

рече гдѣ бгъ нсѣви: сѣ зна-  
меніе звѣкта, ѣже азъ даю  
междѣ мною и ками, и  
междѣ всѣкою дшшею жи-  
вою, ѣже сѣтъ съ ками, въ  
роды вѣчныя: азъ мою  
полагю во ѡблаци, и въ-  
дѣтъ въ знаменіе звѣкта  
(вѣчнаго) междѣ мною и  
землею.

Быт. 9:12–13

## ЗОЛОТАЯ ЦЕПЬ

### О СИМВОЛИКЕ ОДНОГО ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО ОБРАЗА В ПЛАТОНИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

...держайте, изведайте, боги, да все убедитесь:

Цепь золотую теперь же спустив от высокого неба,  
Все до последнего бога и все до последней богини  
Свесьте по ней; но совлечь не сможете с неба на землю  
Зевса, строителя вышнего, сколько бы вы ни трудились!  
Если же я, рассудивши за благо, повлечь возжелаю, —  
С самой землею и с самым морем её повлеку я  
И мою десницею окрест вершины Олимпа  
Цепь обовью; и вселенная вся на высоких повиснет —  
Столько превыше богов и столько превыше я смертных!<sup>1</sup> —

— этот красочный образ золотой цепи, свисающей с неба и достигающей до самой земли, прозвучав однажды в «Илиаде» Гомера, эхом отзываются на протяжении многих веков греческой и византийской мысли, неоплатонической и христианской, проникая затем и славянскую культуру: обрастая новыми символическими коннотациями, он становится названием сборника святоотеческих поучений на Руси XIII века — «Златая цепь». Но не просто красочен этот образ. В нём — древняя мифологема, известная во многих индоевропейских традициях, глубоко проникающая в

---

<sup>1</sup> *Homeri Ilias VIII.18–27.*

различные культуры, и являющаяся подлинно архетипической.

Златая цепь — χρυσεῖη σειρή — может означать в языке Гомера и вервь<sup>2</sup>, а в её золоте можно видеть и просто материал, и золотистый цвет как осиянность небесным блеском. Натянутая вервь и небесное сияние — вот те два символических момента, что соединяются в Гомеровом образе и находят место в философских мифах Платона, обращаясь в величественный столп света, простирающийся от неба до земли, в котором свисают верви, нисходящие от «узла неба»<sup>3</sup>. Соотнесение верви и светового луча представляет существенный интерес для анализа символа золотой цепи. К сожалению, у большинства античных авторов имеются в лучшем случае единичные его упоминания, и потому нелишне обратиться к индоевропейским параллелям.

В ведийском санскрите слово *gaśmī* имеет двойное значение: это и поводья или узда, и луч света или яркое сияние солнца<sup>4</sup>. Проанализируем словоупотребление *gaśmī* для выделения основных мифологических сюжетов, связанных с *gaśmī*, а также для различения семантики «луча» и «верви». Ограничимся текстом Ригведы<sup>5</sup> как древнейшим санскритским памятником и выделим четыре группы значений *gaśmī*.

В первой группе *gaśmī* прочитывается лишь как луч солнца, протягивающийся в небе, простирающийся в мировом пространстве и, возможно, конституирующий его пространственность и широту<sup>6</sup> — в противоположность домирной «узости ужаса»<sup>7</sup> —

---

<sup>2</sup> По двусзначности толкования греч. *σειρά*, см.: *И. Х. Дворецкий. Древнегреческо-русский словарь / Под ред. С. И. Соболевского — М.: Гос. изд. иностр. и национальных словарей, 1958.*

<sup>3</sup> *Plat. R. P. X 616c.*

<sup>4</sup> *Sir Monier Monier-Williams. A Sanskrit-English Dictionary, Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, Delhi, 1899; p. 869.*

<sup>5</sup> Мы будем преимущественно следовать переводу и комментариям Т. Я. Елизаренковой по изд.: *Ригведа. Мандалы I–IV; Мандалы V–VIII; Мандалы IX–X. Изд. подг. Т. Я. Елизаренкова. — М.: Наука, 1989–1999.*

<sup>6</sup> С этой интуицией теснейше связан вед. *uru-loka* (*u-loka, ava-loka*), свободное, просторное пространство и под., см.: *М. Monier-Williams, op. cit., p. 906; см. тж.: В. Н. Топоров. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. — М., 1983, с. 248. Краткая характеристика в кн.: шри Ауробиндо. Тайна Веды. — СПб.: Адити, 2004; гл. XV; см. тж. комм. Т. Я. Елизаренковой к Ригведе, I.58.8c.*

amhas<sup>8</sup>. Особо подчёркнуто протягивание луча как своего рода натяжение, обуславливающее его прямолинейность<sup>9</sup>. Здесь выделены четыре ступени:

Сначала возникает собственно «протяжение»<sup>10</sup> лучей, их «распространение»<sup>11</sup>, ключевыми словами оказываются «далеко», «вдаль»<sup>12</sup>, мир становится просторным и широким. Лучи протягиваются, видимо, горизонтально, как это бывает отчётливо видно при восходе солнца, когда первые лучи пробиваются над вершинами деревьев с восточной стороны.

Затем конституируется вертикальная протяжённость мира. «К какому небу протянулся луч» Сурьи? — из вопроса очевидно следует восхождение солнечного света от неба видимого к какому-то из высших небес, что соответствует пронзению<sup>13</sup> неба gaśmi-лучом. Пространство космоса становится протяжённым не только в самом себе, но и по отношению к земле и небу; вертикальный луч уподобляется axis mundi<sup>14</sup>, и семантика gaśmi вдобавок к «геометрическому» аспекту приобретает онтологический<sup>15</sup> и вводится в

---

<sup>7</sup> Кроме работ, указанных в отношении uṅu-loka, ср. ещё общие интуиции: В. Н. Топоров. Петербург и «Петербургский текст русской литературы» // В. Н. Топоров. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. — М.: Изд. группа «Прогресс» — «Культура», 1995; прим. 47.

<sup>8</sup> См., напр., противопоставление uṅu- и amhas в Ригведе I.58.8 и 9, I.91.15, II.26.4, а также менее отчётливо в IV.55.5 и VII.1.15.

<sup>9</sup> Выражаемую производными от вед. tan-, tanu-, восходящих через посредство о.-инд. tantu-, tatanē-, tanas к и.-е. \*ten-, \*tend- (J. Pokorny. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch — Bern, München, 1969; Bd. I, Ss. 1065–1066) и «\*ton-, \*tṅ- (\*tən-) с исходным значением „тянуть“, „про-, вы-, растягивать“» (В. Н. Топоров. Миф о Тантале (об одной поздней версии — трагедия Вяч. Иванова) // Палеобалканистика и античность. — М.: Наука, 1989, с. 69).

<sup>10</sup> Ригведа I.35.7 и VII.47.4.

<sup>11</sup> Ригведа I.19.8 и VII.77.3.

<sup>12</sup> Напр., Ригведа I.50.3 и V.55.3.

<sup>13</sup> Ригведа IV.45.2 и 6, IV.52.7.

<sup>14</sup> См.: В. Н. Топоров. Пространство и текст, с. 256 и сл., его же ст.: Пространство. // Мифы народов мира: Энциклопедия — М., 1980. — Т. 2, сс. 341–342; М. Элиаде. История веры и религиозных идей, т. 1, §12; его же: Священное и мирское, гл. «Центр мира» и др., passim; Е. Г. Рабинович. Середина мира. // Мифы народов мира..., т. 2, сс. 128–129.

<sup>15</sup> Соотнесение онтологического статуса вещи и её пространст-

иерархический<sup>16</sup> строй космоса<sup>17</sup>.

На третьей ступени множество тонких солнечных лучиков складывается в сплошной покров света: «утренние зори вдалеке ткут... яркие [одежды] из новых лучей»<sup>18</sup>, образуя своего рода «покров златотканый», «высокой волею богов» наброшенный над бездною мрака<sup>19</sup>. Иное сравнение — с «золотистыми волосами Савитара»<sup>20</sup>, также образующими сплошной слой из тонких лучиков. Простираение лучей приближается к обретению внутренней полноты, единого и всеохватного протяжения мира<sup>21</sup>.

Наконец, достигается совершенное заполнение космоса солнечным сиянием, и его лучи «ощупывают»<sup>22</sup> изнутри границы

---

венного положения в космосе находит отчётливое выражение уже у Платона в «Федре» и подробно разбирается Аристотелем. См. об этом: А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 4. — М.: Искусство, 1975; ч. II, Эстетика неба, §1, п. 2; а также более обще в т. 8 (М.: Искусство, 1994), кн. II, ч. VIII, гл. VIII, §4, п. 3, а–б.

<sup>16</sup> Древнейшие представления о множественности небес, как и о сложном устройении подземного мира, представляют собой не что иное, как более или менее отчётливо выстроенную иерархию бытия, соотнесенную с мировым пространством. См., напр., В. Н. Топоров. Модель мира (мифопоэтическая). // Мифы народов мира: Энциклопедия. — М., 1980, т. 2, сс. 161–166; *его же* Мировое древо, там же, т. 1, сс. 389–406. О ведийской модели мира см. т.ж.: Г. М. Бонгард-Левин. Древняя Индия: История и культура. — СПб.: Алетейя, 2003, с. 78 и сл.

<sup>17</sup> Этот момент можно интерпретировать как дальнейший подъём солнца над горизонтом, когда в небе видны облака разных высотных ярусов, и солнце подсвечивает их снизу так, что становятся видны лучи, направленные вверх.

<sup>18</sup> Ригведа I.134.4; ср. т.ж. II.3.6.

<sup>19</sup> Ср. «День и ночь» Ф. И. Тютчева, но если для Ф. И. Тютчева ночь есть обнажение бездны мира, снятие «златотканного покрова», то в Ригведе, напротив, ночной мрак свивается, словно шкура (см. ниже), и ночь являет себя, когда покров мрака расстилается над землёю и сокрывает её от солнечного света. Ср. т.ж. Пс. 103:2 и 20.

<sup>20</sup> Ригведа X.139.1. В цит. ст. «Миф о Тантале» В. Н. Топоров отмечает, что хет. *tetana-*, «волосы», возможно, также восходит к и.-е. \**ten-*, \**tend-* (op. cit., с. 81). Впрочем, в приводимом месте Ригведы такой связи не наблюдается.

<sup>21</sup> Здесь можно говорить о солнце, поднявшимся над горизонтом достаточно высоко, чтобы отдельные лучи уже не были различимы и сливались в сплошной поток света.

<sup>22</sup> Ср. древнеегипетское изображение Атона в виде солнечного

космоса, его пределы. Поскольку лучи конституируют не только геометрический, но и бытийный строй космоса, то и вычерчиваемые пределы мира суть не столько очерк космической сферы, но и постижение его бытийных *ἔσχατα*. Единство формы пространственной и бытийной может быть дано как число (или мера), что позволяет понять слова о «соизмерении» и «соразмерности» лучам солнца<sup>23</sup>. В более поздних вариантах мифа о рождении мира из золотого яйца<sup>24</sup> это может означать постижение сущим внутри яйца зародышем своей оболочки, вселенской «скорлупы»<sup>25</sup>.

Во второй группе имеют место оба значения слова *gaśmi*. Постигание внутренних пределов мира достигает высшей точки, и «златотканый покров» напоенного светом мирового пространства выстилает изнутри всю «скорлупу» вселенского яйца, пространство перестаёт расширяться — оно достигло предельной полноты, оно завершено и совершено. Пространство мира обретает предел, и он становится его собственным<sup>26</sup> пределом,

---

диска, от которого протягиваются лучики, заканчивающиеся пальцами, похожими на человеческие. Особенно развит этот мотив в эпоху Эхнатона (Аменхотепа IV) (ср., напр., фрагмент рельефа с изображением Эхнатона и Нефертити из Тель аль-Амарны; ср. тж. иллюстрацию, приводимую на фиг. 2 во введении кн.: С. И. Вавилов. Глаз и солнце. — М.: Наука, 1976).

<sup>23</sup> Ригведа I.123.12 и V.4.4; ср. тж. I.109.3, где *gaśmi*, впрочем, имеет значение вожжей. Сюда примыкает отчасти и VIII.25.18.

<sup>24</sup> Золотой зародыш, или Хираньягарбха, упоминается уже в Ригведе (см. X.121), но наиболее подробно проработан мотив возникновения мира из вселенского яйца в Шатапатха-брахмане, см. особ. VI.1.1.10 и слл., XI.1.6.1–2 и далее. Ср. с орфическими представлениями о рождении мира из яйца (*Aristoph. Aves* 693–702, и проч. по О. Kern, *Orphicorum fragmenta*; ср. тж. о птичьей природе Эроса, рождающегося из яйца (что важно для платоновской темы): Н. В. Брагинская. Анакреонт или Лукиан? // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XIII. — СПб.: Наука, 2009, сс. 70–80; E. Lopes. *Thespiai: In The Reign of Eros*. — Там же, сс. 392–395). См. тж.: В. Н. Топоров. Мировое яйцо. // Мифы народов мира..., т. 2, с. 681.

<sup>25</sup> Ригведа VIII.25.18: Сурья «лучом (своим) границы неба (и) земли измерил».

<sup>26</sup> Ср. с удерживанием «золотой нити» разума в *Plat. Legg.* I 644d–645a, о чём подробно будет сказано ниже. Ср. тж. *Plat. Phaedr.* 253c–254e, где повторяющееся обуздание коней души постепенно вводит совне полагаемый предел внутрь их существа как некое становящееся собственным, усвояемое себе свойство. Ср. с вопросом о генесисе по-

равно как и бытийные *ἑσχάτα* космоса приобретают полноту пространственности<sup>27</sup>. Они интериоризируются миром, и снимается острота противопоставления предела и определяемого, центра и периферии<sup>28</sup>, космос обретает внутреннюю связность<sup>29</sup> и единство<sup>30</sup>. Но при всей широте и просторе такого мироздания возникает снова мотив утеснения — теперь границами самого мира, который повсюду достиг их. Логически полнота постижения предела предполагает дальнейшее его отрицание, снятие или преодоле-

---

нения самости в эллинизме на примере Плотина: А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 6. — М.: Искусство, 1980, ч. III, III, §2.

<sup>27</sup> Ср. у Гесиода «и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке, и от бесплодной пучины морской, и от звездного неба» «концы и начала, страшные, мрачные», перед которыми «даже и боги... трепещут» (*Hes. Theog.* 736–739 = 807–810), описаны вынесенными за предела изобразимого словом космоса и потому могут быть названы вне-пространственными. И тогда можно помыслить особый космогонический акт внесения их внутрь космоса, устранения их страшной, мрачной и непостижимой мощи, как некое «исцеление бездны».

<sup>28</sup> Этот момент тесно связан с натяжением-*τόνος*: «длительность-протяжённость, образующая материю и дух мира, должна пониматься как результат действия, обозначаемого корнем *tan-*. Бесконечное растягивается („тянется“) по всем местам, во все стороны — *anantám vítata m purutrá* (Атхарваведа X.8.12), где *vítata m* — из \**vi-tñ-to-* „растянуто“ — акцентирует два полюса: внутренний центр и внешнюю периферию, соединя тем самым е д и н о е бесконечное (*an-antá-*) и множественность (*purú-*), в которую развёртывается это „едино-бесконечное“» (В. Н. Топоров. Миф о Тантале..., с. 78). На ведийской почве, впрочем, вероятно, что «бесконечность» эта относительна, ибо мыслится как сущая внутри космоса, который в конечном итоге всё же ограничен. Ср. тж. цит. ст.: Е. Г. Рабинович. Середина мира.

<sup>29</sup> Ср. с противоположным убеждением Плотина о всеобщей вражде вещей, пребывающих в пространстве мира и борющихся каждая за своё место в нём: *Plot. Enn.* III.2.2.

<sup>30</sup> Примечательно, что «Гимн единения», завершающий Ригведу, посвящён Агни, связующему небо и землю, особому посреднику между человеком и богами, одно из специфических действий которого — «протягивать жертву» (Ригведа II.1.10, V.13.4, VII.10.2, IX.102.7, всюду производные *tan-*, напр.: *uajñam vi tanvate*), словно нить, из земной юдоли к небесному миру. Ср. тж.: Тайттирия-брахмана II.4.2.6 (по указанию В. Н. Топорова в «Мифе о Тантале...», *op. cit.*, с. 78).

ние<sup>31</sup>, но внутри космоса это невозможно: по определению, всё вещественно сущее пребывает внутри него, и потому исхождение вовне имманентным образом, «изнутри» же, принципиально невозможно. И мир приобретает бытийное напряжение<sup>32</sup>, он «набухает»<sup>33</sup>, «нагревается»<sup>34</sup>, его начинают теснить собственные бытий-

---

<sup>31</sup> Др.-греч. слово *πέρας* этимологически содержит в себе интуицию «переступания», «преодоления», «выхода за пределы», см.: В. Н. Топоров. Понятие предела и *ἕως* в платоновской перспективе (этимологический аспект). // Античная балканистика. — М.: Наука, 1987, с. 111 и слл.

<sup>32</sup> Здесь полезно иметь в виду рассуждение А. Ф. Лосева об «интенсивности бытия» или его «меональной (инобытийно-алогической) напряжённости», в связи с чем можно говорить и о бытийной интенсивности любой вообще категории, после чего может конституироваться и предельная напряжённость чего-либо (см.: А. Ф. Лосев. Античный космос и современная наука. // Бытие. Имя. Космос. — М.: Наука, 1993, сс. 199–200 и далее развитие этой логики для ряда отдельных категорий). В частности, это относится и различной напряжённости бытия в разных областях античного космоса, как отмечалось в прим. 15.

<sup>33</sup> Ср. «беременность» души, о которой Диотима рассказывает Сократу (*Plat. Symp.* 208e–209e; ср. тж.: 206се и *Theaet.* 150b–151b), «зуд и раздражение», мучительно-сладостное чувство пробивающихся перьев начавших расти крыльев души в «Федре» (251b–252a). Схожее состояние «набухания» характерно для небесных коров, часто описываемое в Ригведе.

<sup>34</sup> Такое состояние близко к семантическому комплексу, передаваемому вед. *taras*. О.-инд. *taras-* восходит к и.-е. \**ter-*, от которого происходят также лат. *tereo* и др.-греч. *θεριότης* (*J. Pokorny*, op. cit., Bd. I, Ss. 1069–1070). Санскр. *taras* традиционно сравнивается с теплом птицы, высиживающей свои яйца. В космогонической параллели это то самое тепло, что вызывает созревание зародыша мира во вселенском яйце и, в какое-то мгновение, приводит к его раскалыванию. Роль теплоты *taras* существенна даже в самом абстрактно-умозрительном описании ведийской космогонии — в «Песни творения» X.129, где *taras* порождает нерождённое Нечто Одно (X.129.3). Подобным образом может трактоваться и рождение прежде сущего Пуруши (X.90.5), отчего «он стал выступать над землёй сзади и спереди». При этом слово «выступать» передаёт санскр. *arisyata*, от *ric*, имеющим оттенок освобождения, опустошения, отделения и т. под., что в целом может трактоваться и как появление свободного протяжения, появление незанятого места, воли, простора и простиранья (ибо «простор есть высвобождение мест», по слову М. Хайдеггера),

ные ёшхата.

Спецификум гаśmi-лучей здесь состоит в заполнении ими мирового пространства, неба и земли как «двух чаш мироздания»<sup>35</sup>. Для верви же совершенство постижения пределов мира и его «набухание» выражается в предельном натяжении узды или поводьев, которыми полагается предел стремительной прыти коней. Сами вожжи (или рука, их держащая) в высшей степени напряжены и крепки<sup>36</sup>, и такой τόνος обретает онтологический характер<sup>37</sup>: словом гаśmi именуется только натянутая узда или вервь, тогда как верёвка просто свёрнутая, сложенная, что-то обвязывающая получает сразу другое именование — гаśanā, rajju, dāma и

---

что возвращает также к мотиву напряжения, τόνος. О связи согревания tapas'ом и раскалывания яйца читаем в Айтарея-упанишаде I.1.4 и ещё более отчётливо в Айтарея-араньяке II.4.1. Устойчивое представление о том, что мировое яйцо пробыло в премирных водах в течение года (после чего родился и самый год), позволяет предполагать некую связь между этим появлением временности бытия и созреванием, «набуханием», под действием силы жа́ра-tapas.

<sup>35</sup> Так именуется ведийская вселенная в Ригведе I.160.1 и III.49.1; ср. тж.: I.164.33 и X.44.8.

<sup>36</sup> Ригведа V.87.5, VI.29.2 и VI.44.19.

<sup>37</sup> Ср. с древнеегипетским представлением об особой «крепости» пирамид, иероглифов, мумий, — священных предметов и тел, пребывающих в неподвластной разрушающей силе времени темпоральности д ж е т, в противоположность становящейся и изменчивой темпоральности н е х е х (см.: Ян Ассман. Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации. — М., 1999, сс. 118–127; пользуюсь случаем поблагодарить Е. Н. Кучинова за предоставленный текст этой книги и ценные пояснения). При этом имеется немало примеров именования в античной литературе спинномозговой жидкости (а иногда и самого спинного мозга, как и позвоночного столба вцеле) словом αἶον, позднее переводимого как «век» или «вечность». Если вслед за Р. Б. Ониансом положить, что αἶον — особая жизненная жидкость (см.: Р. Б. Онианс. На коленях богов: Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. — М., 1999; ч. II, гл. VI, см. особ. 209 и сл.), заполняющая полый канал спинного мозга и сообщающая ему напряжённость, упругость и крепость, то мы увидим ту же эстетическую интуицию неизменности, устойчивости, силы и мощи, что связывает «крепость» и «вечность». Ср. тж. связывание древнеегипетской символики позвоночного столба с бытийной устойчивостью, порождающей своеобразную онтологическую эстетику в интерпретации о. Павла (Флоренского) (Иконостас. // свщ. Павел Флоренский. Имена: Сочинения. — М.: Эксмо, 2006, сс. 341–342).



проч. Предельное бытие *raśmi* обуславливает полагание и ею самую предела чему-либо иному<sup>38</sup>.

Это внеположное инобытие совершенно необходимо для существования узды: по отношению к нему только и возможно её натяжение. С другой стороны, предельный характер её бытия сосредоточивает его внутри сущностных пределов, и потому любые качественные оттенки инобытия не имеют значения, оно — лишь фон самоопределения *raśmi*-узды. Здесь появляется особый мотив самождественности<sup>39</sup>, передаваемый вед. *tanu-* или *tanva-*, обозначающим и причастную форму от *tan-* — «тянуть», «растягивать», — и существительное — «тело», по преимуществу человеческое, и возвратное местоимение, близкое к «сам», «себя самого»<sup>40</sup>. Этот аспект само-познания тесно связан с постижением бытийных пределов и отличением «себя» от «иного»<sup>41</sup>.

Первое отличие натянутой верви от луча состоит в её неизбывной соотнесенности с инобытием, по отношению к которому она только и становится самой собой.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Ср. мотив «обуздания» в V.62.4: «Пусть привезут вас легкозапрягаемые кони! Удерживаемые поводьями (*yata-raśmaya*), пусть прибегут они в наши края!»

<sup>39</sup> Установление самождественности может быть понято как акт обнаружения своего бытия, усвоения бытия, то есть превращения его из «бытия вообще», «просто бытия» в своё собственное бытие. Известна одна из этимологий слова «свобода», возводящая к трём и.-е. корням: *sqo-bho-dā*, как «своё бытие дающая» (см., напр.: С. П. Лебедев. О свободе, знании и вере. // Вестник РХГИ — 1997, №1), откуда проясняется чрезвычайная важность этого «усвоения» бытия.

<sup>40</sup> Ср. с др.-греч. *σῶμα*, которое также может означать не только «тело», но и формировать притяжательные обороты, в которых несёт грамматически служебное значение и потому не переводится, напр.: *τὸ σὸν σῶμα* = *σύ*, *τὰ πολλὰ σῶματα* = *οἱ πολλοί* (эти примеры и ряд других см. в словаре И. Х. Дворецкого, цит. изд., ст. *σῶμα*). О связи понятия о человеческом теле с притяжательной лексикой см.: В. Н. Топоров. О некоторых предпосылках формирования категории притяжательности. // Славянское и балканское языкознание. Проблемы диалектологии, категория посессивности. — М.: Наука, 1986.

<sup>41</sup> Параллельный момент «беспорочности» лучей (X.91.4) отрицает всякий ущерб или недостаток, который мог бы быть мыслим в соотнесении с иным. Имманентная полнота бытия стихии света на этой ступени, напротив, вовсе не требует положенности актуального иного.

<sup>42</sup> Подходящий образ для сравнения — межевальная вервь, про-

Отсюда вытекает и второй момент: *gaṣmi*-луч выражается в ином активном образом, например, как энергия по отношению к потенциально данному<sup>43</sup>, действие верви-узды более тонко, оно состоит в ограничении некоторых из потенциалов сущности, представляя прочим, актуализируясь, являть вовне наиболее значимые черты сущностного лика. Луч оплодотворяет пассивное инобытие, тогда как вервь может обуздывать лишь то, что обладает некоей изначальной активностью<sup>44</sup>.

В третьей группе *gaṣmi* снова имеет только значение луча. Внутреннее напряжение космоса, его «натяннутость» разрешается разделением неба и земли, раскалыванием мирового яйца, принесением первожертвы. Важно, что это драматическое деяние происходит не само по себе, но как особый подвиг, совершаемый богами<sup>45</sup>, — что не может произойти имманентно, «изнутри»<sup>46</sup> самого космоса. Перворазделение неба и земли, света и тьмы, дня и ночи порождает особое первомгновенье<sup>47</sup> мирового бытия во вре-

---

тянутая над землёй и по которой означает линия, разграничивающая соседние наделы земли. Вервь внеположна наделам, но без них она не будет вервью м е ж е в а л ь н о й, равно как и земля без разделяющей верви никогда не превратится в ограниченные, оформленные н а д е л ы.

<sup>43</sup> В терминах трактата Плотина «О потенции и энергии», Епн. II.5.

<sup>44</sup> Сказанное можно сравнить с ростком, выбивающимся из земли: солнечное тепло впитывается им как совне приходящая сила, но сама она не оказывает непосредственного действия на него, напротив, она полностью усваивается, делается своей, свойственной себе, и затем уже как собственно своя действует внутри и изнутри живого существа.

<sup>45</sup> Ср. Ригведа VI.44.24: Индра «укрепил отдельно небо и землю, он запряг (коня в) колесницу с семью поводьями» (то есть колесницу Сурий), чему параллельно приношение Пуруши богами в жертву самим себе (X.90.6–7), а также раскалывание мирового яйца, из половинок «скорлупы» которого и образуются «две великие чаши» мироздания.

<sup>46</sup> Имеется в виду не столько пространственная, сколько онтологическая «внутренность». Не космос создаёт богов, но боги суть прежде строя мироздания (см., напр., X.90; впрочем, в свете X.129.6–7 этот вопрос осложняется, неким переходным моментом можно считать космогонический «гимн неизвестному богу» X.121).

<sup>47</sup> Ср. понятие о *das Ungeheure* («исключительное», «неимоверное», «чудовищное») у Мартина Хайдеггера (развиваемое в «Парме-

мени. Это начало времени, которое само «ещё не время, и даже не самомалейшая часть времени», бесчисленно отражается каждым восходом солнца, когда небесный свет побеждает мрак, растеившийся над землёй. Особый утренний обряд возлияния сомы, видимо, был связан именно с воссоединением людей *hic et nunc* со мгновением рождения мира<sup>48</sup>. Возможно, поэтому Сурье приписываются подвиги Индры<sup>49</sup>, которыми он совершает первоупорядочение вселенной.

Восход солнца, во-первых, уничтожает мрак, свивает его «словно шкуру» и низвергает в воды<sup>50</sup>, и, во-вторых, утверждает торжество света, исполняющего протяжение<sup>51</sup> между обособив-

---

ниде», в передаче *L. Michael Harrington. Sacred Place in Early Medieval Neoplatonism.* — Palgrave Macmillan, New York, Basingstoke, 2004, p. 24 sqq).

<sup>48</sup> Мрак и тьма ассоциируются с ночью и ночным сном. Здесь нужно помнить о том, что ночное бодрствование для ведийских ариев имело сакральное значение, и высшая напряжённость ритуального действия приходилась именно на рассветный час, которого ожидали у костра на протяжении всей ночи, приутоворяя себя к достойной встрече ранней зари. Заснуть в ночном мраке — не просто отдалиться естественной потребности в отдыхе, но значит выпасть из сакрального плана бытия, отступить от причастия таинства рождения нового дня, которое связано с миготом рождения вселенной (ср. с испытанием Гильгамеша семинощным бодрствованием (Эпос о Гильгамеше, табл. 11) и анализ этого эпизода: *М. Элиаде. История веры и религиозных идей*, т. 1, §23; ср. тж.: т. 2, §230, где «бодрствованию до рассвета» усваивается особое духовное значение, гораздо более глубокое, чем просто обладание физической силой или силою воли). Отчётливо воспринимается это через контраст с опьянением сомой, воздвигающим риши славословить богов, а вовсе не предаваться сну. Это проясняет слова одного из гимнов соме: «как лучи солнца заставляют убежать заснувших, (так) пьянящие соки сразу приходят в движение» (Ригведа IX.69.6).

<sup>49</sup> Напр., Ригведа VII.36.1 «Сурья лучами выпустил коров»; ср. тж. VIII.12.9: «Индра лучами солнца сжигает дотла Аршасану, как Агни — деревья».

<sup>50</sup> Ригведа IV.13.4; ср. тж. IV.50.4 и VIII.43.32. «Разбивает весь мрак» и сома «в доме почитателя своего» (IX.100.8).

<sup>51</sup> Напр., Ригведа I.49.4 и I.124.8. Может показаться непоследовательным, что особого рода конституирование пространства происходит дважды: на первой и на третьей ступенях. Необходимость изначального полагания пространства, а затем его некоего преобразования (как сообщения ему способности быть активно приемлющим, ответ-

шимися «чашами мироздания». Воздушное пространство посреди трёхчленного мира<sup>52</sup>, несмотря на свою едва ощутимую вещественность, является тою главною опорой, благодаря которой небо не падает на землю, не смешивается с нею в премирный хаос<sup>53</sup>. С другой стороны, разделение неба и земли означает их противопоставленность, такое отрицание ими друг друга, в котором пределы космоса вычерчиваются теперь уже не изнутри, но и снаружи. Равно и свет, низвергающий мрак, вычерчивает границу между собою и тьмой, полагает предел ей, «обуздывает» её. Резкая различённость, однако, полагает не только членораздельность, но

---

ным и участным в бытии своих насельников, о чём см. ниже) может быть показана не только логически, но и на примере космогонического гимна X.129 (требующего отдельного анализа), где вместо традиционных *an̥has* и *u-loka* говорится о *tus̥hya-*, «пустоте», которая не есть ни собственно пространство мира, но и не тяготящий мрак допространственного хаоса. Впрочем, кроме X.129.3с, *tus̥hya-* упоминается в Ригведе ещё лишь однажды (V.42.10d: «Кто вздумает хулить труд потрудившегося (на жертвоприношении), / Пусть делает п у с т ы е желания...»).

<sup>52</sup> Вед. санскр. *tri-loka* (позднее *tri-bhuvana*) означает «три мира», причём денотатом может быть как система «небо — земля — подземный мир», так и «небо — воздушное пространство (*antarikṣa*) — земля». Ср. с мифом о трёх шагах Вишну и соотносимой с ними трёхчленной структурой космоса.

<sup>53</sup> В ведийской традиции это *stambha* или *skambha*, опора небес и *axis mundi*, в образе жертвенного столба либо дерева *ásvattha* воплощает архетип мирового древа. Антиномия податливости, почти невещественности воздуха и непреступной крепости воздушного пространства закрепляется, например, в словах Брихадараньяка-упанишады, II.1.1: «поистине, тот, кто знает дитя с [его] жилищем, с местом, со столбом, с верёвкой, — отражает [от него] семерых ненавистных врагов. Поистине, это дитя — срединное дыхание, жилище — это [тело], место — эта [голова], с т о л б — д ы х а н и е, верёвка — пища». Мифологема возникновения мира из яйца предполагает, что яйцо принадлежит некоей птице, и потому «птичья» или «воздушная» символика принимает космогоническое значение (ср. у Аристофана: «чернокрылая Ночь перво-наперво рождает яйцо, что ветром надудо», *Aves* 695, в пер. А. В. Лебедева; см. тж. работы, указ. в прим. 24). Отсутствие мировой опоры до тех пор, пока мировое яйцо не расколется, подтверждается словами Шатапатха-брахманы, XI.1.6.2. Немаловажно пифагорейское представление о пустоте, «входящей из бесконечной пневы» внутрь космической сферы (*Arist. Phys.* IV.6 213b22 = 58B30 Diels).

и вводит члены в соотносительность друг с другом как частей одного целого, и потому первоизделение мира — первейший залог внутреннего единства нарождающегося космоса, каким бы многосложным он ни казался<sup>54</sup>.

В четвёртой группе *raśmi* снова означает и луч, и вервь. Происходит вычленение внутреннего строя мироздания, оно превращается в *kósmos*, упорядоченный и мерно организованный в себе: возникает его структура, смысловая и бытийная.

Выраженность смысла на лике мира — так можно понять слова Ригведы об Ушас и Сурье, «дающих знать о себе» своими лучами<sup>55</sup>, оборотной стороной чего служит представление о Сурье как глазе<sup>56</sup> богов, которым они смотрят на землю: «лучами они смотрят внутрь»<sup>57</sup>. Диалектика познания и выражения, осуществляемых лучами, имеет параллель в отношении верви или узды: с одной стороны, рукою возникшего узда правит конями, быками, обрядами, обоими родами<sup>58</sup>, народами, небесной колесницей, пестиком для выжимания сомы и даже самим Сомой<sup>59</sup> — здесь нужно снова помнить, что узда не столько сообщает новую содержательную определённую, но скорее ограничивает собственные потенции сущности, внося целенаправленность, сосредоточивая её силы в одной точке, «заостряя» её устремления<sup>60</sup>. С другой стороны, на-

---

<sup>54</sup> Это касается и расчленения Пуруши — именно исконная целостность его живого тела оказывается онтологическим основанием оживотворённости и цельности рождающегося из него мироздания. Сообщение цельности может быть понято как *и с ц е л е н и е*, ср. прим. 27.

<sup>55</sup> Ригведа IV.14.2 и 3; ср. I.92.12: Ушас «проявляет себя, становясь видимой с лучами солнца» и I.50.3: «далеко стали видны его знаки-лучи среди людей».

<sup>56</sup> Ср., напр.: Ригведа I.22.20, I.115.1, I.164.14, V.40.8, V.59.3 и 5, VII.61.1, VII.63.1, VII.98.6, а также X.82.1 и X.90.13.

<sup>57</sup> Ригведа I.132.3.

<sup>58</sup> То есть богами и смертными. Ср.: Ригведа II.24.10d и комм. Т. Я. Елизаренковой ad locum.

<sup>59</sup> Соответственно, Ригведа V.33.3, VI.44.19, VIII.35.21, I.141.11, VI.67.1, VIII.101.2, I.28.4 и X.36.8. Сюда примыкают также: I.135.9, I.144.3, II.5.2, III.7.9, X.36.6 и X.130.7.

<sup>60</sup> Сочетание трёх смысловых моментов — (i) натянутой верви в образе тетивы лука, расположенного (ii) посреди мира, между небом и землёю, и «отсечение лишнего» в смысле (iii) ограничения потенций — встречается у Лао-Цзы: «Небесное Дао напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя.

тянутая мерная или межевальная вервь может быть орудием измерения чего-либо, вскрывая внутренний смысловой или числовой облик вещи. Так и Агни «измеряет» и «рассматривает» жертву, то есть поглощает её своим пламенем и тем разделяет её на составы<sup>61</sup>. Как луч, *gaṁti* соотносится со смыслом, *λόγος*<sup>62</sup>, тогда как вервь теснее связана с мерой и соразмерностью, и потому выделяемую ею структуру определяет число, *ἀριθμός*<sup>63</sup>.

Бытийный строй мира выражается в его иерархичности<sup>64</sup>. Можно говорить об иерархическом строении космоса, состоящего из неба и земли (а также антарикши) как неравноценных онтологических пластов, в каждом из которых имеется свой, более тонкий внутренний порядок<sup>65</sup>. Кроме этого, родословная каждого че-

---

Оно отнимает лишнее и отдаёт отнятое тому, кто в нём нуждается. Небесное Дао отнимает у богатых и отдаёт бедным то, что у них отнято. Кто может отдать другим всё лишнее? Это могут сделать только те, которые следуют Дао...» (Дао дэ Цзин, 77; пользуюсь случаем поблагодарить Р. Н. Дёмина за указание на этот сюжет и за обсуждение некоторых материалов настоящей работы).

<sup>61</sup> Ригведа VIII.13.30. Один из эпитетов Агни — *jāta-vedas*, букв.: «ведающий все рождённые [существа]», ибо всякое существо, преданное его пламени, разделяется до простых начал и, вбираемое им в себя, тем самым и познаётся как сущее. Яркий свет пламени испускает лучи — взгляды Агни, которыми он испепеляет жертву, но которыми он и рассматривает, постигая её (ср. роль Агни в погребальном гимне X.16).

<sup>62</sup> В Ригведе часто труд риши, создающего священные гимны, сравнивается с искусством ткача, сплетающего ткань. Как лучи солнца образуют покров света, а нити в руках ткача — ткань, так и слова или «поэтические мысли» риши превращаются во вдохновенную песнь. Ср., напр., Ригведа X.53.6с и комм. Т. Я. Елизаренковой ad locum.

<sup>63</sup> Ср., напр., Ригведа II.40.3: «меряющая пространство семиколёсная колесница, ... имеющая пять поводов».

<sup>64</sup> Любопытно, что целиком посвящённая такой иерархической структуре мира работа Артура Лавджой, названная в оригинале «*Сатена аугеа*» (лат. калька Гомеровою *σεῖρον χρυσείη* из фрагмента, приведенного в начале), в русском переводе озаглавлена с подчёркнутым онтологическим моментом как «Великая цепь бытия».

<sup>65</sup> С очевидностью это дано в космогонической мифе о Пуруше (X.90). Что касается рождения вселенной из мирового яйца, этой структурности отвечает, например, создание пяти времён года после его раскалывания (Шатапатха-брахмана XI.1.6.5), различение гор, рек и моря (Чхандогья-упанишада III.19.2). В Субала-упанишаде I.1 даёт-

ловека, генеалогия его рода также представляет собой древовидную иерархическую структуру<sup>66</sup>, обладающую не меньшей значимостью в жизни смертных.

Иерархия космоса может быть дана как смысловой его остов, чистая структурность, более числовая и геометрическая, нежели словесная. Её небесным источником служит вселенский закон, ῥά, приносимая на землю своими особыми «поводьями» или «узду»<sup>67</sup>. Эта всеобъятная структурность выражается однонаправленно, только «сверху вниз», как нисходящее воздействие на все вещи мира, вскрывающее внутри них аспект их взаимной соотносительности и встраивающим их в целостность мирового бытия. Это специально пространственный аспект<sup>68</sup>.

Космос, однако, — не просто нечто целое, но единое, и кроме числовой структуры, связующей части, имеется онтологический исток единства, к которому генетически восходит всё сущее; символизирует его небесный глаз богов — Сурья. Именно к небесным

---

ся прямое соотнесение мирового яйца с Пурушей, но, возможно, это результат намеренной попытки объединить два различных мифа.

<sup>66</sup> Прекрасно иллюстрируют сразу нескольких архетипов такие строки Арсения Тарковского («Деревья»):

Державы птичьей нищеты,  
Ветров зелёные кочевья,  
Ветвями ищут высоты  
Слепорождённые деревья.

Зато, как воины, стройны,  
Очеловеченные нами,  
Стоят, и соединены  
Земля и небо их стволами.

. . . . .

Людская плоть в родстве с листвою,  
И мы чем выше, тем упорней:  
Древесные и наши корни  
Живут порукой круговой.

<sup>67</sup> Ригведа IX.97.23; ср.: I.123.13, I.136.2 и V.7.3.

<sup>68</sup> Ср. с построениями Платонова «Тимей», где четыре изначальные первостихии образуются из геометрических фигур (*Plat. Tim.* 53b–56c), так что можно говорить даже о своего рода геометрической онтологии космоса (см.: А. Ф. Лосев. Античный космос и современная наука, цит. изд., сс. 248–254 и сл.).

лучам возводят риши и иерархию своего рода: «вот те семь лучей — дотуда протянулась моя родословная»<sup>69</sup>.

Наконец, в экстатическом опьянении сомой внутреннее вместилище души человека<sup>70</sup> может быть освещено лучами Сурьи и, преобразаясь, уподобляться всецелому космосу. Мы читаем, что сома «приближается» к лучу, «подстраивается» к нему, «окутывается», «соединяется» и, наконец, «обладает лучами вместе с Сурьей»<sup>71</sup>. Тогда в человеке совершается преображение, подобное рождению мирового пространства, душевный мрак исполняется светом, в нём становится различимо всё мирозданье, и сама душа ощущается распростирающейся вширь, так что весь мир вмещается во вдохновенном риши<sup>72</sup>. Так, с одной стороны, иерархия космоса вбирается внутрь себя одним человеком как *par excellence* предстательствующим за свой род<sup>73</sup>, в котором он сходится в одну

---

<sup>69</sup> Ригведа I.105.9, ср. тж. I.109.7. Здесь снова уместны последние строки стихотворения Арсения Тарковского.

<sup>70</sup> «Самое замечательное и в известной мере действительно парадоксальное в пространстве созерцания то, что оно является пространством в сознании, в то время как само сознание со всеми содержаниями непространственно», — так Ник. Гартман (цит. по «Пространству и времени» В. Н. Топорова, цит. изд., с. 227) формулирует проблему соотношения внутреннего вместилища человеческой души и вмещающей способности космоса. Опьянение сомой в понимании Ригведы приводит к такому «расширению» внутреннего «пространства» души, что сама эта проблема исчезает.

<sup>71</sup> Соответственно, Ригведа IX.97.33, IX.111.3, IX.86.32, IX.61.8 и I.135.3.

<sup>72</sup> Ощущение опьянённым риши расширения собственного существа, увеличения своего тела — устойчивая и очень характерная черта (см.: Т. Я. Елизаренкова. О Соме в Ригведе. // Ригведа. Мандалы IX–X. — М.: Наука, 1999, сс. 348–353). Лучше всего говорит об этом гимн X.119: «Ростом я превзошел небо, / Пре(взошел) эту великую землю — / Не напился ли я сомы?», «На небе одно мое крыло, / Другое поволок я внизу — / Не напился ли я сомы?», «Я великий-великий, / Я поднялся до туч — / Не напился ли я сомы?» (X.119.8, 11 и 12).

<sup>73</sup> Предстательство за свой род остро чувствуется индийской мыслью: «в Махабхарате есть рассказ, который указывает, сколь значительной должна быть жизнь в мире, прежде чем он будет покинут. Анахорет, оставивший мир до женитьбы, попадает в конце своих странствований в ужасное место — в преисподнюю. Там он обнаруживает своего отца, деда и всех своих предков, подвешенных один



точку<sup>74</sup>, с другой же — через такое причастие сама родовая иерархия встраивается как органическая часть внутрь мирового единства, актуализируя то первоначальное *ἀρχή*, тех «семи лучей», к которым возводится родословная. Это некая параллель подобию ежеутреннего восхода солнца исконному первоначальности на заре

---

под другим над разверзшейся пучиной. Верёвка, удерживавшая их от падения в пучину, медленно перегрызалась мышью, которая олицетворяла силу времени. В словах «спаси нас, спаси нас!» он слышал, как множество хорошо знакомых ему голосов звали к помощи ребенка. Единственной надеждой на спасение всех его предков было рождение сына. Анахорет понял этот урок, вернулся домой и женился» (С. *Радхакришнан*. Индийская философия. Т. 1. Ведийский и эпический период. — М., 1956, гл. 8, ч. X). Образ полноты рода, вытягивающегося в живую нить, известен в русском фольклоре — от сказки о репке до притчи о луковке, передаваемой Ф. М. Достоевским (рассказ Грушеньки в «Братьях Карамазовых», ч. III, кн. VII, гл. 3): в ней можно обнаружить черты, напоминающие житие св. Петра Африканского, мытаря (память 22 сентября ст. ст.), различие же в повествовании, возможно, обусловлено именно вобранным фольклорным мотивом. Во всяком случае, полезно также помнить слова А. И. Осипова в его речи «Ф. М. Достоевский и христианство. К 175-летию со дня рождения» (ЖМП, №1, 1997) о глубине раскаяния евангельского мытаря, остро чувствуемого Ф. М. Достоевским и исполняющим трогательный образ луковки — не только в рассказе Грушеньки, но и далее в романе отзывающимся эхом ещё не один раз.

<sup>74</sup> Ср. своеобразный «родовой клин» у Валентина Распутина: бабе Дарье, пришедшей на деревенское кладбище, где покоятся едва ли не все её предки, «представилось, как потём, когда она сойдёт отсюда в свой род, соберётся на суд много-много людей — там будут и отец с матерью, и деды, и прадеды — все, кто прошёл свой черёд до неё. Ей казалось, что она хорошо видит их, стоящих огромным, клином расходящимся строем, которому нет конца, — все с утрюмыми, строгими и вопрошающими лицами. А на острие этого многовекового клина, чуть отступив, чтобы лучше её было видно, лицом к нему одна она. Она слышит голоса и понимает, о чём они, хоть слова звучат и неразборчиво, но самой ей сказать в ответ нечего. В растерянности, в тревоге и страхе смотрит она на отца с матерью, стоящих прямо перед ней, думая, что они помогут, вступятся за неё перед всеми остальными, но они виновато молчат. А голоса всё громче, всё нетерпеливей и яростней... Они спрашивают о надежде, они говорят, что она, Дарья, оставила их без надежды и будущего...» (Прощание с Матёрой, гл. 18).

сотворения мира<sup>75</sup>. Таким образом, ведийский ритуал, кроме прочего, совершает соединение родовой иерархии и иерархии космической в её бытийном аспекте<sup>76</sup>, и здесь *raśmi* имеет значение луча. Как вервь *raśmi* не может свершать такого соединения, — возможно, в структурном отношении оно и не требуется, поскольку всегда уже налично дано.

Третье отличие «луча» от «верви» состоит в изменчивом, динамическом присутствии луча, *suī generis* небесной *χάρις*, которую нужно стяжать и которая может покидать человека. Присутствие же узды может быть закреплено в бытии мира, удержано им самим. Активность определяемого вервью воспринимающего начала означает такую его «ответность», которая налагает некую

---

<sup>75</sup> «Семь лучей солнца» как начало и узел, из которого разворачивается иерархический строй, соответствует «первым лучам солнца» как началу временной «иерархии», появлению устроенного, организованного времени. В обоих случаях можно говорить об *ἀρχή* такого строя, и едва ли в ведийском мифомышлении эти два аспекта — родовой и временной — могли бы мыслиться раздельно. Впрочем, в ведийском санскрите «семь лучей» могут быть и «семью поводьями» — в обоих случаях это *saptaraśmi*.

<sup>76</sup> Иного несколько рода это «соединение» оказывается в тибетской традиции бон: считалось, что «первые цари пребывали на земле только днём, по ночам возвращаясь на небеса. Они были, по сути, бессмертны. Когда наступал срок окончательно покинуть землю, цари восходили на небо с помощью волшебного вервья (му или дму). Согласно бонской летописи, у первых царей „из темени протягивалось (или исходило) световое вервие, именуемое му, бледно-желтое (или коричневое). Умирая, они постепенно рассеивались (как радуга в небе), начиная со ступней, и втягивались в вервие му, которое, в свою очередь втягивалось в небеса”» (*М. Элиаде. История веры и религиозных идей*, т. 3, §312). «С одной стороны, вервие му выполняло космологическую функцию, соединяя небо с землёй в качестве *axis mundi*; с другой, оно являлось стержнем системы соответствий: космос — жилище — человеческое тело. И наконец, с какого-то момента вервию му определяется место в структуре человеческой души и, соответственно, в обряде, обеспечивающем её посмертное освобождение и восхождение на небо» (*ibid.*, §313). Собственно свет, светы и разнообразные лучи занимают настолько значимое место в представлениях тибетских традиций, что Мирча Элиаде говорит об онтологии и мистической физиологии стихии света (*ibid.*, §317). Исключительное преобладание световой семантики в отношении образа верви делает этот пример важным для дальнейшего обсуждения построенный Платона в «Законах».

«ответственность» на самый предел, конституирует их крепкую верность друг другу. Луч же, относясь к воспринимающему как пассивной восприемнице, может «нестесненно» приходиться и уходить. Тем не менее, поскольку «вервь» следует непосредственно за «лучом», то *gaśmī*-луч сообщает пассивной восприемнице самоё способность быть активной, ответной и верной<sup>77</sup>.

Завершая обзор словоупотребления *gaśmī*, нелишне напомнить, что различие «луча» и «верви» очень тонко, и в языке ведийских риши эти смыслы могут настолько сливаться в одном слове, — намеренно<sup>78</sup> или нет, — что иной раз почти невозможно определить, каким русским словом нужно перевести *gaśmī* в данном месте<sup>79</sup>.

\* \* \*

Образ Гомеровой «золотой цепи», сочетающий символику «луча» и «верви», по-разному проступает в диалогах Платона. Мы обратимся к четырём сюжетам, каждый из которых весьма поучителен, когда мы имеем перед собой картину индоевропейских мифологических параллелей.

Отчётливее всего они видны в раннем диалоге «Ион», где Сократ сначала изображает цепь металлических предметов, слипающихся в присутствии гераклеийского камня (т. е. магнита): он «не только притягивает железные кольца, но и сообщает им такую силу, что они, в свою очередь, могут делать то же самое, что и камень, то есть притягивать другие кольца, так что иногда получается очень длинная цепь из кусочков железа и колец, висящих одно

---

<sup>77</sup> Таков же порядок и усложнения онтологии в ходе космогенезиса: сначала *gaśmī*-луч формирует активно воспринимающее инобытие, а затем *gaśmī*-вервь вносит в него внутренний строй.

<sup>78</sup> Ср., напр., Ригведа I.136.2: «путь закона стал управляться уздой, глаз (солнца) — лучами и Бхаги». Т. Я. Елизаренкова дважды упомянутый *gaśmī* оба раза переводит как «луч». Но это место можно прочесть и как обыгрывание двусмысленности *gaśmī* — сначала речь идёт о солнечной колеснице, движущейся по своему пути на небесном своде, и тогда она управляется вожжами или уздой, а затем — о Сурье как глазе богов, который своими лучами, как мы читали, «смотрит внутрь». Повторение *gaśmī* на таком коротком отрезке в одном и том же значении едва было бы уместно в поэтической речи такого стиля, тогда как игра тонкими фонетическими или смысловыми оттенками слов характерна для языка Ригvedы.

<sup>79</sup> Напр., I.123.13, см. комм. Т. Я. Елизаренковой ad locum.

за другим; у них у всех сила зависит от того камня. Так и Муза сама делает вдохновенными одних, а от этих тянется цепь других восторженных»<sup>80</sup>. Обращаясь к Иону, Сократ продолжает: «зритель — последнее из тех звеньев, которые... получают одно от другого силу под воздействием гераклейского камня. Среднее звено — это ты, рапсод и актёр, первое — это сам поэт, а бог через вас всех влечёт душу человека куда захочет, сообщая силу через одного другому»<sup>81</sup>. Хотя здесь нет явной световой символики, но ей равносильно понятие о незримой силе божественного вдохновения, выступающей как своего рода небесный луч, тесно переплетенный с образом верви связываемых земных существ, напоминая стиль ведийского мифа. Первое отличие, впрочем, очевидно: не только в Ригведе, но и у Гомера и в более поздних диалогах Платона, и «луч», и «цепь» имеют небесное, божественное происхождение; здесь же цепь вдохновенных людей настолько земная, насколько перстен сам человек, и в особой божественной силе, связующей их, проступает архаическая интуиция родовой иерархии. Именно она, земная «по плоти», имеет внутренний строй, искони небесного происхождения. Но если традиционно это осмысливается как необходимость ритуального воссоединения космического и родового порядков<sup>82</sup>, то Платон вносит нечто совершенно новое: вдохновение Музы не сочетает вместе членов одного рода, но созидает новую, прежде не бывшую цепь людей, восприимчивых к искусству актёра или рапсода. Родовые связи здесь устраниаются, и на их место вступает сила небесного вдохновения, созидающего новый род — род поэтов, музыкантов, рапсодов, — не просто происходящий от воли Музы, но всецело зиждущийся её силою, причастный божественного бытия, а значит — небесного, встроенного в порядок космоса.

Можно сказать, что сила искусства по мысли «Иона» не соединяет две иерархии, но подменяет родовые связи причастием космического строя (посредством божественного участия). Это важнейшее отступление от родового чувства архаики.<sup>83</sup> Особен-

---

<sup>80</sup> Ion. 533de. Последние слова по-гречески звучат так: οὐτῶ δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ὁρμαθὸς ἐξαργάται.

<sup>81</sup> Ion. 536a.

<sup>82</sup> Хотя бы и возможны были различные решения вопроса о том, какой из них первичен.

<sup>83</sup> Сила вдохновенного искусства в контексте «Иона» может быть прочитана как некое освобождение от родовых уз и замена их связью

ность понимания «золотой цепи» здесь — в образовании цепи силою небесного «луча» (более обще — энергией небесного бытия) из воспринимающих земных начал, которые сами по себе ничего «цепочечного» не содержат. Образующаяся здесь цепь сочетает земное и небесное, соединяет два предельные плана бытия и потому имеет яркий символический<sup>84</sup> характер<sup>85</sup>.

Прямая цитата с явным указанием на Гомера встречает нас в «Теэтете». Услышав согласие Теэтета с мыслью о том, что «движение, будь то в душе или в теле» есть благо, «а покой — наоборот», Сократ продолжает: «тогда я прибавлю ещё безветрие и затишье и тому подобное — то, что загнивает и гибнет от покоя и сохраняется от противоположного. А в довершение всего я притяну сюда ещё и золотую цепь, которая, по словам Гомера, есть не что иное, как Солнце. Он объясняет также, что, пока есть Солнце и круговое движение, всё существует и сохраняется и у богов, и у людей»<sup>86</sup>. Это краткое место многократно толкуется неоплатони-

---

причастности священному искусству. Когда позднее для Платона философия примет онтологическую ценность гораздо высшую, чем искусство, мудрецы, что будут восседать правителями его идеального государства, окажутся настолько же далеки от родовой стихии, насколько погружены в созерцание единотворящего бытия и блага. Примечательно, что в раннесредневековой Византии (спустя почти тысячелетие) не только император, но и придворный чиновник «посвоему изъяты из родовых связей», в идеале должны быть предельно отрешены от родовой, природной «почвы», воплощая равноангельный образ бытия — ср. образ царя Мелхиседека в Евр. 7:1–3, он без отца, без матери, без причта рода, ни начала днѣмъ, ни животѣ конца имѣла, оуподобленъ же снѣ бжю, пребываетъ цѣнникъ вѣнѣ (см.: С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Coda, 1997, сс. 19–20).

<sup>84</sup> В исконном смысле греч. συμβάλλω. Можно воспользоваться формулой, не раз произносимой А. Ф. Лосевым на страницах «Очерков античного символизма и мифологии»: символ есть тождество идеи и материи. Реальная вещественность символа, его осязаемая данность и одновременно свойство быть «всегда больше самого себя» (о. Павел (Флоренский)) — едва ли могут быть опущены при желании приблизиться к Платонову образу мысли.

<sup>85</sup> Протянутая от человека к человеку, над землёю, горизонтально в пространственном отношении, вервь в онтологическом отношении связует горнее и земное, и потому вполне может быть образом axis mundi.

<sup>86</sup> Theaet. 153cd.

ками, преимущественно в ключе понимания «золотой цепи Зевса как „излияния” и эманации в виде нисходящего от владыки мира сонма богов»<sup>87</sup>; более того, *σειρά* становится едва ли не техническим термином в неоплатонизме<sup>88</sup>, переводимым как «ряд»<sup>89</sup>, так что, по словам Прокла, «всякая причина, дающая начало каждому ряду, уделяет данному ряду своё отличительное свойство. И то, что она есть первично, данный ряд есть ослабленно»<sup>90</sup>. Макробий сравнивает «золотую цепь Гомера» с рядом зеркал<sup>91</sup>, поочередно отражающих сияние пренебесного светоча<sup>92</sup>, так что с каждой новой ступенью лестницы свет этот понемногу ослабевает<sup>93</sup>. Неоплатоники отождествляют саму Гомерову цепь с сонмом богов, возникших как субстантивированные эманации Зевса — высшего

---

<sup>87</sup> Комм. А. Ф. Лосева к соч. Платона *ad locum*.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Ср. уже у Плотина близкий смысл, вкладываемый в *ἐφεξῆς*, «по порядку», «рядом», «в ряд», так что его слова в II.9.3 об иерархическом взаиморасположении единого, ума и мировой души переводятся в образе «цепи» и «висения друг под другом» (в пер. Г. В. Малеванского, Stephen MacKenna and B. S. Page, и чего нет в греч. тексте по изд. Richard Harder, Hamburg: Felix Meiner, 1956 sqq). И как «цепь» здесь уже нисколько не «золотая», так и строй первых трёх ипостасей вечен и неизблем — как завершённый в себе порядок космического бытия.

<sup>90</sup> *Procl. Inst. Theol.* §97, пер. А. Ф. Лосева; ср. тж. §21 (цит. по изд.: А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. 3 — М.: Искусство, 1974, Приложение).

<sup>91</sup> Этот очень распространённый образ в святоотеческой традиции тесно связывается с ангельской иерархией. По всей видимости, самые яркие места у свт. Григория Нисского (напр., Об устройении человека, 12) и сщмч. Дионисия Ареопагита (напр., О божественных именах IV.22, О церковной иерархии III.10) написаны как развитие уже прежде известной символики, основанием которой, возможно, служат слова 2 Кор 3:18 (об этом могут свидетельствовать: *свт. Климент Римский*. К Коринфянам послание первое, 36; *свт. Василий Великий*. О Святом Духе, 15; и проч.).

<sup>92</sup> См. цит. и комм.: А. Лавджой. Великая цепь бытия. — М., 2001, лекция II, с. 66.

<sup>93</sup> Примечательно, что причина этого ослабления различна с точки зрения неоплатонической и святоотеческой (ср. на примере свт. Дионисия Ареопагита и Плотина: В. Н. Лосский. Боговидение, гл. 7; *его же* По образу и подобию, гл. «„Мрак” и „свет” в познании Бога»).

идеального начала<sup>94</sup>. Однако субстанциальная устойчивость этих богов-эманаций удивительным образом не соответствует тому благому д в и ж е н и ю в душе, о котором говорит Сократ Теэтету. Здесь вернее образ именно «излияния» и «истечения» солнечного тепла и света, или на более позднем языке — энергичное исхождение в иное, выражение вовне.

Эти два момента и отвечающая им очевидная двойственность понимания — подвижных энергий-истечений, выводимых самим Зевсом, и устойчивых эманаций-богов, внеположных ему, — отчасти отражает значения *gaṣmī* как луча и как верви. Отличие лежит лишь там, где ощутимо отсутствие в неоплатонизме тщательно разработанного учения об активной, деятельно восприимлющей материи<sup>95</sup>, почему и цепь эманаций по подобию подражает первоначально, не обладая спецификом «обуздывания», ограничения сущностных потенций, как это наблюдаем в Ригведе<sup>96</sup>.

Эта малая подробность имеет заметные следствия, которые вскрываются в анализе третьего важного места, из «Г о с у д а р - с т в а». Рассказ Эра о загробном мире содержит такой эпизод: «...всем, кто провёл на луку семь дней, на восьмой день надо было встать и отправиться в путь, чтобы за четыре дня прийти в такое место, откуда сверху виден луч света, протянувшийся через всё небо и землю<sup>97</sup>, словно столп, очень похожий на радугу<sup>98</sup>, только яр-

---

<sup>94</sup> Ср.: *Procl. In Crat.* 48.22 – 49.17, цит. по изд.: А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. VII. — М.: Искусство, 1988; кн. II, ч. IV, гл. II, §8.1 «Прокл», п. 2, е), с. 225.

<sup>95</sup> Впрочем, здесь отчасти можно привлечь Проклов образ «материнства», и в частности «материнского» характера места, ср.: О. А. Медведева. Божественный путь вниз и тайна сверхнебесного места в «Платоновской теологии» Прокла. // Универсум Платоновской мысли. Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии: Материалы 13-й науч. конф. — СПб.: Изд. СПбГУ, 2005, с. 114.

<sup>96</sup> Это, однако, не означает, что сама логика «обуздания потенций» чужда платонической традиции, здесь снова нужно вспомнить о прекрасном образе в Платоновом «Федре» (см. прим. 26).

<sup>97</sup> Этот образ поразительно созвучен загадочным словам космогонического гимна Ригvedы (X.129.5, с моей незначительной правкой по санскр. тексту):

Поперёк был протянут их луч.  
Был ли низ? Был ли верх?

че и чище. К нему они прибыли, совершив однодневный переход, и там увидели, посредине этого столпа света, свешивающиеся с неба концы связей: ведь этот свет — узел неба; как брус на кораблях<sup>99</sup>, так он скрепляет небесный свод. На концах этих связей висит веретено Ананки, придающее всему вращательное движение»<sup>100</sup>, и далее следует подробное описание устройства веретена, являющего собою стройную модель космоса. Необычность этой картины заключается в том, что верви, свешивающиеся внутри столпа света, не достигают земли, но к ним, посреди пространства меж небом и землёю, подвешено тяжёлое комическое веретено. И именно этот момент отражён ещё в двух античных текстах. Первый из них — в XV песне «Илиады», это снова слова Зевса:

Козни твои, о злотворная, вечно коварная Гера,  
Гектора мощного с боя свели и троян устрашили!  
Но ещё я не знаю, не первая ль козней преступных  
Вкусишь ты плод, как ударами молний тебя избичую!  
Или забыла, как с неба висела? как две навязал я  
На ноги наковальни, а на руки набросил златую

---

Оплодотворители были. Силы увеличения были.  
Порыв вниз. Удовлетворение наверху.

Если выше мы видели, как пролагание резкой границы разделяет мировое яйцо на «две мировые чаши», то здесь упоминание луча *gašmi* (Т. Я. Елизаренкова переводит: «шнур») отзывается едва не переломом в стиле гимна: происходит переход от мерного, последовательного рассказа к череде вопросов, стремительно сменяющих друг друга, словно пытаюсь успеть за стремительно разворачивающейся картиной устройства мироздания в его всё нарастающей и становящейся необъятной сложности.

<sup>98</sup> ...διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς ἐϋ-  
θύ, οἶον κίονα, μάλιστα τῇ ἰσίδι προσφεροῖ. Образ радуги, по всей видимости, не случаен. Пифагору приписывается именование её «вещанием солнца» (58C2 DK), что существенно в свете означенных выше интерпретаций «золотой цепи» в Теэтете; образ радуги привлекается и в описании вервья му в тибетской традиции бон. Очевидно, что простирающаяся от земли до облаков дуга не могла не ассоциироваться мифологически с особым рода соединением небес и земли.

<sup>99</sup> ...μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα — εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύυδεσμὸν τοῦ οὐρανοῦ, οἶον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων.

<sup>100</sup> R. P. X 616bc.



Вервь неразрывную<sup>101</sup> Ты средь эфира и облаков черных  
С неба висела...<sup>102</sup>

Второй важный фрагмент составляет часть мифа о Тантале, передаваемом Еврипидом в «Оресте»:

О, если б я к камню взвилася...  
Олимпа обломок,  
Меж небом и нами  
Повис на цепях золотых он  
И кружится вихрем!  
Я Танталу старому там бы  
Надгробную б песню провyla...<sup>103</sup>

Несколько других упоминаний позволяют реконструировать картину: Тантал за совершённое им преступление против богов наказывается ими, кроме прочего, прикованностью на месте, над которым раскачивается скала — обломок Олимпа, подвешенная к небесам, вечно угрожая упасть.

Приведенные три сюжета имеют немало общего в отношении «золотой цепи», и потому взглянем на них вместе. Сосредоточив внимание на золотых цепях или вервях, видим, что все они предельно натянуты и, не достигающие земли, напряжены силой некоей тяжести, привязанной к их концам — веретеном ли Ананки, обломком Олимпа или наковальнями на ногах Геры. Все эти три «груза» имеют явно небесное происхождение и выстраивающаяся структура: «небо — верви (и Гера на них) — тяжёлое бремя» даёт уменьшенную модель всего мироздания (небо — мировая вервь — земля), так что сама небесная тяжесть подражает бытию земли, словно некая «небесная земля»<sup>104</sup>.

Однако если во виденных нами прежде сюжетах вервь, достигая земли, вносит в неё упорядоченность и устроенность видимой структурности, то тяжесть в этих трёх сюжетах остаётся неизмен-

---

<sup>101</sup> ...περὶ χερσὶ δὲ δεσμὸν ἦλα χρύσεον ἄροηκτον;

<sup>102</sup> *Hom. Ilias* XV, 14–21.

<sup>103</sup> *Orest.* 982–988; ср. гж. 5–7: «Там, в воздухе парит недвижно Тантал... / И ужасом терзается, скалу / Над головою чувствуя преступной...». Этот же мотив передают Пиндар и Лукреций, см. подробнее: В. Н. Топоров. Миф о Тантале..., цит. изд., прим. 11 на сс. 67–68.

<sup>104</sup> Можно провести параллель с «умной материей» Плотина, см.: *Enn.* II.4.

ной в своей нерасчленённости. Предельный *tónos* вервей заставляет её только колебаться в воздухе, качаться из стороны в сторону (при этом, возможно, ещё и вращаясь). Но именно это качание имеет особое значение: само имя *Τάνταλος*, по мысли Платона, происходит от *ταλαντεία* (var. lect.: *τανταλεία*), — «висение в воздухе»<sup>105</sup> и «болтание туда-сюда»<sup>106</sup>. Это мерное покачивание невидимыми узами теснейше связано с бытием земли; собственно она сама, притягивая небесную тяжесть, усваивает себе и её ритмичное движение, задающее особое бытийное качество: если небесный мир пребывает в вечной законченности, полноте и совершенстве, то мир земной — временен, текуч и пребывает в становлении. Но он и не лишён подобия горного, и потому то разливается бесформенно-текучим становлением, то в отдельные мгновенья собирается в единое средостение, тот миг, что подражает первомгновенью рождения вселенной, — незримое пронзение самодовлеющей текучести земного времени тонким лучиком дальней звезды — острым копием вечности... Качающееся в воздухе небесное бремя «овременяет» земное бытие; нужно видеть, что действие это, в первую очередь, не темпоральное, но онтологическое: не то важно, что нарождается время или некая временность, но что бытие земной юдоли в основу свою принимает становление, — а не совершенство и «ставшестъ» небес. И тогда онтологическая податливость и текучесть может воспринимать в себя горные впечатления как особый порядок: не пространство и не сам космос устроится иерархически, но течение земного времени. В нём обретаются ритмы: череды дней и ночей, вереницы лет, века и самый век века...<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> По словарю И. Х. Дворецкого, *op. cit.*

<sup>106</sup> *Plat. Crat.* 395de.

<sup>107</sup> Нужно помнить, что и в Ригведе есть зачатки такой временной структурности, особенно ярко проступающие в параллелизме восхода солнца и первомгновенья бытия вселенной, со внесением ритмического рисунка в алогическую текучесть времени. «Воздушная» символика антарикши, равно как и именование дыхания мировой опорой, позволяют представить мир в виде неба и земли, то сходящихся друг к другу, то расходящихся, словно дышащие лёгкие или кузнечные меха, ритмично вбирающие в себя воздух и затем выпускающие его вовне. Разнообразие ритмов бытия образует и сложнейший рисунок мифологического времени, испещрённого мгновеньями-точками, разбросанными по его глади.

Разумеется, неоплатоническая традиция даёт гораздо более осоз-

Пространственная, единомоментно данная структурность небесного мира в мире земном отражается как иерархия ритмов и сложная структура времени. Несмотря на выразительную связь между этими двумя планами структурности<sup>108</sup>, они всё же имеют принципиально различный статус и, по всей видимости, образуются связями строго однонаправленными: и качание наковален на ногах Геры, и вращающееся движение вселенского веретена с обломком Олимпа над Танталом<sup>109</sup>, — все они задают ход земного времени, но сами от земного мира едва ли зависят. Так земной мир становится замкнутым в себе, и упраздняется возможность восхождения в горную сферу, как это, например, живописует «Федр» Платона. Здесь на первый план выходит эстетика античной трагедии, где весь путь и неизбежная смерть героя не только предрешены богами, но и открыты ему самому, где *amor fati* — единственная возможность не потерять в себе человека пред лицом божественной необходимости<sup>110</sup> — недаром именно Ананке<sup>111</sup>

---

нанную и тщательно продуманную картину иерархической структуры вечности и времени. Например, Плотин, по слову А. Ф. Лосева, «конструирует целую иерархию времён и вечностей» (История античной эстетики. Т. VI, цит. изд., ч. III, гл. III, §2, п. 2, б), равно как и Дамаский разрабатывает вопрос о соотношении дискретно-числового, скачкообразного и непрерывно-текущего моментов темпоральности (там же, §1, п. 1, в). Любопытна картина формирования внутренней структуры века-αἰών и даже «всецелого века веков», даваемая свт. Евсевием Памфилом в его похвальном «Слове василевсу Константину по случаю тридцатилетия его царствования», (см. гл. VI *passim*), и по всей видимости, предвосхищающая тонкую диалектику Дамаския.

<sup>108</sup> Любопытно провести параллель между столпом света, описанным Платоном «похожим на радугу, только ярче и чище», с пониманием кн. Е. Н. Трубецкого радуги как «разрешения антиномии временного и вечного» на материале Быт. 9:8–17 (см. раздел III.IV в «Смысле жизни»).

<sup>109</sup> Нужно подчеркнуть слова Еврипида о том, что обломок скалы «кружится вихрем» (*Orest.* 986). Образ вращения — и у Еврипида, и особенно у Платона — по всей видимости, свидетельствуют в пользу предположения о появлении временности и текучести земного бытия.

<sup>110</sup> Ср.: Т. В. Цивьян. Образ и смысл жертвы в античной традиции. // Палеобалканистика и античность. — М.: Наука, 1989, с. 128; С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы, цит. изд., с. 67 и сл.

<sup>111</sup> Тот тезис, что «античность основана на соединении фатализма

принадлежит вселенское веретено, по словам Платона. Связь циклической замкнутости времени и античной трагичности космоса<sup>112</sup> прекрасно иллюстрирует интерпретация В. Н. Топорова: «нужно исходить — для правильного понимания мучительности состояния Тантала — из того, что сила иллюзии обладания такова, что, несмотря на неудачи и только неудачи, он каждый раз верит в успех, который должен рисоваться ему как «сверх-успех», абсолютный успех, а горечь утраты, лишения такова, как если бы он никогда ничего подобного не испытывал: инерция повторения, привычка, иммунитет к утрате — всё это не для него, и именно поэтому он не только не может, но и не хочет выйти из этой мучительной игры: но именно в этой ситуации и можно надеяться на нахождение достойного образа бытия в страдании, и если угодно, утешения»<sup>113</sup> — этот по-античному героический мотив теснейше связан с повторяющимся движением руки, протягиваемой к недостижимым плодам и влаге, и бесконечно возвращающейся к одному и тому же исконному моменту, пойманному в дурную бесконечность вечно самодовлеющего бытия — узника темницы вселенского одиночества... Символичным оказывается не-достижение небесною вервью земли и всех живущих на ней.

---

и героизма» (А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Т. VIII, кн. I, ч. IV, гл. II, §1, тез. VI) может быть интерпретирован в «фаталистском» и «героическом» ключах, как находим, соответственно, у Я. Э. Голосовкера (ср.: «Ананка, всеобщая необходимость, повелевает, и повеления её неотвратимы. Мойра — индивидуальная необходимость, блюдя веления Ананки, предопределяет участь каждого. ... Воля героя представлена свободной, и сам герой гибнет от свободы своей воли. Но эта свобода мнима. Отсюда трагический героизм эллина», *Логика античного мифа*, гл. 5 // Я. Э. Голосовкер. *Логика мифа*. — М., 1987, с. 46) и Ф. Х. Кессиди («Судьба как изначальное предопределение и неотвратимая высшая сила, как безличная мировая закономерность и одновременно как живое и божественное существо, которое греки олицетворили в образах мойр (Атропос, Клото, Лахезис, Ананке, Тихе и т. п.), не исключает, а предполагает активность героя. ... Величие героя — в его подвиге. И подвиг его состоит в том, что он, зная свою участь, не малодушничает, не уклоняется трусливо от своего удела, ... а бесстрашно идёт навстречу своей судьбе, мужественно принимает её вызов. ... Герой — господин своей судьбы», Ф. Х. Кессиди. *От мифа к логосу*. — М.: Мысль, 1972, с. 84).

<sup>112</sup> Ср.: А. Ф. Лосев. *Античный космос и современная наука*, раздел «Трагическая сущность античного космоса», сс. 302–305 в цит. изд.

<sup>113</sup> В. Н. Топоров. *Миф о Тантале...*, цит. изд., с. 67.

Традиция античной трагедии оказалась созвучной платоновской диалектике выражения. Однако эта картина — лишь один из многих мифологических мотивов, равно как и единственно нисходящий путь выражения эйдетического смысла в вещественной «восприемнице» едва ли удовлетворяет Платона сполна.

И тогда в «З а к о н а х» появляется четвёртый сюжет, где среди множества вервей или нитей обретается и одна золотая: «представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьёзной целью, ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния, о которых мы говорили, точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока. Согласно нашему рассуждению, каждый должен постоянно следовать только одному из влечений, ни в чём от него не отклоняясь и оказывая противодействие остальным нитям, а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства. Остальные нити — железные и грубые; только эта нить нежна, хотя она и златая, те же подобны разнообразным видам. Следует постоянно помогать прекраснейшему руководству закона. Ибо разум, будучи прекрасен, кроток и чужд насилия, нуждается в помощниках при своём руководстве, так, чтобы в нас золотой род побеждал остальные роды»<sup>114</sup>. Словом «нить» переводится греч. νευρά<sup>115</sup>, тетива или струна, натянутая, напряжённая и музыкально звучащая<sup>116</sup>. Как и для древнеиндийской традиции, соотнесение антропологии и космологии занимает особое, завершительное место.

Прежде всего, как в человеке умное и страстное начала мыслятся принадлежащими различным бытийным пластам, так и золотая нить отличается ото всех прочих тем, что человек, будучи «куклой богов», через нити самими богами и управляется<sup>117</sup>, при этом мы помним, что боги существуют на небе, то есть на самой границе космоса. Запредельный же мир эйдосов, лежащий вовне космоса непространственным образом, обладает высшим онтоло-

---

<sup>114</sup> Legg. I 644d–645a.

<sup>115</sup> «Шнур», упоминаемый рядом, переводит греч. σμήρινθος, «нить», притом что μήρινθος — также и рыболовная леса.

<sup>116</sup> Равно как и τόνος — не только натянутость, напряжённость, но и музыкальный тон.

<sup>117</sup> Ср. с управлением конями, колесницей и проч. с помощью узды-gaṣṭī в Ригведе (см. прим. 59).

гическим статусом, и лишь одна — золотая — нить нисходит из этой ἐπέκεινα οὐσίας<sup>118</sup>.

Как «луч» золотого, умного сияния, она вносит в душу возможность причастия умного бытия; как «вервь», эта нить сообщает структурную упорядоченность страстным потенциям души, то есть прочим нитям. Однако само это действенное оформление даже в отношении ограничения, «обуздания» потенций, совершается самим человеком: «нить ума» сообщает ему скорее знание верного пути, но сама едва ли действует активно — как в созидании нового, так и в ограничении прежде бывшего. Золотой цвет нити теперь обозначает не столько энергийный аспект, сколько указывает на бытийный генесис смысловой, структурной верви, остающейся более чистым смыслом, нежели деятельным, субстанциальным началом — и сущностно, и потенциально, и энергийно. Небесная вервь обращается в смысл *par excellence*. И живой, сущей душе необходимо, приняв его, с в о и м и силами удержать его и воплотить в своей жизни.

Особенно органично сочетается этот примат смысла с диалектикой идеальных чисел, как, возможно, она была продумана Платоном в последние годы его жизни и явно засвидетельствована неоплатониками, прежде всего Ямвлихом и Проклом. Даже избранное Платоном слово *νευρά* может быть понято как указующее на особую музыкальность, звучность этой связи неба и земли, позволяющей им звучать в единой гармонии, — прекраснейшее подражание звучанию гармонии сфер космических...

Если поверить словам Аристотеля<sup>119</sup> и согласиться с тем, что в позднейший период Платон мыслил идеальное число как онтологически непредецируемый смысловой принцип, конструирующий лик эйдоса, то, выходит, всякая бытийная окачественность возникает вторично и воспринимает в себя смысл, сущий прежде всякого бытия. Сущее с необходимостью приобретает активную,

---

<sup>118</sup> Если помнить, что Платон приписывает необходимость мону, а свободу — подлинному бытию (ср.: *Tim.* 47e–48a, и интерпретация: А. Ф. Лосев. *История античной эстетики*. Т. II. — М.: Искусство, 1969; ч. II, Модификации эстетического принципа, §10, п. 3), то противопоставление «нежной» золотой нити — «железным и грубым» параллельно противоположению «прекрасного и кроткого» ума менаэальной стихии.

<sup>119</sup> См. обзор по этой теме: А. Ф. Лосев. *Учение Платона об идеях в его систематическом развитии*. // А. Ф. Лосев. *Очерки античного символизма и мифологии*. — М.: Мысль, 1993; V ступень, п. 3.

деятельную потенцию смыслового окачествования и «оструктурирования», но при этом дистанция между сущим и не-сущим сокращается: и то, и другое мыслится восприимлющим, только сущее — активно восприимлет смысл, а не-сущее — пассивно восприимлет бытие. Таковы душа человека и его плоть, обращающиеся в премудро устроенные разум и тело.

Не имея оснований сомневаться здесь в параллелизме космологической и антропологической моделей<sup>120</sup>, можно предположить, что и космос мыслится Платоном как обретающий внутреннюю стройность через усвоение даров умного мира, нисходящих «золотыми вервями» смысла, натянутыми между небом и землёю<sup>121</sup>. В этом случае золотой цвет остаётся символическим признаком генесиса смысла, предносимого «цепью» или «вервью», на которую перенесены по преимуществу логические акценты.

\* \* \*

Выделив основные черты в анализе ведийской мифологии, связанной с символикой луча света и натянутой верви, мы дали интерпретацию четырёх мифологических сюжетов в Платоновых диалогах. Выстраивая их в хронологическом порядке, можно видеть, как мысль Платона постепенно меняется, постепенно удаляясь от той степени близости к индоевропейской архаике, что ощущима в «Ионе». Тем не менее, рассматривая основные мифологи-

---

<sup>120</sup> Типологически здесь немало сходства с представлением о «верви му» в религии боң, в отношении которой выше приведены слова Мирчи Элиаде о связи строя космоса и устройства человеческого существа (прим. 76).

<sup>121</sup> Можно образно сравнить небесную нить с лучами звёздного света, пронзающего ночной мрак и достигающего земли — пронзающего самое небо, оставляя в нём те отверстия, через которые виден занебесный огонь (ср. у Анаксимандра: fr. 12A11 DK). Если принять распространённое представление о звёздах как *par excellence* причастных вечности, то пронзающие наш временный мир их тонкие лучи наполняют его точками-мгновеньями, в которых узнаётся τὸ ἔξ-αιφνης Платона, «вдруг» или «внезапно» (ср. прим. 47), «вторжение вечности во время», рождающее миг, который упорядочивает самоё алогическую темпоральную текучесть, внося в неё пределы, грани и строй, так что время из самодовлеюще-аморфного χρόνος обращается в осмысленные καιροί, которые могут быть не только долгими и краткими, но и благоприятными, удобными, полными или исполняющимися, и даже мирными, о чём возносятся молитвы и по сей день...

ческие черты четырёх рассмотренных фрагментов Платоновых диалогов в сопоставлении с четырьмя группами значений вед. *gaṁtī*, а значит — и с четырьмя этапами ведийской космогонии, — можно увидеть немало сходства. В обоих случаях явственно различимы исконное онтологическое единство мира, последующее достижение внутреннего бытийного избыточествования, затем трагическое разделение неба и земли, и, наконец, новое их взаимосоотнесение, преимущественно на идеально-смысловой основе, являемой инобытийно в пространственном (древнеиндийская интуиция) или временном (древнегреческая) аспектах.

На основании сказанного можно сформулировать тезисы, очерчивающие специфику архаической семантики луча света — золотой верви у Платона, что небесполезно и для понимания позднейших неоплатонических построений:

— как и в архаике, вервь остаётся символом структурной иерархичности мира, а луч света — горнего энергийного исхождения; однако у Платона семантика «верви» в целом преобладает над семантикой «луча»;

— смысловая структурность «верви» постепенно даётся всё более пассивно, предполагая активное и ответное восприятие, осуществление и удержание её оформляемой стихией;

— уходит архаическая чуткость к родовым связям, и родовая иерархия замещается иерархией космической;

— антропология по отношению к небесной верви выстраивается по подобию космологии и как её часть; мировая иерархия не обретает специфически человеческих аспектов;

— расторжение пространственного единства частей мира, соединяемых вервью, переводит дальнее бытие от вневременного совершенства вечности к текучести становления и вносит ритмическую структуру в рождающуюся темпоральность;

— в иерархии космоса разделяется бытийный и смысловой планы, при этом смысловая сторона шире, полнее и генетически предшествует бытийной;

— в «Законах» соотнесение «луча» и «верви» переходит отчасти от сопоставления энергийного и структурного моментов к паре бытийного и смыслового начал.

Эти особенности во многом определяют дальнейшее развитие неоплатонизма, тогда как в святоотеческой традиции Византии образ «золотой цепи» встречается не менее часто, но в гораздо большем разнообразии контекстов, в которых поэтическая (и ри-



торическая) интуиция нередко угадывает архаические мотивы и смело преобразует их в согласии со своим духом. «Златою цепью» изображается преемство святых подвижников<sup>122</sup> и ряд подвигов в житии каждого из них<sup>123</sup>, единство Церкви, зиждомой Св. Духом<sup>124</sup>, и сила молитвы, возводящей от земли к горним созерцаниям<sup>125</sup>...

Наконец, соотнесение активного, удобоподвижного энергетического момента и устойчивой структурности мира обращает нас к проблеме соотнесения учения сщмч. Дионисия Ареопагита о Небесной иерархии и учения о нетварных энергиях свт. Григория Паламы, что представляет собою вопрос для отдельного исследования, быть может, даже не одного.

Общая же культурологическая значимость образа «золотой цепи» остаётся непереоценимой на протяжении многих веков<sup>126</sup>, покуда пребывают сами небеса и земля, которые эта цепь не перестаёт соединять.

*Дмитрий Курдыбайло, 2009*

---

<sup>122</sup> Прп. Симеон Новый Богослов. Вторая сотница глав богословских и практических, 4.

<sup>123</sup> Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о перемене имён, беседа IV, 3.

<sup>124</sup> Ср., напр., свт. Григорий Богослов. Слово 31, О богословии пятое, о Святом Духе, 28.

<sup>125</sup> Напр., свт. Дионисий Ареопагит. О божественных именах, III.1 (ср. схожие выражения, но в ином смысле: свт. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Ефесянам, беседа VIII, 11); преп. Симеон Новый Богослов. Гимн 41:

...Ниспав с высоты, я сию и опять плачу, ища прежнего луча.  
Итак, когда я нахожусь в таком состоянии, он, луч, весь мрак  
ночи разняв, ко мне, как вервь, с высоты небесной нисходит.  
Я тотчас хватаюсь за него, как за уловимый, и  
сжимаю, чтобы удержать,  
Но он не удержи́м; однако же неуловимо я держу его и иду вверх.  
Итак, когда таким образом восхожу я, и лучи  
совосходят со мною.

<sup>126</sup> Свидетельством чему — цит. труд Артура Лавджой «Великая цепь бытия».