

## ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ГРЕКО-РИМСКОМ МИРЕ

И.А. Кокин

*Государственная академия славянской культуры г. Москва**Поступила в редакцию 30 июня 2008 г.*

**Аннотация:** Статья посвящена проблеме трансформации социокультурного статуса женщины в греко-римском мире в эпоху классической античности и эллинизма. На основании высказываний античных философов, поэтов и законодателей автор предпринял попытку описать основные черты архетипа женщины и его социокультурные функции на данном культурно-историческом этапе.

**Ключевые слова:** Женщина, Мать, Архетип, Философ.

**Abstract:** This article is devoted to the problem of transforming sociocultural status of women in Greco-Roman world in the era of classical antiquity and Hellenism. Author, based on the pronouncements of ancient philosophers, poets and lawmakers, attempted to describe the main features of female archetype and its sociocultural functions at this cultural-historical juncture.

**Key words:** Woman, Mother, Archetype, Philosopher

Первым жизненным опытом каждого человека является опыт его общения с матерью. К. Юнг писал: «Архетип матери является для ребенка, пожалуй, самым непосредственным... В последующей жизни этот первичный образ тускнеет и заменяется осознанным, относительно индивидуальным образом, и тогда кажется, что это и есть единственный возможный образ матери. В бессознательном же, напротив, мать, как и прежде, остается могущественным первообразом» [1, 141]. Но несмотря на важность и универсальность образа матери, отношение к нему человечества на протяжении истории менялось от восторженной «детской» абсолютизации и обожествления до страха и презрения. В соответствии с этим менялось и положение женщины в обществе. В древней истории эта трансформация социокультурного статуса женщины-матери происходила как минимум дважды: первый раз в связи с «неолитической революцией» — переходом от присваивающего хозяйства к производящему<sup>1</sup>, второй раз — по мере возникновения и развития философской мысли.

<sup>1</sup> «С открытием земледелия преобразуется весь уклад жизни первобытного человека... С развитием производительных сил и переходом к пашенному земледелию на смену власти женщины-матери, хранительницы очага приходит патриархат — Власть мужчины — Отца... На смену культу Матери-прародительницы приходит представление о всеобщем начале плодородия, исходящем от Матери-земли» [2, 63; Ср.: 3; 4, 229—230].

© Кокин И.А., 2008

Примерно с VIII в. до Р. Х. начинает происходить уникальный процесс: во всех крупных культурных центрах мира независимо друг от друга зарождается философия. В Греции рождаются Сократ, Платон и Аристотель, в Иране — Заратустра<sup>2</sup>, в Китае — Лао-Цзы и Конфуций, в Индии — Будда и создатели Упанишад. К. Ясперс назвал этот период «осевым временем» [7] истории. Согласно мысли К. Ясперса, именно в этот период возникает человек современного типа, вот почему для нас так важно понимать суть произошедших изменений.

Так в чем же суть произошедшего? Философствование предполагает умение человека производить целый ряд логических операций: анализ, синтез, абстракция и пр. По мнению И. Дьяконова, «первобытное мышление было способно к анализу и обобщениям — но лишь в мифологизированной, метафорически-эмоциональной форме, а не в форме словесного абстрагирования, хотя бы и структурного. Оно, несомненно, было неспособно к анализу собственно логическому в сколько-нибудь развернутой форме и было авторитарно по своему характеру: вера заметно преобладала над анализом» [6, 60—61]. Что же привело к появлению у человека «осевого времени» способности к абстрактному мышлению? Конечно же, все эти процессы стали следствием целого комплекса внешних причин: развитие торговли, изменение представлений о границах мира, становление социальных

<sup>2</sup> Годы жизни Заратустры определить очень сложно. Он мог жить между 1000 и 551 гг. до Р. Х. [5, 278—279]. Иногда дается усредненная дата — VIII в. [6, 81].

институтов, усложнение речи и, соответственно, понятийного аппарата [8]. Постепенно речь развилась настолько, что уже стала способна выражать абстрактные понятия и оттенки человеческого переживаний. Но менялась не только речь, менялось само отношение к речи. Не в последнюю очередь появление философии было связано с тем, что на предыдущем этапе истории мифы и ритуалы превратились из устного предания в текст (были высечены в камне, записаны на глиняных табличках, пергаменте или папирусе). И хотя для большинства людей эти тексты оставались недоступны, у жречества и знати они постепенно меняли восприятие мифа. Подобно тому как городская цивилизация изменила отношение человека к природе, превратив его из непосредственного в опосредованное, точно так же и письменный текст устанавливал дистанцию между человеком и мифом. «Между восприятием текста на слух как речи другого и чтением этого текста про себя существует большая разница, связанная с сопереживанием речи с реальностью. Речь на человека оказывает значительно большее воздействие, чем текст, т. к. текст всегда можно перечитать, чего нельзя сделать с речью. Речь ситуативна, а текст всегда отстранен от реальности, хотя и опирается на нее через знаки-имена и знаки-символы... Миф умирает в письменности, т. к. между реальным миром и письменным текстом существует несколько кодирующих систем, каждой из которых свойственны потери... текст является схемой речи, которая является схемой описания окружающего мира» [9, 104]. Но за любым символом, будь то изображение, произнесенное или записанное слово, кроется человеческое бессознательное [10, 100]. И тот качественный скачок, который произошел в человеческой культуре, по существу стал следствием неких процессов, происходивших в «коллективном бессознательном» человечества<sup>3</sup>. На эту мысль наводит синхронность происходившего в различных регионах мира независимо друг от друга зарождения философской мысли.

Особый интерес для нас представляет классическая греческая и эллинская (греко-римская) культура, прежде всего, потому что она во многом

<sup>3</sup> Нам представляется заслуживающей внимания так называемая «теория рекапитуляции» (сжатого повторения), согласно которой каждый человек в процессе своего развития (онтогенеза) проходит этапы развития всего человечества (филогенеза). «В нашем детстве, — писал К.Г. Юнг, — в соответствии с филогенетическим законом, вновь раздается отголосок предыстории развития рода и человечества в целом» [1, 137].

(наряду с христианством) определила направление развития западной цивилизации, к которой мы принадлежим. Феномен греческой культуры — зарождение философии, литературы, искусства, науки и их поразительно быстрый расцвет — с давних пор привлекал внимание ученых самых различных специальностей. Известный французский философ, филолог и историк религий Э. Ренан назвал этот феномен «греческим чудом». Мы уже говорили о том, как изобретение письменности способствовало возникновению абстрактного мышления и в конечном счете философии, так вот, в Греции эти процессы протекали стремительнее и плодотворнее в силу того, что греки использовали для письма не иероглифы (как египтяне, шумеры или китайцы), а буквы алфавита, т. е. они стали записывать текст с помощью символов, обозначающих не целое слово, а отдельные звуки. Таким образом, каждое слово анализировалось, разбивалось на составляющие его звуки и кодировалось с помощью букв. Такой способ письма требовал гораздо большей степени абстрагирования. Слово десакрализировалось: из священного имени, «священного начертания» (иероглифа) оно превращалось в набор букв. Нечто подобное происходило и с греческим обществом, человек переставал ощущать себя как «род», как «мы», он открывал в себе «я». А сделав это удивительное открытие, человек стал противопоставлять себя обществу и окружающему миру. Этот процесс очень хорошо иллюстрируется теми изменениями, которые произошли в греческом изобразительном искусстве примерно в VI—IV вв. до Р. Х. В это время греческие художники постепенно отказываются от принципов технического чертежа в рисунке и начинают использовать параллельную перспективу, т. е. перестают изображать предмет как таковой, а пытаются передать свой субъективный взгляд на него [11, 105—112]. Человеческая личность с ее внутренней жизнью стала чем-то ценным, чего не было раньше. Изменения, произошедшие в мировосприятии греков, проявились и в социальной сфере<sup>4</sup>. Но, пожалуй, самое важное, что произошло с греко-римским обществом, благодаря возникновению

<sup>4</sup> «Первые признаки нового образа мышления проявляются в решении некоторых правовых вопросов. Так убийство больше не квалифицируется как частное дело, простое сведение счетов между родами; кровная месть, ранее обязательная для родственников убитого и приводящая к фатальной цепочке убийств, заменяется контролируемым наказанием; мера наказания определяется уполномоченными полисом лицами, а также общественностью. Убийца, таким образом, становится объектом позора не только для близких жертвы, но и для общественности в целом» [8, 95—96].

философии, это критическое переосмысление религиозной парадигмы. Греческие мыслители обрушились с резкой критикой на богов Гомера и Гесиода с их жестоким и подчас аморальным поведением [12, 168—170; 13, 831—833]. Разочаровавшись в олимпийцах, философы стали полагаться в поисках истины лишь на свой разум.

Характерно, что на первых порах философы еще признают за женщиной определенный авторитет. Один из древнейших греческих философов, Парменид, в своей поэме «О природе» повествует о том, как он отправился на колеснице в область света и встретил там богиню справедливости Дике. Как это ни парадоксально, но именно богиня настойчиво советует философу отрешиться от следования привычкам и обратиться к разуму как главному помощнику в поисках совершенной истины [14, 450—456]. А великий Сократ, который открыл новую эпоху в философии, был наставлен в мудрости не богиней, а вполне реальной женщиной — Диотимой<sup>5</sup>. Истории известно еще несколько имен женщин-философов (Гиппархия, Дамо, Арета и пр. [15, 27—37]), однако все же философия стала преимущественно мужским занятием, что во многом определило отношение философов к женской природе. Эмоциональность, душевность, страстность, алогичность женской натуры делали женщин существами низшего порядка в глазах философов, которые так ценили трезвый рассудок.

Впрочем, презрительное отношение греков к женщине видно еще задолго до рождения философии — в гесиодовском мифе о Пандоре (Гесиод. Труды и дни, 47—105) [38, 53—54]. Согласно этому мифу, женщина создана богами для гибели людей (т. е. мужчин), принявших в дар от Прометея заветный огонь. Желая послать людям «беду» (ст. 57) [38, 53], Зевс повелевает богам создать женщину, придав ей «обличье прелестное девы прекрасной, / Схожее с вечной богиней», но внутрь вложить «разум собачий», «льстивые речи, обманы» и «двуличную, лживую душу» [38, 53]. Так и происходит. Наивный Эпиметей принимает дар от коварных олимпийцев, а Пандора открывает знаменитый ящик с мировыми несчастьями. С тех пор, как горестно замечает поэт, «Женщин губительный род от нее

на земле происходит. / Нам на великое горе, они меж мужчин обитают» (Гесиод. Теогония, 591—592)<sup>6</sup> [38, 38].

Аналогом Пандоры можно назвать Елену Троянскую. Подобно Пандоре, созданной богами для гибели мужчин, Елена рождена для того же самого — избавить мать Землю от перенаселения.

Да, Елена прекрасна, подобна богиням, но эта красота губительна, ради нее идут на смерть и погибают в 10-летней войне лучшие мужи, герои двух народов: ахейцы и троянцы. Фактически из-за нее и прекращается век героев<sup>7</sup>.

Весьма примечательна поэма «О женщинах», написанная Семонидом Аморгосским. Она начинается следующими словами: «Различно женщин нрав сложил вначале Зевс / Но душу в них он вкладывать не стал» [цит. по: 17, 37]. Таким образом, женщина объявляется существом не просто коварным и жестоким, но к тому же и бездушным. Поэты создавали целые бестиарии из женских типажей, выводя каждый под видом определенного животного. При этом все типы, кроме одного, иллюстрировали женские пороки: нечистоплотная и жадная женщина-свинья, ленивая и похотливая женщина-ослица, уродливая и злая женщина-обезьяна, завистливая и крикливая женщина-собака и пр. Единственный тип женщины, достойный умеренной похвалы — это женщина-пчела<sup>8</sup>. Она трудолюбива, не прожорлива, не

<sup>6</sup> Все же Гесиод еще различает в женщине что-то хорошее: «Лучше хорошей жены ничего не бывает на свете, / Но ничего не бывает ужасней жены нехорошей» (Гесиод. Труды и дни. 702—703) [38, 73].

<sup>7</sup> Любопытна эволюция образа Елены в греческой литературе. У Гомера Елена, прежде всего, жертва судьбы и конкретно богини Афродиты. Она вынуждена быть со своим похитителем против собственной воли (Гомер. Илиада, III 396—412). В дальнейшем в зависимости от конъюнктуры (прежде всего, политической), она становилась то добродетельной женой, вместо которой с Парисом уплывает призрак, то вероломной прелюбодейкой [16, 132—157].

<sup>8</sup> Вообще, надо сказать, с пчелами у греков произошла странная метаморфоза. Испокон веков пчела считалась священным существом. В самой Греции издревле существовал культ богини Мелиссы (буквально «пчель»). Диадор Сицилийский (Диадор Сицилийский. 82, V 70) и Каллимах (Каллимах. Гимн к Зевсу. 46, 50) изображают Мелиссу в образе пчелы, кормящей младенца Зевса. Грекам был также известен культ Кибелы, жрицы которой звались «мелисаи», т. е. «пчель». Наконец, пчела была эмблемой богини Афродиты [3, 23—24]. По крайней мере, «кто есть кто» в жизни улья для греков было всегда вполне очевидно. Но вот у Гесиода мы встречаем странную параллель: он сравнивает мужчин с пчелами, а женщин — с трутнями (Гесиод. Теогония, 596—601) [38, 38]. Аристотель запутал данный вопрос еще больше: «Род пчел, — говорил он, — доставляет много затруднений». Аристотель никак не мог определить, кто из пчел принадлежит к мужскому роду, а кто — к женскому. С одной

<sup>5</sup> Об их беседах повествует Платон (Платон. Пир, 201d-212b). Впрочем, своим риторским мастерством Сократ был обязан еще одной женщине — своей сварливой жене Ксантиппе. Он сам говорил о жене, что она для него то же, что норовистые кони для наездников: «Как они, одолев норовистых, легко справляются с остальными, так и я на Ксантиппе учусь обхождению с другими людьми» [цит. по: 15, 24].

любит сплетничать. Она имеет всего один, но существенный недостаток: она женщина [18, 64—71; 17, 38—46; 19, 87]<sup>9</sup>.

Итак, «от Пандоры Гесиода до женщин-животных Семонида всего лишь один маленький шаг. Они представляют общее восприятие, общественное и «местное», женского рода. С женщинами все понятно: достаточно одного нежного взгляда, чтобы мужчины сочли ее порочной, как у Карцина, трагического поэта:

О Зевс! К чему твердить о женском зле?

Достаточно сказать: «Вот женщина» [17, 45].

Все вышесказанное во многом объясняет то место, которое античные философы уделяли женскому началу в процессе мироустройства. Для большинства греческих (и не только<sup>10</sup>) философских систем характерен следующий принцип: мир возникает из хаоса, который в процессе космогенеза дифференцируется на два начала — мужское и женское, причем женское, более материальное, остается образом хаоса, а мужское, духовное, имеет оплодотворяющее и оформляющее значение, являясь не столько отцом космоса, сколько его творцом, демиургом. Подобные мысли встречаются у пифагорейцев<sup>11</sup>, Платона<sup>12</sup>, Аристотеля.

стороны, — рассуждал философ, — рабочие пчелы не могут быть самками, а трутни — самцами, поскольку у пчел есть «оружие» — жало (ведь самка же не может быть «вооружена»), а у трутней его нет. С другой стороны, пчелы заботятся о детях (чего самцы обычно не делают), а трутни — нет. Из этого всего Аристотель сделал замечательный вывод: «Пчелы рождаются без спаривания» [17, 86—87].

<sup>9</sup> Чтобы понять, в чем же тут может крыться подвох, можно привести объяснения Гесиода: «Если же в браке кому и счастливый достанется жребий, / Если жена попадется ему сообразно желаньям, / Все же немедленно зло начинает с добром состязаться / Без передышки» (Гесиод. Теогония, 607—610).

<sup>10</sup> Например, в китайской (даосийской) философии мужское и женское начала представляются равными, симметричными полюсами, создающими единый дуалистический космос. Это мужское начало Янь (светлое, небесное, активное) и женское — Инь (темное, земное, пассивное). Здесь же можно упомянуть и о представлениях, характерных для индуистской религиозной философии (особенно тантризма): одной из многочисленных персонификаций шакти — энергии-супруги бога Шивы (Брахмы) является Маха Деви. В данном случае женское начало представляет собой активный принцип, реализующий пассивный или скрытый мужской принцип.

<sup>11</sup> Пифагору принадлежит следующее заявление: «Существует положительный принцип, который создал порядок, свет, мужчину, и отрицательный принцип, который создал хаос, сумерки и женщину» [Цит. по: 20, 15—16].

<sup>12</sup> «Нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку» (Платон. Тимей 50d) [40, 491]. Но все же речь не идет о «рождении» и «материнстве», чуть

Таким образом, в философской традиции мать Земля превращается в безликую материю. Она уже не мать космоса, а только «восприемница» и «кормилица» (Платон. Тимей 49)<sup>13</sup> [40, 490]. Плотин, чье учение впитало в себя «почти все философские системы предыдущего античного развития» [21, 83], называет материю «не-бытием» (*me on*) (Плотин. Эннеады I. 8, 3; V. 1, 2) [22, 148; 19, 100—101]<sup>14</sup>. Этот принцип сохраняется на всех уровнях бытия — от метафизики до самых примитивных форм жизни.

В качестве примера обычно использовались животные: самец и самка. «Началами возникновения следует признать в первую очередь мужское и женское: мужское — как заключающее в себе начало движения, а женское — как материальное начало... Следовательно, если мужской пол является движущимся и действующим, а женский, поскольку он таков, страдательным, к семенной жидкости самца самка будет приносить не семя, а материю». Или еще короче: «Самец предоставляет форму и принцип движения, самка — тело и материю» [Цит. по: 19, 96].

выше Платон пишет о материи: «Природа эта по сути своей такова, что принимает любые отгиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит» (Платон. Тимей 50c) [40, 491].

<sup>13</sup> Вопрос о том, можно ли вообще считать женщину матерью или нет, ставился не только философами, но и поэтами. Так, Эсхил в своей трагедии «Эвмениды» повествует о том, как Агамемнон после возвращения из Трои был убит собственной женой — Клитемнестрой. Их сын, Орест, желая отомстить за отца, убивает родную мать и после этого предстает перед афинским ареопагом. У суда возникает вопрос: насколько убийцы являются друг другу родственниками, ведь от этого зависит степень тяжести совершенного преступления? Перед судом выступает Аполлон: «Дитя родит отнюдь не та, что матью / Зовется. Нет, ей лишь вскормить посев дано. / Родит отец. А мать, как дар от гостя, плод / Хранит» (Эсхил. Эвмениды, 661—664) [Цит. по: 17, 62]. Ему вторит Афина. Так, благодаря вмешательству богов, матереубийца Орест оказывается оправданным.

<sup>14</sup> В то же самое время уже у Платона можно найти и первое упоминание о Софии как о Мировой Душе (Платон. Филеб 30c-e). Согласно учению Платона, София есть «нечто великое и приличествующее лишь божеству» (Платон. Федр 278d; ср.: Тимей 29). И уже достаточно поздно, в неоплатонизме (III в.) концепция Мировой Души приобрела особое значение. У неоплатоников она представляет собой необходимое связующее звено в последовательной цепи эманаций между центральным понятием Единого и множественностью феноменального мира. Именно она порождает материю, что придает ей женские черты. Согласно Плотину, София является «сущностью» бытия (Плотин. Эннеады. V. 8, 5). Более того, Плотин пишет о том, что Душа — «старейшая из божеств» и все боги обязаны ей своей божественной природой и жизнью (Плотин. Эннеады V. 1, 2). В III—IV вв. идея Софии была развита гностиками (Валентином и др.).

Сравнивая между собой физиологические особенности мужчины (самца) и женщины (самки), античные ученые выяснили следующее: эмбрион девочки — бесформенный, отсталый, неподвижный / мальчика — рано созревший, подвижный, различимый, но зато половое созревание у женщин раннее, жизнь — короткая, а у мужчин созревание позднее, жизнь — длинная; женская плоть — влажная, слабая и мягкая / мужская — сухая, крепкая и плотная; женский голос — слабый, высокий, резкий / мужской — сильный и низкий; женская кровь — густая, темная, обильная, центроостремительная / мужская — светлая, легкая, центробежная; процесс «переваривания»<sup>15</sup> или «превращения» крови у женщин сопровождается «недостатком тепла» / у мужчин хватает «жизненного тепла» и т. п. [17, 82—99; 19, 494 сн. 46—48].

Последнее утверждение следует пояснить. Доисторические люди, судя по их захоронениям, относились к менструальной крови как к предвестнице зарождения новой жизни (чем она по сути и является) [23, 19; 5, 15—17; 24, 62, 112]. Далее, уже в патриархальном обществе, регулы, признаваясь чем-то священным, в то же самое время считались потенциальной угрозой для общины и вызывали панический страх [25, 229]. Во времена философов с периодом месячных также связывалось немало суеверий<sup>16</sup>, однако никакого священного трепета уже не наблюдалось. Более того, Аристотель<sup>17</sup> предложил свое объяснение этого явления, и его выводы весьма симптоматичны. По мнению философа, женская менструальная кровь по своей природе аналогична мужской сперме, однако это — «несовершенная» сперма: благодаря своему «жизненному теплу» мужчина способен «превратить» кровь в семя, а женщина из-за недостатка тепла и энергии (*adynamia*) не способна завершить это «превращение» [19, 93—96; 17, 93—95]<sup>18</sup>. Тем

<sup>15</sup> «Переваривание — основная термодинамическая операция по Гиппократу. Именно благодаря перевариванию продукты питания переходят в кровь, а из нее в другие биологические жидкости, такие как месячные крови, молоко, сперма» [17, 91].

<sup>16</sup> Так, Аристотель вполне серьезно рассуждает о том, что если женщина в период менструации бросит взгляд на только что протертое зеркало, на нем образуется кровавое пятно (Аристотель. Маленькие трактаты 2, 459б—460а) [Цит. по: 17, 92], а Гесиод предупреждает об опасности, исходящей от контакта с водой, которой умывалась женщина: «Также не мой себе тело водою, которою мылась / Женщина: ибо придет и за это со временем кара / Тяжкая» (Гесиод. Труды и дни, 753—755) [38, 74].

<sup>17</sup> Аристотель позаимствовал это учение у Диогена Аполлонийского, однако он не давал ссылки на первоисточник [19, 94].

<sup>18</sup> Примерно о том же говорил Гиппократ [19, 76] и Гален [19, 342].

самым Аристотель переводит качественное различие в количественное и благодаря этому доказывает несовершенство женской природы в целом: девочка рождается от союза, в котором «вследствие молодости, старости или какой-нибудь иной подобной причины» возникает недостаток «мужской силы», таким образом, девочка по сути «является уродом (*teras*), потому что природа до некоторой степени отступила от родового типа (*genos*). Самое первое отклонение от типа — это рождение женщины вместо мужчины» [Цит. по: 19, 101].

Итак, мы видим, что в классической греческой культуре андроцентризм переходит в откровенный мужской шовинизм. Эта нарциссическая мужская самовлюбленность в конечном итоге приводит к закономерным этическим последствиям: речь идет о печально знаменитой эллинской педерастии. О «любви к мальчикам» как о чем-то естественном и прекрасном говорил уже знаменитый законодатель Солон<sup>19</sup>, даже Сократ, которого за его высокие моральные качества называли «христианином до Христа», по некоторым свидетельствам имел подобные наклонности [26, 404]. На удивление серьезно к теме «мужской» любви относился комедиограф Аристофан. Играя словом «*andreios*», которое в греческом означает и «отважный», и «мужской» одновременно, Аристофан объясняет мотивацию гомосексуалистов следующим образом: «Это их отвага, их мужественность, их вид самца заставляет их искать себе подобных» [Цит. по: 17, 103]. Но, конечно, настоящим апологетом педерастии был Платон, он придал этому явлению религиозно-мистическое измерение: «Каждый выбирает среди красавцев возлюбленного себе по нраву и, словно это и есть Эрот, делает из него для себя кумира и украшает его, словно для священнодействий» (Платон. Федр, 252d)<sup>20</sup> [39, 188—189]. Причем поскольку Платон различает Афродиту «небесную» (дочь Урана, рожденная

<sup>19</sup> Плутарх цитирует стихотворение Солона: «Всякий мужчина в прекрасные годы свои / Мечтает тешиться мальчиком нежным...» [Цит. по: 17, 100].

<sup>20</sup> Платон возвел идею однополый любви на ступень некоего этико-гносеологического метода, позволяющего человеку проникнуться любовью ко всему миру и даже познать Истину: «Вот каким путем нужно идти в любви... начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока... не познаешь наконец, что же это — прекрасное... Лишь созерцая прекрасное... <человек — И.К.> постигает... истину» (Платон. Пир, 211с—212) [39, 142—143].

без матери) и «пошлую» (дочь Зевса и Дионы) (Платон. Пир, 180d) [39, 106], то согласно его логике, и Эрот — спутник богини Афродиты — не один, их двое: «Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая... причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, — недаром это любовь к юношам... потому-то одержимые такой любовью обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильнее от природы и наделено бóльшим умом» (Платон. Пир, 181c) <sup>21</sup> [39, 107]. Этот «небесный» вид любви стал называться «платонической любовью».

Впрочем, платоновский миф об андрогине (Платон. Пир, 189c—193d) [39, 116—121] предполагал естественность наряду с однополой любовью и двуполой. Брак между мужчиной и женщиной даже признавался необходимым для продолжения жизни полиса <sup>22</sup>, однако, наверно, многие греческие мужи разделяли недоумение, которое Еврипид выразил устами своего героя — Ипполита:

О Зевс, зачем ты создал женщину?  
И это зло с его фальшивым блеском  
Лучам небес позволил обливаться?  
Иль для того, чтоб род людской продолжить,  
Ты обойтись без женщины не мог?  
(Еврипид. Ипполит, 615—619) [Цит. по: 17, 46].

Может сложиться впечатление, что женщина в греко-римском мире вообще не считалась за человека, однако думать так было бы неверно. Прежде всего, надо помнить, что чем больше человек учился теоретизировать, тем все более и более теория расходилась с практикой. Кроме того, речь идет о развитом классовом обществе, в котором положение свободной, а тем более знатной и богатой женщины коренным образом отличалось от положения женщины-рабыни. Поэтому было бы некорректно делать какие-либо выводы относительно социального положения греческой или римской женщины на основании исторических свидетельств о жизни рабынь. Очевидно, что к рабыням относились не лучше и не хуже чем к

рабам — их считали всего лишь «одушевленным имуществом» <sup>23</sup>. Что же касается свободных женщин, то по сравнению с предыдущим периодом в их положении произошел ряд изменений. Меньше всего произошло изменений в области гражданского статуса женщин. Римский юрист Папиан писал о положении женщины в обществе следующее: «По общему правилу нашего законодательства положение женщин хуже, нежели мужчин» (Дигесты, I, 5, 9) [Цит. по: 27, 61]. Даже будучи свободной, женщина по-прежнему не имела гражданских «свобод» <sup>24</sup>: она не могла служить в армии, голосовать в собраниях, избираться на государственные должности, не могла быть судьей или обвинителем (только свидетелем), не могла возбуждать и вести судебный процесс в качестве поверенного какого-либо третьего лица (это уже была публичная, а следовательно, «мужская» должность). Исключения составляют дела, в которых женщина преследовала собственные интересы. При этом закон ссылался на традиции: женщина лишена перечисленных прав «не потому, что не имеет способности суждения, а потому что обычаем велено, чтобы они не занимали гражданских должностей» (Дигесты, V, 1, 12, 2) [Цит. по: 27, 239].

Главной целью и оправданием существования женщины считался брак и рождение детей. И если в раннеклассовом обществе при переходе от матриликальной к патрилокальной семье мы наблюдаем появление «выкупа» за невесту (жених компенсировал родителям невесты ее переход в чужую семью — семью жениха, чего прежде не было), то в развитом классовом обществе все наоборот: уже невеста была обязана принести в новую семью свое «приданое». Это свидетельствует о том, что на данном историческом этапе в общественном сознании невеста «сама по себе» утратила прежнюю ценность, теперь эту ценность (и то лишь отчасти) ей придавали закрепленные за ней в качестве приданого материальные блага: деньги, имущество,

<sup>21</sup> Вот как А. Лосев объясняет суть данного явления: «Платонизм есть созерцание чистых эйдосов. Чистый же эйдос, в сравнении с материей и инобытием, есть, как гласит вся история пифагорейства и платонизма от начала до конца, начало мужское. Платонизм лишен возможности благодаря этому утверждать какое-нибудь большое значение за началом женским» [13, 855].

<sup>22</sup> Во времена Пелопоннесских войн (431—404 гг. до Р. Х.) для стабилизации демографической ситуации в Афинах был даже принят декрет, разрешавший двоебрачие (известно, что Сократ одновременно имел две жены — Ксантиппу и Мирто). Платон предлагал введение штрафа для тех мужчин, кто не женился до 35 лет (Платон. Законы, 744a).

<sup>23</sup> Сохранились одноактные греческие пьесы III в. до Р. Х., в которых свободные женщины высмеивали своих рабынь за глупость, лень, прожорливость, неопрятность — словом за все то, в чем обвиняли их самих авторы-мужчины [17, 48].

<sup>24</sup> Некоторые авторы говорят о Платоне как единственном в античном мире борце за права женщин [19, 76]. Действительно, по мнению Платона, в идеальном государстве женщины должны обучаться искусствам и военному делу (Платон. Государство, 451e—452). Платон считал, что женщины способны делать все то, что и мужчины, однако в то же самое время он признавал, что все это они делают намного хуже мужчин (Платон. Государство, 455d). Критику платоновского учения о браке см.: 13, 847—858.

рабы и т. п. В Греции без приданого брак не мог быть заключен официально, а дети, рожденные не в официальном браке, не признавались законнорожденными. Брак заключался в два этапа: первый — помолвка, буквально «передача» (*ekdosis*) — мог происходить задолго до свадьбы и предполагал заключение договора между отцом или опекуном невесты и женихом (его отцом или опекуном) по поводу будущей свадьбы. Передача могла состояться и без согласия невесты, договор совершали мужчины в присутствии свидетелей (разумеется, тоже мужчин). Второй этап — собственно свадьба. Невеста вместе с приданным переходила в дом мужа, однако муж не имел власти над приданным жены. Более того, если жена по каким-либо причинам (смерть мужа или плохое обращение с ней ее мужа) возвращалась в дом отца, то ей были обязаны вернуть ее приданое. Правда в случае плохого обращения мужа с женой вернуться в дом отца было весьма проблематично. Плутарх в «Избранных жизнеописаниях» повествует об одном эпизоде из жизни членов семьи знаменитого Перикла. Некто Алсибиад взял в жены Гиппарету, в качестве приданого отец невесты дал 20 талантов — огромную по тем временам сумму. Гиппарета оказалась доброй и любящей женой, но была несчастлива, поскольку ее супруг вел откровенно развратный образ жизни. Желая вернуться в дом отца, она, как того требовал закон, отправилась на суд к афинскому архонту. Однако там ее поджидал Алсибиад, который силой вернул ее к себе домой, вскоре после чего она скончалась.

Несколько иначе обстояло дело в римском обществе. С одной стороны, в браке женщина была более закрепощена, чем в Греции: соглашение о «передаче» делало невесту не просто членом дома ее мужа, юридически она становилась «дочери вместо» (*filiae loco*) своему мужу и как бы сестрой его детям, таким образом, она уже не могла вернуться в дом отца, а ее приданое пополняло имущество мужа. С другой стороны, в римском законодательстве имелись отступления, значительно облегчавшие участь женщины: во-первых, римский брак не требовал приданого как условия своей законности, во-вторых, со временем в Риме появляется форма заключения брака без «передачи», что повлекло за собой определенную женскую эмансипацию. Если брак с «передачей» исключал развод (правда, муж мог просто прогнать свою жену), то брак без «передачи» допускал развод по инициативе любого из супругов. Неравенство между мужчинами и женщинами отражалось в случа-

ях, связанных с прелюбодеянием одного из супругов. Если муж в данном случае оставался безнаказанным, то жена могла лишиться жизни (или от руки собственного мужа, или по приговору собственных родителей) [27, 65—77]<sup>25</sup>.

И все же в классическую эпоху происходит частичный возврат к феминным ценностям [28, 18, 86, 238]. Именно в период «осевого времени» начинается расцвет мистерий, которые по-прежнему связаны с женскими божествами. Одна из самых знаменитых мистерий греко-римского мира — элевсинская — была связана с именем богини Деметры (официально этот культ просуществовал до 396 г. по Р. Х.). В основу мистерияльного действия был положен миф об умирающей и воскресающей дочери Деметры — Персефоне. Раз в два года жрецы элевсинского культа совершали «великие посвящения». По дороге из Афин в Элевсин над посвящаемым совершали ряд приготовительных ритуалов, символизирующих его смерть. Но главные действия происходили в элевсинском святилище — телестерионе. Они разыгрывались как грандиозная драма, в которой после мрака, устрашающих криков, нечеловеческих страхов раздавалась гармоничная музыка и разливался чистый свет. После совершался «священный брак», и иницируемый становился мистом. Мистерияльное посвящение являлось отголоском древних ритуалов посвящения Матери-земле. Через него «мист получал бессмертие, становясь сыном богини посредством прикосновения к некоему сексуальному символу. Символически он как бы рождался заново от богини» [29, 61]. Наряду с элевсинскими мистериями, существовали и другие культы, связанные с почитанием богини-Матери. Это фригийский культ богини Кибелы и Аттиса, ассирийский — Иштар и Таммуза, египетский Исиды и Осириса, сирийский — Афродиты (Астарты) и Адониса и пр.

Мистерии были столь популярны, что даже философы (Пифагор, Платон, Аристотель, неоплатоники Ямвлих, Прокл и др. [30, 145—146]) участвовали в них. В чем причина того, что люди, столь скептически относившиеся к религиозным пред-

<sup>25</sup> Катон писал: «Если застигнешь свою жену во время прелюбодеяния, можешь убить ее без суда, не понеся за это наказания. Она же, если ты ее вовлечешь в разврат или обманешь, не посмеет пальцем тебя тронуть и не имеет на это права» (эти слова цитируются Авлом Галлием (X, 23, 5)). Известны случаи, когда смертный приговор собственной дочери выносили ее родители. Впрочем, закон Августа (от 18 или 17 г. до Р. Х.) предписывал мужу разводиться с женой через суд, причем если муж прощал жену, то сам преследовался как прелюбодей.

ставлениям и традициям предков, вдруг с таким энтузиазмом стали приобщаться к древним культурам, да к тому же посвященным не богу, а богине? Возможно, причина крылась как раз в их скептицизме. Философы пытались найти логику в бытии нашего мира, они строили свои теории относительно его устройства, но их чувства свидетельствовали об ином: насколько прекраснее, грандиознее, обширнее становился наследуемый традицией образ, настолько дальше он был от индивидуального опыта. Что-то еще чувствовалось, воспринималось, но изначальный опыт был уже потерян [10, 100]. И вот Гераклит говорит о Создателе как о «ребенке, играющем в шашки» [Цит. по: 31, 435; ср.: 32, 37—44]. О бытии как о некоем театральном действе, игре рассуждает и Платон. «Что же это за игра?» — спрашивает он и сам же отвечает: «Жертвоприношения, песни, пляски, чтобы уметь снискать к себе милость богов» (Платон. Законы, VII 803 с). По отношению к мистериям греки употребляли термин «teamata» («зрелище») <sup>26</sup>, т. е. мистерии тоже были своего рода игрой, но благодаря этой игре человек переживал сильнейшие эмоции — «катарсис». Будучи реально пережитым опытом, эти эмоции оказывались чем-то «настоящим» среди всепроникающей игры, и в этом была их ценность.

Однако среди правил есть и исключение. Пожалуй, в одном случае интенсивность мистического переживания вызывала у греков скорее опасение, чем понимание. Речь идет о культе бога плодородия и вина Диониса или Вакха и связанных с ним «вакханалиях». Специфика этого древнего [34] (впрочем, завоевавшего Грецию лишь в VIII—VII вв. до Р. Х.) культа была связана с тем, что, во-первых, он был исключительно женским. Во-вторых, уникальным было поведение его участниц — «вакханок». Лишь только доносился призывный крик «О, Вакх, Эвоэ!», тысячи женщин (жен, матерей и дочерей) убегали в горы и леса, предаваясь разнузданным радениям. Это была настоящая психическая эпидемия. О вакханках или менадах (буквально, «безумных») рассказывали, что они в состоянии священной одержимости богом вина танцевали или бегали по горам, лесам и селеньям, крича и смеясь. Если в лесу им встречалось животное, они могли легко растерзать его и выпить кровь (в состоянии экстаза они обладали сверхъестественной силой). Бывало, что они похищали и убивали даже младен-

цев. По окончании празднеств в честь Диониса, женщины возвращались к своим привычным занятиям [33, 53—59]. Некоторые исследователи видят в вакханалиях реакцию на ужесточение общественных норм в отношении женщин, своего рода способ «избавиться от неврозоз» [17, 35; 33, 53—54]. В самом обществе эти праздники вызвали не столько осуждение, сколько страх перед неведомым, поэтому в Риме со свойственной римлянам прямолинейностью просто запретили проведение этих праздников (186 г. до Р. Х. — так называемое «Дело вакханок») <sup>27</sup>. В Греции приняли более мягкие меры: время праздников ограничили и наряду с ними ввели официальные праздники в честь Диониса. В ходе этих праздников показывались представления, положившие начало греческой трагедии и театру [35, 380—382]. Если вакханалии были исключительно женским делом, то театр — исключительно мужским.

В большинстве случаев женщины не имели права приносить жертвы и совершать богослужение [27, 181—182], они могли только помогать мужчинам в домашнем культе, но все же еще оставались две ритуальные функции, которые испокон веков принадлежали женщинам: обряды, связанные с рождением ребенка и приготовлением усопшего к погребению. Рождение и смерть «регулирувались не социальными законами, а необузданными силами» [36, 380], сродными женской природе. Еще одной областью религиозной жизни, традиционно связанной с женщиной и женской сакральностью, являлось колдовство. Многие женщины античности, подобно своим матерям и бабкам, прибегали к магическим заклинаниям как последней возможности как-то повлиять на ситуацию [17, 180—181]. Женское колдовство — последний отголосок изначального женского шаманизма и жречества. Впрочем, и в греческой, и в римской религии оставались культы, ключевую роль в которых все же играли женщины <sup>28</sup>. Ярким примером является культ римской богини священного очага Весты. Жрицы этой богини — весталки — были окружены особым почетом и наделены немалыми привилегиями. Они были обяза-

<sup>27</sup> Впрочем, причиной запрета стали не сами таинства Вакха, а посвящение в них мужчин, что давало «преступное» ощущение равенства между участниками обоих полов [27, 206—207].

<sup>28</sup> Здесь можно упомянуть римский культ Бона Деа («Доброй богини»), в котором участвовали исключительно женщины. По ходу ритуала женщины совершали две вещи, которые были позволительны лишь мужчинам: приносить в жертву животное и употреблять вино [27, 200—201; 35, 182—183; 37, 389—419]. А в Греции женщины втайне от мужчин совершали трехдневное празднование в честь Деметры и Персефоны [17, 27; 36, 352—388].

<sup>26</sup> «Остается несомненным, что в Элевсине превалировал обряд, а это всегда таит в себе опасность для религии. Нравственный и мистический элементы легко оттесняются на задний план, и форма оказывается самодавяющей» [33, 51].

ны поддерживать священный огонь в храме Весты и охранять находившиеся там священные предметы, привезенные, согласно преданию, из горящей Трои самим Энеем. Это была огромная ответственность, т. к. и священный огонь, и «залог власти»<sup>29</sup> считались гарантами целостности и нерушимости Римского государства. Важность служения, которую несли весталки, предполагала их особую чистоту: на протяжении всего срока служения<sup>30</sup> они должны были оставаться девами, нарушение обета целомудрия каралось смертью — погребением преступницы заживо [27, 185—192].

Девы-весталки состояли вне родовых «домов» и были независимы от мужчин, но этой огромной чести удостаивались единицы. Другим, более доступным, способом обрести независимость от мужского покровительства и даже завоевать уважение со стороны мужчин было, как это ни парадоксально, занятие проституцией. Так, по утверждению Е. Вардимана, лишь занимаясь проституцией, античная женщина получала возможность развивать свои способности, быть образованной и самостоятельной, т. е. быть личностью [38, 264]. В подтверждение этой мысли можно привести пример знаменитой философствующей гетеры Аспазии, подруги и советницы Перикла. С ней любил побеседовать сам Сократ, а его ученики даже приводили к ней своих жен и дочерей, чтобы те послушали ее рассуждения [17, 202—209; 15, 32—35]. Характерно, что проститутки обладали большей свободой и в религиозной сфере: будучи независимы от отца семейства, они имели право приносить жертвы самостоятельно (Плутарх. Нума 12, 3; Авл Гелий. IV, 3) [27, 250].

Итак, мы видим, что в век философии положение женщины в целом ухудшилось, во многом это объясняется философскими «доказательствами» женской неполноценности. П. Дюбуа говорит о том, что отношение к женщине как ко второсортному существу возобладало в античном обществе лишь после возникновения платоновской концепции Эроса [39, 34—36, 109]. Многие предрассудки, рожденные в ту эпоху, живы и поныне. Впрочем, как бы то ни было, в религиозной и семейной сфере женщина всегда сохраняла свои традиционные функции.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Юнг К.Г. Душа и земля / К.Г. Юнг // Проблемы души нашего времени. — М., 1993.
2. Домников С.Д. Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. — М.: Алетея, 2002.

<sup>29</sup> Овидий. Фасты III, 422.

<sup>30</sup> Их избирали в возрасте 6—10 лет, и они становились весталками на 30 лет, после чего могли выйти замуж.

3. Наговицын А.Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах. — М.: Флинта, 2005.

4. Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. — М.: Наука, 1990.

5. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. — М., 2002. — Т. 1.

6. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. — М.: Едиториал УРСС, 2004.

7. Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. — М., 1994.

8. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. — М.: Прогресс, 1988.

9. Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства: миф и сказка. — М., 2005.

10. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К.Г. Юнг // Архетип и символ. — М., 1991.

11. Раушенбах Б. Как мы видим сегодня / Б. Раушенбах // Пристрастие. — М., 1997.

12. Элиаде М. Аспекты мифа. — М., 2001.

13. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993.

14. Досократики. — Мн.: Харвест, 1999.

15. Ванчугов В.В. Женщина в философии. Из истории философии в России конца XIX — нач. XX вв. — М., 1996.

16. Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства. — М., 1996.

17. Брюле П. Повседневная жизнь греческих женщин в классическую эпоху. — М., 2005.

18. Кривошита Н.А. Демографические и психологические аспекты некоторых женских образов в греческой лирике и драматургии VII—V вв. до н.э. // Женщина в античном мире. — М.: Наука, 1995.

19. Сисса Д. Философия пола Платона и Аристотеля / История женщин на Западе: в 5 т. — Т. 1. От древних богинь до христианских святых. — СПб.: Алетея, 2005.

20. Айвазова С. Гендерное равенство в контексте прав человека. — М.: Эслан, 2001.

21. Лосев А.Ф. Эстетика возрождения. Исторический смысл эстетики возрождения. — М.: Мысль, 1998.

22. Аникеева Е.Н. Роль женского принципа в пантеизме и монотеизме / Е.Н. Аникеева // Богословский сборник СТБУ. — 1999. — № 2.

23. Лаевская Э. Мир мегалитов и мир керамики. — М., 1997.

24. Низовский А.Ю. Загадки антропологии. — М.: Вече, 2004.

25. Фрезер Дж. Золотая ветвь: в 2 т. — М., 2001. — Т. 2.

26. Иоанн Кассиан Римлянин, преп. Писания. С-ТЛ., 1993.

27. Гуревич Д., Рансат-Шарль М.-Т. Повседневная жизнь женщин в Древнем Риме. — М., 2006.

28. Антипенко А.Л. Путь предков. — М.: Ладомир, 2005.

29. Нильсон М. Греческая народная религия. — СПб.: Алетея, 1998.

30. *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. — СПб., 1998.

31. *Лосев А.Ф.* Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков / А.А. Тахо-Годи, А.Ф. Лосев // *Греческая культура в мифах, символах и терминах.* — СПб. : Алетейя, 1999.

32. *Хёйзинга Й.* Homo Ludens. Статьи по истории культуры. — М. : Прогресс-Традиция, 1997.

33. *Мень Александр прот.* Дионис, Логос, Судьба. — М., 2002.

34. *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. — СПб., 2000.

35. Мифы народов мира : энциклопедия : в 2 т. — М. : Советская энциклопедия, 1987. — Т. 1.

36. *Зайдмэн Л.* Дочери Пандоры, или Ритуалы в греческих городах / *История женщин на Западе : в*

5 т. — Т. 1. От древних богинь до христианских святых. — СПб. : Алетейя, 2005.

37. *Шейд Дж.* Религиозные роли римских женщин // *История женщин на Западе : в 5 т. — Т. 1. От древних богинь до христианских святых.* — СПб. : Алетейя, 2005.

38. *Гесиод.* Полное собрание текстов. — М. : Лабиринт, 2001.

39. *Платон.* Сочинения : в 3 т. — М. : Мысли, 1970. — Т. 2.

40. *Платон.* Сочинения : в 3 т. — М. : Мысли, 1970. — Т. 3 (1).

41. *Вардиман Е.* Женщина в древнем мире. — М. : Наука, 1990.

42. *Bois P. du.* Sowing the Body. — Chicago, 1988.

*Государственная академия славянской культуры*  
*И.А. Кокин, кандидат богословия, соискатель кафедры теории и истории культуры*  
*ia\_kokin@mail.ru*

*State Academy of Slavonic Culture*  
*I.A. Kokin, PhD (Theology), postgraduate student of the Department of Theory and History of Culture*  
*ia\_kokin@mail.ru*