держать своих детей в утробе матери-Земли и был низвергнут, Крон сам проглатывал детей и держал их в собственном чреве и был низвергнут; осталось проглотить *Мать*, чтобы достичь абсолютного превосходства. Узнав от Геи и Урана, что его сын от Метиды лишит его власти, Зевс проглатывает беременную супругу. В результате Афина, рожденная из головы Зевса, – эмблематичная *дочь-без-матери* становится поборницей патриархата, воинственной и героической *девой*, олицетворяющей конструктивно-созидательную мудрость бытия, лишенной каких бы то ни было вегетативно-биологических и сексуальных коннотаций. Впоследствии в эпоху поздней античности, у Плотина, становится олицетворением неделимости космического ума. По сути дела, в олимпийской мифологии она является главнейшей фигурой, по своей значимости равной Зевсу-отцу (ей воздают почести вслед за ним), что опять же говорит о необходимости считаться с матрилинейной составляющей в мифологическом восприятии мира [3, с. 72]. Но не будем забывать, что Афина – одна из потенциалов Отца, символизирующая несущность Матери, и ее голос имеет решающее значение в *легитимации матереубийства*, о чем нам и сообщает, к примеру, Эсхил в своей трилогии «Орестея» (Орест и Электра – дети Клитемнестры – убивают собственную мать, мстя за уби-

того ею мужа и отца). И не только Эсхил. Событие матереубийства мифологическим нарративом, возводимое к убийству *архаической Матери*, лежит в основании всей западной культуры, а потому «на заре нового многоязычного и космополитичного мира возвращаются дети-убийцы, дети Клитемнестры, оправданные Эсхилом, признанные безупречно правым Софоклом, возвращаются вместе с Еврипидом, чтобы снова взглянуть на труп матери» [4, с. 100].

Весьма интересен контраст между Эсхилом, обыгрывающим тему матереубийства, и Софоклом, интерпретирующим акт отцеубийства. У Софокла отцеубийство подтверждает Закон Отца посредством наказания и последующего просвещения Эдипа. У Эшила фигура Матери становится орудием преобразования Закона, подтверждая в очередной раз событие покорения женского, генезисного принципа мужским: Эринии, из монструозно-мстительных хтонических существ, охраняющих незыблемые права матери, превращаются в послушных Эвменид, «блжустительниц правды» (Гераклит), хранительниц новой космической законности, в рамках которых мать объявляется чуждой ее потомкам, о чем Аполлон и возвещает:

«Не мать дитяти, от нее рожденного,
Родительница: нет, она кормилица
Воспринятого семени. Посеявший
Прямой родитель. Мать же, словно дар, в залог
От друга-гостя взятый на хранение, –
Зачатое взлелеет, коль не сгубит бог.
Свидетельство пред нами: Зевса дочь на свет
Не из утробы матерней исшедшая;
Но ни одна богиня не родит такой» [7, с. 183].

Итак, в структуре теогенеза, представленной Гесиодом, существуют две основные движущие силы, сцепленные в динамическом противостоянии друг с другом – Эрос и борьба за власть («вражда» в терминологии Эмпедокла). Целью такой динамики является подавление и присвоение автохтонных производящих материнских потенций в результате вытеснения всей фигуры *«материнского»* в качестве незаконной, маргинальной, нечистой, внушающей ужас и отвращение. Темы *заглатывания* и последующего за ним *выблевывания* (с которым по-своему справился только Зевс: проглоченная Метида причиняла «родителю бессмертных и смертных» страшную головную боль; Афина родилась от *головной боли*, выскочив из разрубленной Гефестом головы отца в полном боевом облачении и с воинственным кличем) маркируют ничто иное, как *«возвращение вытесненного»* (в интерпретации Гесиода) – материнского, ночного, хтонически-родительского начала, всегда «проглоченного», отвергнутого, но никогда до конца «непереваренного», *скрытого в своей ипостасности, но действенного в своем жертвенном посредничестве*, чуждого и родного одновременно, возвещающего судьбу человеческого существа, вырванного из какой-то своей первоначальной сути.

Литература

1. Гесиод. Труды и дни (Земледельческая поэма) // О происхождении богов / сост. И.В. Шталь. – М.: Сов. Россия, 1990. – С. 167–191.
2. Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск: Наука, 1990.
3. Мифологический словарь / под ред. Е.М. Мелетинского. – М.: Сов. энцикл., 1991.
4. Николчина М. Значение и матереубийство. Традиция матерей в свете Юлии Кристевой: пер. с англ. З. Баблюяна. – М.: Идея-Пресс, 2003.
5. Сёмушкин А.В. У истоков европейской рациональности (Начало древнегреческой философии). – М.: Интерпракс, 1996.
6. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989.
7. Эсхил. Трагедии. – М.: Наука, 1989.