

## Отвергнутый бог: Аполлон от греков и до наших дней

Мурзин Н.Н., Институт философии РАН  
[shywriter@yandex.ru](mailto:shywriter@yandex.ru)

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

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

---

### Аполлон на Крите

А. Ф. Лосев, говоря об Аполлоне, помещает историю с его участием в судьбе Диониса – изначального, критского Диониса – в примечания. Хотя он, как добросовестный исследователь, приводит (немногочисленные и разрозненные) источники, свидетельствующие, что аполлоническая мифология знала унижение, страдания и даже смерть своего героя<sup>1</sup>, Лосев избегает выводов, которые могли бы из этого воспоследовать. В ряде случаев он ставит под сомнение адекватность источника. Смеею предположить, что все по той же причине – никто не хочет оспаривать сложившееся представление об Аполлоне как о безмятежном, сиятельном владыке, пускай и не самом приятном. Парадокс, но навязывают этот образ Аполлону, не только не желая польстить ему, но с точностью до наоборот. Чем сильнее Аполлона не любят, тем настойчивее пытаются придать ему властные, победительные черты.

Однако Аполлон, и в особенности критский Аполлон, отказывается их принимать; на Крите Аполлон не бог, а *отрок* или даже *раб*. Это согласуется с историей божественного ребенка, как ее предлагает трактовать Кереньи; интересно

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М.: «Мысль», 1996. С. 423-424.

только, что и Кереньи, в свою очередь, не вспоминает в этой связи Аполлона, хотя аналогия напрашивается. Посейдон у Гомера тоже говорит об «острове чужом и далеком», куда и хотел продать его и Аполлона в рабство троянский царь Лаомедонт. Не был ли Крит местом ссылки Аполлона? И почему именно Крит? И причем здесь Дионис?

Изначальный Дионис – сын критского Зевса, ребенок-царь. Если Аполлон на Крите не бог, а отрок-раб, это превращает их с Дионисом историю почти что в знакомый нам сюжет о принце и нищем. После того, как Дионис растерзан титанами, именно Аполлон относит его останки в Дельфы<sup>2</sup>. Это подтверждает легенда, что в Дельфах была могила Диониса. Но сообщают и о могиле Аполлона. Лосев упоминает Пифагора: тот, посетив Дельфы, сложил на могиле Аполлона элегию, в которой Аполлон называется сыном Силена. В истории Диониса Силен и Сатир (как имена собственные) – его воспитатели. Точно так же Крезу, лишенному царства, персы сохранили жизнь (из-за вмешательства Аполлона), и тот даже сделался воспитателем сына персидского царя. Края этих вроде бы разноречивых свидетельств смыкаются друг с другом. Согласно «официальной» легенде, Аполлон после победы над Пифоном принимает облик дельфина и приводит неких случайно попавшихся ему критских моряков в Дельфы, где и делает их жрецами первого своего святилища. Почему выбор его пал именно на них, в таком преподнесении не до конца понятно. Но, согласно другой легенде, это *изначально были жрецы*, плывшие с Крита, которые на новом месте в Дельфах просто восстановили прежний обряд. Пришел ли культ Аполлона с Крита, и как это могло случиться, если он был там полностью унижен и поработен?

Все это прояснится, если мы вспомним, что вовсе не греки были первыми хозяевами Крита. До крито-микенской культуры была т.н. культура дворцов. Она, по мнению многих исследователей, отличалась миролюбивым характером и культом естественной, природной красоты. Фрески критских дворцов и другие сохранившиеся артефакты зачастую изображают красивых юношей и девушек в природной обстановке – с цветами, танцующихся на зеленых лугах. Не эту ли самую обстановку, назови ее буколической, идиллической или какой другой, мы позже находим в мифах об Аполлоне и его любимцах, в атмосфере Парнаса, в том, как организованы празднества, посвященные Аполлону? Не Аполлон ли угадывается в Принце лилий – самом известном персонаже уцелевших дворцовых фресок древнего Крита? В его изображении чувствуется что-то почти египетское даже – юноша в белой набедренной повязке, полуразвернутый к нам, то ли танцующий, то ли плавно ступающий по земле. Неудивительно, что и греки отождествляли «своего» Аполлона с египетскими Осирисом и Гором – опять же, замечу, фигурами страдания и справедливого воздаяния (правда, смысл отождествления не комментировался и не пояснялся, что привело к появлению уплощенных и поверхностных схем понимания, не способных выдержать натиска великолепно продуманной христианской теологии). Обстоятельства рождения Гора напрямую отождествляются многими исследователями с обстоятельствами рождения Аполлона. Гор, едва родившись, является к богам, требуя от них разрешить

---

<sup>2</sup> Возможно, поэтому в парнасских празднествах, посвященных Дионису, Аполлон именовался «Дионисодот», т.е. «тот, кто дает Диониса». Более того, Аполлон и Дионис вообще часто отождествлялись.

ему отомстить за отца. Аполлон в гомеровском гимне тоже приходит на Олимп как будто с угрозой, и боги испытывают трепет в его присутствии. Аргонавты видят Аполлона парящим над водной гладью, он проходит мимо них точно мерцающий призрак<sup>3</sup>. Гор тоже начинает свой путь, ступая плавно по воде, разлившейся в тростниках дельты Нила.

Итак, всюду, где мы видим и узнаем Аполлона – в исконно греческой обстановке или в более далекой и давней – его образ говорит нам о страдании, смерти и справедливости. Он фигура переживания и сопереживания; трагические категории – *перипетии*, *агон*, *нафос*, *катарсис* – в нем опознают своего прото-героя. Кем он мог быть? До-греческим божеством Крита? Наследником царского рода, лишившимся всего и оказавшимся в неволе или в изгнании? Мог ли он требовать причитающееся ему по справедливости от новых хозяев? Мог ли он, в конце концов, примириться с ними (то самое возмутительное «беспамятство», в котором Аполлона упрекает Посейдон) и попытаться облагородить их варварскую дикость изнутри, слив содержание своего культа с их культами? Или он знал с их стороны только унижение, гибель и волю предать его окончательному забвению?

Так или иначе, всякому вульгарному практицизму и вере во все списывающий исторический прогресс Аполлон неприятен – он напоминает о неизбежных жертвах, неизгладимом страдании, о том мирном и прекрасном, что всегда погибает первым. Всякой философии, оправдывающей разрыв человека с изначальным, простым и наивным смыслом бытия и преподносящей этот разрыв как должное, он выставляет счет. Разум, который может сколь угодно долго обманывать себя в одиночестве, не имеет силы смотреть прямо в глаза тому, кого своими построениями приговаривает к небытию. Аргонавты не смели поднять глаз и взглянуть «в дивные очи бога», минующего их. Ненавистный призрак, устрашающий сердце и душу злодея, являющийся как знамение неотвратимого грядущего возмездия – а ведь много кто еще, кроме Толстого, был совершенно неспособен проникнуться Шекспиром, который понимал аполлоническую сущность трагедии, возможно, лучше иного грека.

### **Религия Аполлона. Аполлон как *deus religiosus***

Аполлон – основатель античной религиозности в том виде, в каком мы ее знаем. Он окончательно придает олимпийскому пантеону антропоморфный облик, и здесь Ницше до известной степени прав, утверждая, что классический Олимп порождение Аполлона, вернее, того, что Ницше определяет как «аполлоническое» начало. Обрядовость, ритуалы, храмовая архитектура – все это справедливо представляется связанным с присутствием в мире Аполлона (не обязательно в смысле дорического ордера, к которому все сводит Ницше). Благочестивый дух, который мы находим в античности (и далее, в европейских грезах о ней), хоть и непохожий на христианский, требует для себя именно этого бога, и никакого иного. Недаром поэтому в некоторых греческих областях Аполлон носил титул «Отчий», что свидетельствует о том, что

<sup>3</sup>Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. М.: «Мысль», 1996. С. 459-460.

порой греки ассоциировали всю совокупность своего жизненного уклада в большей степени с Аполлоном, чем даже с Зевсом. Шпенглер в «Закате Европы» не столько развил, сколько абсолютизировал вывод Ницше, когда определил весь характер античного жизнеощущения через ставшее уже неким понятием, или даже затертой банальностью, «аполлоническое». Опять-таки, может выглядеть как откровенное противоречие признание за греками глубокого почитания Аполлона, тогда как ранее я говорил, что греки не понимали и даже не принимали Аполлона. Но это, во-первых, были не одни и те же греки. В позднеэллинистический период, в провинциях и колониях могли и не знать сложных подробностей и обстоятельств возникновения культа, но соблюдали ритуал с особой чистотой и непосредственностью, которой могло уже и не обнаруживаться в больших традиционных центрах греческой культуры. Тем более, что Аполлон, повторюсь, был центробежным, а не центростремительным богом. Потом, о непонимании речь шла на примере описываемых Гомером архаических греков, ахейцев, историческим коррелятом которых служит именно крито-микенская культура. Но Гомер был настольной книгой классической эпохи, и нет ничего удивительного в том, что она пронизана мощным сопротивлением влиянию Аполлона, хотя на поверхности это могло выражаться в форме не столько открытой агрессии, сколько изоциренных идеологических выпадов. Площадкой для этой борьбы послужила *трагедия* как жанр, и сопровождавшее расцвет этого жанра усиление политической и культурной роли Афин<sup>4</sup>.

По приказу афинского тирана Писистрата и под его надзором получили свое окончательное воплощение версии «Илиады» и «Одиссеи», о чем ни в коем случае не стоит забывать, учитывая, что и до сих пор Гомер – первый в ряду авторитетных источников, по которым мы судим об античном мифе и олимпийских богах. То, как он изображал последних, возмущало уже античных философов, но они не стали разбираться в тонкостях – и одни вообще на основании гомеровского описания отвергли богов как несовершенных и недостойных, заменив их надуманными идолами собственного изобретения (теизм) или провозгласив принципиальный атеизм; другие, не желая по той или иной причине бесповоротно разрывать отношения с олимпийской религией, попытались преподнести этих богов так, чтобы те, что называется, соответствовали «запросам» и «вызовам» момента, злобе дня, сгладив острые углы и «оухотворив» их. Отсюда «многознающая Афина», бог Солнца и мировой гармонии Аполлон, отождествленный с Гелиосом, платоновский демиург, в котором угадывается Гефест, мистифицированный Дионис и другие поделки и подделки в том же духе. Позднейшие мифы были сфабрикованы интеллектуально и художественно, и потому доверять им нельзя – в них легко прочтываются диктующие их «исторические обстоятельства». Они в лучшем случае плод воображения частных лиц и опосредованных историей целей. Эти идолы, глупые и недолговечные, как насильственно введенный Робеспьером культ Разума, пережили века исключительно за счет того, что паразитировали на фигурах, изначально обладавших невероятной мифологической мощью.

---

<sup>4</sup> После Ницше мы воспринимаем трагедию как нечто предельно греческое. Возможно, нам еще только предстоит понять, что не было ничего по существу менее греческого – или жестче, ничего более негреческого, анти-греческого – в античной культуре, чем трагедия.

Поэтому, когда я говорю об Аполлоне во всем его многообразии, я имею в виду не абстрактный принцип, не диалектически развивающуюся теологию, а живого бога, изображенного в мифах, от которых открещиваются Кереньи и другие, продолжая свои поиски «духовной сущности», «абсолютной монады» и прочих фантастических вещей. Конечно, можно сказать: и ваш миф когда-то выдумали, просто его выдумали раньше, чем то, на что вы сейчас нападаете, объявляя более позднее выдумки «неистинными». Что тут ответить? Не монаде воздвигнут храм, не принцип изображает статуя, не духовная сущность вдохновляет художника. Искусство не ошибается. Лжет, причем намеренно, только идеология – даже когда ее намерения декларируются как само благо. В особенности тогда... К сожалению, идеология способна принять облик искусства, задействовать отдельные его средства. Следует быть осторожным с таким «псевдоискусством», проще – пропагандой. Попробуем пробиться через него. Главное – верить, что есть куда пробиваться, и не стесняться этой веры перед лицом «строгой науки». Ее еще не было там, куда мы пробиваемся, и вряд ли она нам в этом деле сослужит добрую службу, разве что неожиданно и, что называется, от обратного.

Аполлон связан с храмами более, чем с городами, мастерскими, публичными местами. Неудивительно, что он стал, по словам Гераклита, «владыкой Дельф», города, вся местность которого и поныне известна в первую очередь как его святилище. В политике Дельф до некоторой степени отражалось осознание себя как совершенно особого явления античной культуры. Например, отсюда пришла идея *союза* городов-государств. Но все же история интересует нас сейчас меньше, чем миф. Миф не историческое знание, хотя он проходит через историю, питает ее и сам питается ею.

Аполлон – мифический первоиздатель храмов, и возможно, автор самой идеи религиозного поклонения. В этом смысле он также и *первосвященник*. Основывая свое владычество в Дельфах, он декларирует, что будет объявлять людям волю отца своего, Зевса. Это можно понимать двояко: и как дельфийский оракул, и как учреждение нового религиозного обряда вообще. Но первые храмы, воздвигнутые Аполлоном, описаны как что-то вообще нечеловеческое: например, один из них, по легенде, слеплен из меда и перьев. Это важный мотив. Аполлон бог не только и не столько людей – вот что, наверное, давало людям ощущение, что они ему не очень-то близки. Кто поклонялся ему так, как он того заслуживал? Мифические гипербореи? Однако интереснее, кому или чему поклонялся сам Аполлон. Когда некий мистик пытается рассмотреть саму природу как храм Бога, он невольно вдохновляется идеей, схожей с той, что пронизывает священнодействия Аполлона. Но если и не обращаться к религиозному восприятию природы, мы все равно увидим в христианстве то же самое: именно бог учит нас, как правильно служить богу. Мы до сих пор обращаемся к Богу словами молитвы Иисуса, который *сам* Бог. Так что в том, что Аполлон требует поклонения и поклоняется сам, нет никакого противоречия<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Впрочем, идея особого «религиозного бога» появляется не в христианстве и не в античности. Культ Осириса и некоторые его интерпретации показывают, что идея *бога богов*, не в смысле их создателя или господина, но жреца, создателя и первопроходца специального ритуала *вторичной теизации*, призванной подтолкнуть богов к осмыслению и соблюдению своей божественной сущности, была не только знакома древнейшим религиям Востока, но возможно, служила их абсолютной теологической кульминацией. Конечно, отголоски этой идеи можно найти в культе Аполлона, но не более, чем

По преданию, первый свой храм Аполлон строит из рогов ланей, убитых его сестрой Артемидой<sup>6</sup>. Это отсылает нас, возможно, к древнейшим обрядам тотемного образца, когда богом признавался тот, кто кормил тебя, и почитание было символической платой за неизбежную жертвенность источника жизни. Если это так, то мы убеждаемся, что аполлонический миф в очередной раз с невероятной точностью фиксирует некий поворотный момент в человеческом мировоззрении (Аполлон присутствует при всяком *сломе* и *переломе* истории вообще). Человек, благодарящий за еду, уже не просто первобытный охотник. Человек, способный испытывать вину за действия, ведущие к его выживанию, уже не животное. На этом этапе в нем пробуждаются *сознание* и *совесть*; но это не означает «прогресса», не означает, что в арсенале человеческих способов борьбы за существование появились новые орудия – у них нет, не было и не будет никогда никакого практического смысла. Изменить свое положение человек не в силах; и первичное переживание дано ему не затем, чтобы он искал пути к непосредственной трансформации *conditiohumana*. Человек должен помнить, кто он есть, а именно, что он *человек*. Первичное переживание «конституирует» память. Не ведущая ни к какой практике, боль сознания, угрызения совести, знаменует *появление человека для самого себя, перед самим собой*. Человек получает себя в распоряжение не как самовластный земной бог, распорядитель судеб мира и заведующий природным хозяйством, предназначение которого плодиться и размножаться и владеть землей во веки веков; не через «открытый горизонт сущего», а через малый дар жизни его сознание делается явным для самого себя и начинает свой путь. Днем с огнем не сыщешь здесь обернувшееся на себя в пустоте трансцендентальное эго.

Поэтому Аполлон бог *скорби*. Он выявляет скрытое в природе страдание: страдание, которым она оборачивается для нас, и мы – для нее. Здесь, конечно, и залог того измененного восприятия природы, которое намечает возможность *искусства*. Для искусства природа не безразличный фон, не материя, подлежащая переустройству, и не источник метафизического упоения, возносящего сознание над миром явлений. Она, как бы мы сказали сегодня, «эмоционально окрашена»: живет и претерпевает, знает печаль и радость, разлуки и встречи. И не человек это в нее «вкладывает»: откуда взял бы он чувства подходящего размера и соответствующей интенсивности – не из своего же маленького мирка? Человек в лучшем случае *обнаруживает* их; его же собственные эмоции могут разыгрываться на фоне природы, оставляя ее глубоко безучастной к нему, а его – к ней (т.н. «реализм»).

Переживание, по сути своей, есть сопереживание. Оно – та самая боль, которая, по словам Ницше, не убивает, а делает сильнее. Но «сила» в данном случае не бэконовское знание, не техническое могущество. Всякое вмешательство в природу, в том числе благонамеренное, означает уже переход на следующий уровень, оставление первичной сцены сознания. Однако утешение и исцеление Аполлон оставит своим

---

отголоски; попытки перевода античной культуры на язык ее соседей или предшественников всегда крайне проблематичны. Эти парадигмы принципиально различны и никогда не совпадут полностью.

<sup>6</sup> Известны изображения Артемиды, охотящейся на животное, которое прибегает к ногам Аполлона, или даже прячется за ним, как бы ища у него спасения. Мужчина-защитник и женщина-губительница: повод задуматься для поклонников матриархата и любителей романтизировать в гуманистическом смысле женское начало.

последователям, Асклепию, например; сам же он остается с горем и смертью. Дельфийский храм стоял над расщелиной, над могилой Пифона, и даже его смерть Аполлон искупал. Никакой «дионисический экстаз» не уберег Ницше от последней встречи с богом, о котором он, как и все мы, сказал столько неверного и недодуманного; эта встреча была назначена на туринской площади, и извозчик бил кнутом лошадь, пока та не упала, и существование Ницше, пройдя полный круг, вернулось в исходную точку, став «брачным кольцом вечности», *amor fati* и окончательной встречей дельфийских братьев.

### Пути к (онто)теологии Аполлона

Смена эпох, ключевые моменты истории, поворотные времена всегда отмечены присутствием Аполлона. Действие бога магично, но при этом общезначимо. Пережить некое имманентное событие как отчетливо и непосредственно явившееся, а не фиксируемое задним числом или рассматриваемое через призму интеллектуализации, возможно только в божественном свете. Человек должен осознать: *то, о чем* он мыслит и говорит, имеет самый что ни на есть действительный статус, и даже действительность его мышления и говорения должна быть им получена аналогичным образом. Только кажется, что мышление не нуждается в «свежем воздухе» извне, что все, что ему нужно, оно доставляет себе само, и за счет этого живет. В этом смысле Гуссерль прав, утверждая, что наука растет из «естественной установки». Рамки человеческого восприятия установились давным-давно, и весь вопрос в том, есть ли в сознании что-то кроме того, что оно и так нам обычно представляет. С определенной точки зрения, все, что содержится в мышлении и воле, есть преодоление ограниченности сознания. Но если человек, вдохновленный некоей идеей или образом, переходит к прямому действию по логике, которая, как кажется, естественно заключена в том, как он их воспринимает, это вовсе не означает, что он имеет более глубокий и интенсивный опыт того, что передает идея или образ. Его способность к спонтанной активности по поводу чего-то не отличает принципиальным образом его восприятие от восприятия любого другого человека. Поэтому Аристотель в «Метафизике» отмечает, что обладание врожденной способностью к науке совсем не похоже на то, как обнаруживает себя и действует философский ум. Для Гуссерля естественная установка – то, что равно свойственно и ученому, и не-ученому, причем не как обобщенный безразличный фон, для всех единый, но как принципиальная точка отсчета в тематизации истока научности; сохраняющаяся соотношенность с тем, что наука сознательно от себя отделяет, и в обособлении от чего находит свою специфику, «конституирует» феномен науки (не тождественный научному методу или научному знанию), разводя науку с самой собой даже в большей степени, чем она разведена с не-наукой.

Научное мышление, в отличие от философского, не абсолютное самоначалое или *cogito cogitationes*, преподносимое как *causa sui*. Оно существует как один из феноменов (заранее устроенного мира), нуждающихся в основании, которое уже имеется. Однако наука находится в отрицательном отношении к этой устроенности и к своему собственному началу. Более того, «изнутри» очерчиваемого наукой концептуального пространства не только становится непонятно, как выходить в некое «вовне», но и

ставится, с известной регулярностью, вопрос, есть ли оно вообще. Этот вопрос, в свою очередь, постепенно переходит в следующий: не имеет ли смысл скорее говорить, что есть некий особый способ мышления, «зачем» которого подразумевает указание на нечто «внешнее» – некая мысль (принадлежащая, само собой, научно обосновываемому разумному существу – больше ей неоткуда взяться), с некой целью или по некой причине ставящая вопрос о «вовне»; поскольку же не факт, что «вовне» имеется, такая мысль или ошибочна, или ложна. Истолкование философии в качестве именно такого способа мысли призвано поместить ее в рамки мира, постулируемого наукой, и тем самым исходно обесмыслить и обесценить ее работу. Философская само-мотивация мысли в лучшем случае трактуется как поддержание ею себя «в форме», когда она не занята «реальным» делом. Проще говоря, наука склонна видеть в философии софистику. То, что есть отдельные «мыслящие» ученые, ничего не меняет в существе науки и в предзаданном ею отношении к философии. Наука не способна даже увидеть саму себя как феномен; она всякий раз будет уточнять, какая конкретно наука, какой конкретно метод имеются в виду.

Феномен открывается из перспективы, подразумевающей тотальное преимущество общего над частным. По мере того, как мы поднимаемся над Землей все выше, она все больше открывается нашему взгляду как целое. Поэтому Ницше был так захвачен идеей подъема, восхождения, преодоления некоего рубежа восприятия; он постоянно говорит о «перспективе», о перемещении «по ту сторону», пребывании высоко «над уровнем человека». Феноменология осознает: только путь к феномену, к «узрению сущности», предоставляет основание для возможности *суждения*. О частном никакого суждения быть не может. По поводу частного выносятся *определение*; к частному движутся от *предела* – и, что характерно, *вовне*, потому что «содержанием» феномена всегда является только сам феномен, и никакому разворачиванию или раздвиганию, вмещению он не подлежит. Всякое иначе понимаемое «содержание» негативно, присоединено; оно колония, а не метрополия. Тем не менее, феномен «схватывается» в связи с тем, чему он дает отрицательное, но все же определение. Поэтому суждение о нем, по словам Канта, носит априорно-синтетический характер. Априорно-синтетическое суждение следует выводить не из феномена, а как другую сторону того же самого, известного под именем суждения аналитического, различающего. Только в своем двуединстве они дают феномен; нельзя сказать, что одно из них в большей степени соотносится с ним, чем другое, или что одно точно соотносится, а другое нет.

Возможно, из этого объяснения станет понятно, почему Аристотель называет первую философию еще и *теологией*. Божественное присутствие сообщает особое чувство реальности. Ницше определял его как *оправдание жизни*. Это определение, правда, чересчур морально, хотя Ницше всю жизнь пытался преодолеть мораль. Тем не менее, по сути оно точно. Традиционный проект теодицеи подразумевал, что жизнь должна оправдывать бога. Ницше предлагает обратное: бог должен оправдывать жизнь. Его присутствие делает жизнь совершенной и самодостаточной. В этом, однако, заключается странный парадокс и даже опасность – опасность эгоистичного забвения жизнью источника своего блеска. Но пока эта опасность еще крайне смутна.



Бог стоит как бы рядом с жизнью, и это «рядом» – огромная тема. Что за *место* он занимает? Это не просто *его* место, иначе он лишь некое особое сущее наряду со множеством иных (в конце концов, именно так истолковывает богов, античных и иных, Хайдеггер). Но это и не одно место, которое делят на двоих, занимают вместе; при всей романтической теплой тесноте такой метафоры, она не отменяет «экзистенциального одиночества». Это такое место, занимающий которое является тем, кто находится *рядом* с занимающим некое *сущностное* место, место мест, свое исключительное и собственное (такова трактовка Гераклитова *мудрого* у Хайдеггера<sup>7</sup>). Опять же, речь идет не о пространственной рядоположенности – не потому, что пространственность профанна, а потому, что внутривпространственные топоры произвольны и символичны. Здесь же имеется в виду место в собственном смысле слова, почти субстанциальное, т. е. образующееся исключительно в силу того, что универсально наличествует тот, кто его «занимает». Это место наличия, имение-места-быть. Проще говоря, это то, что Аристотель называет *ousia*, сущность. Эта *ousia* и есть предмет «первой философии», или *теологии*.

История Аполлона – это история бога, который рожден жизнью, чтобы занять затем место *рядом* с нею – не выше и не ниже, не внутри и не вовне. Он не довлеющий небесный владыка, но и не подчиненная, невнятная фигура. Это выражается в том, какое положение он занимает в своей семье. Знакомый грекам Аполлон происходит из древних времен господства матриархата. Но опять же, как он преобразует все в истории, он преобразует и сам матриархат – не воюя с ним, не отрицая и не искореняя, как часто преподносят переход от матриархата к патриархату феминистически настроенные исследователи. Он уже не пассивная жертва, как Адонис или Атис, но еще не самовластное патриархальное божество (которое, скорее всего, в чистом виде вообще нигде не встретишь). О его матриархальной юности свидетельствует то, в какой тесной связи с сильными женскими божествами он мыслится. Его мать – Лето, сестра Астерии, в союзе с титаном Персом породившей Гекату; Астерия же, по легенде, и была движущимся островом, на котором родился Аполлон. Другой его предок – Феба, от нее он получает свое второе имя – Феб («лучезарный», «светоносный»). Вверенный ему оракул принадлежал божествам женского рода, изначально – самой Гее, Матери-Земле<sup>8</sup>. Когда Сократ в «Пире» говорит, что учился у мудрых женщин, не проглядывает

---

<sup>7</sup>«Это знали уже – и должны были знать – древние философы в первом решающем начале. Так от Гераклита до нас дошло речение: «Речи скольких людей я ни слышал, ни один не достиг того, чтобы знать, что мудрость есть нечто от всего отделенное». По-латински отделенное – *absolutum*, нечто находящееся на своем собственном месте, точнее, самим собой впервые и образующее свое собственное место»(Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. СПб.: «Владимир Даль», 2013. С. 54).

<sup>8</sup> Конечно, греки не могли мимо этого просто так пройти. Поскольку Аполлон у интеллектуалов классического периода, афинских мыслителей и художников, наследников Гомера был ненавидимым и отрицаемым богом, всякий его статус мог – и должен был – быть оспорен. Кереньи в «Дионисе» ссылается на «Ифигению в Тавриде» Еврипида, в которой всячески подчеркивается ничтожество Аполлона перед древними женскими божествами, владевшими оракулом до него. Аполлон изображается там как фигура, навязанная Зевсом, и только произволом всемогущего верховного бога удерживающая свои позиции в области, изначально ему не принадлежащей и не соответствующей. Вообще, всякое достаточно позднее культурное явление по своей сути есть *романтизм*, а проклятием романтизма всегда являлось совершенно ненормальное, истеричное превозношение женского начала, желание снова обнаружить «Великую Мать». Гениальным разоблачителем и критиком этой установки в европейской культуре был и остается Ницше. Неудивительно, что наш декадентский

ли в его словах та же традиция? Напомним: именно дельфийский оракул признает Сократа мудрейшим из живущих; именно упоминание о нем заставляет афинский суд, до этого, кажется, благожелательно настроенный к Сократу, вдруг резко ожесточиться и, без достаточных на то оснований, вынести предельно суровый приговор («Апология Сократа»); именно Аполлону слагает в тюрьме гимны ожидающий смерти Сократ, и именно его сыну, Асклепию, настоятельно просит принести жертву, когда его не станет («Федон»). С Силеном сравнивает Сократа в том же «Пире» Алкивиад. Хочет ли Платон, прямо или косвенно, сообщить нам, что причиной смерти Сократа могла стать его приверженность дельфийской религии, культу Аполлона – или обстоятельства его жизни и поведения, которые очень легко было истолковать в подобном ключе? Трудно ответить однозначно. Платон, в любом случае, подчеркивает особое благочестие Сократа, несхожее ни с юродством Гераклита, ни с гордыней Эмпедокла, ни с насмешками Демокрита и Ксенофана. Ближе к нему Парменид и Пифагор; те не отрицали божественного – но собирались на нем что-то возводить. Их критический рационализм возводил божественное в *начало*; у других, напротив, начало обожествлялось. Идеи и диалектика самого Платона тоже далеки от Сократа – хотя благодаря Платону мы его в основном и знаем. Подлинным наследником благочестия Сократа, пускай частично, представляется только Аристотель, провозгласивший божественное не началом и не основанием, а *целью*, тем, к чему все устремляется. Однако тут следует признать, что поиски благочестия в философии – неблагоприятное дело; средневековье не в счет, потому что отцы церкви и теологи были, в первую очередь, верующими христианами, а потом уже мыслителями. Возможно ли вообще такое благочестие у философа, или следует согласиться с Хайдеггером в том, что призвание философии – атеизм, а философия христианская или как-то иначе, но все же богоориентированная – «деревянное железо»? Это вопрос, который еще долго будет мучить, но он и должен мучить, а не преподноситься как очередная интеллектуальная забава.

Аполлона часто рисуют женственным, женоподобным вплоть до гермафродитизма. Ниоба хвалится перед Лето мужественностью своих сыновей и женственностью дочерей, в то время как дети Лето – Аполлон и Артемида – выворачивают эту традиционную гендерную идею наизнанку. Возможно, Аполлона воспринимали до известной степени как мистического гермафродита, хотя не в этом суть аполлонического мистицизма<sup>9</sup>, если таковой вообще начинать искать. Аполлон

---

Серебряный Век, помешанный на реминисценциях романтизма, взял от Ницше Диониса и отверг Аполлона: достаточно почитать Вячеслава Иванова. У него Аполлон почему-то бог-аристократ и бог-женоненавистник; ничего дальше от Аполлона вообразить нельзя. Впрочем, в области «аполлоноведения» исследователи все как один соревнуются именно в том, кто максимально разминется со своим «предметом». Почему феминисты и феминистки всех мастей так настойчиво хотят рассорить Аполлона с женским началом, в то время как сам Аполлон никогда от своей близости к нему не отрекался? Почему богом «женских сонмов» провозглашается Дионис, который вовсе *не любил* женщин? Ведь насылаемое Дионисом вакхическое иступление было не благословением, а наказанием; лишённые разума, матери убивали сыновей (история Пенфея), чтобы затем, когда безумие оставляло их, ужаснуться содеянному и покончить с собой. Таким вот абсурдом полны все романтические концепции «дионисизма» от первых интерпретаторов «Рождения трагедии» Ницше до наших дней.

<sup>9</sup> «Знай, Дорион, что не умом и рассудительностью, а именно чувством постигаются самые возвышенные и чистые истины. Поэтому-то женщины, не столь разумные, как мужчины, зато более

глубок, а не неопределен. Он разделяет изначальных андрогинов на мужчин и женщин, а значит, в мельчайших подробностях знает, чем мужское отличается от женского, и наоборот; он и есть это отличие, эта граница. Но в данном случае он не только и не столько блюститель очередного предела, сколько движение поверх него. Он не остается подчиненным мужским божеством в матриархальном контексте – но и не оставляет матриархат, просто покинув его пределы. Он создает нечто новое рядом с ним, утверждая как значительное не изначальное, а сущность промежуточную, переходную, не просто соединяющую или разъединяющую изначальное и последующее, но становящуюся между ними, передающую и концентрирующую. А. Ф. Лосев, разбирая свидетельства о гиперборейцах (мифических любимцах Аполлона), приходит к возможной этимологии этого слова от *hyperbereites* – буквально «те, кто что-то передает» (например, священные дары). Точно так же туманный глагол пифии раскрывает (производит *aletheuein*, т.е. установление истины – а Аполлон, не будем забывать, сын Лето (Леты-Забвения) и вскормлен Алетейей-Истиной) и переводит в поэтическую форму специальный жрец при оракуле, чтобы затем возвестить его вопрошающим. По легенде, опять же, первым жрецом-оракулом, обнаружившим необычайные свойства дельфийских испарений, был некий *сельский пастушок*. Так снова в мифологии Аполлона появляется этот крайне важный мотив, отвергаемый исследователями вроде К. Кереньи. Аполлон, при всей сложности этой фигуры, обнаруживается лучше всего в *простоте* известных явлений природы, жизни и смерти; другое дело, что речь тут не о наивной простоте, не о чаемой первобытной архаике с ее грубоватой загадочностью, а о том, что в силу близости и доступности часто игнорируется. Разумеется, чтобы оно по-настоящему вошло в предметное видение, сознанию требуется совершить некое усилие, проделать некий путь; это представление о «проделывании пути» позже выльется для европейского мышления в идею *methodos*<sup>9</sup> – *meta-odos* буквально и означает *то, через что к чему-то движутся* – или научного «метода».

Аполлон не просто так именуется братом жизни. Его сестра, Артемида, в некоторых позднейших интерпретациях античных культов воспринималась как божество, покровительствующее всему живому. Хайдеггер в своем «Гераклите», вторя этому прочтению, склонен рассматривать ее как богиню *жизни* вообще. Жизнь в данном случае обозначается словом *zoe*<sup>10</sup>. *Zoe* – это то, как жизнь выражает себя через рост, возрастание, движимое и питаемое природной энергией. Такие характеристики жизни, жизненности отвечают определению третьей, самой низкой, растительной части души у Аристотеля. И Артемида, несмотря на все приписываемые ей культурные функции, остается *дикой* богиней. Ее стихия – все дикое в природе и жизни, все, что еще не нуждается в сознании и не предполагает его. Аполлон рождается после

---

чуткие, легче возвышаются до познания божественных истин. В них заложен дар ясновидения, и не зря иной раз изображают Аполлона Кифареда и Иисуса Христа одетыми по-женски, в развевающихся одеждах» (Франс А. Таис. М., 1958. С. 210). Тем не менее, Юнгер полностью отрицает за Аполлоном всякую женственность (у него андрогин – Дионис); а Шпенглер напрямую связывает с аполлоническим началом образ фаллоса (или его метафору – дорическую колонну).

<sup>10</sup>Хайдеггер М. Гераклит. СПб.: «Владимир Даль», 2011. С исследования этого же слова-понятия применительно к существованию богов начинает своего «Диониса» Карл Кереньи. Он противопоставляет безграничное *zoe* ограниченному, частному *bios*'у, который живет человек.

Артемиды, точно так же, как и сознательное, разумное, обладающее речью существо «человек» появляется не прежде жизни, а как бы по ее ходу; и точно так же, как человек, стоит рядом с ней особняком. Аполлону тоже принадлежат животные; но менее всего в них выражается инстинктивность, собственно животное начало. Они демонстрируют разум и волю (волк, ворон), эмоциональный отклик (дельфин), становятся вестниками и предвестиями (мыши и лебеди). Животные и растения Аполлона *одухотворены*; своим присутствием они создают столь необходимое для человека впечатление *другой* природы, не артемисической. Эта другая природа – двойник человека, откликающаяся на его мысли и чувства, окрашенная эмоциями и проникнутая смыслом. Она может пониматься как мистическая природа *знамений* или эстетическая природа *искусства*. Далеким отголоском так воспринятой природы стал тезис немецкой классической философии о природе как инобытии разума. Но философия часто забалтывает *жизненную* нужду, потребность в мирном мире, подменяя ее целями прогресса и познания. Человеку жизненно важно обнаружить в природе что-то, что отзывалось бы на его вопрос и запрос, отзывалось не только магически, т. е. инструментально, но и как-то иначе. Осознаем ли мы, насколько все вокруг нас пронизано этой огромной преобразующей силой, насколько все наши ассоциации, аллегории, метафоры, аналогии возможны благодаря заранее наведенным мосткам, что менее всего они висят в пустоте, поддерживаемые исключительно нашей «волей» к чему-то там? Мы познаем только в том смысле, что *открываем*, и лишь потому, что уже в изначальную открытость, как показывает Хайдеггер, помещены. Конечно, эта открытость не означает, что ничего не надо делать и что все дается даром. Именно *возможность действия* и даруется открытостью. Животное постоянно гонимо нуждами, но реагирует на них совсем иначе. Человеческое действие, жизнеустрояющее, в этом смысле не отклик, а если и отклик, то на что-то совсем иначе явившееся и воспринятое.

Однако Аполлон нигде не задерживается. В городах, воздвигнутых людьми, в местах, отвоеванных ими у природы, его давно уже не сыщешь. Его храмы и священные участки-теменосы находились, как правило, за городской чертой; самое интересное, что эта традиция до сих пор частично жива в православных *лаврах*, да и само их название тоже наводит на размышления, учитывая, что лавр посвящен Аполлону. Человек же давно привык считать своим местом именно это, захваченное и удерживаемое, пространство; сначала его назовут «окультуренным», потом – «цивилизованным». Но если Аполлон уделил и определил человеку место своим собственным существованием, то где же тогда оно, если это – не оно, *не то*?

### **Agon и pathos Аполлона**

Возможно, нам станет виднее если не оно само, то путь к нему, если мы проясним связь аполлонического мифа и культа с *героизмом*, *жертвой* и *самопожертвованием*. И сегодня сильно убеждение, что Аполлон не героический бог, что он чужд и даже враждебен героям. Правда, мы только что увидели, насколько близок он к людям вообще – а ведь до этого то же самое слышали про его отношение к ним.

Аполлон, конечно, героический бог, вернее, первогерой. В триумфальной позе Персея с головой Медузы, в юношеской красоте и благородном достоинстве Тесея, выводящего спасенных им афинских детей из критского лабиринта, в трагических жизненных поражениях сильнейшего из героев, Геракла, угадывается именно его первообраз. В своих схватках он более антропоморфен, чем кто-либо другой из богов, в них меньше гротескной архаической фантазии, чем в деяниях иных олимпийцев. Из-за этого ему больше сопереживаешь, и он кажется более уязвимым. Он много сражается, часто вступает в противостояние и порой даже бросает вызов тому, что и для него непосильно, не говоря уже, что рискованно (история с Зевсом и циклопами). Его кажущийся отказ Посейдону в «Илиаде» рождает не меньшее напряжение, чем если бы имело место действительное столкновение.

Вызывающими являются даже те его деяния, к которым мы уже привыкли и ничего революционного в них не видим. Аполлон сам учреждает свое священное место, сам посвящает его себе. Речь идет о Дельфах, точнее, о долине Пифо, носящей имя змея или дракона Пифона, который преследовал мать Аполлона, Лето, и был убит только родившимся богом. Победив Пифона, Аполлон поет победную песнь (пэан) и, явившись критским морякам в облике дельфина, приводит их корабль в Дельфы, где он и велит им основать первое святилище. Он не дожидается, когда религия возведет его на небеса; он сам создает свою религию. Героизм не в поступке самом по себе, а в мере вызова, которую он в себе заключает. В этом смысле Аполлон прото-герой<sup>11</sup>.

Со временем его радикальность не исчезает, а лишь усугубляется; ставшее расхожим представлением у многих исследователей т. н. «одухотворение» Аполлона, его последующее якобы «смягчение» (по сравнению с агрессивнo-индивидуалистическим «ранним периодом») есть не более чем логическое развитие его принципиальной странности и неуместности, как они были изначально в нем заявлены. Быть нежным, страдающим и даже отчаивающимся – ничуть не меньший вызов тому, во что хочет превратить богов человек: теологии – чем жестокость и агрессивность. В конце концов, человек победил богов: памятником этой победе стала «эволюция религиозного сознания» от поздней античности до поздних форм христианства. Всюду в них бог мыслится соответственно своему «достоинству», ну и, конечно же, духовным «запросам» и «потребностям» человека. Он, с одной стороны, сильный и страшный, чтобы можно было, не особо унижаясь, его бояться и уважать; с другой стороны, он желает людям блага, как суровый, но справедливый отец и господин, и управляет мир к лучшему. Ирония в том, что Аполлона не принимали никаким: ни господином, ни рабом. Он не просто отвергнутый бог, хуже или слабее других; он та фигура, в которой *божественное как таковое отвергается* человеком; фигура в лучшем случае непонимания, в худшем – презрения и пренебрежения, отвращения и ненависти. Его судят за то, за что над другими, на худой конец, посмеялись бы<sup>12</sup>. Ему не прощают

<sup>11</sup> Отсюда антагонизм Аполлона и самого Зевса, на котором акцентируют внимание А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи.

<sup>12</sup> Речь идет об «Ионе» Еврипида, где Аполлон обвиняется в прелюбодеянии. На принципиальное значение порицания Аполлона в этой трагедии обращает внимание М. Фуко в своих статьях о греческой *партрессии*.

десятой доли того, что спускают с рук олимпийцам<sup>13</sup>. За ним не найти такого достижения или статуса, которые не были бы оспорены, отличия, которое у него не попытались бы отнять<sup>14</sup>.

Неужели у греков настолько отсутствовала интуиция Аполлона, что они были не в состоянии воспринять его за всеми поверхностными противоречиями? Это представляется более чем вероятным. Аполлон как будто разваливался прямо у них в руках. Его вообще трудно удерживать логикой или схематизирующим умозрением. В нем не видели героя, потому что он был еще множеством всего, что с «героем» в узком смысле ни физически, ни этически не согласовывалось. Начиная же видеть в нем «героя», «царя», «владыку», тут же теряли все остальное. Шли дальше, воспаряли выше, искали духовность, и очень скоро от живого бога уже ничего не оставалось вообще.

Единство героизма вызова и героизма смирения в Аполлоне не исторично, это не разные, отрицающие друг друга этапы «развития» одного «понятия». Героизм же, на который он подвигает человека, связан с самопожертвованием, которое невозможно по принуждению, но невозможно и когда всякая живая, непосредственная связь индивидуальности с общим разорвана, когда индивидуальное начало отчуждено или даже противопоставлено общему. Жертва безвольная, не имеющая выбора, либо пуста, либо исполнена ужаса и ненависти. Если же есть выбор, есть и возможность обойтись без жертвы. Жертвенный героизм возникает при переходе от общества, индивидуальности не знающего, к такому, где она уже так или иначе точка отсчета. Но это не просто «промежуточный этап исторического процесса»; это момент

---

<sup>13</sup> По вине самого Зевса в «Илиаде» гибнет достаточно людей, не говоря уже о непосредственных зачинщиках распри – Гере и Афине. Остальные боги тоже отличились. Тем не менее, А. Ф. Лосев подчеркивает: только Аполлона, в свете изображенных там событий, греки прозвали «страшным богом». И сам исследователь присоединяется к хору обвинений.

<sup>14</sup> Примеров бесчисленное множество. То Аполлон сам изобретает лук и лиру; то он получает лук в подарок от Гефеста, а прототип лиры – от Гермеса; то он вообще одалживает лук у своей сестры Артемиды. Дальше: для греческих поэтов, очевидно, вообще не составляло проблемы обращаться с похвалой и благодарностью только к Музам, хотя Гесиода и хватило на то, чтобы упомянуть вскользь, что вообще-то поэты и певцы – дети Аполлона (а сам Аполлон – предводитель Муз, Мусагет). Дальше: даром предвидения и пророчества (еще один атрибут Аполлона) тоже кто только не наделен: от Хирона до Прометея. Людей этим даром наделяют опять же самые разные боги, необязательно Аполлон. Сивиллы и пифии мыслятся пророчествующими сами по себе, если же вмешивается Аполлон, то исключительно с разрушительной целью: пример – история Кассандры. Дальше: из Аполлона «выделили» отдельного бога врачевания — Пеана, о котором больше никому ничего не известно. Дальше: согласно одной из версий, Аполлон вместе с Посейдоном строил стены Трои, согласно другой — просто пас стада Лаомедонта, троянского царя, а строил один Посейдон. Дальше: Дионис, взявший себе театр и половину Парнаса, двойник и антагонист, «дельфийский брат»... Зачем вообще был нужен бог, достояние которого столь легко распределялось между другими богами? Что означает это умаление божества? Некоторые исследователи (например, Д. Торшилов), казалось бы, ратуя за восстановление классического Аполлона, приходят, правда, к оригинальному выводу: это не функции Аполлона оказались у других богов, а Аполлон взял у них многие функции, потому что изначально пришелец. Что, он один пришелец? Если нет, почему тогда другие «лучше интегрировались»? А если он все-таки пришелец, причем он один, зачем он вообще, повторяю, грекам понадобился? И почему его любимцам отказывают в бессмертии, тогда как прочие божества с легкостью возводят своих возлюбленных на небо? На каждый отдельный случай имеется, конечно, подобие объяснения, но нужно составить их в картину, чтобы увидеть тенденцию. Она до сих пор не только не объяснена, но даже не замечена. Можно, конечно, объяснять ее через общую неразбериху, царящую в мифологии, в то время как правильнее было поставить вопрос, по каким причинам эта неразбериха образовалась, а не возводить ее в абсолют и объявлять самой сутью мифа.

самодовлеющий, ценный сам по себе. Это существование, принимающее на себя трагическую повинность сознательно и добровольно, в собранной решимости, которая не уклоняется при этом от скорби. Дионис страдает только внешне; миф ничего не говорит нам, что он сам испытывает в тот момент, когда титаны рвут его на части. В Дионисе преобладает *сказочная* легкость, как будто повторно переживаемая греческим мифом юность; в нем все говорит о магической безответственности и неуязвимости, отмене всяческих пределов. Скорбь, запечатленная в аполлоническом мифе, означает, однако, не кризис или крах мифа, а его напряженнейшее, возвышеннейшее состояние, никакому другому преданию не ведомое. Жизнь, решение о судьбе которой отдается в ее собственные руки, впервые предстоит необходимости как она сама, она впервые сама для себя есть – но только перед лицом смерти. Ни в каких иных обстоятельствах не сможет она взять верную ноту, не говоря уже о том, чтобы удержать ее. Зачем же вспыхивает здесь чувство «я», сознание, если рок по-прежнему не отменен, неотменим? Мы привыкли думать, что осознание, понимание – начало пути к некоему решению. Но здесь нет решения в нашем понимании, как чего-то отличного, изменяющего изначально высветившееся; исполняется то, что и было предначертано. Результат, казалось бы, тот же самый. Получается, все зря? Зачем тогда?... Вот и проклинали Аполлона, и многим он казался, да и поныне кажется, демоном, который если и дает что-то, то так дает, что этим лишь усугубляет страдания и зло. Потом, правда, Аристотель скажет: лучшие, божественнейшие вещи – те, которые не для чего-то, а сами для себя, сами по себе сущие. Вот и сознание, как выясняется, не для чего-то там, а ум – сам себе награда.

Герой, возвращающий долг добра – хороший сын; Аполлон узнается в Тесее, вернувшемся, чтобы защитить бросившего его отца, в Геракле, терпеливо сносившем власть ничтожного правителя над собой, величайшим из мужей. Человек в герое вырос и вышел из тени жизни, из поглощавшей его прежде биологической, общинной среды. Теперь он больше, сильнее и старше, чем породившее его общество, семья, род; так и Аполлон, младший ребенок, младший брат, вдруг делается больше, чем Лето и Артемида. Но он не порывает с ними – напротив, он возвращает им долг добра и заботы. Теперь он сознательно принимает на себя ношу (как Геракл по сравнению с Атлантом), которую раньше возлагал на индивидуальное существование неоспоримый всеобщий авторитет. Но одновременно он сохраняет в себе память и образ всех тех невинных жертв дикой, пред-исторической эпохи, печаль по которым и составляет особую атмосферу античного предания; все они, отданные на заклятие, погибшие и развеянные ветром, узнаются и возвращаются в нем. Нимфы, приветствующие его рождение, получают от бога мучительный дар – *память*; теперь им есть кого оплакать – безмолвные, безымянные жертвы вышли из-под сени забвения, они готовы поведать свои печальные истории. Так являются Музы, а в природе проступает все ею прежде удерживаемое, поглощенное, растворенное.

Самопожертвование ведет к преображению; но способен на него тот, кто сам уже стал событием преображения, изведал его силу. Аполлон очищает тело, меняет историю, преображает жизнь. Только тот, кто находится вне известных нам определенностей, способен обнаружить их подлинный смысл. Только тот, кто

пребывает там, где бытия ни *нет*, ни *есть* (потому-то он, согласно Гераклиту, и не говорит ни «нет», ни «да»), не сфальшивит в главном.

### **Аполлон и конечность**

Показателен финал распри богов в «Илиаде». Конфликт не получает развития, и хотя одни боги в ходе этого *полемоса* получают преимущество, а другие терпят ущерб (что предрекает судьбу самой Трои), в конце мы застаем их снова в их привычной среде:

*...все на Олимп возвратились вечные боги,  
Гневом пылая одни, а другие славой сияя.  
Сели они вокруг отца громоносного.*

Однако же, все, да не все.

*Тою порой Аполлон вступил в священную Трою:  
Сердцем заботился он, да твердынь благоданного града  
Сила данаев, судьбе вопреки, не разрушит в день оный.*

Ахилл, впавший в иступление, теснит троянские войска, и

*Взяли б в сей день аргивяне высоковоротную Трою,  
Если бы Феб Аполлон не воздвигнул Агенора мужа...  
Феб ему сердце наполнил отвагой и сам недалеко  
Стал, чтоб над мужем удерживать руки тяжелые Смерти.*

Непонятно, ощущает ли Агенор присутствие бога, помогающего ему. Агенор колеблется – Ахилл, конечно, страшит его – но от бегства его удерживает неожиданно возникшая и развившаяся в нем *мысль*:

*Сей человек несравненно могучее всех человеков!  
Если ж ему самому перед градом я противостояну?  
Тело его, как и всех, пронцаемо острою медью;  
Та ж и одна в нем душа, и от смертных зовется он смертным.*

(«Илиада», песнь двадцать первая, 515-570).

В этих словах, обращенных к себе (вспомним, Платон определяет мышление именно как безмолвную беседу души с самой собою; так, «тяжко вздохнув», Агенор и «говорил» со своей «благородной душою»), мы различаем голос Аполлона, обращенный к нам все с той же вестью о неизбывной смертности человека. Конечно, человек и сам знает о своей смертности. Ахилл, убивая Ликаона, молящего его о пощаде, говорит:



*«Так, мой любезный, умри! И о чем ты столько рыдаешь?  
Умер Патрокл, несравненно тебя превосходнейший смертный!  
Видишь, каков я и сам, и красив, и величествен видом;  
Сын отца знаменитого, мать имею богиню!  
Но и мне на земле от могучей судьбы не избежать;  
Смерть придет и ко мне поутру, ввечеру или в полдень,  
Быстро, лишь враг и мою на сражениях душу исторгнет,  
Или копьем поразив, иль крылатой стрелой из лука».*

(«Илиада», песнь двадцать первая, 105-115).

Отличие Ахилла от Аполлона в том, что Ахилл ведет себя нигилистически: он воспринимает истину смерти как право убивать, он хочет истиной развязать себе руки. Таковы и боги – покровители греков: они более всего жаждут действовать, находя для действий любые основания и ненавидя все, что их сдерживает. На их фоне действия Аполлона, ограниченные волей Зевса, силой других богов или чем-нибудь еще, опять же могли показаться греку нерешительными, неполными, свидетельствующими о слабости или нежелании действовать прямо и смело. Недаром в «Илиаде» боги и люди постоянно упрекают его в трусости и вероломстве. Один шекспировский Гамлет, наверное, понял бы Аполлона: открывшаяся истина сбивает прицел воли. Для Аполлона, как для Гамлета, *покров земного чувства снят*, иллюзия простого мира развеяна. Отстраняющее суждение – начало и основа этики: не всякое явление становится мотивом, не всякий мотив принимается безоглядно и безоговорочно к исполнению.

(Интересно и то, что убивая Ликаона, Ахилл, сознавая или не сознавая этого, мстит Аполлону, который до этого принимал именно облик Ликаона, поощряя Энея на битву с Ахиллом. Да и само имя Ликаона наводит на мысль о связи с Аполлоном, поскольку содержит в себе указание на «волка», одно из посвященных Аполлону животных).

Итак, все *прочие* боги, стоящие за тех или других, имеющие для этого, как им кажется, весомые основания, ушли, покинули место событий. Аполлон же, декларируя на словах тщету человеческой жизни – ведь все так или иначе умрут – *остается* с этими самыми людьми. Что это? Лукавство? Он не имел в виду того, что сказал Посейдону, это был обманный маневр? Многие, наверное, так и подумали. Он отказался сражаться с равным себе, чтобы продолжать манипулировать «слабыми»? И так тоже многие, уверен, думали. Ему безразличны люди, ему нет дела до того, падет ли Троя или нет, его заботит только, чтобы она, если падет, пала в назначенный срок и «как подобает», а Ахиллу он противостоит лишь потому, что тот угрожает нарушить течение событий? И такие соображения озвучивались<sup>15</sup>. Еще и сами греки изощрались в том, как бы похуже и почернее изобразить Аполлона: что-то новое в этой области придумать трудно.

<sup>15</sup> Но это Зевс, а не Аполлон, говорит про Ахилла в битве: «Сам я страшусь, да, судьбе вопреки, не разрушит он Трои» («Илиада», песнь двадцатая, 29-30).

Понять Аполлона трудно, а между тем, его необходимо именно *понять*, а не извинить или оправдать. Понять, потому что здесь открывается то, что требует понимания. Здесь начала мысли, которые даже и умнейшие из людей не всегда могут увидеть.

Аполлон *обрушивает* человека в смертность. Так врач должен *обрушить* человека в телесность, потому что иначе помочь ему не сможет. Аполлон, мы помним, покровительствует врачам и сам носит соответствующий титул: *iatros*, целитель. Для него смертность не приговор (таково буквальное значение слова «категория» – отсюда «категоричность», «безапелляционность», вынесение решения однозначного и не подлежащего обжалованию), не конец, а начало – начало работы. Он начинает с принципиальной конечности, потому что *только предельное ограничение и позволяет вообще начать*. Поэтому то время, когда другие подводят итоги и удаляются, для него – время формулировки задачи и подступа к ее решению. Могущество этого жеста нам возвращает Декарт – вроде бы рационалист, вроде бы христианин, отстоящий от Гомера почти на две тысячи лет: чтобы начать мыслить мир, чтобы начать действия с миром, ему надо дать рухнуть в ничто, в иллюзию, в пустоту; только отпустив его в падение, обретешь то, что станет подлинным началом, опорой и точкой отсчета. И Хайдеггер: начинать следует с *Destruktion*. Речь идет не о подготовляющей работу «расчистке», не о том, чтобы разобрать хлам на столе или в шкафу – тут первым делом стирается сам стол, и то, на чем он стоит, и так далее, пока ничего не останется.

Мы не должны мешать проявиться той первоочевидности, которая не «данные обыденного сознания», а то единственное, что даст нам свободу и разворот. До тех пор, пока мы носимся с чем-то или кем-то, что-то по его поводу считаем, что-то ему вменяем, все, что у нас есть, это виртуальный аттракцион – вместо бытия, которое с мыслью едино, вместо той мысли, которая всегда с бытием заодно. На фоне ослепляющих наш разум «возможностей» и «перспектив» возвращение к первоочевидности может представляться редукцией практически к полному *ничто*. Останется после этой редукции от «человека», которого мы себе раздули и выдумали (и он сам первый себя раздул и выдумал), не больше, скажем, *мышки*; а Аполлон – Сминфей, мышинный бог, он знает толк в ловле мышей. Дело не в том, что начинать с меньшего логичнее, чтобы было куда развиваться, чему прирастать. Здесь с чего начали, тем и закончили; здесь работа идет в ином направлении. Обрушение в скудность, в бедность необходимо; это собственный исток человека. Божественное наследие (того же Ахилла) кажется началом не в пример богаче, но оно тратится и обесценивается, все уходит в пустую амбицию.

Отдельные аспекты этого знания всплывают то там, то сям. Декарт применяет этот подход к науке – и выясняется, что мир надо свести к некоей, казалось, выморочной, невообразимой, лишенной всякого эмпирического содержания схеме, только тогда получишь к нему доступ, а если будешь смотреть на него в романтическом воодушевлении, как на «дом – полную чашу», ничего тебе из своего богатства он не уделит. Мир надо *обрушить* – в пространство; потом Кант добавит – и во время тоже. А еще раньше Платон обрушил свои эйдосы в хору, материю, чтобы получить вещный мир. Так вот, вся пустота и все небытие, все абстракции и все ничто мира и есть то, во что мир следует обрушить. Потому и возводили имя Аполлона к

ароллумі, «я несу гибель»; ничего, кроме смертного ужаса, в этом не чувствовали. Тут бы задуматься: раз что-то куда-то обрушивается, значит, оно обрушивается откуда-то? Если обрушивается человека в телесность, в смертность, получается, он изначально с нею *не* одно? Был бы одно, и обрушивать было бы нечего, некуда, незачем. Хайдеггер здесь скажет: мы *заброшены* в мир, и должны – пройти этот путь, прожить эту жизнь, принять эту судьбу. Зброшены хорошо, основательно – кто бросил, откуда, уже днем с огнем не сыщешь. Аполлон *hekatebolos*, он тот, кто *далеко бросает*. Но у его стрел всегда есть цель, траектория, расчет. Возможно, еще и поэтому его часто путали с солнечным богом, и вовсе не из-за того, что стрелы-де похожи на лучи, или наоборот. У Солнца тоже есть путь – через все небо – которому оно должно следовать с железной необходимостью. И не уклонится, иначе, вспомним Гераклита, даже его «привлекут к ответу». Все следует предначертанному пути, даже Солнце; оно тоже брошено в мир и обречено следовать в нем своей судьбе. Сколь тяжел и труден его путь, даже для бога, узнал Фаэтон, сын Гелиоса, когда упросил-таки отца дать ему поуправлять его колесницей.

Понимание истины – не следствие деструкции иллюзий. Смысл не прирастает вычетом. Скучная первоочевидность – первая настоящая монета в нашем кошельке, а не пустота, которая остается, когда мы просто взяли да все оттуда выкинули под предлогом «критики идолов». *Conditio humana*, однако, не в том, что человек брошен в мир, как некое сущее – в охватывающий горизонт всех прочих сущих, с которыми ему предстоит, например, наладить контакт, или, напротив, ощутить себя среди них жутко потерянным, хотя так или иначе происходит и то, и другое. Человек, да и всякая вещь вообще, «конституируется» не в «модусе» брошенности к другим вещам, а через обрушение всех вещей ради одной. С точки зрения случая это можно описать как *выпадение* (от *клинамена* Демокрита до *der Fall* Витгенштейна), с точки зрения предопределенности – как *выбор*. Мы ищем понять, что такое «естественное место вещи» (по Аристотелю), которое обнаруживается не просто в ее положении относительно других вещей в космосе пространственной детерминации, забывая, что ее определенность диктуется нам требованием, выходящим за пределы эмпирического или схематического удостоверения. Относительность «здесь» и «там», относительность материальных обстоятельств наличия требует иного истолкования явления вещи, феномена, как *всегда* уникально единичного. Разумеется, пытаюсь отсчитать, вывести это единичное из прочих сущих обычным путем (даже определяя все сущее как совокупность таких вот изначально отдельных элементов), мы очень скоро обнаружим пустоту или, в лучшем случае, условность этого понятия. Два традиционнейших для нас пути выхода из этого положения – либо объявить метафизику, занятую этим единичным, вещь негативной и бессодержательной, и устремиться от нее к позитивному, содержательному научному знанию, либо увязнуть в «логике парадоксов», в диалектике бытия-ничто, пытаюсь доказать, что такая противоречивость – нормальная рабочая обстановка философа. Мы обнаруживаем пустоту не потому, что пустота и есть парадоксальная сущность вещи или вещей, и не потому, что метафизическое понятие пусто, и следует от него идти к *real thing*, а потому, что *так обернулась наша мысль, что из нее теперь только эти перспективы и открываются*. Если же вместо того, чтобы, приняв правила игры, развлекаться бесконечным

моделированием схождения-расхождения траекторий, по которым она согласно своему последнему обороту движется, мы обернемся на самую исходную ситуацию, откуда нам выпали сами эти игры со всеми их правилами, мы увидим возможность *иного*, принципиально отличного подхода, оборота дела. Не надо бегать от негативности, но не стоит и увлекаться ее кажущейся пустотностью и подставлять ее всюду, не понимая на деле, что она такое.

Вещь открывается нам как нечто само по себе сущее, потому что весь мир отброшен ради нее; так она, образно говоря, «получается». *Получившись* так, она соответственно *случается* для нас, и первично является сознанию в качестве вот-этой-вот-и-никакой-другой; когда я протягиваю руку и беру яблоко, я беру вот это вот яблоко, а не яблоко вообще. Другое дело, что, поскольку это верно для любой вещи, я в результате оказываюсь не с одной-единственной вещью, ради которой все остальное исчезло, а со всеми сразу. *Все исчезло ради всего*, и потому я живу в мире, где вторым откровением становится он сам – как совокупность вещей, как «тематический горизонт» или «предустановленная гармония», неважно: все эти слова направлены к схватыванию одной и той же сущности. А ведь есть еще «я сам», и наша встреча в восприятии, и всякие «роды», «виды» и «классы», на которые «подразделяются» или в которые «составляются» вещи. Но до всего этого еще только предстоит добираться; на данный же момент не это наша задача.

С каждой вещью для ее «получения» прделывается одна и та же операция, что онто-логически, что логически; ее можно уподобить своего рода исчислению бесконечно малых величин. Вещь обрушивается все время (не исключено, что именно это ключ к атомизму Демокрита: атомы постоянно и нескончаемо несутся, падают в пустоте; мир постоянно и нескончаемо обрушивается). Отбрасываемое ради нее не однородно. Оно составляет как бы три уровня: 1) нейтральную действительность восприятия, где все вещи равноправны в мире, а сам мир означает самотождественность онтологической операции во всех без исключения случаях; 2) возможные и со-возможные миры, образуемые отброшенным *не всех* вещей — отсюда возникают упомянутые «роды», «виды» и «классы», располагающиеся как бы между тотальностью всех вещей и абсолютной единичностью каждой отдельной вещи; 3) невозможные миры химерических прецедентов, тоже, тем не менее, прочитываемые, угадываемые (например, художником) в экзистенциальном ореоле вещи – скажем, «кентавр».

Обрушение не только обеспечивает нейтральную ровность восприятия, но и задает критерий ценностного отбора. *Ценность* и есть актуализировавшееся отбрасывание всего ради одного-единственного, постулирование его уникальности. Никаких «ценностей» во множественном числе нет и быть не может; ценность всегда только одна. И тем не менее, при всем могуществе жеста установления ценности он неявно содержит в себе отбрасываемый мир уже как «все-то-что-не»; он разделяет и противопоставляет, уже в эмпирическом горизонте, эмпирическое эмпирическому. Поэтому он сразу и с неизбежностью ведет к утверждению власти *диалектики* и *морали*; и та, и другая суть следствия исходного кризиса ценностной установки. Диалектика в ответ на жест ценностного предпочтения задает вопрос, а почему, собственно, всему предпочитается *это*, а не *то*. Отсюда пошли все сократические

диалоги Платона, цель которых – выяснение оснований безапелляционно, по умолчанию принятых ценностных установок; отсюда же, как Афина из головы Зевса, родилась блистательная идея, что призвание философского метода в античности – это «деконструкция» мифа, где под «мифом» подразумевалась не критичная форма объяснения; самое смешное, что – да, совершенно верно, миф действительно не критичная форма объяснения – вот только, во-первых, объяснения того, что вообще никак не может быть объяснено иначе, а во-вторых, миф к ценностям имеет очень стороннее отношение.

Ницше постоянно путает ценность и мораль, диалектику и мораль. Мораль, однако, не диалектика и не ценность, хотя тоже следствие ценностного кризиса, что Ницше уловил верно, и возникает благодаря диалектике. Мораль – не что иное, как дальнейшее развитие диалектики, когда на смену первоначальной вопросительно-допросной деструкции («почему на этом месте не может быть то?») приходит включение изначальной диалектической неопределенности и колебания в процесс ценностного утверждения и самоутверждения. Мораль признает, что этическое призвание и поведение человека состоит в выборе между ценностями – выборе, скажем, между «добром» и «злом»; отрицательная ценность тоже ценность, она необходимая противоположность, действенный антагонист. Ценности играют друг на друга, оттеняют, формируют иерархию «целей» и «средств», подчиненного и главенствующего блага (от Платона и Аристотеля до Brentano). Мораль – это мир вторичных ценностей, мир, где ценность перестала быть таковой, приняв возможность *иной* ценности. «Добро» и «зло» – это еще вершина моральной пирамиды; у ее подножия мы найдем уже и прагматизм самого посредственного толка, и подмену ценностей *условиями* (дарвинизм, фрейдизм), *установками* (социальная психология) и много такого, что лишь по недомыслию сегодня именуется этической проблематикой.

Ценность имеет над нами власть, несравнимую с властью никакой морали. Мир ценностей яркий, контрастный; мир морали расчетливый и блеклый. Ради ценностей совершаются безумства и преступления, развязываются великие войны, в пожаре которых сгорают города и страны. Так сгорела Троя. Когда в нашей жизни появляется ценность, мы отбрасываем мораль в сторону. *Некоторые вещи существуют, чтобы быть отброшенными; в этом их предназначение.* Обрушение продолжается до бесконечности; однажды из него произошел мир, люди и боги; теперь оно происходит с миром, людьми и богами – и в мире, людях и богах. Аполлон не отстраняется от людей или от богов, от каких-то определенных людей или богов. Отстраняя их друг от друга, и себя от них, он чертит четкую карту обрушения. Люди принадлежат миру и судьбе, с ними все решено; но для богов еще ничего не решено, их судьба – в праве выбирать себе участь, назначение, мир. Дело не в том, «за» кого или «против» кого боги, что называется, «конкретно» – тем, что они «за» или «против», они уже в истории, в человеческом мире; туда их ведет, ввергает их обрушение. Аполлон ни за, ни против кого-то. Он остается вне истории, хотя прекрасно видит и различает – божественное от человеческого, мир от мифа. Он выполнит все, что от него требуют Зевс или судьба<sup>16</sup> –

<sup>16</sup> Так решается в «Илиаде» участь Гектора (Песнь двадцать вторая, 209-213):

*Зевс распростер, промыслитель, весы золотые; на них он  
Бросил два жребия смерти, в сон погружающей долгий:*

но ни в чем, ничем и ни во что не даст себя вовлечь. Он видит лишь предначертанный ему путь и следует только ему; путь этот не менее труден и проникнут необходимостью, нежели путь и ход Солнца. Другое дело, что путь этот – сквозной, он проходит через все божественное и все человеческое, и оставляет их позади. Следование этому пути, подразумевающее неизбежный уход, оставление всего, о чем заботился и что любил, идущей следом, неумолимо наступающей ночи, и есть его приверженность-склонность, *philia*. Производным от этого слова, традиционно переводящегося как «любовь» или «дружба», обозначалось *клонение* (у Достоевского есть слово «приникновение») солнца к земле на закате-западе; клонящееся, приникающее к земле солнце именовалось *philogeis*, отсюда же, вероятно, и *небосклон*; философия, *philia+sophia* есть притяжение единого мудрого пути, склоняющего, влекущего тебя к нему и вдоль по нему. Поэтому в поэме Парменида, одной из начальных точек отсчета философского мышления, юношу-героя тоже увлекает в стремительную высь почти что солнечная упряжка Гелиоса, и в то же время это путь Аполлона – не потому, что данные боги суть одно, как неверно было истолковано сходство буквального и аллегорического значений пути уже в самой античности. Открывающиеся юноше пути мира, наброски и карта сущего, бытие и ничто, истина и забвение, видны только из уникального местоположения Аполлона, в котором оказываешься на один лишь судьбоносный миг, чтобы застыть в нем – и затем обрушиться вниз.

Уникальность Аполлона не в том, что он лучше, сильнее, правдивее или праведнее других богов. С формальной точки зрения он просто *один из них*, и на этом уровне все обстоит традиционно: его мнение – против другого мнения, его слово – против другого слова, его сила – против другой силы. Так боги спорят об Ахилле и его обращении с телом Гектора («Илиада», песнь двадцать четвертая, 30-60):

*Вестница утра, в двенадцатый раз восходила Денница;  
И среди сонма богов провещал Аполлон сребролукий:  
«Боги жестокие, неблагодарные! Гектор не вам ли  
Недра тельцов и овнов сожигал в благовонные жертвы?  
Вы ж не хотите и мертвое тело героя избавить;  
Видеть его не даете супруг, матери, сыну,  
Старцу отцу и гражданам, которые славного мужа  
Предали б скоро огню и последнюю честью почтили!  
Вы Ахиллесу грабителю быть благосклонны решились,  
Мужу, который из мыслей изгнал справедливость, из сердца  
Всякую жалость отверг и, как лев, о свирепствах лишь мыслит.  
Лев, и душой дерзновенной, и дикою силой стремимый,  
Только и рыщет, чтоб стадо найти и добычу похитить, –  
Так сей Пелид погубил всю жалость, и стыд потерял он,  
Стыд, для сынов человеческих столько полезный и вредный.*

---

*Жребий один Ахиллеса, другой – Приамова сына,  
Взял посредине и поднял: поникнул Гектора жребий,  
Тяжкий к Аиду упал; Аполлон от него удалился.*

*Смертный иной и более милого сердцу теряет,  
 Брата единокровного или цветущего сына;  
 Плачет о трате своей и печаль наконец утоляет:  
 Дух терпеливый Судьбы даровали сынам человек.  
 Он же, богу подобно Гектора жизни лишивши,  
 Мертвого вяжет к коням и у гроба любезного друга  
 В прахе волочит! Не славное он и не лучшее выбрал!  
 Разве что нашу он месть на себя, и могучий, воздвигнет:  
 Землю, землю немую неистовый муж оскорбляет!»*

*Гневом пылая, ему отвечала державная Гера:  
 «Слово твое совершилось бы, луком серебряным гордый,  
 Если б равно Ахиллеса и Гектора сами вы чтили!  
 Гектор – сын человека, сосцами жены он воспитан;  
 Но Ахиллес – благородная отрасль: богиню Фетиду  
 Я возлелеяла, я возрастила и милой супругой  
 Мужу вручила Пелею, любезному всем нам, бессмертным.  
 Все вы, бессмертные, были на браке; и ты ликовал там  
 С лирой в руках, нечестивых наперсник, всегда вероломный!»<sup>17</sup>*

Слово Аполлона здесь против слова Геры. Но философское понимание, подлинно глубокое, сообщает нам здесь следующее: *истина*, высказываемая кем-то, по форме *не будет отличаться от мнения*. Не содержательно, но формально мнение неустранимо, потому что, даже постигая истину, остаешься *тем, кто* ее постигает: кем-то, субъектом, неким Я. Позиция Я относительно мира и есть мнение. «Я» тоже принадлежит к определенности всякой вещи, т. е. «Я» входит в истину мира, происходит из того, как мир возник и устроен. Определенные вещи, в том числе субъекты – закон обрушения. Истина же истину не опровергает. Одно поведение Аполлона в одном случае не противоречит другому его поведению в другом случае; его провидение не навязывает всему происходящему одну меру, а проникает в уникальность всякого случая и судит его согласно его собственной мере, обстоятельствам его выпадения.

Истина – не отмена, а понимание и оправдание мира, как он является в своей первой очевидности, как он изначально нами опознан и узнан: скудный, страшный, некрасивый – какой есть. Ошибка пифагорейцев заключалась в том, что линия именно что проходит через точку, иначе ей вообще не через что проходить. Они же в своей теории, основанной на графическом изображении четных и нечетных чисел, противопоставили точку и пустоту. Но пустота и точка – одно, в том смысле, что линия действительно должна *проходить*, и потому пустота, но не будь момента, отметки, где

<sup>17</sup> Почти каждая фраза Аполлона здесь заслуживает детального рассмотрения. К сожалению, в рамках данной работы я не могу себе этого позволить. Отмечу только, что Гера в этом споре отстаивает точку зрения, внятную гомеровскому ахейцу, как ранее Посейдон. Согласно ей, принявший однажды некую сторону (или совершивший поступок, который может быть интерпретирован как такое принятие), должен и впредь жестко, неколебимо держаться ее несмотря ни на что. Такая позиция имеет свои сильные стороны, но понятно, что мысли в ней не было, нет и быть не может.

мы это прохождение зафиксировали – собственно, точки – линии и ее прохождения здесь и сейчас все равно что нет. Линия не проходит *вообще*, она не есть какое-то прохождение вообще, как таковое. Линия проходит через то, что согласно двойственному требованию прохождения, будет и точкой, и пустотой. Стрела Аполлона, всегда единственная, всегда одна и та же, проходит через его собственное сердце, разбивая его, раскалывая на все миры – мужское и женское, силу и слабость, бытие и ничто – делая его блюстителем их границ, проводящим их различие, содержащим в себе ключ к их взаимопринадлежности.

Мудрец, озвучивающий истину, формально остается человеком с частным мнением. Аполлон формально остается одним из богов. Нет смысла настаивать на придании ему особого, предпочтительного статуса, возводить его в «единого сущего». Он отказывается от столь сомнительной чести, что не мешает ему пребывать с истиной. Бесконечная линия, проходящая через него, суть продолжающееся обрушение, с которым выпадает все, что есть, и все, чего нет; поэтому у Гераклита война отец всего, и все продолжает течь и меняться, и дважды в одну реку не войдешь.

Жизнь порождающая и душа постигающая изменчивы не по прихоти или слабости, а согласно закону и истине самих вещей, каждая из которых требует отбрасывания ради нее всего остального. Так в Средневековье понимали разум Бога, мыслящий/творящий всякую вещь в ее уникальности. Но все жизненное и самое существенное в средневековой теологии идет от античного наследия. Первая теология происходит оттуда, и она же, согласно определению Аристотеля, данному им в шестой книге «Метафизики», является и первой философией.

### Заключение

О любом боге, наверное, можно сказать, что он забыт, отвергнут, искажен. Нам еще предстоят невероятные открытия – но только если мы захотим этого, если мы будем понимать, что и почему открывается или может открыться нам. Не исключено, что мы, наоборот, откажем окончательно и бесповоротно древности в смысле и скажем, что забытое забыто за ненужностью; или признаем позднее более цельным, гармоничным, информативным, чем то раннее, на котором и из которого оно возведено. Как бы то ни было, возвращение в просвет феноменальности способно заставить вещь снова сиять и своим возрожденным блеском рассеивать мглу отчуждения и забвения. Так движется история – убирая и доставая вновь, отводя на задний план и выводя обратно на передний; прозрения индивидуальной разумности становятся всеобщим достоянием, а то, что ускользнуло от многих, вдруг достается одному.

Ницше, говоря о Христе, справедливо отмечает, что «...психологический тип Спасителя... мог бы даже удержаться в Евангелиях, вопреки Евангелиям, как бы его ни калечили и какими бы чуждыми чертами его ни наделяли: так удержался тип Франциска Ассизского в легендах о нем, вопреки этим легендам. Истина не в том, что он сделал, что сказал, как он собственно умер; но важен вопрос, можно ли представить его тип, даются ли преданием черты для его представления»<sup>18</sup>. Нечто подобное

<sup>18</sup> Ницше Ф. Антихрист. СС. М.: «Мысль», 1996. Т.2. с. 654-655.



произошло и с Аполлоном. Мало какой рассказ о нем заслуживает бесспорного доверия; к неразберихе изначальных, более-менее «аутентичных» мифов со временем добавились крайне пристрастные, идеологически продиктованные трактовки, отрицающие за этим богом какие-либо достоинства. В этом смысле история Аполлона представляет собой борьбу невежества с несправедливостью, как и некоторые другие истории. Но, несмотря на все, что было сказано (и чего сказано не было), на то, как и кем говорилось все то, что говорилось, его образ дошел до нас в поразительной цельности и сохраняющим свое неподдельное очарование. Если бы Аполлон не был способен на ту же *иллюминацию*, просвечивание характера, что и Христос, он не пережил бы тысячелетия.

Каков же характер Аполлона? Он изначально должен был стать *религиозным* богом. Его происхождение и чудесное рождение, победа над чудовищным Пифоном оформили мифологическую канву божественного становления. Он рано ощущает в себе именно религиозное призвание – строит храмы, учреждает жречество, стремится исповедовать волю своего отца Зевса, отца богов и людей. Это приводит его к необходимости стать *нравственным* богом, богом закона и воздаяния за нарушение закона. Так возникает специфическая жестокость Аполлона и его категоричность, не имеющая ничего общего с личной затронутостью и агрессивным отстаиванием неких «собственных интересов». И однако же, Аполлон терпит неудачу – возможно, неудачу сознательную. Его великое значение в том, что он так и *не* делается религиозным богом, так и *не* дает людям какого-то определенного нравственного закона. Он *не* становится беспорочным, всемогущим и всеведущим. В конце концов, он отказывается от восхождения, не совершает его. Он *уходит*; таков его выбор и его судьба. Его изначальная метафизическая воспламененность, крайность моральных реакций в какой-то момент уравниваются неожиданным открытием еще одной радикальной возможности – возможности ухода в чистое переживание. Аполлон – сама душа античности, знавшей высоты вдохновенной разумности, глубины устрашающей жестокости, и, в конце концов, неизбежную печаль, преображающуюся в жажду красоты и радость от ее созерцания. Аполлон уходит из истории в миф. История – царство осуществившегося, в том числе осуществившихся богов, религий, метафизических систем и этических учений. Миф – это религия, преодолевшая искушение стать религией, пошедшая дальше любой религии, в каком-то смысле, прошедшая полный цикл и вернувшаяся к изначальной своей чистоте и невинности (а не задержавшаяся или вообще оставшаяся на до-религиозном, недооформленном уровне идея сакрального). В изменчивости искусства нашел прибежище Аполлон; он прошел очищение мифом и потому остался в нашей памяти светлым и красивым, хотя и неотделимым от скорби, страданий и смерти. Искусство обещает нам примирение и воссоединение за гранью ведомого. Потому заветом Аполлона стал образ гармонии, единения жизни и искусства, природы и духа, образ, озаренный немеркнущим божественным светом.

## Литература

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## References

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

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

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

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

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

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

Ivanov V. *Nitshe i Dionis* [Nietzsche and Dionysus] // Ivanov V. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and Universal]. Moscow, «Respublika», 1994. 428 p.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

## **The rejected god: Apollo from ancient Greeks to modern times**

**Murzin N., Institute of philosophy RAS**

**Abstract:** Apollo is one of the most significant and even “philosophical” gods of the Ancient World and possibly of all worlds and times. He is often portrayed as the ideal image of all that is “intellectual” and “spiritual” in man’s nature, and so far an opposite to the irrational, chaotic and barbaric side of being. New wave of interest in this figure was caused by Nietzsche’s famous work “The Birth of Tragedy”, though at the same time, it marked the beginning of “Apollo’s eclipse”, which meant that Dionysus, Apollo’s brother and metaphysical antagonist, became more “popular”, important and mind-affecting entity, beneficiating from Nietzsche’s breakthrough and making Apollo almost disappear in deep shadows of misunderstanding and shallow interpretations. In this article, by analyzing amidst all other things some classical works dedicated to antique mythology, I try to show why this “eclipse” was not just an invention/inclination of Nietzsche and his decadent followers, but to some extent existed always in the body of our culture in all its aspects which are based on Ancient Greek heritage. So the main theme of the article is the phenomenon of “Apollo’s rejection” as it went throughout centuries and shown itself in many different sources, disciplines, works of art and systems of thought: its fixation, description, and possible ways of correction.

**Keywords:** antiquity, mythology, theology, metaphysics, culture, Apollo