МЫСЛИТЕЛИ XX ВЕКА

КУРТ ХЮБНЕР

ИСТИНА МИФА

Предисловие

Миф все более удаляется от нашего научно-технического мира и представляется нам наследием давно преодоленного прошлого. И ничто не меняется от того, что миф неизменно остается предметом смутной тоски. Таково двойственное отношение к нему сегодня.

С одной стороны, миф относят к сфере вымысла, сказки, в любом случае чего-то непроверяемого. Он происходит, скорее, из глубин чувственности, неосознанного, фантазии, он и впрямь не постигается в понятиях. В сравнении с наукой, которая строится на рациональности, разуме, доказательстве, проверке, объективности, ясности и точности, миф рассматривается как наследие темных времен, когда вроде бы царствовали демонический или божественный произвол, страх и предрассудки. Однако научное "расколдовывание" мира, развивающееся дальше и дальше, создает вместе с тем гнетущее впечатление пустоты и недостатка чего-то. В будущем видится почти неудержимое технологическое развитие, которое может привести в конце концов к самоуничтожению человека. Поэтому многие впадают, с другой стороны, в мифоподобные эрзацрелигии, священные учения или политические доктрины, от которых ждут освобождения.

В обращении к таким новым мифам есть вместе с тем что-то иррациональное, поскольку оно происходит от некоего неопределенного чувства, а не от фундамента, который мог бы быть противопоставлен мышлению, ориентированному на науку. Поэтому все подобные

порывы уйти из "демифологизированного" мира всегда разбиваются о стену, в образе которой противостоит им "просвещенный" разум. Однако чем безысходное они осуждены на крах, тем непредсказуемее, мощнее и опаснее они становятся. Отнюдь не только маргинальные группы поддаются сегодня широко обсуждаемому "культурному пессимизму"; речь идет, напротив, о явлении, которое возникает из глубин нашей культуры и потому является симптомом ее слабости. Встать на путь этой грозящей опасности может лишь тот, кто без предрассудков взглянет на дефицит, порождающий ее. Однако обычно позиция "за" или "против" мифа не основана ни на чем другом, как на подобном предрассудке. А именно, все еще доминирует незнание того, чем, собственно, является миф, как случилось, что его природа до сих пор вообще не объяснена. Впрочем, работы исследователей мифа не привлекли особого внимания широкой общественности. Желание же честно отнестись к мифу должно сопровождаться постижением его реальности и рациональности, в которых мифу с такой готовностью отказывают. Быть может, столь любимые сегодня эрзацрелигии, священные учения или политические доктрины являются лишь кривыми отражениями мифа, которые очень мало говорят о нем самом и должны восприниматься и пониматься скорее как синдром его вытеснения. Быть может, мифу вовсе не свойственна та иррациональность и темнота, которая одних отталкивает, а других, наоборот, притягивает.

Не достигнем ли мы тогда соглашения с этой вытесняемой стороной нашего современного мира, соглашения, которое ликвидирует его двойственность и подарит нам новое равновесие? Я никоим образом не высказываюсь здесь, как могут подумать некоторые, в

пользу мифа и против нашей современной культуры. Я отстаиваю лишь необходимость объективной дискуссии с ним. Но существует ли вообще миф как единая реальность? Не характеризуются ли как раз мифы чуть ли не необозримым многообразием? Последующее изложение покажет, однако, что по крайней мере один парадигматический для европейского культурного региона миф, а именно греческий, может быть характеризован в виде определенной общей структуры, которая, вопреки всем своим изменениям и трансформациям, осталась основой данной культуры.

Если я при этом применяю данные структуры для определения мифа, то это, в соответствии с правилами логики, позволено рассматривать как адекватное определение. Между прочим, можно с таким же успехом задаться вопросом о существовании единой науки. Ведь и в науке обнаруживается многообразие частью противоречащих друг другу, частью изменяющихся теорий и форм. И все же все они демонстрируют и определенные общие свойства, которые идентифицируются как принадлежащие науке. Если даже при этом принять во внимание предостережение Витгенштейна не искать общих существенных черт там, где в действительности имеются лишь "семейные сходства", то это ни в коем случае не означает отсутствия таких существенных черт. Таким образом, будет показано, что о единстве мифа оправдано говорить в том же смысле, что и о единстве науки. Хотя я и предлагаю здесь определенную теорию мифа, мои намерения лежат скорее в русле систематической философии, чем культурологии. Историческое представление и реконструкция мифа служат лишь условием для проверки тех уже названных

предрассудков, которые, если кратко суммировать, сводятся в конце концов к утверждениям о несовместимости истины и мифа или мифа и нравственности. Такого рода предрассудки имеют как теоретикопознавательную, так и нормативную природу и потому являются предметом систематической философии. Подобная философски-систематическая ориентация не только отличает данную книгу едва ли не от всех современных публикаций о мифе, но она открывает и некоторый до сих пор не опробованный подход к нему. В то время как большинство исследователей подходит к мифу через историю культуры, антропологию или, как в некоторых принадлежащих прошлому случаях, через метафизику и трансцендентальную философию, я впервые применяю здесь методы и результаты современной философии науки и аналитики к материалу, наработанному исследователями мифа. Благодаря этому становится возможным систематическое сравнение научных форм мышления и опыта, исследованных

в теории науки, с опытом и мышлением в рамках мифа, а также и сравнительная оценка их познавательных возможностей и ценности. Хотя я и опираюсь при этом на мою книгу "Критика научного разума" [русский пер. М., 1994], она не является необходимой для понимания предлагаемого исследования. Однако она могла бы быть полезна тому, кто хочет глубже познакомиться с используемым здесь теоретико-познавательным фундаментом.

Для реализации нашего намерения нужно было обязательно предпринять известную схематизацию исторического материала. Историк, делающий акцент на разрозненных частностях и многообразии, подчас может

быть этим шокирован. Я полагаю, однако, что попытка выявить в таком многообразии общие структуры и существенные особенности никак не менее важна и достойна риска, если при этом не утрачивается видение глобальных и объемлющих связей.

В остальном же моей задачей было написать доступную широкому читателю книгу, вопреки подавляющему объему непреодолимого материала. Эта цель требовала принесения в жертву некоторых частностей, так же как использования лишь той литературы, которая имела решающее значение для освещения темы. Я благодарю своих сотрудников, доцентов д-ров В. Депперта и ? Фибига, а также г-на Р. П. Лозе (умер в ноябре 1984 г.) за тщательный просмотр рукописи и ценные советы. Глава о мифическом в современной живописи обязана своим появлением предложению адвоката д-ра К. Грола, а глава о Вагнере — предложению профессора д-ра Д. Борхмайера. Профессор д-р ?. Трунц давал мне ценные советы в ходе многочисленных бесед. Я также благодарен моему секретарю г-же М. Арп за ее многотрудную работу по подготовке окончательной версии рукописи.

Киль, весна 1985 г.

Предисловие к русскому переводу

Я рад тому, что с переводом данной книги русскому читателю становится доступна работа, на предмет которой было чуть ли не наложено табу прошлой государственной философией, сформированной исключительно на основе научной картины мира.

Несмотря на поразивший меня успех этой книги, она вынуждена в определенном смысле пробивать себе дорогу даже в Германии, ибо и здесь многие все еще пребывают в плену догматического просвещенческого мнения, будто бы в мифическом мышлении нет ничего, кроме устарелого иррационализма. Хотя в немецкоязычных странах, так же как и в других частях Европы, уже давно ведется основательное исследование мифа, чему посвящена одна из глав данной книги, однако моя попытка принципиально отличается от всех других тем, что она, используя разработанные в современной методологии науки средства, раскрывает смысл мифа как аспекта реальности, который равноправно соседствует с другим аспектом, выражаемым наукой. И все же здесь речь идет не просто о чисто теоретическом равноправии, которое для духовных процессов нашего времени в конечном счете не имело бы значения. На деле выясняется, что многообразные формы мифического мышления продолжают жить в современном духовном мире, для большинства, однако, оставаясь на уровне бессознательного- Главным образом это имеет место в искусстве, которое никогда не переставало видеть

реальность сквозь призму мифа, в христианской религии, которая чуть ли не участвует в реабилитации мифа, поскольку принципиальные элементы догматики, прежде всего ее литургия, обусловлены мифом. Наконец, это наблюдается и в политике, которая неизбежно пользуется мифическими формами мышления, особенно в национальном вопросе, имеющем столь важное значение и для современной ситуации в России. Сегодня Россия плывет к новым духовным берегам, и ее путь никому не дано предугадать. Но если я не во всем заблуждаюсь, то это новое станет своего рода возвращением к древним, давно засыпанным истокам ее мифов, породившим все богатство великой русской литературы прошлого века. Быть может, чтение данной книги внесет свой скромный вклад в напоминание об этом.

Киль, лето 1995 г.

От переводчика

Легко переводить книгу, когда знаком с концепцией автора. Если же она тебе не только знакома, но и существенно близка, то перевод становится увлекательным внутренним диалогом. В том же случае, когда при этом с автором тебя связывает еще и тесное знакомство, а быть может, даже дружеские отношения, подобного рода работа перерастает рамки обычного профессионального дела и превращается в то, что немцы называют выразительным словом "Erlebnis" (переживание). Именно таким Eriebnis'OM и оказался для меня перевод книги Курта Хюбнера "Истина мифа"*.

Я имел счастье не только обсуждать с автором теоретические проблемы, затрагиваемые в книге, но и преодолеть ряд терминологических затруднений, связанных с философским значением некоторых слов. (Ограничусь единственным примером: слово "Festsetzung", часто используемое Хюбнером и обычно переводимое как "установление", "назначение", у него означает то, что в литературе по методологии науки называют "постулатом".) Сидя за столом бок о бок в доме Хюбнера на окраине Киля, мы просматривали перевод страница за страницей, смеясь порой над моими ошибками, а иной раз огорчаясь из-за редакционных огрехов немецкого текста (даже в таком большом издательстве, как "Beck Verlag" в Мюнхене, не обременяют автора и не утруждают себя редакционной правкой — со всеми вытекающими из этого достоинствами и недостатками).

Некоторые из этих огрехов сняты в русском переводе без ущерба для содержания. В атмосфере такой

работы меня иногда одолевали иллюзии возможности "дойти до самой сути", хотелось не только точнее передать мысль автора, но и содержательно прояснить ее, избегая обширных примечаний, а иной раз и откорректировать ее в свете собственных представлений. Хотелось бы надеяться, что последнего все-таки удалось избежать. Целый ряд философских терминов, заимствованных или изобретенных Хюбнером, являются частью его собственной концепции, и им следовало подобрать подходящие аналоги в русском языке, в которых бы выражалась их специфика. Это касается главным образом трех понятий: "мифическое", "нуминозное" и "архе".

Различие между мифом и мифологией носит для Хюбнера основополагающий характер. Миф — это "система мышления и опыта",

Русскому читателю Курт Хюбнер знаком по русскому переводу его первой книги "Kritik der wissenschaftlichen Vernunft" ("Критика научного разума". М„ 1994). .

"система реальности", в то время как мифология представляет собой использование мифа в литературных целях — для аналогий, метафор, сюжетов и г. п. Мифология лишь сознательно и неадекватно копирует миф, в то время как миф, по Хюбнеру, не является копией или отражением чего-либо иного — это первичная реальность, реальность сама по себе, существующая независимо от ее осознания, а в нашу эпоху даже постоянно вытесняемая в подсознание.

Поэтому не было бы ничего более неверного, чем переводить словосочетания типа "mythische Denkformen", "mythische Erfahrung", "mythische Wirklichkeit" как "мифологические формы мышления", "мифологический

опыт" или "мифологическая реальность" — здесь везде следует использовать предикат "мифический". Это же касается и субстантива "das Mythische" (мифическое). Хюбнер вполне отдает себе отчет в том, что не только в русском, но и в современном немецком языке слово "мифический" коннотирует со словами "выдуманный", "фантастический ', "нереальный". Но поскольку он ставит себе задачу показать и обосновать идею реальности мифа, он должен бороться и с привычным словоупотреблением, даже рискуя оказаться непонятым.

Однако миф неразрывно связан с его изложением, рассказывание мифа создает его, считает Хюбнер.

Рассказывание, как и ритуальное действие, воспроизводит миф в его реальности, это как концсш рические круги от упавшего в воду камня — сам камень уже давно утонул, а крут продолжают расплываться по поверхности, сглаживаясь по мере удаления от центра. Здесь напрашивается мысль о возможности закономерного перехода от мифа к мифологии, напоминающего процесс сглаживания метафоры, но всякое упоминание о метафоре глубоко неприемлемо для Хюбнера, ибо миф — это реальность, а метафора — форма аналогии, копия, между ними — пропасть. И все же изложение мифа оказывается частью самого мифа, но как тогда отделить рассказывание мифа от мифологии? Как же это совместимо с интенцией Хюбнера рассматривать миф как форму самодостаточной реальности? Только исходя из установки рассказывающего и слушающего, если рассказ ведется и принимается всерьез, то он сам — миф, вне зависимости от того, что и это принятие всерьез может быть формой

его осознания. Так книга Хюбнера сама становится мифом — по крайней мере для меня.

Второе понятие, перевод и понимание которого связано с известными трудностями, — это понятие "нуминозное" (das Numinose), нередко переводимое как "божественное". Это понятие введено в широкий научный оборот Рудольфом Отто в его книге "Святое"*, но Хюбнер нагружает его достаточно своеобразным смыслом, из которого следует целая система пантеистического мировоззрения. "Нумен" — это знак высшей силы, даваемый человеку через (часто мгновенное) созерцание некоторой предметной персонификации этой силы в природе. Так, одухотворение и персонификация Гёльдерлином Рейна и его окрестностей превращает немецкий пейзаж в ну-

0tto R. Das Heilige. Munchen, 1936.

минозный образ. Хюбнер возражает против символического истолкования нуминозной реальности она не копирует, а являет стоящие i.4 ней силы, причем сущность и явление не разорваны, но диалектически едины. Наука, разорвавшая сущность и явление, субъект и объект, внутреннее и внешнее, сводит сферу нуминозного или к иллюзии, или к мистике, в то время как она является частью иной, ничем не менее рациональной картины мира.

Рациональное понимание нуминозного опыта — это, по существу, рациональное обоснование мифа, для которого Хюбнеру не нужно пересматривать понятие рациональности, что последнее время пыталась сделать философия науки. Рациональность, по Хюбнеру, не является онтологическим понятием, она относится лишь к форме обоснования. А здесь наука не имеет

преимуществ перед мифом. Поскольку же Хюбнер отличает "нуминозное" от "божественного" хотя бы тем, что последнее не означает чувственной явленности человеку, да и в целом по содержанию, то и в нашем переводе эти два понятия передаются разными терминами.

Третье фундаментальное понятие — понятие "архе", обычно переводимое с греческого как "начало", "основа". В использовании его Хюбнер опирается прежде всею на книгу В. Гронбеха "Духовная история Греции"*. Здесь мы сознательно пошли на грамматическую вольность, отказавшись от различия единственного и множественного числа ("археи" по-русски не звучит).

Поскольку сам Хюбнер использует термин "архе" как кальку с древнегреческого, то и мы следуем этим путем. Понятие "архе" имеет принципиальное значение не только для хюбнеровской интерпретации мифа, но и для всей его философской концепции. Это, по существу, элемент традиции, то самое, что воспроизводится в мышлении и деятельности последующих поколений (формой же воспроизведения является нуминозное). Заметим мимоходом, что суть архе удачно показал М. Э-шаде в анализе мифа о вечном возвращении. Архе в изначальном смысле - истории возникновения и жизни богов и героев, задающие их целостный образ. Божественная эпифаяня (явлен se бога человеку) один из примеров воспроизведения архе. Жизнь античного и всякого древнего мифа в современную эпоху есть также воспроизведение архе — в мышлении, ритуале и всякой иной деятельности, внешне, казалось бы. не связанной с мифом. Хюбнер дает формальную интерпретацию архе как онтологической структуры, подобной кантовским априорным 4)ормам, которые, будучи истолкованы

исторически, всякий раз наполняются новым содержанием. В музыке (а Хюбнер обладает в данной области не только профессиональными знаниями, он также и хороший пианист) аналогичную роль выполняют лейтмотивы, что видно из анализа вагнеровских опер. В этом смысле архе — не просто основа или начало, это скорее форма жизни (с акцентом га ее формальный характер).

Необходимо коснуться двух других, фундаментальных для Хюбнера понятий: "чистый опыт" и "случайность"**, встречающихся еще

Groenbech V. Griechische Geistesgeschichte, 2 Bande. Reinbek, 1965, 1967. **См. гл. XVII, разд. 5.

в его "Критике научного разума". Кантовское понятие чистого опыта осмысливается им как знание того, что при определенных предпосылках непременно произойдут некоторые эмпирические следствия (в сущности, понятие закона, априорно-синтетическое суждение). Хюбнер считает это знание абсолютно независимым от предпосылок, чистым знанием, имеющим форму "если... то". Логика, логическое следование является единственным чистым знанием. Однако 1.юит ли забывать о том, что и сама логика исторически обусловлена, а форма логического следования уж тем более изобретена? Исходя из этого, чистого знания вообще не существует, и данный вывод об историчности самой формы знания, а не только его содержания можно без 1руда вывести из рассуждений Хюбнера. Но в таком случае отсутствие чистого знания, чистой формы существенно ослабляет утверждение Хюбнера о формальном тождестве науки и мифа. Приходится задуматься о том, какой именно миф сравнивается с

какой именно наукой (Хюбнер сравнивает античный миф с нововременной наукой) и всегда ли имеет место их формальное тождество и далее — их содержательная противоположность. Это же касается и понятия "случайность" (к примеру, гибель Патрокла). Хюбнер утверждает, что каждое явление в отдельности можно вывести из определенных научных законов, но совпадение их во времени и пространстве само по себе из каких-либо законов невыводимо. Так, во время поединка с Гектором у Патрокла выпадает из рук копье, расстегиваются доспехи, сваливается с головы шлем, дрожат колени, что в совокупности ведет к его поражению. Совпадение этих явлений, так же как и, к примеру, совпадение короткого замыкания с утечкой воды в доме, якобы необъяснимо. В греческом мифе причиной его служит воля богов, а в науке это называется случайностью.

Однако разве не всякое явление имеет определенную степень сложности, будучи результатом соединения целого ряда причин? Нельзя ли поэтому любое совпадение нескольких причинно не связанных между собой явлений рассматривать как отдельное явление, которое имеет целый ряд самостоятельных причин и тем самым не является случайным? Но тогда на долю случайности остается лишь известное из истории понятия вероятности объяснение как еще непознанного.

В таком случае нуминозные феномены лишаются своего объективного независимого основания, в принципе несводимого к науке. Заслуживает упоминания проводимое Хюбнером различие между мифом, магией и религией*. Он пишет: "...отношения между магией и мифом ... подобны отношениям между мифом и религией. Миф возможен без магии, но магия без мифа

— нет. История греческой культуры является в этом отношении впечатляющим примером. В гомеровском мире нет ничего сравнимого с ведьмами, волшебниками, шаманами или магами, напротив, каждая попытка подчинить себе нуминозные существа с помощью определенных практик была бы воспринята человеком античности как тяжелейшее преступление, а именно как гордыня перед богами".

См. гл. XXIV, разд. 6, с. 324.

Таким образом Хюбнер категорически отказывается от известной триады, восходящей во многом еще к Дж. Фрэзеру ("Золотая ветвь"): культ умиротворения духов (религия), культ вопрошания духов (мантика — гадание, предвидение, истолкование прошлого) и культ активного воздействия на духов (магия). Хюбнер рассматривает миф как изначальное единство, ?? которого по мере исторического развития "отпочковывались" религия и магия, сохраняя в себе элементы мифической онтологии (так еще недавно понималось соотношение наук и философии, признанное затем несостоятельным). Само собой, у Хюбнера не идет речь о возникновении форм мышления из форм деятельности; хотя он все время подчеркивает решающее значение культа и ритуала в мифе, он решительно выступает против его ритуалистской интерпретации. Хюбнер, стремясь обосновать реальность мифа, по необходимости затрагивает и более общий вопрос о природе реальности, и об отношение формы мысли к реальности вообще. Об этом следует сказать особо.

Утверждая историческую ограниченность научного понимания реальности, противопоставляющего объект субъекту, сущность

— видимости и т. п., он неявно склоняется к признанию изначальности мифической реальности, лишенной данных противоположностей.

Реальность оказывается, поэтому, жизненной реальностью. Так, реальность мифа в том, что он образует контекст и структуру жизненного мира, в неизбывности и неуничтожимости мифа, а вовсе не в его "существовании вне и независимо от сознания". Миф гак же реален, как и другие социально-исторические онтологии

— не меньше, но и не больше. Иное дело, что он еще и первичен, пронизывает все иные формы человеческой жизни, в которых он может внешне затухать и вытесняться на периферию. И в то же время реальность мифа сама имеет мифический характер

— миф реален прежде всего для человека, живущего в нем. Так в самом мифе сливается его объективность и относительность, абсолютность и локальность, а отнесенность к реальности оказывается по существу производной от формы внешнего обоснования, ненужного для адепта и невозможного для критика мифа. И все же реальность мифа может быть обоснована — с помощью иного мифа, мифа о философии, в который в той или иной мере верит читатель Хюбнера. Такое балансирование на грани между релятивизмом и абсолютизмом, риск которого вполне осознается Хюбнером, впрочем, значительно более привлекательно для него, чем отчаянное падение в одну из этих крайностей. Книга Хюбнера насыщена большим количеством исторического материала. Однако было бы неверно полагать, что Хюбнер бесстрастный и исчерпывающий аналитик источников. Смысл такого

анализа в основном подчинен выражению его собственной позиции. Поэтому Хюбнер выстраивает, например, историю истолкования мифа в соответствии с выдвигаемой им самим логикой развития по мере того, как исследователи подходили к признанию реальности мифа и пониманию его как системы нуминозного мышления и опыта, а вовсе не по историческому или иному интерсубъективному принципу. В силу этого вопрос о происхождении мифа оказывается практически не затронутым, поскольку

миф объявляется первичной и всеобъемлющей реальностью. В заключение приходится вкратце коснуться достаточно тонкого вопроса о том, как у Хюбнера соотносятся между собой светская исследовательская позиция и позиция верующего. Хюбнер — католик, не стремящийся к дотошному соблюдению религиозных культов и ритуалов. В то же время ритуальная сторона жизни, традиция, обычаи, священность определенных вещей и отношений принимается им безусловно. Вера для него не только внутреннее дело, это деятельность по поддержанию некоторых устоев жизни — политических, экономических, социальных, нравственных (см., к примеру, его книгу "Национальное"*). Эта вера побуждает его к активной деятельности - будь то участие в обсуждении актуальных тем общественного звучания или международное сотрудничество с российскими философами. Это сказывается — что в данном случае для нас наиболее важно — и йа его теоретической концепции. Кладя в основание мифа феномен нуминозного, Хюбнер отказывается от его дальнейшего объяснения, анализа его происхождения, понимания его как формы выражения чего-то иного и т.п. Данный

"фундаментализм" обосновывается лишь повторным указанием на множество фактов, подтверждающих реальность мифа и нуминозного опыта, а также обширной мифической фактурой, привлекаемой повсеместно и неоднократно. Он поступает так, очень хорошо зная историю проблемы обоснования знания в философии науки и убедившись в том, что последние основания принятия той или иной онтологии (научной или вненаучной) с неизбежностью остаются необоснованными с научной точки зрения. И здесь мы убеждаемся в правоте Хюбнера, что миф и в самом деле лучше всего может быть обоснован мифическими средствами, то есть описанием его как архе и повторным рассказыванием мифа. Здесь на ум приходит Борхес с его мифом о Книге (или мифологией книги?), автор, цитируемый и понимаемый Хюбнером. Погрузившись в книгу, мы верим автору и воспроизводим его мифы, а закончив чтение, сожалеем о закате мифа — если к тому времени сами не овладели техникой мифотворчества в том лучшем и высоком значении, о котором говорит автор**.

И. Касавин

Дите, моей жене.

И близок Бог, И трудно постижим.

Гёльдерлин

Часть первая Миф и наука: двуединство нашей культуры

ГЛАВА I Онтологические основания поэзии Фридриха Гёльдерлина

Введение

В качестве введения в анализ мифологического мышления целесообразно начинать не непосредственно с изучения удаленных от нас по времени мифов, но с чего-то всем хорошо знакомого, которое, однако, при более внимательном взгляде обнаруживает себя как мифическое. Мы находим это в поэзии некоторого особого рода, для анализа которой я выбираю Гёльдерлина. Этот пример, однако, никоим образом не следует рассматривать как случайный. Особенность Гёльдерлина состоит именно в том, что он понимает поэтический опыт как мифическое и это последнее он ищет и обнаруживает в его чистом, ничем не запятнанном и не искаженном виде. Это означает, что он с присущим ему радикализмом, и в отличие от своих современников, отвергает всякую "мифологизацию" и "поэтическую аллегоризацию". Более всего он жаждет таутегорического, то есть как раз того самого поэтически-мифического, которое понимается не как

аллегория или простое сравнение и тем самым, подобно всякому сравнению, отсылает к какой-то иной реальности, но, напротив, как нечто, имеющее совершенно особенную, поэтическую реальность и именно в ее контексте долженствующее быть принятым полностью и всерьез. Настоящий поэт должен "учить"' людей видеть эту реальность, и ему нг следует довольствоваться профанным и повседневным подобно "газетному писаке"2, "точно излагающему факты"3. "Ложными святыми"4 называет он потому тех поэтов, которые, опираясь на свой просвещенный "рассудок"5, только облекают мифологические темы и имена в поэтическое пустословие. Мифологические образы являются для них как бы "затравленной дичью"6, с которой лишь "играют"7 и которую ставят себе "на службу"8.

1. Единое, само в себе различающееся: паратаксис, гипотаксис и синтез

Всякий вид опыта, будь то научный или поэтический, характеризуется определенной онтологической структурой содержащейся в нем предметности. Я называю ее онтологической, поскольку она, выражаясь классическим философским языком, оп-

ределяет основания "бытия" предметов, которые всегда заранее предпосланы некоторому типу опыта. Так, к примеру, Кант пытается сформулировать их в качестве определенных категорий и форм чувственности применительно к априорным структурам, подлежащим научному опыту. Если мы хотим теперь понять онтологические основания мифически-поэтической предметности на примере Гёльдерлина, тогда лучше

всего исходить из того, что он называет hen diapheron heauto, то есть само в себе различающееся единое9. Под этим он понимает особую структурную конституцию, которую он распознает во всяком предмете, будь то ландшафт, река или что-то иное. И он предлагает, смотря по обстоятельствам, три разных подхода, дабы выявить эту структурность. Я называю их паратаксическим, гипотаксическим и синтетическим подходами. Рассмотрим, к примеру, элегию "Странник", в которой он описывает долину Рейна. Паратаксический подход состоит в перечислении частей, характеризующих данный ландшафт. Так, он называет — я следую его порядку — долину, виноградные холмы, сады, заросшие плющом стены, нагруженные вином корабли, города, острова, слоистые горы, леса; в эту картину затем включается скотовод, мать, дитя, дом, окно, дверь сарая и т. д.

Гипотаксический подход состоит в том, что это многообразие упорядочивается сперва образом реки, а затем светосодержащим умиротворяющим эфиром и плодородящей Землей как своими первоначалами и первопричинами. В свете данного гипотаксического подхода, как показывает уже другое стихотворение, река обладает "своими" долинами, лесами и волнами, источники с гор стремятся "к нему"10, река "несет" в своей "душе" Солнце и Луну", то есть весь Космос отражается в этом центре; далее идут города — "дети"12 реки, она "сближает" их и "доброй торговлей" "скрепляет страну"13. Наконец, синтетическим является способ, с помощью которого Гёльдерлин посгигает паратаксический и гипотаксический порядок в его объемлющей и живой связи. Это показывает вышеупомянутое отношение, которое он устанавливает

между рекой и миром людей. Река связывает собой также и культуры: через Дон и Рейн доходит до нас "слово с Востока", "человекообразующий голос"14, а именно голос античности и христианства. Так обе реки оказываются частью истории, да, все их части и повороты являются частью истории и неразрывно с нею связаны'5.

2. Образ и сущность; субъект и объект

Данная онтологическая структурная связь, постигаемая с помощью паратаксиса, гипотаксиса и синтеза, ни в коем случае не должна быть понята чисто биологически, даже если (и это следует настоятельно подчеркнуть) она воплощает в себе некое живое образование, в которое включены известные и понимаемые нами как природные процессы: река со своими животворящими и угрожающими жизни водами, эфир со своим все пронизывающим

и плодородным светом, растения, животные и люди во взаимосвязи, гармонически согласованной с условиями их бытия. При этом речь здесь идет о том, что выходит далеко за пределы данного и даже превращает его в совершенно иное. Ибо та жизненная связь, которую мыслит Гёльдерлин, объемлет одновременно и природу и историю, или, следуя его способу выражения, "природу и искусство"16. Это — так понимаемое и само в себе различающееся Единое, которое объемлет собой поэтический предмет Гёльдерлина и как таковое живое Единое противостоит ему в качестве Образа или даже Сущности. Все содержащиеся в нем части определяются только через их связь. Это Единое не может быть построено из своих частей, поскольку последние даны именно посредством Единого и каждая из них есть особая форма его отображения. Это Единое как гештальт

"больше" суммы своих частей. Используя традиционный философский язык, можно было бы сказать, что здесь речь идет о некотором взаимопроникновении субъекта — человека, постигающего природу, и объекта, именно этой природы. Объект, природа полностью преодолевается с помощью человеческого взгляда, "искусства", как сказал бы Гёльдерлин, подобно тому как субъект благодаря этому полностью объективируется. Тем самым каждый предмет обретает личностные черты. Так говорит Гёльдерлин, к примеру, о реке, которая сначала "бездумна" и "ликует"17, зимой "холодный берег окаймляет", весной же вновь "ломает" скалы, что "пробуждает" окружающие горы, и "дрожа" "в груди Земли вновь радость возбуждает"18^ Этот поток как живой "текущий мир", как мы бы сказали, возможно, сегодня превращается им последовательно и чуть ли не естественно в "дух потока". Как уже было сказано, поэтический предмет Гёльдерлина невозможно составить из его частей, поскольку они сами даны лишь через их единство, и это же относится к связи человека и природы, субъекта и объекта. Он исходит из их рассмотрения не как чего-то отдельного, которое на втором этапе соотносится друг с другом, он начинает с их связи как подлинного объекта, поскольку их различие не является для него чем-то изначальным. Тем самым для Гёльдерлина это отношение становится подлинной объективностью. Кассирер в своей работе "Гёльдерлин и немецкий идеализм" в этой связи замечает, что более глубокое основание для трагического непонимания, которое сопровождало Гёльдерлина, следует искать в "элементах" отношений между субъектом и объектом, "в способе, с помощью которого он их воспринимает и постигает"19.

3. Нуминозное

Итак, следует не только воздерживаться от биологизаторского понимания той живой связи, которой является поэтический объект Гёльдерлина, но нужно вообще избегать всякой его "натуралистической" интерпретации. Везде, где он показывает себя,

он проявляет себя в значительно большей степени как нуминозный феномен. Чтобы пояснить это, я ограничусь здесь явлениями природы и не буду уделять внимание миру человека, хотя он и неразрывно связан с ними. Как только явления природы приобретают образ высказываний, исходящих от определенного субъекта, они понимаются как некий язык, но не относящийся к человеку, то есть как язык предметных знаков, язык нуминозного. Наиболее отчетливо это проявляется, вероятно, там, где обнаруживают себя чрезвычайные природные явления, вызывающие у человека страх и ужас. По Канту, они могут дать представление о возвышенности и величественности некоторой сущности.

Вместе с тем и обычные явления могут выступать в качестве знака, вроде того как Гёльдерлин говорит о "ликующем" или "окаймляющем" ручье или о пробуждении природы весной.

В обоих случаях речь идет не о таких знаках, которые символизируют собой просто человека или просто природу, а о таких, которые постоянно объемлют собой обоих, ибо они относятся к той связи, от которой они оба изначально производны. В ней все живое имеет свое начало, свое смыслосодержание (Sinnbezug), утрата которого сравнима со смертью. В силу этого данная связь является божественной и священной. Вне ее ни человек,

ни природа не существуют в подлинном смысле, по отдельности они оба выступают как пустые и безжизненные тени. Природу в отрыве от человека Гёльдерлин называет "аоргосной", то есть "бесчувственной", "непостижимой" и "безграничной"20, лишенной всякого упорядоченного единства, которое достигается лишь во встрече с человеком, благодаря культивированию (искусству). Божественное находится там, где встречаются "органически"21 упорядочивающая деятельность человека и "аоргосное", божественное находится "в середине между ними"22.

Лишь там, где происходит постижение этой связи, природа пробуждается из своего чисто объектного бытия как из мертвого сна Словно по прикосновению волшебной палочки. Тем самым природный объект у Гёльдерлина показывает все те свойства, которые Рудольф Отто приписывает нуминозному23: природа противостоит нам в этом смысле как нечто великое, вызывающее страх, ужасное, возвышенное, величественное, или как нечто великолепное, приносящее удачу, восхитительное и воодушевляющее.

4. Близость и чуждость мира мифического опыта. Греки

Охарактеризованный таким образом поэтически-мифический природный опыт, по существу, нам всем довольно хорошо знаком, хотя лишь немногие знают о его мифическом содержании, так что этот опыт вовсе не является исключительной компетенцией тех, кто занимается специально Гёльдерлином или поэзией вообще. Это однозначно показывают родственные поэзии повсе-

дневные обороты речи. Так, долину называют "дружелюбной", а гору — "величественной", подразумевая, что оба прямо-таки непроизвольно создают образ некоей сущности.

Именно когда берутся употребительные выражения, перечисление которых без труда составит целую книгу, эти обороты речи сообщают нам некий общий опыт. И здесь совершенно прав Кассирер, когда он в уже упомянутой работе пишет: "Гёльдерлин не нуждался... для своего понимания природы ни в каком другом подтверждении, кроме как в том чувстве, которое дает человеку • всякий светлый и ясный весенний день"24. В этом смысле можно говорить о некоторой повседневной форме поэтически-мифического опыта. Если мы возвратимся к уже приведенным цитатам из Гёльдерлина, на место которых можно было бы подставить немалое количество аналогичных, то мы увидим, что он в точности постиг характер вышеозначенного опыта. В этом отношении поэт отличается от непоэта лишь полнотой увиденного, лишь богатством наблюдений, которые поэт удерживает перед своими глазами, и наслаждение от его лирики покоится не в последнюю очередь на том, что она везде открывает нам подобный опыт и точнейшим образом его преподносит. Когда Гёльдерлин. к примеру, называет города детьми реки или когда он говорит, что река доброй торговлей скрепляет страну, что весной горы от сна восстают или радость, дрожа, вновь пробуждается в груди Земли и т. д., то это является чем-то большим, чем поэтическое преувеличение. Можно было бы даже сказать, что он с простой отчетливостью и сухой ясностью сообщает нам тем самым непроизвольные и изначальные впечатления. Кто может отрицать, что река

скрепляет и сближает страну и города "доброй торговлей", что "пробуждение гор" или "дрожащая радость Земли" представляют собой совершенно уместные выражения для обозначения повсюду происходящего весной становления, шевеления, пробуждения, брожения и порождения жизни? Гёльдерлин не был бы поэтом столь высокого ранга, если бы своими словами не передавал того, что принадлежит всеобщему опыту и может быть понято интерсубъективным образом. И странно лишь то, что подобному поэтически-мифическому опыту отказывается в истинности, хотя он всем нам так хорошо знаком. Так, к примеру, если крестьянин в своей деятельности опирается на известные и весьма общие природные закономерности, данные в виде еще донаучных представлений, то это мы считаем верным; и напротив, когда он говорит о долине, в которой он живет, как о нуминозном образе некоей сущности, называя ее "дружелюбной", то большинство людей это воспринимают лишь в аллегорическом смысле. Опыт такого насквозь непроизвольного и жизненного восприятия не принимается всерьез, он определенным образом вытесняется, вокруг него спекулируют впитанными со школы и заимствуемыми из научного мировосприятия выражениями типа: "чисто субъективное представление", "не обладает объективной действительностью" и пр. Мы натыкаемся тем самым на почти непреодолимое препятствие, не позволяющее нам предоставить мифическому место в самих себе, освободить его, избавить от пут. Результатом данного процесса вытеснения мифического является, по Гёльдерлину, появление "благонамеренного поэта". Сам же Гёльдерлин образует, однако, своеобразное

исключение. И тем не менее его гимны и элегии наполнены постоянными жалобами по поводу повсеместной утраты поэтически-мифической реальности. В незатронутом виде он находит эту реальность лишь в свидетельствах старины, а именно в греческом мифе. Основы миропонимания преподали грекам поэты, а не ученые, как нам. Поскольку же этот опыт обрел там столь всеобщую действенность, то нуминозные сущности получили личные имена — как то или иное божество.

Сегодня же, поскольку мы более на это неспособны, Гёльдерлин констатирует: "Исчезли божьи имена"; "Кого могу я называть?"25; "Безымянный бог"26. Только природа "еще цветет", "лишь лик Земли еще смеется"27, существуют еще "божественная Вселенная", ручьи, берега, рощи и холмы28, еще "жив" эфир29 и взгляду доступны горы, на которых Бог являлся пророкам30 или которые служили "столами"31 богам, радуют нас поля, по которым, как по "зеленым коврам"32, бегали боги, — однако все это является непосредственно настоящим только для истинного поэта: остальные в состоянии найти лишь тусклый отблеск этого в том, что они называют "наслаждением природой", но природа более не является "райским садом"33. Почему же это так, как мы дошли до этого и какие существуют надежды выбраться из такого состояния — по этому поводу Гёльдерлин дает глубокомысленные разъяснения, о которых мы поговорим в одной из дальнейших глав.

В заключение еще несколько слов о том, как Гёльдерлин представляет себе время, ибо это в особенности характерно для мифического видения мира,

Представление о времени выражено особенно отчетливо в его стихотворении "Картина предка" ("Ahnenbild"). В нем сначала описывается дом и семья как само в себе различающееся единое. Паратактическим образом перечисляются: квартира, сад, виноградник, играющий ребенок, наблюдающая за ним мать, работающий отец и совместный обед, за которым говорят о прошлом и будущем. В гипотактическом же смысле все подчиняется' ларам, предкам, то есть сверхвременной связи, в которой существует семья как таковая и в силу которой она сама себя постигает как синтетическое единство всех своих членов и принадлежащей ей собственности. Предок присутствует здесь на первый взгляд лишь в виде картины, но в действительности он истинно присущ современности: его плоть продолжает себя в семье, и его дух

вливается в нее, тем самым повторяя себя в живущих, поскольку он остается дорогим ей прообразом. Он живет в памяти, которую о нем хранят, когда семья говорит о нем за совместным обедом и поднимает, поминая его, стакан; он так же, как и они, "жил и любил". Так "живет" он, "словно бессмертный в детях своих", и "частенько воспаряет над домом" исходящая от него, "словно от безмолвного эфира, жизнь". Изначальный опыт схватывается здесь вновь ясно и отчетливо. Семья — это совместное жилище и его окружение; это родители и дети, оберегающая любовь, кормящий труд и сознавание себя в качестве» члена совместной цепи родства; семья — это определенная, теснейшая жизненная связь, целостность которой воспринимается как единичная сущность, называемая Гёльдерлином "ангелом дома". Это представление, очевидно, развивает далее то мифическое отношение к

времени, которое выражает Гёльдерлин в своем стихотворении. Если память о прошлом, и именно о предках, принадлежит к сознаванию себя как семьи, то эта память выражает также в определенном смысле и реальность семьи, то есть еще продолжающееся, действенное настоящее. Идеальное (память) и материальное (реальное настоящее) здесь сливаются; идеальное как раз представляет собой в этом случае связь, поглощающую индивидуальное Я, которая, как некая реальная субстанция, соединяет семью в ее развитии. Даже когда человеку кажется, что это есть лишь продукт воображения, мистификация или спекуляция, все равно данная связь и сегодня образует еще основу важного опыта и реальных отношений, называемых нами "семьей". Можно оплакивать смерть члена семьи — тем не менее эта субстанция, которая дарит утешение, живет дальше вместе с ушедшими и теми, кому надлежит появиться на свет. Как еще более ясно покажет дальнейшее изложение, субстанция такого рода имеет мифическую природу.

ГЛАВА II К сравнению: онтологические основания естествознания

К сравнению: онтологические основания естествознания. их исторические корни и их проблематичность

Следует заранее отметить, что одна из решающих трудностей в придании значимости непроизвольному мифическому опыту состоит в производном от науки

способе мышления. Исходя из этого способа мышления, подобный опыт понимается лишь как нечто субъективное, или, как иногда говорят, как нечто антропоморфное, которое не может притязать на объективность и действительность. В основе этого лежит некое представление онтологического порядка (ибо оно определяется априорно) о том, какова природа объекта, какая "форма бытия" ему присуща и чем он отличается от субъекта. В чем же состоит это представление при ближайшем рассмотрении и на чем покоится его обоснование? Предшествующее введение в анализ мифического опыта ограничивалось для простоты в основном представлениями о природе. Поэтому, говоря о науке, мы можем сравнить с мифом и противопоставить ему для начала лишь опыт естествознания. Для последнего наиболее характерной в данном смысле является физика.

Именно ее понятие объекта сформировало в наши дни общепринятое представление о природной реальности, которое применяется для критики ненаучного, в том числе и мифически истолкованного, объекта природы. Я освещу некоторые из важнейших этапов в истории физики, которые сформировали присущее ей понятие объекта и привели тем самым к различению субъекта и объекта, которое сегодня воспринимается как самоочевидное. Лишь когда добираешься исторически-системным образом до основ онтологии такого рода, становится ясно, как строится ее обоснование. Ведь тем временем как каждый ее уровень выстраивался на предшествующем, ее подлинные и изначальные основы в дальнейшем все более и более отходили в прошлое; далее, ее мыслительные схемы не подвергались сомнению с точки зрения процедуры

обоснования и постепенно принимались в качестве самоочевидностей. Когда я говорю о некоторых из важнейших этапов в ходе развития, то под ними я подразумеваю такие,

в которых формировалось что-то вроде первичной породы, на которой покоится, помимо всего прочего, и наша культура, покоренная естествознанием. Отсюда ведут свое происхождение и те понятия, в рамках которых с тех пор существует научный опыт, из которых он исходил, то есть понятия, которые закабалили в конце концов всю духовную жизнь, в том числе и науки, не касающиеся природы. Итак, я могу ограничиться здесь лишь некоторыми основными линиями, избегая упрека в пренебрежении или невнимании к чему-либо существенному в данном контексте.

1. Декарт

Основы понятия физического объекта, которые так упорно должны были определять сознание до сегодняшнего дня, мы находим в первый раз в ясном и отчетливом разъяснении у Декарта. Постепенно побеждающее в эпоху Возрождения-убеждение в том, что природа человеческого разума открывается по милости Бога, вело к "сверлящему" вопросу: из чего, в конечном счете, состоит разум. Декарт думал, что нашел ответ: разум предполагает систему, аксиомы которой, так же как и опирающиеся на них доказательства, абсолютно очевидны. Такую систему он обнаруживает в математике.

Таким образом, если природа имеет разумное устройство, то она определенно должна описываться языком математики. В математическом понимании она

состоит из тела и пространства, которые непосредственно сливаются друг с другом в геометрии.

Декарт пришел к выводу, что геометрия и физика друг с другом совпадают. Но кроме тела и пространства существует еще и перемещение тела в пространстве.

Однако поскольку движение не является предметом математики (хотя числа и геометрические образы и могут описывать движение, они не в состоянии быть его источником), то об этом, согласно пониманию Декарта, должно позаботиться нечто выходящее за пределы чисто математического видения природы, а именно Бог. По этой причине Декарт придерживается следующей аксиомы в качестве требования разума: решение Бога, которому предшествовало творение, никогда не может измениться, потому что однажды принятые им решения остаются навсегда действительными. Значит, и названная им однажды общая сумма перемещений во Вселенной останется той же самой. Каждое тело будет так же стараться сохранить принятые им однажды скорость и направление движения. Это значит, оно будет двигаться в бесконечность по прямой, согласно определению классической геометрии, если не будет отвлечено со своего пути столкновением с другим телом. И из этого Декарт выводит затем законы столкновения тел, на которых покоится вся его физика.

Эти законы оговаривают, что общая сумма движений сохраняется даже после соударения тел. Таким образом, чистый

разум, а вовсе не опыт должен решать априори, чем определяется природный объект, и поскольку разум совпадает здесь с физикой, то все, что выходит за пределы этого или не находится с ним в соответствии,

принадлежит, как нечто субъективное, сфере Я, внутреннего, а именно фантазии и обману.

Таковы, согласно Декарту, даже обычное физическое измерение времени, как и наблюдения относительных движений тел; так что он принимает эти последние лишь за modus cogitandi, модус мышления, а не за modus in rebus, нечто реальное, свойственное вещам. В частности, наше обычное исчисление времени установлено в той или иной степени произвольно, к примеру, в соответствии со сменой дня и ночи, и потому не является разумной необходимостью; относительное движение противоречит законам столкновения тел, которые определяются сохранением абсолютной суммы движения во Вселенной. В этих взаимно противопоставленных понятиях res cogitans, познающей сущности — мыслящей "субстанции", как говорит Декарт, — и res extensa, протяженной сущности — телесной "субстанции", мы встречаем в наиболее ясном виде картезианское разделение на субъект и объект. Здесь находится один из важнейших предысточников "обездушивания природы" в научно-техническую эпоху и соответствующего отчуждения мифического типа опыта. Здесь и в самом деле речь идет о некоей онтологии.

На чем же она покоится? Она покоится, как мы видим, на трех предпосылках. Во-первых, природа конструируется с помощью разума, поскольку она сотворена милостивым Богом применительно к нашим познавательным возможностям. Во-вторых, разум, лежащий в основе природы, прежде всего и в основном является математическим разумом. В-третьих, общая сумма движения во Вселенной остается неизменной, поскольку божественное решение, предшествующее творению, является неизменным. Что касается первой

предпосылки, то очевидно, что она может быть понята лишь в духовном контексте Возрождения, поскольку в наши дни никто не признает ее убедительности. То же самое относится, говоря заранее, и к третьей предпосылке. Ибо почему же изменяемость мира несоединима со всеведением Бога? Нельзя ли как раз в динамическом преобразовании мира увидеть выражение бесконечной божественной творческой силы? Представления Декарта в этом пункте были спорными уже в эпоху Возрождения, и Джордано Бруно, если взять, к примеру, лишь его одного, по-видимому, верил в прямо противоположное. Что же касается второй предпосылки, то позволим себе по этому поводу заметить: сколь ни были бы очевидны сами по себе математические аксиомы и выводы, связь их с природой не может быть такой же. Соответственно, как показывает в дальнейшем рассмотрение деталей декартовской физики, которую он сводил к математике, этой физике недостает не только свойственной математике очевидности, но и какого-либо необходимого характера вообще. Таким образом

становится ясно, что онтологическая разделительная линия, с помощью которой Декарт разводит субъект и объект, принадлежащее субъективному и принадлежащее объективному, может быть понята из исторических условий, в которых он жил, и, однако, эта разделительная линия, чреватая столь чудовищными последствиями, никоим образом не была убедительно обоснована. Можно было бы даже сказать, что понятие разума, на котором она покоилась, оказалось рационалистической мечтой.

2. Ньютон

Последователи Декарта начали усиленно размышлять об евклидовом пространстве, в которое Декарт уложил физику. При этом они надеялись обнаружить, что пространство не только является выражением божественного разума, как полагал Декарт, но и демонстрирует обычно лишь Богу приписываемые свойства. Разве не является оно, как замечали Мур и Барроу, непроницаемым, вездесущим, бестелесным, бесконечным и пр.? Позднее Ньютон, бывший их учеником, должен был сделать из этого вывод, что пространство является "чувствилищем Бога" (Sensorium Gottes).

Таков был духовный фундамент, на котором возникли его идеи абсолютного пространства и времени, положенные им в основание физики. Данная идея привела его к мысли о том, что необходимо видеть различие между движением тела в абсолютном пространстве и движением тела относительно других тел; первое он называл "абсолютным", второе — "относительным" движением. Вместе с тем он полагал, что данное различие может быть доказано эмпирически. Он наполнял ведро водой и придавал ему быстрое вращение. Первоначально, когда вода перемещалась относительно ведра, а по мнению Ньютона, покоилась, ее поверхность была ровной. Затем, когда она начинала постепенно следовать движению ведра, приходили в действие центробежные силы, и вода начинала подниматься вверх по стенкам. Ньютон делал из этого вывод, что вода осуществляет уже не просто относительное движение, но вместе с ведром движется относительно абсолютного пространства. Такое

движение, полагал он, доказывается действием сил, к примеру, в указанном случае центробежной силой; напротив, относительное движение, в котором не действуют силы, очевидно, соответствует инерционному движению, описанному и обоснованному еще Декартом. В дальнейшем из этого возникало понятие равноправия всех инерционных систем. Поскольку они движутся лишь относительно друг друга и на них не действуют силы, то никто не может установить, которая из них движется, а которая покоится. Законы природы имеют в них одинаковый вид. Поэтому они не только между собой равноправны, они также, в отличие от всех прочих систем отсчета, рассматриваются как совершенные. На данном рассуж-

дении Ньютон основывает всю физику. В своих "Математических принципах" естествознания он пишет: "В дальнейшем я исчерпывающим образом учу тому, как умозаключать от причин, действий и наглядных различий к истинным движениям, и, напротив, как сводить истинные и видимые движения к причинам и действиям. В этих целях написал я следующее сочинение"34. Именно в этом учении о движении и содержится новое по сравнению с Декартом, и отсюда в дальнейшем вытекает, помимо всего, ньютоновское революционное понятие силы, так же как и дополнительное определение тела как инертной массы. Однако тем самым получает лишь дальнейшее развитие декартовское определение природного объекта и его отличие от субъекта: объект выступает также и для Ньютона в качестве евклидового и протяженного и осуществляет, не будучи подвергнут внешнему воздействию, инерционное движение. Декарт перешел Рубикон, пусть даже и с сомнительным правом на то, и для Ньютона тоже не осталось дороги назад. Что

же изменила к лучшему физическая онтология Ньютона по сравнению с картезианской? Очевидно, что в случае Ньютона мы имеем дело с двумя предшествующими всему допущениями, а именно, во-первых, с допущением абсолютного пространства и времени, и во-вторых, с утверждением об эмпирическом подтверждении различия абсолютного и относительного движения в определенных случаях. Что касается первого утверждения, то оно было подвергнуто изрядному сомнению еще при Ньютоне; никому не удавалось приписать ему необходимый и очевидный характер даже в рамках вышеупомянутой метафизической связи, в которой оно исторически возникло. Что же касается второго утверждения, то оно впервые было поколеблено тогда, когда Мах показал, что ньютоновский опыт с ведром может быть интерпретирован и по-другому. А именно, если бы стенки ведра были достаточно мощными и оказывали бы заметное гравитационное воздействие, то поверхность воды искажалась бы уже при относительном движении, и эмпирический вывод о том, что движется и что покоится, был бы невозможен. И наоборот, искривление поверхности воды во втором случае, когда вода включается в движение ведра, могло быть истолковано так, что вода и ведро покоятся, а вокруг них движется комната вместе с неподвижными звездами, что и вызывает искажение поверхности воды. Здесь мы тоже не'в состоянии отличить абсолютное движение от относительного, так что все сводится к последнему. Эти и подобные рассуждения в дальнейшем привели к отказу от рассмотрения Ньютонова опыта как эмпирически необходимого доказательства различия абсолютного и относительного движения — то есть двух его основных понятий. Если же заранее принять абсолютное

пространство, принцип инерции и понятие инерционной системы, то тогда можно понять результат опыта с ведром как следствие различения абсолютного и относительного движения; если же, напротив, подобно Маху, мы отказываемся принять эти предпосылки, то

данное различие исчезает и мы везде имеем дело лишь с относительным движением. Таким образом, не эксперимент устанавливает здесь истину, а способ априорного обоснования посылок. Итак, корни нью гоновского обоснования понятий абсолютною пространства и времени, поскольку они не покоятся на предполагавшемся опыте, а задаются априори, обнаруживаются в некоторой метафизике, а именно в уже упомянутой метафизике Мора и Барроу.

Однако никто не станет утверждать, что сегодня она способна хоть кого-то убедить. Основания ньютоновской физики тем самым в действительности оказываются онтологией, то есть неким априорным определением того, какова природа объекта; и эта онтология отнюдь не имеет необходимого обоснования, но может быть понята лишь из того времени, в котором возникла.

3. Эйнштейн

Я начну сперва с краткого описания того положения, в котором застал Эйнштейн значительную часть физики.

Это положение характеризовалось противоречием между максвелловской теорией света, с одной стороны, и ньютоновским понятием равноправия всех инерционных систем — с другой. Из максвелловской теории света следует, что, согласно законам распространения света, его скорость является

постоянной величиной; однако равноправие всех систем отсчета предполагает, что для систем такого типа все законы природы, в том числе и законы распространения света, являются неизменными.

Если в лаборатории, которая движется равномерно и прямолинейно и тем самым представляет собой инерционную систему, происходит измерение скорости света в ходе соответствующего эксперимента, то ожидаемый результат должен существенно отличаться от того, который получается в лаборатории, движущейся в направлении распространения света или противоположном. Если она движется в направлении распространения света, то его измеряемая скорость должна быть меньше, чем при измерении в лаборатории, движущейся навстречу ему, подобно тому как если мы сидим в вагоне поезда и перегоняющий нас поезд движется относительно нас медленнее, чем идущий навстречу. В таком случае в противоположность утверждению Ньютона о равноправии всех инерционных систем, согласно которому законы природы неизменны во всех подобных системах, следовало было бы допустить, что наблюдатели в различных системах придут к различным результатам по поводу скорости света и тем самым по поводу закона его распространения. Известны две основные и противостоящие друг другу попытки разрешить это противоречие. Первая связана с Лоренцем и Фицжеральдом, вторая — с Эйнштейном. Первоначально обе стороны были согласны в том, что таким образом сформулированное и на

первый взгляд проясняющее ожидание не оправдается и различие в скорости распространения

света в различных инерционных системах никогда не будет зафиксировано.

Они, однако, давали противоположные объяснения данного положения дел. Допустим, к примеру, что мы находимся в прямолинейно и равномерно движущейся лаборатории и измеряем скорость света, который движется нам навстречу. Тогда, согласно Лоренцу и Фицжеральду, благодаря движению лаборатории возникает так называемый эфирный ветер. Этот эфирный ветер вызывает противодействующие силы, которые так сокращают все размеры и расстояния в направлении движения, что это компенсирует ожидаемое замедление скорости света. Эйнштейн мыслил совершенно иначе.

Хотя и он допускал сокращение размеров тел, он относил это не к действию каких-либо сил, а к изменению пространственновременной структуры.

Согласно его концепции, мы более не можем исходить из всегда неизменных евклидового пространства и мирового времени, а должны положить в основание универсума различные пространственно-временные метрики. Они приводят к тому, что в разных инерционных системах действуют разные пространственно-временные масштабы, однако законы природы, в том числе и распространения света, принимают везде одинаковый вид. В отличие от этого Лоренц и Фицжеральд преодолевали указанное противоречие тем, что они отбрасывали понятие равноправия всех инерционных систем и тем самым жертвовали одной из частей противоречия. Так, действие противодействующих сил эфирного ветра должно де-факто вести к тому, что различие скорости света в различных инерционных системах не поддается

измерению; в действительности же для Лоренца и Фицжеральда существуют такие инерционные системы, которые выделены по отношению к остальным, то есть покоящиеся в отношении эфира и сохраняющие скорость света постоянной величиной даже без сокращения размеров. Эйнштейн, напротив, твердо придерживался равноправия всех инерционных систем; хотя пространственно-временные отношения и тем самым расстояния и размеры тел могут, как он полагал, быть абсолютно различными для разных инерционных систем, однако эта относительность пространства и времени состоит лишь в том, что ни одна из систем не может претендовать на сохранение истинных и будто бы неподдельных размеров тел и лелеять свое преимущество перед остальными. Благодаря этому Эйнштейн, в противоположность Лоренцу и Фицжеральду, не отказался ни от одной части противоречия: ни от равноправия всех инерционных систем, ни от теории Максвелла, но обе, как он полагал, истинным образом соединил друг с другом; для этого он в то же время пожертвовал кое-чем другим, а именно ставшими классическими представлениями о пространстве и времени. Необходимо подчеркнуть,

что знаменитый эксперимент Майкельсона—Морли, подтверждавший постоянство скорости света для движущихся по отношению друг к другу инерционных систем, исходя из данных рассуждений, не играл сколько-нибудь значимой роли. Он также не мог быть использован в качестве experimentum crucis, но в определенном смысле оправдывал обе концепции; различие состояло лишь в том, что ему каждый давал свою интерпретацию. Для истории науки, в которой experimentum crucis играет значительно меньшую роль,

чем полагает большинство современных философов науки, он являлся как раз типичным примером, как это показывает и наше предшествующее рассмотрение. И точно так же очерченная нами идея Эйнштейна, положенная в основание специальной теории относительности и служившая ее формированию, вовсе не имела необходимого экспериментального обоснования, даже если и не находилась в противоречии с опытом.

Что же, если не эмпирические основания, побудило Эйнштейна никоим образом не отбрасывать классическое положение о равноправии всех инерционных систем и вместе с тем принести ему в жертву классическую идею пространства и времени, а не поступить наоборот, как Лоренц и Фицжеральд? Ответ гласит: для этого у него было два основания, первое — метафизического, а второе — теоретико-познавательного характера. Метафизическим основанием служила его глубоко религиозная убежденность, что природа отражает божественную гармонию и тем самым обнаруживает всепроникающую, умопостигаемую, логическую связь. Эта гармония должна быть найдена также и в физике. И потому обнаруживаемое в ней противоречие двух столь значительных и подтверждаемых теорий, как классическая механика и максвелловская теория света, не может быть преодолено просто предпочтением принципов одной из них за счет принципов другой. Эйнштейн верил, что в его специальной теории относительности примиряются обе теории, что и было внутренним основанием для признания ее истинной. Необходимое при этом жертвование классическим представлением о пространстве и времени казалось ему, как и Маху, обоснованным в силу

теоретикопознавательного убеждения, согласно которому идеи абсолютного времени и пространства, лежащие в основе лоренц-фицжеральдовской теории эфира, не могут быть предметом опыта и потому должны быть отброшены как простые фикции. Не требуется какого-то особенного доказательства того, что в теории относительности также обнаруживается фундаментальный образ картезианской онтологии, специфическое разделение на внешний, определяемый физикой мир объектов и относящийся к субъективности внутренний мир. И так же нетрудно увидеть, что метафизика Эйнштейна происходит из того же исторического контекста, который роднит между собой картезианскую и ньютоновскую метафизику. Мысль о некоторой соединяющей все воедино, логической и разумной связи как выражении математической мировой гармонии была характерна именно для Ренессанса и имеет в нем свои исторические корни. И Кеплер, и Галилей жили в мире образов, определяемом этой идеей.

Однако ее чистейшее философское выражение обнаруживается, согласно Эйнштейну, который ясно представлял себе эту ситуацию, в труде Спинозы. "Я верю в бога Спинозы, — писал он, — который являет себя в законосообразной гармонии бытия"35. "Мои убеждения роднят меня со Спинозой: восхищение красотой и вера в логическую простоту порядка и гармонии"36. Этот бог Эйнштейна, подчеркивал его биограф Хоффман, "был руководящим принципом его научной деятельности"37. Я хотел бы процитировать здесь небольшой отрывок письма, который принадлежит к другому контексту и носит даже шутливый оттенок, но тем не менее характерен для Эйнштейна. Когда Вейль сделал набросок своей "единой теории поля", Эйнштейн

направил ему следующее, попадающее в самую точку критическое замечание: "Можно ли в самом деле осуждать Господа Бога за непоследовательность, если он упустил найденную Вами возможность гармонизации физического мира? Я думаю, нет. Если бы Он создал мир по Вашей теории, то тогда бы пришел Вейль Второй, чтобы ему укоризненно выговорить: "Боже мой, если в твоем решении не было заложено, чтобы придать объективный смысл конгруэнции бесконечно малых твердых тел, то почему же ты, о непостижимый, не постеснялся придать углу данные свойства?"38 Однако послушаем еще раз Хоффмана: "Искомая Эйнштейном космическая красота действительно существует"39, и его вера может быть подытожена так: "Бог един"40. Как историческое происхождение эйнштейновской метафизики из Ренессанса, так и истоки его теории познания и философии имели несомненно определяющее значение в обосновании специальной теории относительности. Последнюю мы находим в работах Маха. Внимание Эйнштейна на этого мыслителя и выдающегося представителя так называемого позитивизма обратил его друг Бессо, и влияние, которое оказал на Эйнштейна Мах, как мы еще увидим, сыграло решающую роль не только в возникновении специальной теории относительности. Было при этом ошибкой считать, что основания эйнштейновской теории по крайней мере потому имеют эмпирический характер, что они находятся в созвучии с философией Маха. Ибо если его философия и учит, что всякое обоснование познания может состоять лишь в его сведении к чувственным восприятиям и потому все, что, подобно абсолютному пространству и времени, выходит за пределы восприятия, должно быть отброшено как простая

фикция, то такая философия никоим образом не опирается на опыт. Можно знать благодаря опыту, что опыт дает знание, но то, что только опыт дает знание, ни на каком опыте установить невозможно. Как только мы выявляем таким образом метафизико-гносеологические основания, на которых взрастает специальная теория относительности, то сразу при ближайшем рассмотрении вырисовывается странная двойственная картина. Хотя Эйнштейн и придерживался общей метафизической идеи, которой следовали еще Декарт и Ньютон, однако он руководствовался еще и идеей гармонической связи целого как такового, а не просто его частей. Эйнштейн, в отличие от Декарта и Ньютона, больше не ищет последнего обоснования ни для принципа инерции, ни для выделения всех инерционных систем. Они воспринимаются, так сказать, непроблематично из остатков ньютоновской концепции и включаются в новый гармонический синтез, в новое единство классической механики и максвелловской теории света как часть старой метафизической идеи. Тем самым в стремлении обосновать определенные новые отношения с помощью заимствованных средств другие связи лишаются такого обоснования и существуют в дальнейшем как бы без руля и ветрил. Далее, философия Маха никак не продемонстрировала выделение инерционных систем на опыте Эймера, но, напротив, показала равноправие всех систем координат, поскольку она свела всякое движение к относительному и тем самым отменила различие между инерционным и гравитационным ускорением. В конце концов возникло непреодолимое противоречие между описанной идеей математикофизической гармонии мира и требованием Маха отбросить все то, что не может быть проверено на опыте, поскольку данная идея вообще не

проверяема эмпирически. Предположим теперь, что мы пытаемся проверить теорию, которая возникает из этой идеи. Допустим далее, что эта теория не выдержала испытания опытом. Следует ли в таком случае считать противоречащей опыту и лежащую в ее основе идею? Никоим образом. Мы могли бы объяснить разочаровывающий результат испытания тем, что испытываемая теория описывает как раз не ту гармонию, которая в действительности лежит в фундаменте природы. Идея Эйнштейна о гармонии природы именно потому не может прийти в столкновение с опытом, что она совместима с любым произвольным опытом. Здесь идет речь, таким образом, об идее, которая сыграла фундаментальную роль в физическом мышлении Эйнштейна и придала ему внутреннюю уверенность в споре против Лоренца и Фицжеральда, об идее, являющей собой некую онтологическую веру — не менее, но и не более. И хотя Мах настаивает также на некоей простой физике, уже имя, которое он дает своему замыслу, показывает глубокую пропасть, отделяющую его от Эйнштейна. То, что он свое требование простой физики называет "принципом экономии", характеризует его чисто методологические намерения; это не имеет ничего общего с метафизически понимаемой идеей Эйнштейна, относящейся к подлинной структуре природы, а не определенному и более или менее практическому подходу при ее описании. Двойственная картина, продемонстрированная выше, отсылает нас лишь к тому новому, что характеризует связь теории Эйнштейна с духовно-историческим контекстом. Можно даже сказать, что эта связь как раз типична для духовно-исторических процессов, в которых старое и

новое тесно связаны и вместе с тем находятся отчасти в неразрешимом противоречии между собой.

Кроме того, вновь обнаруживается недостаточность простого признания и фиксации метафизических оснований физики. Применительно к Эйнштейну и другим крупным физикам только тогда становятся явными значение, глубина, возможности, а также и оправдание данных оснований наряду с их проблематичностью в полном объеме, когда они рассматриваются в своем историческом измерении. И в переходе от специальной к общей теории относительности, к которому я теперь обращаюсь, никакой новый эксперимент не играл сколько-нибудь решающей роли; этот переход состоял в большей мере и по существу в имманентном и последовательном развитии уже готовых метафизических и философских предпосылок и в их решительном применении к уже наличной физике. А именно Эйнштейн должен был вскоре установить, что специальная теория относительности и классическая теория гравитации (как ранее классическая механика и максвелловская теория света) несовместимы. И вновь его убеждения потребовали от него преодолеть это противоречие физики, привести ее в соответствие с предполагаемой гармонической простотой и единством природы; и снова он связал эту метафизически понятую идею с философией Маха. На этот раз он расстался с одним из противоречий по отношению к этой философии, о котором выше шла речь, и освободился от последнего классического реликта, а именно от выделенности инерционных систем. Теперь он констатировал вместе с Махом, что, по существу, различие между чисто относительным инерционным ускорением и абсолютным гравитационным ускорением эмпирически не

фиксируется и поэтому все системы координат должны рассматриваться как равноправные. Однако если это так, то, продолжает он, пути перемещения инерционных систем должны быть идентичны тем, которые подчинены некоему полю тяготения. Различие между прямолинейным и криволинейным движением, как оно существует в, евклидовом пространстве, отпадает вместе с различием между инерционной и гравитационной массой. Это возможно, однако, лишь в рамках неевклидовых, искривленных "пространственно-временных миров", так называемой римановой геометрии, где искривления зависят от распределения тяжелых масс. Эти размышления привели Эйнштейна к общим уравнениям в общей теории относительности, из которых в принципе можно вывести, каково искривление пространствавремени в зависимости от данного конкретного распределения массы и какие не зависимые от сил движения могут быть наблюдаемы с позиции избранной системы. Таким образом, Эйнштейну удалось преобразовать классическую теорию гравитации в чисто релятивистскую теорию и тем самым гармонически включить

в нее очередную, важнейшую часть классической физики. Итак, если при построении общей теории относительности эксперименты играли такую же подчиненную роль, как и при построении специальной теории относительности, если здесь вновь дело состоит в первую очередь в новой интерпретации наличного положения вещей в свете некоторой весьма древней метафизики и новейшей философии, то Эйнштейн не видел в этом недостатка. И хотя позже оказалось, что общая теория относительности превосходит ньютоновскую теорию гравитации, он подчеркивал, что

им отнюдь не руководила надежда на подобный успех. Он называл "примитивным идеалом"41 то, что сегодня стало обычным для многих физиков и ученых вообще, а именно рассмотрение вывода правильных предсказаний в качестве единственной задачи физики; ему и в самом деле казалось возможным "построение произвольно большого числа равноправных систем теоретической физики"42. Но в этом случае выбор между ними обусловлен уже неэмпирическими основаниями. Помимо этого "аксиоматические основания теоретической физики не могут быть выведены из опыта"43, но в большей степени должны быть "свободно изобретены"44.

"Поскольку чувственные восприятия... дают лишь опосредованное знание о "реальности", то реальность может быть постигнута нами лишь спекулятивным образом"45. В качестве важнейшего значения этих неэмпирических оснований, этих "изобретения" и "спекуляции", Эйнштейн высказывает намерение "искать наиболее простую понятийную систему, которая сводит воедино наблюдаемые факты"46. "Главная цель, которую я постоянно держал в уме, — пишет он далее, — есть создание логического

единства в сфере физики"47.

Здесь лежит го самое "рацио"48, с помощью которого он

строил свою систему и которое стало для него "совершенно очевидным"49 еще тогда, когда он верил, что должен исходить из "двух существенно различных оснований" (то есть общей теории относительности и ньютоновской теории), "которые глубоко соответствуют опыту"50. То, что позже теория Эйнштейна оказалась в отдельных случаях более необходима, чем ньютоновская,

очевидно могло подтверждать правоту Эйнштейна; решающей же роли это, согласно его собственным словам, не играло.

"В известном смысле, — писал он, — я считаю истиной то, что чистое мышление может постигать действительность, как об этом мечтали древние"51, при этом он намека.. на тех философов, которых всегда осуждали за отправление не от эмпирических фактов, а от априорных спекуляций. Эйнштейн был убежден в истинности общей теории относительности, поскольку он верил в гармонию мира. И здесь, на этапе построения общей теории относительности, мы видим духовный фундамент Эйнштейна в специфическом двойном свете. Так, отныне исчезают все ранее показанные противоречия, которые были связаны с его принятием выделенности инерционных систем. И лишь противоречие

между позитивизмом Маха, с одной стороны, и унаследованным объединением физики и метафизики, с другой, осталось неразрешенным.

Картина становится, однако, еще более запутанной, если привлечь ранее упомянутые цитаты. Ибо акцентирование и оправдание "чистого мышления" в физике не только противопоставляет себя философии Маха, но в данной связи напоминает, скорее, о Канте.

Именно Кант разделил познание на две сферы — чисто априорную и эмпирическую, возвращая Эйнштейна к двум фундаментальным ресурсам мышления и чувственности.

Эта двойственность возникла потому, что Эйнштейн в значительно большей мере, чем многие догадываются, находился в состоянии чрезвычайного напряжения на

рубеже революционного преобразования и еще почти нетронутой исторической преемственности. Эта двойственность также показывает, что онтология Эйнштейна, как и онтологии Декарта и Ньютона, не может быть рассмотрена в качестве fundamentum inconcussum и не может быть объяснена исходя из множества духовно-исторических условий и отношений, которым она обязана своим рождением.

4. Бор и Эйнштейн

Онтологические основания квантовой механики, последовавшей за теорией относительности, могут быть представлены проще всего, если исходить из спора, который вели Бор и Эйнштейн. Благодаря этому также показывается, что вышепроведенный анализ онтологии Эйнштейна приобретает дополнительное уточнение. В 1935 году Эйнштейн вместе с физиками Розеном и Подольским придумал следующий пример: даны две частицы, которые раньше находились во взаимодействии, а теперь расположены на произвольном расстоянии друг от друга. Если замерено положение одной из частиц, то положение другой частицы может быть определено при наличии некоторых начальных условий и с помощью квантово-механического формализма. Согласно Эйнштейну, эта другая частица не подверглась воздействию процедуры измерения в силу своей удаленности и, следовательно, ее положение не изменилось, то есть частица должна была находиться на своем определенном месте до и независимо от измерения. Это было бы справедливо также и в том случае, если бы мы замерили не положение, а импульс одной из частиц. Тогда может быть определен и импульс второй частицы, не подвергая последнюю воздействию

процедуры измерения. Импульс частицы должен иметь место также независимо от измерения и до него. Если же, исходя из этого, частица обладает импульсом и находится в определенном месте, так сказать, сама по себе, что измерением лишь обнаруживается как факт, то обе эти характеристики частицы должны существовать одновременно. Из этого Эйнштейн делал вывод о неполноте квантовой механики, поскольку отношение неопределенностей Гейзенберга указывает как раз на то, что положение и импульс частицы невозможно определить одновременно. Из этого и разгорелся тогда спор между Бором и Эйнштейном, спор, знаменитый среди физиков. Бор оспорил * вывод Эйнштейна". Его аргумент состоял в следующем. Некоторая физическая величина, к примеру положение или импульс частицы, определяется, согласно Бору, условиями ее измерения. Если эти условия не известны, то в силу определенных причин эту величину в принципе невозможно измерить и признание ее существования становится бессмысленным. Это как если бы кто-то говорил, к примеру, о местонахождении легендарной Атлантиды или острова Утопия, в принципе не указывая условий, при которых это место могло бы быть найдено. Если теперь замерить местонахождение частицы в эйнштейновском случае, то условия измерения ее импульса, согласно соотношению неопределенностей Гейзенберга, будут в принципе не даны, и это справедливо не только для частицы, над которой непосредственно совершается данная процедура измерения, но и для той частицы, местоположение которой может быть выведено из этого измерения исключительно при помощи квантово-механического формализма. Тем самым Эйнштейн, без сомнения, прав в том, что здесь отсутствует какое-то механическое

воздействие на удаленную частицу, но при этом имеет место другое влияние, а именно то, что относится к условиям измерения. Измерение местоположения частицы, которое в принципе исключает измерение ее импульса, делает принятие ее существования даже в рамках мысленного эксперимента Эйнштейна бессмысленным; подобное же справедливо и для предшествующей удаленной частицы. Вывод Бора, в противоположность мнению Эйнштейна, гласит, что квантовая механика не является неполной. Физическая реальность дана для Бора, таким образом, только в контексте измерительного прибора, измеряемого объекта и их "единства", включающего в себя их взаимодействие; лишь данный контекст конституирует феномен. Отношение же между "феноменами", которые определяются через исключающие друг друга измерительные процедуры, так что если одно (к примеру, местоположение частицы) определено, то другое (ее импульс) остается неопределенным, он назвал "дополнительностью". Мы снова имеем дело с двумя различными интерпретациями одного и того же эксперимента, и вновь речь идет, следовательно, не о "решающем эксперименте", который мог бы отвергнуть один из двух подходов. Скорее, как и в ранее рассматриваемых случаях, здесь сталкиваются противоречащие друг другу фундаментальные идеи". Согласно одной фундаментальной идее, а именно идее Эйнштейна, первичная реальность состоит из субстанций, обладающих свойствами (к примеру, местоположение и импульс); на них не действуют вторичные отношения с другими субстанциями; измерение выявляет соответственно некоторое состояние дел, существующее само по себе. Согласно другой фундаментальной идее, а

именно идее Бора, первичная реальность состоит из отношений между субстанциями, и измерение есть лишь частный случай этих отношений; только тогда и создается некоторая реальность. Таким образом, для Эйнштейна отношения определяются через субстанции, для Бора же — субстанции через отношения.

Таким образом, если Эйнштейн в своем мысленном эксперименте утверждает, что измерение не воздействует на удаленную частицу, то он вводит свои философские предпосылки через понятие реальности; то же относится и к Бору, когда он говорит, что удаленная частица подвергается значительному воздействию в ходе измерения. Никто из двоих не в состоянии доказать свою концепцию, однако каждый может показать, что она совместима с экспериментом Эйнштейна, если он сам истолкован на ее основе. Этот спор между Эйнштейном и Бором носит ярко выраженный онтологический характер и вращается вокруг вопросов структуры бытия и реальности, которые обосновываются априори, соответственно философскому методу. Именно поэтому в данном споре отражается эпизод истории духа, истоки которого лежат даже глубже эпохи Возрождения. Уже античные скептики ссылались на всепроникающее взаимодействие вещей, для того чтобы показать, что постижение чего-то самого в себе невозможно.

Аристотель, напротив, усматривал существенное как раз в свойствах субстанции и полагал, что их отношения между собой не имеют никакого значения для их сущности, как и указание на то, что Мюллер выше Майера, но ниже Шульце, ничего не говорит о характере первого. Нужно признать, что аристотелевское учение о бытии и его онтология одержали победу. Даже когда картезианство окончательно восторжествовало над

Стагиритом, это не поколебало приверженности данному аспекту его онтологии. Хотя Декарт и ввел в физику математику и описал законы природы через функциональные отношения, даже и для него каждая субстанция обладала первичными свойствами, которые лишь вторичным образом могут быть преобразованы воздействием других субстанций — и то при определенных условиях. Так, в его физике каждому телу приписывается определенный объем, местоположение и движение, причем только местоположение и скорость могут изменяться под воздействием извне. Ньютон изменил в этом лишь то, что он вместо расплывчатых картезианских понятий "объем" и "движение"54 ввел точные понятия "инерционная масса" и "скорость". И именно потому, что здесь везде идет речь о свойствах субстанции самой по себе, они и-существуют независимо от возможного наблюдателя; всякое измерение вскрывает и извлекает на свет лишь то, что существует само по себе в скрытом виде. А иначе и быть не могло, поскольку физика Декарта, Ньютона и Спинозы должна была описывать Божье творение, которое едва ли может зависеть от какой-либо отнесенности к человеку. Этот обзор показывает, что разъясняемая таким образом главная онтологическая идея Эйнштейна, в отличие от его других, рассмотренных выше онтологических представлений, должна быть встроена в линию духовно-исторического развития, ведущую от Аристотеля через Декарта к Ньютону. Как же, однако, соотносится теперь эта изначально метафизическая идея к антиметафизической, позитивистской философии Маха, которая также, как было показано, воздействовала на Эйнштейна? Чтобы ответить на этот вопрос, я вновь возвращаюсь к общей теории относительности. При этом

будет обстоятельно разъяснено, что онтология, лежащая в основе эйнштейновской критики квантовой механики, играет решающую роль уже в общей теории относительности; можно в самом деле констатировать, что она вступает там с философией Маха в одновременное отношение подчинения и преобладания. Пространственно-временной путь некоторого тела может быть дан различным образом для разных наблюдателей и тем самым — относительно, и все же здесь идет речь только о различии в способах наблюдения и аспектах того, что от наблюдателя не зависит. Независимое от него представляет собой мировые линии субстанций и их совпадения в четырехмерном континууме. Это можно пояснить с помощью следующей аналогии: представьте себе некий ковер, пронизанный различными и продернутыми по определенным правилам нитями. Эти нити могут быть рассмотрены как символы мировых линий. Теперь на этот ковер наносятся разнообразные координатные системы, которые представляют собой позиции наблюдателей.

Когда мы связываем описание некой произвольной нити с разными системами координат, то оно приобретает специфическую форму в рамках каждой из этих систем. Сама же нить остается той же самой. Если оставаться в пределах данного сравнения, то очевидно, что никто не в состоянии описать данную нить саму по себе, безотносительно своей системы координат; и тем не менее она находится в основе всех данных аспектов как одна-единственная реальность. О. Кассирер заметил, поэтому, что в теории относительности можно различать низший и высший уровни. Низший состоит из определенных систем координат, как, к примеру, система, связанная с Землей. Этот уровень Кассирер

называл "последней щепоткой Земли" в теории относительности55. Высший уровень, напротив, определяется через общие уравнения поля, равно справедливые для всех систем координат. Эти уравнения поля относятся, поэтому, к реальности мировых линий и их совпадений, которые не зависят от системы координат. Эйнштейн придерживался представления об этой высшей, якобы "объективной" реальности, поскольку им

еще владела та фундаментальная онтологическая идея, которая определяла мышление Декарта и Ньютона. Так, мы видим, что эйнштейновская идея относительности открывает максимальные возможности для того реляционизма, который все сильнее определял духовную историю последних двух столетий и повлиял, помимо всего прочего, через Маха на Эйнштейна. Однако та относительность, что дала имя теории Эйнштейна, принадлежит, так сказать, к "субъективному" аспекту наблюдателя. Бог мог бы созерцать мировые линии, системы координат были бы ему не нужны. Итак, когда я говорю, что фундаментальная онтологическая идея Эйнштейна преобладает над философией Маха, это следует понимать в вышеуказанном смысле. Эта идея также вливается в его метафизику, а именн'о как форма теологии и проявление веры; и здесь выявляются ее духовно-исторические истоки. Эта метафизическая теология и вера оказываются в конечном счете внутренним содержанием понятийного мира Эйнштейна. Ставшее знаменитым лапидарное изречение, отвергающее статистический формализм квантовой механики, характеризует это как нельзя яснее. "Бог, — сказал он, — не играет в кости". Однако вернемся назад к Бору. Свои фундаментальные онтологические

представления, из которых выводились ранее упомянутые понятия "феномен", "целостность" и "дополнительность", он обосновывал ссылкой на некую философию относительности, которая к тому времени приобрела большое влияние. При этом он обращался, помимо всего, к Киркегору и Джемсу. Бора восхищало в Киркегоре его наблюдение о том, что участь субъекта состоит в его превращении в объект и тем самым ликвидирует субъект как таковой, в то время как попытка вновь вернуться к субъекту делает невозможным его .рассмотрение в качестве объекта. В этом Бор усматривал как раз фундаментальный пример дополнительности, и аналогия с ним в квантовой механике казалась ему тем убедительнее, что Киркегор считал переход от погруженности субъекта в объект к объекту как субъекту необъективируемым, непостижимым прыжком, следующим из акта выбора. Ибо не существует также плавного перехода между измерением местонахождения частицы и измерением ее импульса, и наблюдатель должен решать, проводит ли он то или другое. В этом смысле Джеме учил тому же, что и Киркегор. Согласно Джемсу, в мышлении необходимо различать "субстантивные" и "транзитивные" элементы.

В субстантивной сфере мышление становится объектом, оно относится к произносимым словам и предложениям; однако таким образом не схватить субъективной стороны мышления, транзитивных элементов, а именно того, кто мыслит и произносит эти предложения. Также и здесь субъект исчезает в объекте, как только его стремятся точнее постичь, и наоборот, он отчетливо проявляет себя, если отказываются от его выявления.

Здесь также Бор видел дополнительность, в ней он усматривал общий принцип, лежащий вообще в основе феноменов.

Попытка найти аналогии между сферой философии субъективности и квантовой механикой вела в конечном счете к тому, что взаимодействие измерительного инструмента и измеряемого объекта отождествлялось с взаимодействием субъекта (наблюдателя) и объекта (физического предмета), а в концепции Бора обнаруживался еще один новый вариант философии Беркли. Если последний учил, что "esse est percipi" ("быть — значит быть воспринимаемым"), то отныне утверждалось, что быть — значит быть измеряемым. Принципы квантовой механики, так же как и предшествующей физики, обосновывались тем самым онтологически, а именно, во-первых, с помощью философских размышлений о взаимоотношении субъекта и объекта, и во-вторых, в виде априорной схемы интерпретации некоторых экспериментов (к примеру, придуманного Эйнштейном). И вновь невозможно утверждать, что подобное обоснование является особенно отчетливым. Отношение субъекта к самому себе у Киркегора и Джемса, во-первых, неожиданно превращается в отношение субъекта к объекту, наблюдателя к наблюдаемому, а во-вторых, это вновь отождествляется с отношением, в котором находятся измерительный прибор и измеряемый объект. Если первое и могло казаться возможным, как всегда, в темных лабиринтах некой философии субъективности, то второе явно может быть оспорено. Отношение измерительного прибора и измеряемого объекта — это отношение между двумя объектами, оно возможно даже в отсутствие наблюдателя, к примеру, когда он

заменяется компьютером. При этом измерение является лишь особым случаем идеи, которая составляет общее и необходимое основание квантовой механики, идеи, согласно которой первичны не какие-либо материальные субстанции, которые затем вступают в отношения, а сами отношения, придающие субстанциям определенность; :ни о каком субъекте и речи при этом не идет. Что же касается просто способности онтологического фундамента квантовой механики служить схемой интерпретации наличных экспериментов, то как раз придуманный Эйнштейном пример и показывает, что он ничего не доказывает с необходимостью, поскольку одному толкованию могут быть противопоставлены другие интерпретационные схемы. Итак, если с полным на то правом и усматривать трещину между философией квантовой механики и присущей ей онтологией, то такая же трещина обнаруживается и в общем основоположении, идущем еще от Аристотеля, согласно которому субстанции имеют приоритет перед существующими между ними отношениями.

В характерном для физической онтологии разрыве субъекта и объекта, идеального и материального здесь ничего не изменилось, и потому квантовая механика по-прежнему остается в плену картезианской традиции.

5. Заключительные замечания

Предшествующий анализ показал, какая пропасть зияет между естественно-научной онтологией, с одной стороны, и мифической онтологией Гёльдерлина, с другой. Там, где он усматривает снятие противоречий Я и мира, человека и природы в высшем единстве нуминозных сущностей, естественно-научное рассмотрение либо разламывает все на строго

отделенные друг от друга элементы, либо связывает в виде отношения между абстрактными субъектом и объектом, что, с позиции гёльдерлиновского целостного видения, предстает весьма ограниченным подходом. И далее, снимается всякая персонализация предмета, а чувственно-наглядные сущности-образы вытесняются строгими математическими конструкциями. Если же, как выше было показано, восстановить те грандиозные линии развития, которым обязаны схемы мышления, в дальнейшем заимствованные наукой, то станет ясно, что эти схемы вовсе не следуют требованиям какого-то во все времена истинного разума или опыта, но должны быть объяснены лишь исторически.

Их исторические условия вместе с тем становятся нам со временем все более чуждыми, мы и в самом деле отчасти вовсе позабыли, сколь хрупка та часть праисторической горной породы, на которой покоится наша культура, ибо она настолько заросла историческими наслоениями, что под ними почти не видна. Давнее историческое решение против мифа и в пользу науки казалось бы нам, поэтому, вовсе не таким очевидным, каким кажется сегодня, если бы речь шла просто о выборе между тем субъект-объектным отношением, которое свойственно мифу, и тем, которое служит основой науке. То, что нам сегодня представляется столь убедительным, есть вовсе не метафизика и онтология науки, на которых однажды пал выбор, но многообразный опыт^и успех, обязанные науке. В одной из последующих глав этой книги предстоит проверить, достаточно ли этого пути через опыт, чтобы восстановить слепое доверие к естественнонаучным схемам мышления, что, в свою очередь, позволит их непосредственному историческому

и философскому анализу поколебать это доверие. В данной вводной части нужно было сделать лишь первый шаг, а именно сначала отчетливо выявить основные черты мифа через противопоставление ему соответствующих основных черт науки и одновременно показать, что результат такого сопоставления вовсе не дан изначально, но получается значительно труднее, чем принято считать.

ГЛАВА III К истории интерпретации мифа

Введение

Обсуждаемое в предшествующих главах противоречие между миром Гёльдерлина и миром науки представляет собой лишь один, пусть и яркий пример той двойственности, которая характеризует нашу культуру последние четыреста лет. Можно ив самом деле сказать, что ее история в значительной мере есть история этой двойственности. Научно-технический стиль мышления наткнулся с самого начала на мощное сопротивление. Не принимая во внимание научное представление о том, что природа целиком и полностью подчиняется законам причинности, люди по-прежнему придерживались убеждения о господстве в природе смыслои целеполагания. Хотя применительно к биологии мышление в терминах цели не является чем-то чужеродным (к примеру, если задаются вопросом о назначении некоторого органа), однако в конце концов и биология предполагает достижение данных целей исключительно с помощью физических, химических или

физиологических законов. Далее, научный взгляд на природу как на безжизненную сущность представлялся людям неудовлетворительным, и они настойчиво пытались постичь нуминозную сущность природы с помощью ее чувственного одушевления. По этой причине людям были ближе непосредственные, чувственно воспринимаемые явления природы, с которыми они, как было сказано, сталкиваются почти непроизвольно, и они отклоняли, как чисто рассудочные конструкции, теоретические абстракции науки, сводящие наглядные данные к чему-то невоспринимаемому: свет — к волнам, тело — к элементарным частицам и т. п. В противоположность аналитическому подходу науки, расчленяющему все на его элементы, чтобы затем связать их друг с другом, скажем, с помощью математических функций, люди требовали "целостного мышления". В конце концов они вообще отказались от общей задачи покорения природы с помощью точных средств, от того, чтобы, говоря словами Гете, "припереть природу к стенке рычагами и винтами"56, и предпочли этому обратное, а именно почитание божественного в природе. Эти немногие и хорошо известные ключевые слова следовало бы дополнить еще некоторыми именами и направлениями; я напомню об организмической картине мира Шефтсбери, о бунте Руссо против науки, о понимании природы Гердером, о движении "Буря и натиск", об уже упомянутом отношении Гете к "феноменам", о ренессансе античных мифов в классике, о философии природы Шеллинга, обязанной Гете, о естественной мистике Новалиса, о воскрешении народных мифов в романтизме и пр. Растущий сегодня культурный пессимизм и бунт против науки и техники оказываются лишь звеном длинной цени. Не то чтобы

этот бунт находился на духовном уровне своих предшественников, но из глубины рвется наружу что-то сбивчивосходное, а именно неопределенная тяга к одушевлению мира, к целостному, не разорванному на отдельные функции бытию и жизни, и, быть может, даже тоска по глубинному божественному смыслу. Такое многостороннее противостояние научно-техническому миру все же еще не значит, что оно в каждом случае определяется мифическими представлениями. Было бы также преждевременно приступать к проверке этого утверждения, поскольку она предполагает более глубокое разъяснение сущности мифа, которое мы предпримем лишь в последующем изложении. И все же двойственность нашей культуры, о которой мы говорим, заслуживает обстоятельного прояснения на еще одном примере, помимо Гёльдерлина, и как раз на таком, который особенно тесно связан с нашим изложением. Речь идет об истории интерпретации и исследования самого мифа. Эта история потому имеет здесь такое большое значение, что всегда, когда изучают основания мифа, критическая дискуссия с ним оказывается неизбежной, и только она позволяет выяснить, какие вопросы остаются в этой связи нерешенными. Едва ли помогло бы решению такой задачи, если бы последующий короткий очерк истории интерпретации и исследования мифа строго придерживался исторической последовательности.

Поэтому я построил его как вычленение различных типов и не придавал при их перечислении особого веса их временному порядку, который не всегда и возможно соблюсти, поскольку они отчасти пересекаются во времени, а иногда между представителями одного и того же типа пролегают десятки, если не сотни лет.

Насколько это мне удавалось, я также выстроил различные интерпретации мифа по возрастанию в них стремления видеть в мифе не только сказку, но определенный способ опыта реальности, причем рост этого стремления вообще-то совпадает с временной последовательностью типов. С помощью такого изложения основные идеи выступают яснее и объемнее, что облегчает критическую постановку вопросов .и дальнейший систематический поиск.

1. Аллегорическая и эвгемерическая интерпретация мифа

Обе интерпретации обнаруживаются уже на том этапе античности, когда миф начал терять свою силу57. В аллегорическом рассмотрении, к примеру у стоиков и эпикурейцев, мифические истории понимаются как аналогии и персонификации природных сил, что является следствием примитивного невежества и общего стремления человека интерпретировать непостижимое по аналогии с самим собой; напротив, для эвгемерического понимания мифа, которое идет от греческого философа Эвгемера (ок. 300 до н. э.) миф есть, помимо прочего, превознесение и обожествление предшествующих царей, героев и мудрецов, которое с легкостью начинается по мере их растущей удаленности во времени. Таким образом, аллегорическая и эвгемерическая интерпретации являются в своей основе психологическими. Если они тем не менее не могут быть включены в категорию психологических интерпретаций в том виде, как они будут рассматриваться ниже, то прежде всего потому, что они не строятся на основе научной психологии и поэтому их содержание существенно отличается от более поздних

психологических интерпретаций. Это аллегорическое и эвгемерическое понимание мифа, имевшее место уже в поздней античности, было воспринято рационалистическим Просвещением XVIII века. В свете картезианской онтологии всякое объяснение природы, отличающееся от физического, могло быть охарактеризовано лишь как неспособное отличить субъективное от объективного, и миф поэтому в особенности представлялся как необоснованный перенос первого на второе. Соответственно выискивались типичные примеры, чтобы показать, как человеческое поведение аллегорически переносится на природные явления или как в человеке усматривается нечто сверхприродное. Среди представителей этого направления были Фонтенель, Ч. Ф. Дюпуи, аббат Фуше и Д. Юм58. "Когда Купидон представляется как сын Венеры, музы как дочери богини Памяти, Прометей как мудрый, Эпиметей как глупый брат, а богиня Здоровья Гигиея как дочь бога врачевания Асклепия, то это, очевидно, является аллегорией", — пишет Юм59. Мифические аллегории являются для Юма лишь выражением страха и надежды. Загадочная судьба является человеку в образе непредсказуемого настроения некоего существа, с которым человек должен договориться с помощью просьбы и жертвы. Подобным образом думали Ч. М. Виланд и Дж. Х. Фосс60. Мы обнаруживаем аллегорическую и эвгемеристскую интерпретацию даже в XIX и XX веках, пусть в утонченной форме и опирающуюся на богатый этнографический материал. Здесь я упомяну Э. Тайлора61 и Г. Спенсера62, согласно которым в мифе находит выражение примитивный и анимистический образ мышления. Далее, следует назвать А. де Маури63,

Л. Преллера64, Л. Фробениуса65 и П. Эренрайха66. Преллер и Фробениус отличаются вообще-то от исследователей типа Тайлора и Спенсера своей оценкой мифических культур, поскольку они приписывают этим культурам "душевное понимание природы", которое не постичь без внутреннего сопереживания и сочувствования. К примеру, Фробениус видит в культе Солнца корень мифа и обосновывает это тем, что "в природе нет более величественного спектакля, чем восход и заход Солнца"67. В противоположность этому Эренрайх заявляет явно применительно к мифу: "Важнейшее космическое явление представляет собой, вне

всякого сомнения. Луна"68. Итак, где одни исследователи видят скорее воздействие примитивного страха и надежды, там другие замечают гипостазирование или персонификацию эстетических переживаний. Эти различия не меняют в целом ничего в психологически обоснованном аллегорическом и эвгемерическом понимании мифа, придающем ему чисто субъективное значение.

2. Интерпретация мифа как "болезни языка"

Если основой аллегорического и эвгемерического рассмотрения мифа служит некая незамысловатая психология, то в этом случае обращаются к науке о языке. М. Мюллер представляет, к примеру, концепцию, согласно которой каждый предмет обозначался через множество атрибутов (полионимия), тогда как позже из этого многообразия было выбрано одно имя (синонимия).

Другие атрибуты стали с тех пор применяться к различным предметам (древесина, например, не только к деревьям, но и к дому, столу и пр.), так что начали получать известную абстрактную самостоятельность (гомонимия). Некоторые из них, по видимости, утратили вообще всякое содержание и существовали лишь в контексте поговорок, как идиоматические обороты и т. п.

"Допустим, — пишет Мюллер, — что точное значение слова "сумерки" забылось, а выражение "сумерки погружают Солнце в сон" сохранилось. Разве это слово не потребовало бы тогда объяснения и не следовало бы няням издавна объяснять детям, что "сумерки" — это старушка, которая приходит вечером, чтобы уложить в постель Солнце?.. Таким и подобным образом рождались в детстве многие сказки, которые стали составной частью того, что мы привыкли называть мифологией древних народов"69. Так, согласно Мюллеру, становление самостоятельности определенных слов ведет в конце концов к тому, что они становятся именами мистифицированных субъектов. Поэтому миф есть не что иное, как "детская болезнь" языка70, и боги являются лишь "масками без актеров, творением человека, а не их творцами; они суть nomina, а не numina: имена без существ, а не безымянные существа"71. Концепцию, подобную Мюллеровой, мы обнаруживаем позже у Х. Узенера, который выводит мифических богов из языковых обобщений и ошибочных уточнений первоначальных бесчисленных "единичных и мгновенных богов"72.

3. Интерпретация мифа как поэзии и "прекрасной видимости"

Эта интерпретация характерна для того классического образа мира, который связывается с именами Винкельмана и Гете, хотя мы можем обнаружить его влияние даже и в XX веке73. Главным образом он был представлен К. Ф. Морицеми К. А. Бёттигером75, однако под его влиянием находились также ранние романтики братья Шлегели76. "Преобразование древних историй богов в простые аллегории с помощью всяческих истолкований есть такое же глупое занятие, как и попытка превратить их в подлинно реальные истории путем всевозможных натянутых объяснений". "Чтобы ничего не испортить в этих замечательных текстах, их необходимо с самого начала принять такими, какие они есть, не принимая во внимание то, что они должны значить..."77 Итак, согласно этому представлению, миф не является аллегорией, он не прозаическая истина, представленная в образном сравнении, но миф есть поэзия. Таким образом, можно выразить главную мысль данной концепции. Гете говорил о мифе то же самое, что и Мориц, хоть и другими словами. Он пишет: "Пусть об этом предмете можно размышлять, как бывало, философским и даже религиозным образом, все-таки принадлежит он собственно к поэзии"78. Для Гете миф в конечном счете есть результат той самой фантазии и воображения, которая отражается в творящей и организующей силе природы. Именно поэтому у Гете поэзия и естествознание не могут быть строго отделены друг от друга. Тот, кто стремится постичь прафеномены и прарастения, проникается вечными идеями творения, которые руководят как природой, так и художником;

однако эти целокупные формы не являются застывшими, они, в свою очередь, составляют предмет бесконечной продуктивности, которая создает все новые и новые образы — ив этом творчестве сливаются природа и художник. Итак, коль скоро миф есть поэзия, он рождает, с одной стороны, подобно природе, ясные и отчетливые формы и показывает, с другой стороны, как "природа в творчестве живет"79, подвергая эти формы неисчерпаемым метаморфозам (типичным примером является здесь Овидий). "Я полагаю, — замечает Гете в связи с искусством греков, — что оно следует тем же законам, что и природа, и я напал на их след"80. "Эти высокие произведения искусства являются в то же время высочайшими естественными творениями человека в соответствии с истинными природными законами"81. И все же можно провести известное различие между мифом и поэзией; принцип поэзии состоит, по Гете, в том, что миф предоставляет материал, над которым трудится поэт. Однако поскольку миф, как и поэзия, отражает то, "на чем держится глубинное единство мира"82, то он в конечном счете постигает высшую истину. Она отличается от истины простого созерцания так же, как и от истины естественных наук, построенных по образцу ньютоновской физики. Гете суммирует все это, говоря, что "мифология" является поэтическим искусством, "которое стремится к тому, чтобы внести в воображение содержание, образ и форму так, чтобы оно могло строиться и питаться реальностью"83. Гете не оставил никаких сомнений в том, что под данной реальностью подразумевается нечто, "идеальное", то есть "высшее"84. В отличие от интерпретаций мифа, рассмот-

ренных в предшествующем параграфе, которые в конечном счете видели в нем лишь аллегоризацию, если не языковое искажение вполне "прозаической" реальности, данное понимание является, без сомнения, его переоценкой. И тем не менее то, что чувствовал и переживал Гете и его последователи, не выразилось в понятии: границы между "поэзией и истиной" остаются расплывчатыми, их даже сознательно сохраняют в состоянии неопределенности. Так, преобладает все же впечатление, что о мифе говорят лишь как о художестве. Шиллер выразил это с полной ясностью в своем стихотворении "Боги Греции": В дни, когда вы светлый мир учили Безмятежной поступи весны, Над блаженным пламенем царили Властелины сказочной страны, — Ах, счастливой верою владея, Жизнь была совсем, совсем иной В дни, когда цветами, Киферея, Храм увенчивали твой!

В дни, когда покров воображенья Вдохновенно правду облекал, Жизнь струилась полнотой творенья И бездушный камень ощущал. Благородней этот мир казался, И любовь к нему была жива; . Вещим взорам всюду открывался След священный божества.

Где теперь, как нас мудрец наставил, Мертвый шар в пространстве раскален, Там в тиши величественной правил Колесницей светлой Аполлон. Здесь, на высях, жили ореады, Этот лес был сенью для дриад, Там из урны молодой наяды Бил сребристый водопад*85.

Если прочитать это стихотворение, то в конце концов на ум снова приходит Фробениус.

4. Ритуально-социологическая интерпретация мифа

До сих пор рассмотренные истолкования мифа в целом построены по образцу теоретического взгляда на мир.

Идет ли здесь речь об аллегорическом понимании мифа, или о таком, которое сводит миф к определенному лингвистическому анализу образования понятий, либо об эстетическом

• Шиллер Фридрих. Собр. соч.: В 7 т. Т. 1955. С. 156. (Перевод М. Лозинского.)

1. М.: Художественная литература,

подходе, исходящем из поэтического очарования природы, всякий раз предметом являются некоторые мифические формы, в которых распознаются, объясняются, постигаются и представляются явления.

Ритуально-социологическая концепция в том виде, как она появилась во второй половине прошлого столетия, впервые представила миф как форму бытия, включающую целостную практическую реальность и определяющую основы человеческих общностей. Данная реальность и данные основания всякий раз описываются через более или менее систематическую связь правил поведения, которые относятся к обычаям частной и общественной жизни, социальному порядку, к природе, к образу жизни вообще. В качестве прообраза и образца этих правил, господствующих в мифическом мире, был взят ритуал. Если говорить о ранних подходах, среди которых следует выделить работы В. Маннхарта86, то из

их представителей мы назовем таких работавших в Оксфорде и Кембридже ученых, как У. Р. Смит37, Дж. Г. Фрэзер8", Дж. Е. Гаррисон89, Ф. М. Корнфорт90, Г. Муррей9' и Б. Малиновский92, которые предложили данную интерпретацию в своих обширных исследованиях. Следует назвать, однако, и французов Э. Дюркгейма и М. Мосса, на которых особенно настойчиво ссылается Корнфорт93. Эта школа первоначально сформулировала концепцию, согласно которой миф развился постепенно из ритуалов, которые характеризуются скорее магическим содержанием, и затем слился с ними в некое единство. Данные ритуалы истолковывались, однако, в терминах тотемизма, в основе которого лежала якобы вера первобытного человека в одушевленность всего сущего и в наличие кровнородственных связей между некоторыми видами животных и определенными человеческими родами.

Следствием этого стали разнообразные табу, в частности неприкасаемость "священного" и "нечистого". "Священным" считалось, к примеру, то, что было связано вышеуказанным образом с родом, а "нечистым" — то, что лежало за пределами его жизненной сферы. Из этого возникли в дальнейшем разного рода устойчивые обычаи и ритуалы, которых придерживались с необходимостью не только в целях защиты, но и вообще для обеспечения жизни и выживания общины. В дальнейшем, как следствие возрастающего человеческого самосознания, полагали исследователи, из тотемических зверей возникли человеческие боги, которые все еще сохраняли определенную связь со зверями или являлись в животном обличье. Согласно данной концепции, старые обычаи и ритуалы сохранялись соответственным образом, даже если их смысл претерпевал изменение.

Как и раньше, они сохраняли свои истоки в жертвоприношении, в ходе которого священный зверь по строгим правилам умерщвлялся и совместно съедался. Однако теперь уже жертвоприношение утверждало общность не с тотемическим зверем, как раньше, а с Богом.

Совместное потребление живого мяса и крови жертвенного животного, усвоение его магической силы отныне устанавливает "мистическое единство человека и Бога!"94 Так возник миф из магического анимизма древности. Тем не менее отдельные черты ритуала и жертвоприношения и в дальнейшем транслировались теми представлениями, которые изначально лежали в их основе, но теперь вытеснены и забыты. Возникающие при этом попытки объяснения позаимствовал миф. Тем самым, согласно мнению ритуалистской школы, становится понятно, каким образом сакральные действия и практики получили позже весьма различные истолкования, в то время как они сами оставались неизменными в течение тысячелетий. У. Р. Смит говорит о "зависимости мифа от ритуала" и пишет: "Строго говоря, мифология не была существенной составной частью религии, поскольку для последователей религии она не имела священного подтверждения и связующей силы. Мифы, привязанные к отдельным святым или религиозным церемониям, были всего лишь частью культового аппарата, они должны были служить возбуждению воображения и обеспечению живого участия присутствующих в священнодействии. Нередко им предлагались на выбор различные варианты рассказа о том же самом событии, и если они точно выполняли ритуал, то никого не интересовало, что они думают о его происхождении". Однако "обязанностью и заслугой было

лишь точное исполнение определенных священных действий, как они были предписаны религиозной традицией". Тем самым, полагает Смит, "едва ли не всякий раз миф выводится из ритуала, а вовсе не ритуал коренится в мифе"95. Такой односторонний вывод по поводу соотношения ритуала и мифа был пересмотрен затем в рамках ритуально-социологической школы в духе их взаимодействия или даже идентичности, но мысль о неразрывной связи ритуала и мифа была тем самым еще более усилена. Три примера могут пояснить такое развитие событий. В первой главе своей книги "Пять этапов греческой религии" Г. Муррей указывает, что греческий праздник Диазии был посвящен Зевсу, хотя в центре ритуала находилась змея; так называемые Тесмофоры хотя и посвящались Деметре, но в жертву приносилась свинья; и наконец, Антестерии относились к Дионису, хотя апогей праздника происходил в Бычьем зале, где царица делила ложе с Богом. Очевидно, все данные празднования включают в себя разнообразные ритуалы возрождения, плодородия и порождения: змея представляет собой как раз то животное, которое как бы рождается вновь, меняя кожу, свинья — это наглядный образ изобилия, а бык олицетворяет собой фаллическую мощь. Итак, ясно, что эти выбранные в соответствии с древними магическими культами животные были затем вплетены в олимпийский миф и не совсем ясным образом связаны с Зевсом и Деметрой, а также и с Дионисом. .В то время как Муррей подчеркивает здесь происхождение мифа из ритуала в духе Смита, Б. Малиновский, напротив, сообщает в своем эссе "Миф в первобытной психологии" об

одном мифе, на котором покоятся ритуалы, а также и жизненные привычки, социальные градации,

диетические предписания, короче, вся социальная структура определенного клана в Меланезии96. Следуя данному мифу, все эти кланы ведут свое происхождение из некой пещеры под названием Обкула, которая находится неподалеку от местечка Лабай. Их социальный статус произведен, с одной стороны, от той последовательности, с которой соответствующие тотемические животные (собака, свинья, крокодил и пр.) покидали данную пещеру, а с другой стороны — от пищи, которую они поедали в ходе данного события. Так, собака съела плод дерева ноку, о котором свинья отозвалась как о дряни, и поэтому собака вместе со своим кланом занимает низшее место в социальной иерархии.

Преследуя цель подчеркнуть непосредственное единство мифа и ритуала, Гаррисон описывает миф о страдании, смерти и возрождении Осириса97.

История этого бога становится событием и реальностью только благодаря ритуалу. Сначала изображения Озириса подвергаются захоронению, в то время как под речитатив жрецов происходит пахота и сев. "Сад Бога" затем поливают свежей водой из разлившегося Нила.

Когда появляются всходы, происходит благословенное возрождение Озириса. Здесь миф живет лишь на основе ритуала, и наоборот, ритуал обретает смысл исключительно исходя из мифа. В силу того что ритуально-социологическая интерпретация мифа, как было замечено, более не ограничена теоретическим рассмотрением и объяснением или же эстетическим созерцанием, а мифу предпосылается посредством ритуальной жертвы вся жизненная реальность вплоть до

разных практических мелочей, то сторонники этой интерпретации впадают в грех преувеличенно серьезного отношения^ мифу.

Кроме того, эта интерпретация, в отличие от того, что о мифе говорилось ее предшественниками, основывается на значительно более обширном и глубоко проработанном этнографическом материале. И в то же время она была отпрыском обоснованной Ч. Дарвином и Г. Спенсером98 эволюционной концепции. В соответствии с ней человечество находилось на "первобытной, дикой и варварской ступени развития" (такими выражениями постоянно пользуются представители ритуально-социологической школы), с которой они лишь постепенно продвинулись к более утонченному мифу, религии и науке. Миф и религия покоятся при этом на еще доисторической магии, которая продолжает жить в их ритуалах и от которой они никогда не освобождаются. Только наука окончательно освободила нас от подобных предрассудков. Эта оценка мифа возвращается в известном смысле ко времени, предшествующему немецкой классике. Ибо если последняя и не приписывала мифу подобную чрезвычайную важность, то она все же не смотрела на него как на плохое прошлое, а видела в нем ту высокую и постоянную истину, что подобает всякой подлинной поэзии.

5. Психологическая интерпретация мифа

Как мы упомянули в первой части данной главы, аллегорически-эвгемерическое представление о мифе было в конечном счете психологическим. Но лишь в XIX веке психология приобрела такой богатый инструментарий и достигла такой полноты материала,

чтобы придать этому пониманию необходимые охват и глубину. В результате миф предстал в совершенно ином свете. Психологическая интерпретация мифа, рассмотренная в духовноисторическом аспекте, является частью того открытия субъективности, которое постепенно выявило целый внутренний мир на пути развития картезианского различения субъекта и объекта. Первую разработанную психологию мифических представлений мы находим, если не ошибаюсь, в ницшевском "Происхождении трагедии из духа музыки".

Основание всякого бытия, как он сначала объявляет, есть не что иное, как та метафизическая праволя, которой Шопенгауэр уподобил вещь в себе. Хотя эта воля, словно покрывало майи, и окутывает пестрый мир явлений, однако она воплощается в каждом из них бесконечно многообразными способами. Во всем живет и горит вечный порыв. Поскольку он никогда не гаснет, он приносит с собой длящееся мучение и никогда не кончающееся страдание; однако будучи страстно самовожделеющей жизнью, он одаряет в то же время глубоким наслаждением жизнью. Поэтому борьба, уничтожение и ужас суть лишь последствия того избытка "неисчислимых, сталкивающихся и пронизывающих жизнь форм бытия", которые "происходят из безмерного плодородия мировой воли"99. Именно в этой пенящейся бытийственной воле, этом, как многократно подчеркивал Ницше100, "эстетическом феномене" и находит мир свое последнее обоснование. Если даже единичное и подвержено само по себе упадку, то именно благодаря этому и постигается разрушение "principium individuationis" и тем самым триумф вечной и единственной жизни. Именно это выражается в восторженности дионисийских дифирамбов, в

дионисийском опьянении и самозабвенности. "Каждый чувствует себя теперь не только соединенным, примиренным и слившимся со своим ближним, то так, словно разорвано покрывало майи и лишь его обрывки окутывают таинственного праисторического Некто"101. Когда миф о Дионисе Загрее повествует об умерщвлении и расчленении бога, это относится к богу, испытавшему на себе страдания индивидуации; однако единство с жизнью вновь восстанавливается в последующем праздничном ликовании по поводу его возрождения'02. Дионисийское начало, взятое само по себе в качестве объективного основания бытия, как лежащая в основе всех явлений праисторическая клеточка жизни и вечно рождающейся и умирающей мировой воли, представляет собой лишь один полюс греческого мифа. Другой — аполлоновский — должен быть понят, по Ницше, психологическим образом. Аполлоновское начало является

той мечтой, которая несет в себе успокаивающие, полные света образы олимпийских богов. Его ясно очерченные картины суть высшее выражение "principium individuationis", и именно поэтому они не что иное, как художество. Аполлоновское начало для грека являет себя тем самым лишь как средство создания иллюзии некоторого порядка, космоса, спасающего его от давления праволи на меру и форму. Без подобной иллюзии он бы утонул в бесформенности, ибо эта воля есть не что иное, как "вечное море, изменчивая паутина, пламенная жизнь"103. Для Ницше гомеровский миф об олимпийцах представляет собой лишь сублимацию душевной потребности — реальности в нем нет. В конце концов поздний Ницше растворил и дионисийское начало в психологии и тем самым украл у греческого мифа

остаток "объективности", которую он ему сам приписывал еще в "Происхождении трагедии". При этом он обращается к науке. Вместе с тем наука для него лишь порождение отказа (Ressentiment), поскольку она покоится на добродетелях истины и честности, которые изобретены слабыми для противодействия воле сильных, однако наука все же высветила ту самую истину, что вообще все божественное и вместе с ним миф является лишь иллюзией: "Истина безобразна"104. Это не значит, что дионисийское начало перестает играть важную роль в философии Ницше. "Дионис против крещеных!" — лозунг Ницше. Однако Дионис все больше "дегенерирует" в простой знак чисто психологически-антропологического назначения, а именно для определения сущности человека как воли к власти.

Другую интерпретацию мифа предпринял Вундт, теперь уже в большей мере на исключительной основе расцветшей тем временем научной психологии, которая освобождается от философских примесей. По Вундту, существует "мифологическая фантазия", которая ведет к тому, что "вся личность в своем мгновенном состоянии сознания вкупе с влияниями предшествующих переживаний... переходит в объект". "...Все чувства и аффекты, которые возбуждает данный предмет" становятся в силу этого "свойствами самого предмета"105. Вундт говорит о своего рода "мифологической апперцепции", которая присуща человеку "изначально"106 и которая неизбежно создает мифические предметы. По этой причине ее продукт постигается как "непосредственно данная реальность"107. Однако поскольку речь здесь идет о неизбежной и тем самым всеобщей форме апперцепции, то она и действует у всех людей одинаковым образом.

Так, миф является, по Вундту, "творением народной фантазии"108, а вовсе не отдельного человека. Лишь позже принимаемое "саморазличение субъекта от объекта" и "прогрессирующая разработка этого различения" привели затем к "возрастающему интеллектуальному развитию", затормозившему "мифологическое мышление"109.

В сравнении с ницшевской интерпретацией мифа концепция Вундта в рамках возникающего психологизма представляет собой отчасти шаг назад, а отчасти и прогресс. Шаг назад — потому что в конечном счете она едва ли отличается от аллегорической трактовки, как мы ее, к примеру, встречаем у Юма; прогресс — поскольку лишь Вундт имел в распоряжении утонченную понятийную систему, с помощью которой он мог постичь и глубже обосновать детали психических процессов, ведущих к мифологическим представлениям.

Психоанализ стремился объединить видение мифа Ницше, согласно которому он есть необходимая форма духовного освобождения от вины, с той психологической научностью, на которую опирался и Вундт. Кроме того, он получил мощные стимулы от ритуально-социологической школы. Интерпретация Фрэзером ритуального убийства короля ("Золотая ветвь"), которая сложилась помимо всего благодаря изучению культа Дианы на озере Неми, была здесь наиболее влиятельной. Поскольку король воплощает в себе магико-божественную силу племени, он не должен умирать старым и слабым, а должен быть вовремя убит и заменен более молодым.

Начало психоаналитического понимания мифа образует фрейдовский анализ легенды об Эдипе110, а

также тотемизма и табу'". В мифе об Эдипе Фрейд видит сублимацию неосознаваемого стремления всех сыновей убить своего отца из ревности к матери и спать с ней; при явной ссылке на Фрэзера тотем и табу суть, напротив, для Фрейда лишь выражение неосознаваемой правины, ведущей свое происхождение от убийства вождя доисторических людей его сыновьями. Они не могли вынести того, что вождь имел право на всех женщин племени, — в этом Фрейд отходит от Фрэзера. В тотеме продолжает жить, согласно Фрейду, фигура отца, в то время как в табу реализует себя освобождение (пусть неосознаваемое) от угрызений совести в форме заповеди воздержания от женщин своего племени и требования брать жен из другого (экзогамия).

К. Г. Юнг не согласен, в отличие от Фрейда, видеть в мифе сублимацию сексуального поведения, но при этом он убежден, что миф отражает известные фундаментальные образцы и структуры человеческой духовной жизни. Он полагает найти их в определенных и повторяющихся во всех культурах праобразах и архетипах, к примеру вражда между братьями, злое чудовище (дракон), от которого рыцарь освобождает мир, подъем к свету, уход в темноту, образ возникновения мира, образ космоса (Мандала) и т. п. В религии, в культе, в искусстве везде и во все времена такие мифические архетипы являются в многообразных видах и формах. Хотя они сегодня и потонули по большей части в бессознательном, во сне они всплывают вновь. Помимо личного бессознательного Юнг говорит поэтому и о "коллективном" бессознательном, которое выступает тем более явно, чем оно вытесняется из нашей сознательной жизни. Когда же психиатр изучает сны

пациента и при этом обнаруживает, какие в них господствуют архетипы, " 11'?'

то это указывает на характер душевных нарушении пациента

Психоаналитическая интерпретация придала мифу новое и доныне неизвестное значение. Хотя она и ограничивает его лишь сферой субъективного, но поскольку миф понимается как жизненно важная форма духовного успокоения, которая может быть выведена научными методами из законов психической жизни, то миф приобретает значение абсолютно необходимого.

Утраченная объективная обязательность мифа заменяется тем самым его субъективной неизбежностью. Даже когда миф, как мы видели, рассматривался в качестве неизбежной детской болезни языка или неизбежной переходной ступени первобытного человечества, ему тем самым все же приписывалась исторически ограниченная роль. С психологической же точки зрения миф достигает, напротив, глубочайших корней психической жизни и во все времена решающим образом определяет ее характер в норме и патологии. С этим нельзя сравнить эстетическое понимание мифа в немецкой классике, хотя оно также приписывало ему историческую длительность; в конечном счете миф рассматривался как нечто родственное игре и в меньшей мере как нечто, обязанное своим существованием "серьезности жизни" ("Серьезна жизнь, но весело искусство")113.

6. Трансцендентальная интерпретация мифа

Когда шла речь вообще о неизбежности или необходимости мифа, то под этим подразумевалось всякий раз некое фактическое отношение, то есть такое, которое дается нам также и через эмпирическое познание природы (в этом отношении психологические законы не отличаются от законов, скажем, физики).

Трансцендентализм дает совершенно иное истолкование мифа: согласно ему, миф, даже неразвитый, содержит в себе формы сознания, которые обладают априорной необходимостью. Единственная форма этой интерпретации, еще оказывающей влияние на современное исследование мифа, представлена Э. Кассирером. Вместе с тем ее предшественниками являются Гегель и Шеллинг, к которым следует поэтому вкратце обратиться.

Для Гегеля миф был необходимой ступенью развертывания абсолютного духа и потому явлением в рамках априори необходимого процесса самого себя постигающего мышления. Тем самым миф понимается не просто как предрассудок или иллюзия, но он содержит частицу истины, пусть даже на низшей ступени созерцания, а не высшей ступени понятия, которое впервые, согласно Гегелю, полностью высвечивает скрытое в созерцании.

Истину мифа Гегель видит, однако, в том, что он в своем стремлении видеть во всем сущем живое и божественное распознает "внутреннее содержание природных явлений" в форме "одушевленной силы", которую он "художественным образом

индивидуализирует в форме богов, подобных как внутри, так и снаружи человеку; например, Гомер и Гесиод..."114. С другой стороны, окончательная "истина мифа" обнаруживается только в философии, поскольку она распознает эту силу в понятии как свойственную абсолютному духу.

В отличие от Гегеля Шеллинг видит основание бытия в абсолютной идентичности или недифференцированности субъекта и объекта, бесконечного и конечного (причем объект как нечто всегда ограниченное соотносится с конечным, а субъект в своей бесконечной продуктивности — с бесконечным). Как скоро данное единство появляется на свет, оно должно дифференцировать себя в различные предметы. Тем не менее в каждом предмете постоянно обнаруживается что-то как от субъективного, так и от объективного, как от бесконечного, так и от конечного, причем то в одном, то в другом может преобладать одна из данных полярных противоположностей. Первые дифференциации абсолютной недифференцированности, то есть первые формы ее особенного, называются Шеллингом "идеями". Философия распознает эти идеи в идеальном характере представлений, а искусство — в реальности созерцания.

"Идеи, — пишет он, — будучи реально созерцаемы, суть субстрат и вместе с тем общая и абсолютная материя искусства..." Эти "реальные, живые и существующие идеи" являются для Шеллинга "богами". Поэтому "представление идей как реальных" "осуществляется в мифологии". "На деле боги всякой мифологии суть не что иное, как идеи философии, но лишь объективно и реально созерцаемые""5. Философия, будучи, по Шеллингу, высшей формой науки, постигает

ту же самую истину, что и миф, однако в несколько ином аспекте, подчеркивающем в большей степени субъективную сторону абсолютной недифференцированности. И наука, и миф в принципе равноценны. Данная интерпретация связана с той, которую можно обнаружить в кругу сторонников Гете, и Шеллинг в самом деле явно ссылается на К. Ф. Морица116. В шеллинговской философии тождества или абсолютной недифференцированности субъекта и объекта, бесконечного и конечного можно ясно различить следы гетевского понимания природы как бесконечной продуктивности, которая осуществляет себя в согласии с вечными идеями творения и отражается в художественной деятельности. Здесь так же, как и у Гете, миф имеет значение для искусства как его принцип и идеал117. В известном смысле Шеллинг пытался, таким образом, "выразить в понятиях" мысль Гете. Однако не подлежит сомнению и то, что он при этом решающим образом изменил интерпретацию Гете. Миф как поэзия в понимании Гете парит в атмосфере игры и магии, которая немедленно разрущается, как только миф попадает в оковы априори конструируемой метафизики118. В поздние годы жизни Шеллинг опробовал и другую философию мифа119. Он полагал возможным показать, что миф всегда имеет скрыто монотеистический характер, поскольку хоть он и повествует о многих богах, но всегда предоставляет одному из них место первого среди равных (primus inter pares).

Политеизм присутствует в мифе лишь потому, что одно высшее божество сменяет другое, иерархия богов не устанавливается тем самым абсолютно, но относится к истории, как это показывает, к примеру,

последовательность Уран — Кронос — Зевс в греческом мифе.

Первоначальный монотеизм во времена Урана начинает лишь тогда восприниматься политеистически, когда Уран рассматривается как свергнутый с трона и замещенный Кроносом. Возникающее таким образом многообразие ведет к безграничному количеству богов, культур и народов и через это к войне всех против всех. Для Шеллинга это есть лишь следствие того, что хотя высший бог кое-как и познан в своей наличной мощи, но еще явно не отрефлексирован в своей абсолютности, то есть не постигнут в понятии. Такое понимание возникает впервые в общем и окончательном виде лишь в откровении единого Бога в христианстве, если даже отдельные пророки Ветхого завета и возвещали это. Шеллинг полагает найти подтверждение своей интерпретации в Библии. В раю Адам получает еще непосредственный и нерефлективный опыт общения с высшим богом, Элохимом; в постройке вавилонской башни рисуется происшедшая путаница языков, народов и культур, которая имеет свое происхождение в возникающем политеизме; откровения Ноя, Исаака и Авраама показывают, напротив, возвращение к отныне уже осознанному и понятому в своей абсолютности высшему богу: теперь его зовут Иегова. Данный бог мог терпеть рядом с собой низших богов, и монотеизм мог быть примирен с политеизмом, как это было во времена раннего христианства, поскольку только Иегова сохранил в вечности свое неприкасаемое место среди прочих богов. Итак, христианская вера и греческий миф не исключают друг друга с необходимостью. Если шеллингово первоначальное понимание мифа сформировано под влиянием Гете, то по меньшей мере

весьма вероятно, что истоки последнего следует искать у Гёльдерлина, чему мы здесь, однако, не можем уделить достаточного внимания. Насколько же эти две интерпретации мифа представляют собой нечто априори необходимое? В первой миф предстает как стоящий выше всякого опыта, как абсолютное тождество, с необходимостью развертывающееся в многообразие воспринимаемых идей; во второй он рассматривается в качестве результата "необходимого (применительно к сознанию) процесса ··"', поскольку первоначальный наивный монотеизм может быть впервые понят в своей абсолютности только на этапе политеизма. Однако, с другой стороны, этот процесс сознания вызывается и осуществляется, согласно Шеллингу, только благодаря "теологической силе".

"Итак, именно здесь, — пишет Шеллинг, — где объяснение полностью прорывается в объективность, сознание целиком становится объективным"121. Одна интерпретация представляет миф тем самым в свете шеллинговской философии тождества, а другая — в свете теологии, которая выводит "эмпирические" библей-

ские факты из саморазвертывания божества. Обе покоятся на априорных конструкциях, которые мыслятся как необходимые. Как у Гегеля, так и у Шеллинга необходимость мифа связана с его истинностью. По Шеллингу, "мифология имеет не аллегорический, а таутегорический характер"122, она, таким образом, не простое сравнение и отсылка к чему-то иному, истинному, но она сама есть это истинное. Даже если политеизм и является некоторой переходной ступенью, то без него все равно целокупная истина единого бога не поддается пониманию. Как у Гегеля, истина является

здесь некоторой целостностью, и каждый шаг в ходе ее развертывания есть, следовательно, ее часть.

Основание, исходя из которого Э. Кассирер стремится к пониманию мифа, представлено поэтому трансцендентальной философией Канта. Согласно ей всякое познание покоится на пространстве и времени как формах созерцания, а также на ряде таких категорий, как причинность, субстанция, взаимодействие и пр. Под этим подразумевается, что объективность предмета для нас является производной от его пространственной или временной определенности и от предпосылки о его замкнутости объемлющей причинной связью, его самотождественности в потоке изменчивых явлений и т. п. Таким образом, формы созерцания и категории предшествуют всякому опыту и определяют, что означает объективность предмета вообще; поэтому, чтобы превратить опытное знание о предмете в реальность, нужно, видимо, уже знать, чем являются эти предметы. Исходя из этого Кант и говорит о формах созерцания и категориях как "условиях возможного опыта" и считает их априори необходимыми.

Когда же на рубеже XIX—XX веков получил известность богатый этнографический материал, который помимо всего был подкреплен ритуально-социологической интерпретацией мифа и связанными с ней полевыми исследованиями, кантианцы столкнулись со следующим вопросом: как можно соединить столь различные представления о мире с необходимым, по Канту, утверждением об априорной одинаковости форм познания для всякого сознания? Как это возможно, что для мифических культур столь многие вещи считаются данными объективно, а для нас они кажутся в лучшем случае сном? В поисках ответа на

данный вопрос Кассирер устанавливает, что мифический мир есть "всего лишь мир представлений", но сразу же добавляет: "Однако и мир познания с точки зрения его содержания, его материи не является чем-то иным. Аналогично мы приходим к научному понятию природы путем того, что мы открываем (в представлении. — К. Х.) некоторое правило, которое определяет характер природной упорядоченности. Это представление приобретает для нас предметность, в которой мы прячем ее случайность и применительно к которой формулируем общие положения и выдвигаем объективный необходимый закон. Вопрос об объективности в отношении мифа правомерен также лишь с точки зрения исследования того, можно ли выявить имманентное ему правило и присущую

·" ему "необходимость"123. Как показывает Кассирер, дело обстоит именно так, ибо миф непременно руководствуется определенными формами созерцания и категориями, даже если их содержание и отличается от приписываемого им Кантом.

Не вдаваясь здесь в подробности, поскольку ниже об этом обстоятельно будет сказано, мы лишь заметим, что, к примеру, в мифическом пространстве различия между верхом и низом, левым и правым имеют объективное значение и мифическая причинность отчасти сводится к личной активности богов. Тем самым в основе мифической культуры, как и в основе нашей, сформированной научным просвещением, лежит, по Кассиреру, всеобъемлющая и замкнутая система форм созерцания и понятий, в которой может быть упорядочено многообразие опыта и лишь на основе которой вообще возможен опыт. Как мы видим, Кассиреру удалось это открытие лишь благодаря тому,

что он проводил исследование мифа, руководствуясь теорией познания Канта; только в силу этого он мог вообще задаться вопросом о том, что в мифе соответствует нашим формам чувственности и нашим категориям как основаниям опыта. Однако Кассирер не довольствовался тем, чтобы просто сравнить миф и современную культуру. Он абсолютно не сомневался в том, что мифические познавательные структуры так относятся к научным, как низший уровень объективности к высшему'24. Разве миф не обречен на исчезновение "перед лицом подлинной, научной истины, перед лицом понятия природы и предметности, созданным в рамках чистого познания? Миф с его миром мечты и волшебства представляется раз и навсегда канувшим в небытие с первыми лучами научного видения мира"125. Причины этого Кассирер разъясняет на примере понятия силы.

Оно должно было "пройти через сферу мифического восприятия действия... чтобы затем найти свое решение в математически-логическом представлении о функции"126. Смена мифа религией также относится к этой переходной фазе, поскольку религия хоть и пользуется еще мифическими "образами и числами", но она "воспринимает их в то же время таковыми в качестве средства выражения, как то, что открывает определенный смысл, с необходимостью присутствует за ним, "намекает" на него, никогда его полностью не схватывая и не исчерпывая"127. Процесс развития, о котором здесь ведется речь, Кассирер называет "логическим генезисом"128. То, что предлагает миф, вовсе не является, таким образом, заблуждением, предрассудком или фантазией. Согласно трансцендентализму, в нем уже содержатся все Необходимые основания опыта, даже если они еще

связаны чувственными образами, за которыми скрываются понятия. В последующем развитии мышления понятие вырисовывается, однако, все более явно с помощью логического анализа и освобождается в конце концов от всех шлаков в науке и трансцендентальной философии, которые взаимно проясняют друг друга, достигая высшей ясности. Миф обладает истиной, поскольку он содержит — по крайней мере в их праисторически адекватном виде —те трансцендентальные условия, которые являются предпосылкой всякого познания истины. На ранее упомянутый вопрос, который должен был беспокоить кантианцев, Кассирер отвечает тем, что он связывает трансцендентализм с представленной у Гегеля и Шеллинга идеей о необходимо мыслимом развитии мышления. С одной стороны, речь идет о тех же априорных предпосылках, которые субъект использует для структурирования опыта и познания; с другой же стороны, они проходят историческое раз витие, поскольку они позднее, впервые лишь с возникновением науки, освобождаются от доселе бессознательного использования и постигаются в более или менее понятийной форме на более высоком уровне рефлексии.

При этом Кассирер избегает метафизических и теологических эмпирей Гегеля и Шеллинга и заменяет их спекулятивную диалектику "трезвой" логикой. Как было уже замечено, Кассирер, следуя логике кантовской философии, обнаружил, что в основе мифа лежит всеобъемлющая и замкнутая система чувственных и понятийных форм, в которую можно включить многообразие мифологического опыта и только тогда сделать данный опыт возможным. Это означает именно то, что миф, как и наука, предполагает определенную и

эксплицитную онтологическую структуру. Иначе говоря, он покоится на определенном предположении о том, как является нам реальность и что может рассматриваться в качестве истины. У Гегеля и Шеллинга мы находим подобный взгляд по крайней мере в зародыше, пусть он даже и не проведен в деталях. И напротив, нет и следа подобного подхода во всех других интерпретациях мифа, рассмотренных в предшествующих разделах. Кассирер впервые попытался обстоятельно разработать и представить онтологическую структуру мифа. Этим самым он заложил основы не только дальнейшего исследования, но, помимо того, и отчетливого сравнения мифической и научной онтологии (контуры последней были предметом обсуждения предшествующей главы).

7. Структуралистская интерпретация мифа

Чтобы пояснить, что под этим понимается, мы будем исходить из уже почти классического примера, а именно из истолкования Леви-Стросом мифа об Эдипе129. Он начинает с редукции отдельных высказываний данного мифа к кратким предложениям типа "Кадм ищет свою сестру Европу", "Эдип женится на своей матери Иокасте", "Антигона хоронит своего брата Полиника" и т. п. Они затем нумеруются, причем предложения с элементами сходного содержания получают одинаковые числа. Например, если говорится; "Эдип убивает свого отца Лая" и "Этеокл убивает своего брата Полиника", то в обоих случаях речь идет об убийстве родственника. Предложения с одинаковыми

числами объединяются в группы, которые Леви-Строс называет "мифемы". Они представляют собой

строительные камни и конституенты мифа130. Теперь мифема обозначается таким образом, что относящиеся к ней предложения выписываются одно под другим, в столбец, и данные столбцы упорядочиваются так, что при чтении строчек слева направо и сверху вниз может быть прочитана временная последовательность описываемых событий. Тогда образуется, например, следующая схема:

Итак, в мифемах прочитываются, согласно Леви-Стросу, следующие структуры: столбец 1 содержит события, в которых проявляется переоценка кровного родства; столбец II — напротив, такие события, которые связаны с его недооценкой; столбец III интерпретирует освобождение человека от его автохтонного происхождения; столбец IV показывает, напротив, зависимость от него131.

Последнее нуждается в кратком объяснении: из посеянных в земле зубов убитого дракона вырастают люди, в то время как имена "Лабкад", "Лай" и "Эдип" намекают на физическое несовершенство, в котором прослеживаются следы мифического рождения из земли.

Столбцы I и II, с одной стороны, и столбцы III и IV, с другой, находятся тем самым в диалектическом отношении друг к другу. Если теперь читать строчки вышеуказанной схемы слева направо

и сверху вниз, то возникает, как уже указывалось, временное течение событий, описываемых мифом. Если же читать каждый столбец как некоторое единство, как мифему, то тогда впервые раскрывается тайный смысл мифа. Этот смысл, по Леви-Стросу, состоит именно в том, что миф предлагает некую "логическую модель" для

разрешения тех противоречий, которые обнаруживаются между построенными столбцами.

Леви-Строс рассуждает так: переоценка кровного родства

— мифема I — ведет к самоуничтожению точно так же, как и его недооценка — мифема II; убийство хтонического животного (дракона, сфинкса) — мифема III — ведет к снятию человеческого происхождения, в то время как хтоническое увечье человека

— мифема IV — несовместимо с наличием родителей132. Каждая мифема снимается, таким образом, сама в себе. Очевидно возникает вопрос, что же тогда может находиться в противоречии с чем-либо иным? По-видимому, Леви-Строс имеет в виду, что миф стремится предостеречь от крайностей как в деятельности, так и в знании: "????? ????", —говорили так называемые семь мудрецов. Всего в меру!'33 Подобное структуралистское рассмотрение мифа может быть теперь далее углублено и уточнено, если привлекать еще и другие его версии. Среди этих разных версий не существует одной истинной; они предназначены скорее для того, чтобы структура мифа и в силу этого его таким образом высвеченная логическая функция выступала все яснее путем постоянного повторения одного и того же в изменяющихся формах134. Однако и повествование мифической последовательности событий имеет, по Леви-Стросу, некую общую структуру, которую он пытается выразить следующей формулой135: f„(a) : fy(b) = f,(b) : f,-.(y) то есть: f^(a) относится к fy(b), как f^(b) к fa-^y).

Можно пояснить, что это означает, если, к примеру, действия обозначить как "f", субъектов как "а, Ь" и

снятие (уничтожение) как "а"". Вот пример. Убийство (f^), осуществляемое сфинксом (а), так относится к спасению людей (fy) Эдипом (Ь), как убийство (Q Эдипом (Ь) относится к факту окончательного спасения людей (у) через уничтожение сфинкса (а~'). И здесь должна с очевидностью выражаться некоторая диалектика: ?? и fy призваны выражать противоположности, скажем, злого и доброго деяния, однако разрешение противоречия происходит лишь тогда, когда Добро само нечто уничтожает, а именно Зло. Это уничтожение хоть и есть само по себе нечто злое, но оно оборачивается Добром. Так, Добро не в состоянии полностью уничтожить Зло, но может диалектическим образом снять его в себе136. Здесь не важно, что Леви-Строс рассматривал свой анализ мифа об Эдипе скорее лишь как некоторую модель и не все структуралисты, кроме того, следовали ему во всех частностях его метода. Предыдущее рассмотрение должно служить лишь разъясняющим примером структуралистского истолкования мифа, которое я позволю себе в самой общей форме охарактеризовать так: миф представляет собой код, который должен быть расшифрован. Расшифровка удается тогда, когда в бесчисленных вариантах мифа обнаруживаются определенные и постоянйо повторяющиеся образцы, имеющие, кроме всего прочего, логическую природу. Они служат прежде всего порядку, распределению и различению многообразия при помощи образных схем, которые в сфере мифического заменяют собой понятия; кроме того, они находятся в разнообразных оппозициях друг к другу, в чем проявляется диалектическое постижение действительности; логические конституенты мифа, которые Леви-Строс называет мифемами, поняты вместе

с тем как возможности разрешения данных противоречий. Структуралистская интерпретация мифа как логического инструмента выступает еще более рельефно в местах ее пересечения с ритуально-социологическим подходом. В своей книге "Неприрученная мысль" Леви-Строс рассматривает случай с двумя племенами, одно из которых имело своим тотемом крокодила, а другое рыбу137. Тем самым возникает, с одной стороны, мифическое единство биологического вида с некоторой социальной группой, с другой же — впервые вообще определяются различия видов и групп между собой.

Результатом этого являются известные правила социального поведения, к примеру экзогамия, когда брак внутри группы понимается как форма инцеста у людей-крокодилов или людей-рыб, или же иерархический порядок, когда люди-крокодилы, будучи воинами, господствуют над мирными людьми-рыбами, или же определенные формы разделения труда и т. п. Как мы видели, ритуально-социологическая школа уже хорошо знакома с такими отношениями; отличие же структуралистской интерпретации состоит, однако, в том, что она выделяет в них логические структуры и тем самым средство овладения действительностью.

Ритуально-социологическая интерпретация связывает себя с социальными институтами; структурализм, напротив, проецирует эти институты на мыслительные операции, которые лежат в их основе и делают возможным опытное упорядочивание многообразия. Миф оказывается в этом смысле уже не выражением примитивного, непосредственного, алогичного или иррационального уровня развития человечества, как утверждал еще ЛевиБрюль под

впечатлением ритуальной школы138; напротив, миф в понимании структуралистов имеет свою собственную и исключительно отчетливую рациональность. Но разве не говорит подобного же трансцендентализм, рассмотренный в предшествующем разделе? Как соотносятся между собой трансценденталистское и структуралистское истолкования мифа? Странно, что данный вопрос еще никем, кажется, не был поставлен. Прежде всего, оба разделяют одно важное убеждение: мифический образ мира сводится к более или менее замкнутой и всеобъемлющей системе понятий и восприятий, даже если она одета в маску "образности".

Можно выразиться и так: трансцендентализм, как и структурализм, ищет лежащую в основе мифа онтологию, его априорную систему координат, так сказать. Всякий предмет, всякое событие, всякое восприятие связываются с ней, встраиваются в нее и обрабатываются в ней. Речь идет о системе координат именно потому, что все обретает свой смысл и значение лишь в отношении с ней, и она дана априори, поскольку предшествует всякому опыту и делает его возможным. Трансцендентализм и структурализм также и дополняют друг друга. Ведь они имеют дело с различными системами координат: трансцендентализм — с той, от которой зависит конституирование предметов, а структурализм — с системой, управляющей логическими отношениями предметов между собой, даже если эти системы перекрещиваются. Однако конституирование предметов является все же, как правило, предпосылкой для их логических отношений.

Божество, дракон, сфинкс, хтоническая праисторическая идея, тотем должны быть уже даны, формы восприятия и категории, в которых мыслится

действительность, говоря словами Кассирера, должны быть уже в наличии, если нужно преодолеть диалектические противоречия, возможные между ними, или использовать их как средство различения и упорядочивания мира. Структурализм имеет в виду мир мифологических представлений, в котором разворачиваются логические операции. Кассирер же занят более глубоким пластом, и его намерение состоит не столько в раскрытии мифических методов разрешения логических проблем, сколько скорее в выявлении оснований мифических содержаний, на которых эти проблемы возникают. Однако трансцендентализм и структурализм не только дополняют друг друга, но и отличаются друг от друга в ряде важных моментов. Для Кассирера мифическое априори является постольку необходимым в трансцендентальном смысле, поскольку оно при всей своей еще логически неудовлетворительной форме все же выражает в своей сердцевине как минимум условия возможности опыта вообще, в то время как структурализм видит в нем лишь определенную исторически относительную форму организации опыта, некую форму, которая тем самым не может иметь никаких претензий на единственную истину. Поэтому для структурализма, в противоположность Кассиреру, научная онтология не представляет собой более высокого, в сравнении с мифом, уровня, но обе являются равноценными, они суть лишь различные способы духовной и материальной обработки действительности.

Так, Леви-Строс пишет: "...тип логики мифического мышления столь же строг, как и тип логики современной науки, и различие лежит не в качестве интеллектуального процесса, но в природе вещей, к которым он применяется... Топор из стали превосходит

топор из камня не тем, что он сделан лучше. Они оба сделаны хорошо, но сталь отличается от камня. Точно так же можно показать, что в мифе имеет место тот же логический процесс, что и в науке, и что человек всегда мыслил равно

хорошо; совершенствование связано не с якобы имеющим место прогрессом человеческого духа, а с открытием новых областей, к которым он применяет свои постоянные и неизменные силы"139. Эта цитата, впрочем, и опыт, подтверждает то, что структурализм имеет дело в основном с логическими формами, которыми миф пытается пронизать действительность, в то время как рассмотрение его конститутивных содержаний отступает, скорее, на второй план. Структурализм в отличие от трансценденталиста Кассирера задается вопросом не об истинностном содержании мифа, а о том, в чем его когерентность, его внутренняя логическая связь и тем самым его рациональность. Структурализм пронизывает "атмосфера компьютера", по верному замечанию В. Буркерта140, и это весьма характерно для современного человека, живущего в техническом мире, который именно так выделяет возможные аспекты мифа.

8. Символическая и романтическая интерпретация мифа

Короткий очерк истории исследования мифа, который я пытался до сих пор дать, привел нас через структурализм к настоящему моменту. Однако мы должны теперь вновь вернуться к началу XIX века, чтобы обратиться к символически-романтическому пониманию мифа. Я потому рассматриваю его лишь сейчас, что оно,

как мы увидим, находится в тесной связи с последующим изложением и потому должно быть непосредственно предпослано ему. Символически-романтическое понимание мифа имеет, помимо всего, два источника: первый обнаруживается в И. Г. Гердере, второй — в знакомстве с индийскими Ведами. Гердер видел в них бесконечное количество явлений, картин и образов творения, символы и иероглифы божественного. Он непосредственно проникся этой мыслью в особенности во время свого морского путешествия из Риги в Нант, которое он подробно описал. Во всем, что он при этом наблюдал, он видел "объяснение первого мифологического времени, Дата"141. Тем самым он хотел сказать, что он отныне понял, как возникло мифологическое видение вещей и что они неизбежно показывают себя в таком же свете и современному человеку, когда он не закрыт от них (как во время морского путешествия) грязным плащом цивилизации. Что же касается индийских Вед, то в них из-за неверного определения времени их написания ошибочно предполагали увидеть отблеск праисторической мудрости, которая в седой древности преисполняла людей в качестве божественного откровения. (В действительности же Веды частично датируются 4 тыс. до н. э.) Если Гердер воскресил неизбывное настоящее мифа в повсюду видимых символах, то исследование санскрита разбудило склонность видеть в прошедших, исчезнувших культурах нечто если не превосходящее, то хотя бы равноценное современной культуре. Оба эти фактора привели в конце концов к до сих пор неведомой реабилитации мифа.

Вообще-то вначале преобладало мнение, что миф опирается на искаженную индийскую или, как тогда в

этой связи также полагали, египетскую мудрость праисторических времен. В этом сходились А. Канне142, Ф. Г. Велькер143, Г. Германн'44 и Ф. Кройцер145, даже если их мнения и различались во многих частностях и они скорее критически относились друг к другу146. Поскольку Кройцер был наиболее значительным из них, то мы обратимся для примера к рассмотрению лишь его взглядов. Хотя Кройцер и перенял применяемое Гердером к мифу понятие символа, он вместе с тем придал ему такое значение, которое обнаруживает влияние вышедшей в 1803 году книги Шеллинга "Философия искусства".

Символ, по Кройцеру, выражает собой явление бесконечного в конечном и чувственном образе. Именно нечто подобное имеет место, когда себя проявляет божественная сущность: таким образом, символ является средством божественного откровения. В этом смысле всякий мифический бог был первоначально символом, который "чудесным образом объединяет красоту формы с высочайшей полнотой сущности"'47. Однако не только боги обладали подобной символической силой, но и связанная с ними речь в качестве "простой формулы, письменного предписания или волнующего сообщения"148.

В таких довольно лаконично описанных Кройцером праобразах и праформулах якобы воплощалась праисторическая мудрость человечества. Однако она довольно быстро выродилась отчасти из-за того, что священники могли преподносить ее древнему народу лишь в виде басен и сказок, а отчасти потому, что ею овладел, в особенности у греков, безудержный порыв поэтической фантазии. Символ можно было постичь философски, пусть даже и не полностью

паразитирующую же на нем мифологию, насмехающуюся над всякой логикой, — едва ли. В то время как "философская символика Востока... воздерживаясь от красивостей, пыталась лишь сохранить великое содержание древней веры в соответствующих образах"149, "высокая серьезность седой старины выродилась в свободную игру фантазии благодаря поэтической мифологии греков"150. Однако если для Кройцера праисторическая мудрость как форма божественного откровения лежит, погребенная в давно минувшее прошлое, то она тем не менее — и здесь он вновь следует за Гердером — может быть возрождена тем, кто имеет глаза, чтобы видеть, и уши, чтобы Слышать. Для него существует "...переживание мифа, и такой человек переживает миф ежедневно, когда обозревает живое хозяйство природы и наблюдает народ в его жизни и делах"151.

У Дж. Горреса также есть немало глубоких мыслей о "философской символике Востока". По данному поводу выскажем хотя бы несколько поясняющих замечаний, поскольку из этого исходил Бахофен, в котором символически-романтическая школа достигла своего апогея'52. Горрес усматривает в фаллическом культе что-то вроде пракульта, в котором исторические противоположности становятся космическими полярностями. В этой полярности рождение и смерть, день и ночь, свет и тьма и т. д. обретают свой общий корень и становятся в качестве объективных сил природы объектом культового праздника. Тем самым в древних мифах отражаются, по Горресу, самые фундаментальные, коренящиеся в половой сфере мистерии бытия. В прошлом показывает себя таким образом вечное, и именно в этой исключительной

отнесенности к прошлому лежит его неприкасаемая святость. "Из дальнего далека мы проникаем взглядом в чудесные глубины, — пишет он, — где сокровенно покоятся все тайны мира и жизни... Спроси священные книги всех народов времен сотворения мира, они укажут тебе на вечность..."153

Мистификация якобы древних восточных текстов и культур между тем довольно быстро поблекла154. Отныне, напротив, стали стремиться найти мифы божественной мудрости в предыстории собственного народа, чей дух и душа, как считалось, ею созданы раз и навсегда. Тем самым символическая интерпретация мифа тесно соединилась с романтикой. В этой связи следует упомянуть братьев Гримм. Так, для И. Гримма выступает как чудо та "древность, в которой всякий народ обретает свои законы и песни", ведь "вне такой удаленности во времени не было бы заложено той святости, от которой зависит и перед которой отвечает человек"155. Однако и мы держимся, по его мнению, за это мифическое прошлое "как за природное наследство, которое носили с собой наши родители с детских лет и передали нам и которое мы также хотим сохранить и передать своим потомкам"156. "Все возможные плоды моих трудов, — подытоживает Гримм, — обязаны ожившему во мне убеждению, что будущая жизнь (мифа) не изобретается снова и снова в народном языке, эпосе и песнях, но могла возникнуть только в древности"157. К. О. Мюллер применил "философию", содержащуюся в этих замечаниях Гримма, к анализу греческой культуры и притом развил ее систематически, Он решительно рвет с ранним символизмом, который видел в греческом мифе лишь форму упадка прежней жреческой мудрости Востока.

Для Мюллера формирование мифа, напротив, столь же изначально, как и мифическое повествование, хотя он и не оспаривает того, что много позже их захватила поэтическая фантазия158. Кроме того, для него миф выступает не как опыт единичного, но в его формировании заложена всеобщность "необходимого и бессознательного"159. В мифе выражется "единство знания и мышления", и вся эпоха его "цветения" несет на себе его черты160. Миф и символ пребывают при этом в нерасторжимой связи: "Миф повествует о добром деянии, в котором открывают себя сила и своеобразие божественной сущности; символ же наглядно выражает их смысл..."161. Если бы мы теперь спросили, как это возможно, чтобы миф рассматривался не просто как, скажем, воплощение иносказания или аллегории, но как истина162, то можно сослаться на "естественное и необходимое" "принятие сверхчувственных мира и природы, лежащих в основе всех явле-

ний" и присущих "благотворящему духу"'63. Символически-романтическая интерпретация мифа достигла своего впечатляющего вида в полной мере лишь у И. И. Бахофена. Он был убежден, что фундаментальный мифический опыт человека состоит в том, чтобы видеть в Земле свою мать-прародительницу, которая порождает жизнь и затем вновь принимает ее в свое лоно. В силу этого он отождествлял материнский культ и культ мертвых. Он полагал, что это можно наблюдать в старых погребениях, где всюду обнаруживаются символы становящейся жизни, в основном в форме яйца. Такие символы не являются иносказанием, но в них концентрируется реальность, в которой присутствует и усматривается глубочайшая сущность мира. Миф же, как он говорит, в отличие от

этого есть лишь "экзегеза символа"164. Поэтому Бахофен обозначает образный мир древности как теллурический или хтонический. Этот факт доносит до нас то серьезное и мрачной настроение, которое окружает его безмолвных свидетелей и сегодня. Темнота материнского лона, подземный мир, из которого все возникает и в который все возвращается, ночное начало вообще накладывают отпечаток на ритуалы и культы этой эпохи, вся жизнь которой определялась властью мертвых в настоящем.

"Строительство осуществлялось не столько для живых, сколько для мертвых, — пишет он, — и если для последних, коим отпущено мало, хватит и временного деревянного жилья, то вечность требует прочного камня Земли"165. Используя типично мифическое, персонифицированное речение, Бахофен говорит. что подобные жилища вырастают из самой Земли с помощью человеческой руки. Земля "словно высылает надгробные камни, пограничные столбы и стены из своего лона, где они прежде дремали"166. Для ценности данной мысли не имеет значения тот факт, что Бахофен связывал с хтоническими культами определенные матриархальные общества, которые, возможно, никогда не существовали. Здесь более важно иное, а именно та роль мифа в мировой истории, которую Бахофен выявляет. Внутренняя логика развития шла, согласно Бахофену, от изначального хтонического к гомеровскому мифу, тем самым переориентируя жизнь от тьмы к свету и от вещества к Логосу. Это движение завершилось в христианстве, в котором Бог окончательно превратился в Духа. С одной стороны, Бахофен прослеживает в рамках мифа известный прогресс; с другой же — это ни в коем случае не значит, что тем самым его изначальные формы окончательно канули в прошлое и сошли на нет.

Напротив, они и сегодня столь же неизменны, как и Земля, ночь, рождение и смерть. Однако, в отличие от своего первого появления, эти формы взывают отныне к нам, исходя из мира наших представлений, они осели в глубочайших слоях души и вытесняются формами сознания более высоких уровней. Такая ситуация знакома уже греческому мифу. Еще боги-олимпийцы клялись водами Стикса, то есть рекой подземного мира, и выдавали тем самым свою сильнейшую связь с хтоническим происхождением, от которого они вели свой род. Таким же образом "Илиада" продолжала жить в плаче по умершим, а древние хтонические культы — в греческих трагедиях. Представление Бахофена о прошлом и настоящем мифа и прогрессе применительно к нему попытался выразить А.Бемлер аллегорически, высказываясь следующим образом: "Бахофен зрит человечество как огромный горный массив. Из глубин моря стремится оно в высоту, в бездонных глубинах утопает его нога, и то, что скрывает ночной прилив, больше того, что освещает день. Но все же вершина сияет аполлоновским светом.

Исследование Бахофена достигает самых глубин; сердце сына своей матери ищет темное правремя, погребенное в глубинах и все же вечно современное.

Однако ясное сознание сверкающих высот ни на мгновение не покидает исследователя; лишь потому, что в нем сияет свет духа, » сын в состоянии признать свою мать"'67. В сущности, для Бахофена как древний, так и старый миф существует в настоящем. Божественная реальность образует замкнутый круг, идущий от хтонического через гомеро-олимпийское к христианскому началу, и только человеческая история рассматривает его как последовательность. Но даже и там прошлое

остается зримой и повторяющейся реальностью, которая проглядывает в символах древних надгробий.

Итак, если следовать по дуге от Кройцера к Бахофену, то становится ясно, что символически-романтическая школа после первоначальных колебаний отнеслась к мифу так серьезно, как никто другой, начиная с Просвещения. Если до Просвещения некоторые рассматривали его лишь аллегорически, как что-то субъективное или вообще как порождение темного суеверия, если другие видели в нем скорее результат более или менее непосредственной художественной фантазии, некое "художество", то отныне полагали, что миф можно понять как выражение столь же непосредственно воспринимаемой божественной реальности. Исходя из этого романтическую интерпретацию мифа следует обозначить как истинную духовную революцию. Знаменательно, что Гёльдерлин и школа романтической интерпретации мифа ничего не знали друг о друге, хотя их многое объединяло. Гёльдерлин не знал потому, что уже впал в безумие, когда эта школа начала формироваться, и последняя — потому, что поздние гимны Гёльдерлина были неизвестны широкой публике и были обнаружены лишь в XX веке. С другой стороны, у представителей ритуально-социологической школы не обнаруживаются идущие от Бахофена идеи, хотя он, как и эта школа, уже ясно видел тесное переплетение культа, общества и мифа. И наконец, никакие непосредственные импульсы от Гёльдерлина или романтики не могут быть обнаружены, при одном исключении, в рассматриваемой ниже интерпретации мифа, хотя она во многих своих чертах и соответствует им. Это лишь немногие примеры

того, что родственные и плодотворные идеи могут возникать независимо друг от друга. И вместе с тем можно утверждать, что в этих идеях пробивает себе путь та "другая сторона" нашей культуры, в которой мифическое мышление непоколебимо продолжает жить вопреки всему научному Просвещению.

Вместе с тем такое внимательное и подробное напоминание о прошлом снова и снова колеблет самоочевидность настоящего и подвергает его сомнению.

9. Интерпретация мифа как нуминозного опыта

Представители этого течения разделяют убеждение таких романтиков, как Горрес, братья Гримм, К. О. Мюллер или Бахофен, что миф есть выражение божественной реальности. От романтиков они, однако, отличаются тем, что рассуждают менее образно и интуитивно, придерживаясь строгого феноменологического метода, который применял также Р. Отто (см. гл. I, разд. 3). Их понимание отливается в конструкциях, которые Р.Отто описывал как нуминозное, и в этом последнем основании усматривают они корни мифического опыта. Они, впрочем, отличаются от романтиков и тем, что могут опираться на получившие уже сильное развитие исследования в области классической филологии, археологии, этнологии, религиоведенйя, в которые и они, со своей стороны, в значительной мере внесли важный вклад. Выражение "нуминозная интерпретация" до сих пор, как я понимаю, не использовалось в данном контексте.

Вероятно, знатоки будут удивлены тем, что я этим названием объединяю столь во многом различных

исследователей, как У. фон Виламовиц-Моллендорф, В. Ф. Отто, В. Гронбех, И. Эвола, И. П. Вернант, К. Керени, М. Элиаде и др. Однако их, как будет показано ниже, и в самом деле объединяет нечто общее, и потому данный подход оправдан. Едва ли можно найти лучшее введение в интерпретацию мифа как нуминозного опыта, чем в этих словах У. фон Виламовиц-Моллендорфа: "Боги живы. Первое условие нашего понимания древнегреческих верований и культа состоит в выявлении и признании этого как наличного факта. Наше знание о том, что они живы, опирается на внутреннее или внешнее восприятие; не важно, воспринимается бог сам по себе или в качестве того, что несет на себе его воздействие"168. "Если мы перенесемся мыслью на тысячелетия назад, то общение богов и людей надлежит признать едва ли не повседневным событием, по крайней мере боги могут появиться в любой момент, и если они приглашаются на жертвоприношение и пир, то это следует понимать всерьез"169. Так, в теоксении, жертвенной трапезе, когда бог приходит к столу, Виламовиц видит основную идею мифического опыта мира. Но боги не просто живы, они везде. Опираясь на богатый эмпирический материал, он показывает, как они неизменно пронизывают все сферы жизни, будь то

природа или мир человека, и как они при этом рассматриваются настолько в качестве самоочевидного, что грекам никогда не приходит в голову приводить доказательства или аргументы в пользу этого. "Человек, — пишет Виламовиц, — носил в себе веру в некое имя Бога..."170 Пока что все это есть лишь некое историческое объяснение. Однако, как и у многих других представителей нуминозной интерпретации мифа, у Виламовица это объяснение неожиданно переходит в

субъективное убеждение, которое я называю "осовремениванием мифа". Виламовиц замечает, что он "не может с уверенностью отрицать возможность" того, что сообщение Геродота о появлении якобы богини Афины в сопровождении победоносного Писистрата (Геродот, I, 60) является истинным171. Однако по поводу Сафо, которая объявила о явлении ей Афродиты, он судит так: "Кто же усомнится в том, что она говорит правду"172.

Виламовицу и в самом деле нетрудно представить себе такого рода явления. "Я сам, — сообщает он, — пережил эпифанию (то есть явление бога), когда скакал по лесной тропинке в Аркадии и внезапно над моей головой в ветвях дерева возник какой-то странный козел и, не шевелясь, смотрел свысока на коня и седока"173. И В. Ф. Отто, классический филолог столь же высокого ранга, как и Виламовиц, поставил нуминозный опыт в сердцевину мифа. В богах он видит древние образы реальности: "Быть богом значит... нести в себе весь смысл бытийственного мира, сиять и славиться в каждом из своих творений, все свое великолепие и свой подлинный лик открывать с высот своего трона. Божественность есть форма, повторяющаяся во множестве своих образов, это смысл, соединяющий все воедино и распознающий свою тончайшую духовность в человеке"174. Божественное существует для греков в настоящем, оно узнается не только в чуде или в темных мистериях, но и в "естественном опыте"175. В регулярных природных процессах видится бог, но это тот самый бог, который живет и действует в счастье, в случае, в глубинных слоях души. "Самая подлинная картина реальности есть в то же время живейший свидетель божественного бытия"176. То, что мы

воспринимаем и пытаемся понять как природное, есть божественное"'77. При этом под "природным" понимается не только природа, но и мир человека, в котором протекает наша повседневная жизнь. Ведь даже человеческая история есть, согласно мифу, лишь часть божественной истории и отражается поэтому в мифических преданиях. Все это является для Отто лишь результатом строго исторического анализа, отказывающегося от современных предрассудков. Но в его концепции осовременивание мифа проступает еще сильнее, чем у Виламовица, и в конце концов оно полностью захватывает его. "И все же чувство и даже опыт сообщают человеку однажды с высокой проникновенностью, что хотя все и проходит, но прошлое еще здесь и именно как прошлое, а не в качестве своих возможных следствий. И даже более того, в нем человек постиг вечность. Весть о том пришла к нему вовсе не из запредельного опыта, но из самого времени"178.

Поэтому "самые священные события богослужения у всех народов являются воспоминанием и точным повторением того, что в древности совершили сами боги"179. В самом ярко выраженном виде мы встречаем осовременивание мифа у Отто в книге "Действительность богов", в которой собраны его поздние статьи и письма к принцессе фон Саксен-Майнинген180. Там читаем: "То, что воспринимают наши глаза, что постигают другие наши чувства, что мы ощущаем и мыслим, все это присуще нам, быть может, изначально, это нам и впрямь уже дано заранее, ибо оно пребывает в мире духов, который уже четыре тысячелетия лежит в основе творчества наших писателей, провидцев, художников и мыслителей. Сознаем ли мы это или нет, но все наше

бытие пребывает в этом духовном мире" — именно в мире мифа. "Известно, что нет мышления без языка, и уже в языке, который мы изучаем в младенчестве... преформируется этот духовный мир... Знающие ведают, что наш язык насквозь мифичен"'81. Отто принадлежит к немногим представителям нуминозной интерпретации мифа, которые несут в себе непосредственное влияние Гёльдерлина. Это относится, помимо всего прочего, и к его сетованию по поводу утраты мифа в наше время, что он выразил в одном из своих стихотворений: Его давно уж нет, Того,в чьем свете

Явилось некогда величье бытия.

Колонны рухнули, Умолкла праздничная песнь, В огнях жертвенников

Угасла улыбка природы.

Напрасно ищет солнце, Восходя утром, След возлюбленного.

Весенние цветы еще грезят о нем.

А горы, оставленные Богом, Дикими глазами древнего мира

Безмолвно глядят на нас, одиноких182.

В особенности Гронбех в своем анализе ряда основных понятий греческого мифа показал183, как нуминозная интерпретация мифа связана с упомянутым в другой связи представлением о том, что мифу свойственна целая система понятий и опыта, объемлющая всю жизненную реальность. К этим понятиям принадлежат понятия "священное", "благочестие", "святость", "жертва", "праздник", "божество", времени и пространства, разума, счастья,

славы и пр. Наиболее плодотворными оказываются его исследования понятия "архе", под которым понимается, говоря вкратце, божественное происхождение законосообразно протекающих явлений. (Ко всему этому я еще подробнее обращусь в будущем.) В конечном счете категории этого рода всегда имеют для Гронбеха некий нуминозный смысл.

"Рассматривая духовную жизнь греков, — пишет он, — мы должны не только пересмотреть все наши понятия, но и переосмыслить наш опыт"184. Греки "видят то, что мы видеть не в состоянии, поэтому их мысли движутся в совсем ином направлении и не обнаруживают общего знаменателя"185. Подобным образом видит это и И. Эвола. "Современный и традиционный мир, — пишет он, — могут рассматриваться как два универсальных вида, как две противоположные априорные категории"186. "Нужно отчетливо представлять себе, что противоположность между историческими эпохами и временем, называемым праисторическим или "мифологическим", является не просто относительной противоположностью между двумя равнотипными частями одного И того же времени, но качественной, существенной противоположностью.

Современному человеку присущ иной опыт времени, чем человеку традиционной эпохи: последний, живя во времени, обладает сверхвременным внутренним чувством, в котором он переживает всякое событие своего мира"'87. Тем самым человек находился "в контакте с метафизической реальностью, которая дает восприятию времени совершенно иную, мифическую... форму"188. В потере этой реальности, которую Эвола описывает применительно к отдельным понятиям, например "королевство", "полярность", "ритуал",

"пространство", "время" и пр., он видит потерю реальности вообще. То, что ищет современный человек, есть для него лишь "фата моргана", которая тем больше расплывается, чем больше за ней охотишься189. И. Вернант также видит зияющую пропасть между мифом и "логосом". "Диалог невозможен", — замечает он.

"Даже когда они рассматривают тот же самый объект, когда они указывают вроде бы в одно и то же направление, оба вида дискурса остаются друг для друга непроницаемыми. Выбор одного из этих языковых типов означает отказ от другого"'90. У мифа есть своя "духовная архитектура", своя "подспудная логика"191. Разве не идет здесь речь о некоторой "онтологической форме"192? Именно поэтому акцент на логическом аспекте мифа, как это делает структурализм, является, по Вернанту, недостаточным; для понимания мифа мы должны вытащить за пределы "формальных рамок" его содержание и предпринять внутреннее исследование текста ("Etude intern du texte")193, его "семантического пространства" и "категорий мышления"194. Что же касается этого содержания, то оно не исчерпывается, по Вернанту, понятиями "священного" и "божественного" (le sacre, le divin)195, поскольку объемлет собой весь "культурный контекст"196. И вместе с тем здесь все находится во взаимной связи: социальная иерархия с порядком природы и они оба с божественной мощью. Тем самым боги приобретают также "функцию социальной регуляции" (une fonction de regulation sociale)197. Вернант устанавливает, что исследования в столь различных областях, как теория познания, социология, этнология, история религии, лингвистика и т. д.,

привели к "принятию мифа всерьез" (de prendre le mythe au serieux) и признанию его безупречным

измерением человеческого опыта" (de l'accepter comme une dimension irrecusable de l'experience humaine)198. Здесь мы вновь наталкиваемся на осовременивание мифа. "Мы отбрасываем, — заявляет Вернант, — узкие ограничения, в которых пребывал позитивизм прошлого века с его наивным доверием к прогрессивной эволюции человеческого общества от тьмы суеверий к свету разума... Реабилитация мифа в различных аспектах начинается как раз в этой перспективе". Так миф превращается в "вызов рассудку". Наука вынуждается к тому, чтобы понять "это иное, представляющее собой миф", и "присоединить его к антропологическому знанию"199. И более того, не отражает ли миф своей "сложностью", "полярностью" и "противоречивостью", которые столь легко прикрывает современная рациональность, фундаментальные черты реальности? "Каждый из нас чувствует двусмысленность человеческой ситуации. Быть может, поэтому и не перестают эти греческие боги говорить с теми, кто слышит их"200.

В качестве следующего представителя нуминозной интерпретации мифа следует назвать К. Керени. С точки зрения мифа, пишет он, "божественное является наиболее самоочевидным"201. Подобно тому как мир музыки есть звучание — мир растворяется в мире звуков, — так и "миф является миром, растворяющимся в формах проявления божественного..."202. Культ и миф представляют собой, по Керени, лишь "реакции" на данность, понимаемую в качестве "объективной", они есть постижение "измерения" мира203 и даже "особенно устойчивого аспекта мира", которому свойственно "своего рода просветление"204. "Это тот самый мир, — подчеркивает он, — который "отражается" в "мифологеме" и "придает ей смысл"205. Если миф

понимать айтиологически (aitia — причина, основание), то есть как форму причинного объяснения в научном смысле, то должно казаться совершенно непонятно, "как он вообще мог восприниматься в качестве убедительного и осмысленного"206. Если же, напротив, переключиться на то "измерение" реальности, которую он стремится отразить, то он становится понятным как совершенно иная по сравнению с нашей "форма мышления и выражения", а именно как такая, "которую чужак так же должен изучить, как (незнакомый) язык"207. Однако именно потому, что миф для Керени имеет отношение к реальности, он находится всегда в настоящем (если не в своих частных формах, то по крайней мере во всеобщих структурах) и может быть лишь в крайнем случае на время вытеснен или забыт.

"Если бы даже удалось, — пишет он, — однажды обрезать все традиционные связи, то мифология и история религии вновь начались бы в следующем поколении людей"208. "Не полностью забытые, но в настоящий момент лишенные веры традиции" могут снова возродиться, "поскольку они питаются из безвременных глубин, над которыми остров людей" — а именно современная цивилизация — "опасно парит в своей прогрессирующей ущербности"209.

По Керени, "если бы о человеке говорили в терминах сложной структуры, представляли его в образе "слоев", то это бы весьма упростило положение дел". При этом "старший слой, имеющий более раннее происхождение во времени... можно мыслить как более глубокий"210. Хотя Керени и указывает, что подобные мысли высказывал уже Юнг211, но Керени придает им в конечном счете совершенно иной смысл, когда он обосновывает их не субъективно-психологически, а

исключительно с помощью объективной нуминозной реальности. Однако осовременивание мифа вовсе не должно идти, по Керени, по пути прославления прошлого, как это делает, к примеру, В. Ф. Отто. Для Керени "глубокое не представляет собой с необходимостью лучшего или же менее опасного", как если бы люди тогда жили в своего рода раю212. Напротив, человек несомненно находился тогда во многих отношениях в худшем и даже более опасном положении, но Керени стремится высказаться за справедливую оценку мифа именно тем, что он реалистично показывает не только его преимущества, но и недостатки. Работа М. Элиаде является в наши дни особенно влиятельной в рамках нуминозной интерпретации мифа.

Поскольку я часто буду использовать его результаты и в дальнейшем, я ограничусь здесь лишь некоторыми ключевыми словами, важными для настоящего изложения.

Одна из основных черт мифа, по Элиаде, состоит в том, что в прасобытии, рассматриваемом в качестве священного, видят не просто прошлое, которое можно поминать или которому можно подражать, но вечно настоящее или в крайнем случае постоянно и идентично повторяющееся. Центром мифа является поэтому архетип. Этот архетип может воспроизводиться в культе, песнопении, речитативе и пр. и продолжать действовать как и ранее. Данную архетипическую фундаментальную черту мифического Элиаде прослеживает сквозь всю историю культуры до сегодняшнего дня. К ней принадлежит с момента упадка античности, например, "литургическое время, то есть периодическое возвращение illud tempus..." в христианском ритуале, в

котором в качестве священного прасобытия постоянно повторяется жизнь, смерть и воскресение Христа и вновь происходит избавление и Спасение213. Вместе с тем Элиаде обнаруживает архетипические и в силу этого мифические формы и вне церкви, к примеру в Круглом столе короля Артура или в идее Грааля. Позже эти формы полностью утрачивают нуминозное содержание и наполняются чисто профанным. Элиаде подытоживает: "Мы можем сказать, что современный человек сохранил в себе по крайней мере некоторые остатки "мифологического поведения"214, даже если речь идет лишь о его превращенных формах. И он делает отсюда вывод, что "...определенные аспекты и функции мифического мышления являются конституентами человека"215. Как показывает предшествующее рассмотрение, представители нуминозной интерпретации мифа являются, с одной стороны, историками, стремящимися понять миф в себе самом и в его исторических условиях без внеисторического проецирования на него современных представлений или его оценки на основе последних. С другой же стороны, миф остается для них все еще современностью, которая может иметь для нас непосредственное значение. Из этого неизбежно возникает следующий вопрос: если миф рассматривать и даже переживать как укорененный в нуминозной реальности, то это означает не что иное, как то, что его некоторым образом принимают за истину. Как же можно обосновать подобное понимание, исходя из современных, обусловленных наукой представлений об истине? Тем не менее вопрос об истине мифа непосредственно затрагивался до сих пор лишь немногими исследователями. Из них я упомяну здесь Р. Петтацони, А. Е. Йенсена и А. Жоллеса. Петтацони

указывает прежде всего на то, что отличие между "истинными" и "ложными" мифами проводилось еще в рамках мифических культур2'6. В качестве истинных рассматривались лишь те, речитатив которых повторялся лишь в определенных ритуальных услових священного прасобытия. Из этих "истинных мифов" выводится современная структура общества, и от них все зависит и по настоящее время". Их реальность, полагает Петтацони, "не может быть поставлена под сомнение", "ибо она есть предпосылка и неизбежное условие сегодняшней реальности"217. Таким образом, от повторения мифа зависит "сохранение и умножение жизни"218 и даже "всего мира", "который не может существовать без мифа"219. Истина мифа, считает Петтацони, есть "истина жизни"220. Йенсен также занимался сходными проблемами. В сфере мира есть немало противоречивого, фантастического, непонятного и т. п., по поводу которого мы должны задаться вопросом о том, как это вообще может быть принято всерьез. "И все же истина мифа, без сомнения, имеет место"221. В чем же она состоит, на чем покоится? Миф, по Йенсену, видит "все вещи мира как становящиеся..." и описывает "процесс становления как акт деятельности"222. Подобное суждение "основывается на специфической природе самого этого явления", в явлении усматривается "творящая мощь, создавшая его наличное бытие"223. Йенсен заключает следующими словами: "Истина описания праисторйческого процесса основывается на истинном знании о природе живой реальности, которая постигается в непосредственном созерцании"224. А. Жоллес пытается отделить понятие истины мифа от истины науки настойчивым, хотя отчасти и неясным образом. Научное познание, по его мнению, стремится

"подойти к явлению и построить о нем суждение "из самого себя", "вывести предмет из его условий"225.

Это познание означает, далее, "постижение бытия и свойств вещей; оно направлено на предмет, стремится к проникновению в связь вещей, оно алкает определенности бытия и наличного бытия объекта и их отношений. Познание выражается в суждениях. Всякое суждение должно обладать всеобщей значимостью"226.

Этому процессу, этому желанию "освоить мир из самого себя", этому "проникновению в мир, чтобы постичь его свойства"227 противостоит, по Жоллесу, мифическое понимание, согласно которому "мир и явления сами представляют себя"228 и "предметность сама себя творит"229. Мифическое знание есть "божественное знание, которое понимает вещи из них самих..."230.

Таким образом, научное и мифическое познание являются диаметральными противоположностями, поскольку они направлены в противоположные направления: наука активно движется к объекту, она анализирует, вскрывает, манипулирует им, в то время как вещи в мифе сами с нами говорят: "они предсказывают" и здесь же "воспринимаются" нами231; на каждый вопрос следует при этом "неизбежный"232 и "убедительный"233 ответ.

"Рядом с суждением, претендующим на всеобщность", то есть с научным познанием, "стоит миф, который клянется в убедительности"234. Однако не следует считать, продолжает Жоллес, что "одно предшествует во времени другому, что неудовлетворенность одним ведет постепенно к другому, что развитие (познания) позволяет отбросить одно как

ущербное, чтобы дать место другому; везде и всегда они стоят рядом, и везде и всегда они, подобно королевским детям из песни, разделены водой, которая чересчур глубока, и "вместе никак не сойдутся"235.

Так, например, "нельзя непосредственно перейти от мифа об "Этне"... к познанию геологических явлений"236. Поэтому Жоллес и хотел вычеркнуть слово "мифология" из нашего понятийного ряда237 — разве не находятся миф и Логос в отношении неразрешимой противоположности? И Жоллес видит в этой противоположности фундаментальную и существенную черту нашей культуры. "Если рассматривать историю философии с точки зрения истории литературы, — пишет он, — и наблюдать зрелище притяжения и отталкивания мифа и познания, то станет ясно, в чем состоит труднейшая задача нашей морфологии, но одновременно и то, сколь мало мы созрели для ее решения"238.

10. Критический обзор

После данного краткого экскурса в историю исследования мифа239 я обращусь теперь к критическому анализу его отдельных этапов. При этом я должен, как и ранее, ограничиваться лишь важнейшими моментами240. Аллегорически-эвгемерический подход сегодня практически не имеет представителей среди специалистов. Та психология, на которой он базируется, демонстрирует свою сугубую примитивность, и ее ограничение мифа естественными явлениями оказывается историческим заблуждением. Концепция мифа как болезни языка упускает из виду то обстоятельство, что мифическое мышление и представления уже должны быть в наличии, для того чтобы определенные языковые оболочки могли быть

наполнены нуминозным содержанием; с помощью таких языковых оболочек можно в лучшем случае обосновать приведение в действие мифических форм, но не их природу. Интерпретация мифа как поэзии чрезмерно акцентирует его эстетический аспект и упускает исторический факт отнесенности мифа к окружающей жизненной реальности.

Далее, рассмотрение мифа просто как искусства затемняет существенность его нуминозного содержания, и, наконец, понятие так называемой высокой поэтической истины остается слишком расплывчатым, для того чтобы с его помощью понять всеобщую необходимость мифа в прошлом. Ритуально-социологическое понимание мифа хотя и признает состоятельность и всеобъемлющую жизненную реальность мифа, но оставляет скрытой его особенную логику и рациональность, которую выявили, как мы видели, последующие исследования. Данный недостаток коренится не в последнюю очередь в том, что представители ритуалистского направления полностью находились в плену науки и связанных с ней эволюционных теорий и видели в мифе не что иное, как примитивную и варварскую ступень начального этапа развития человечества, на которой царствуют суеверия.

На этом основании они склонялись к переоценке магической стороны мифа, которая в наши дни может рассматриваться лишь как принадлежность его сердцевины. Слабости, демонстрируемые психологическим взглядом на миф, выясняются на примере фрейдовской интерпретации трагедии Эдипа. Даже если отвлечься от многочисленных вариантов, в которых издавна выступало содержание этого мифа, и направить внимание лишь на драму Софокла, то мы не

найдем никаких подтверждений закомплексованности поведения Эдипа в смысле Фрейда.

Как мог Эдип удовлетворить свое стремление к убийству отца, если он в момент, когда это совершил, не знал, что тот его отец? Как он мог удовлетворить свою страсть к матери, если он не мог знать, что она его мать? Даже попытка предпослать в качестве причины обоих этих случаев некий неясный инстинкт обречена на провал, поскольку встреча с отцом происходит совершенно внезапно и через несколько секунд заканчивается смертью последнего, а заключение брака с матерью ни в коем случае не является следствием любовной связи с ней.

Это происходит исключительно потому, что, спасши город, Эдип получает права на царский сан и царицу в придачу. Что же касается слов Иокасты "ибо многие во сне возлежать с матерью желали"241, то они опираются на один известный грекам топос242, согласно которому этот сон означает подчас либо смерть, либо завоевание земель. Лишь на это намекает Иокаста в данной связи. Поэтому истолкование мифа об Эдипе Фрейдом и его сторонниками является совершенно произвольным243. О чем же в действительности идет речь в этой драме? Она повествует именно о том, что Эдип совершил инцест и убийство отца по незнанию. Именно потому, что Эдип богобоязненно стремился избежать ужасных преступлений, предсказанных ему оракулом, он невольно становится исполнителем предсказания. Это не спасает его, однако, от неумолимого наказания согласно божественному и человеческому праву, и его поступки даже действуют как чума, заражающая весь город. Вина здесь выступает как судьба, на которую его обрекли боги и оракул. В этом и состоит поднимаемая Софоклом

проблема, которую надлежит рассматривать именно в контексте того времени. Для подобного понимания вины и искупления отсутствует сегодня какой-либо психологический подход. Мы возлагаем вину и невиновность на "внутреннее" в человеке, задаваясь вопросом: какие психические процессы ведут к данным поступкам? Мог ли человек вообще распознать совершенное преступление, мог ли он его избежать? В данном случае субъективность рассматривается в качестве источника поступка, а "объективные" события попадают в поле рассмотрения лишь постольку, поскольку они субъективно постигаются и перерабатываются. В этом противоположность нашего видения по сравнению с Софоклом и греками. В силу этого же нам столь трудно понять трагедию Эдипа. Для Софокла все данные явления "объективны", ибо Я и мир, субъект и объект в мифе представляют собой не строго разделенные сферы, но неразрывное единство. Это было уже показано в первой главе. Предметная сфера психологии, называемая нами "Я", исчезает с мифической точки зрения в единстве. Иначе говоря: мифический человек постигает себя не "психологически". Нужно вместе с тем иметь в виду, что психологический подход, поскольку он опирается на определенное представление о субъективности и в силу этого на известное разделение внутреннего и внешнего, исходит именно из той научной онтологии, о которой здесь уже много говорилось. Так, если бы мы хотели, к примеру, сказать, что хотя греки ничего не знали о психологии, они все же фактически действовали по ее законам, то это было бы утверждением по поводу абсолютной и вневременной действительности данной онтологии. В предшествующей главе я уже показал, насколько сомнительным является

подобное допущение, и еще буду, как обещал, подробнее об этом говорить, Представители психологической интерпретации мифа не раз ставили вопрос о том, не следует ли понимать психологический подход чисто исторически, как такую интерпретацию человеческой реальности, которая, будучи однажды принятой, определяет и воспроизводит наше поле самоочевидности, подобно тому как греки связывали свое поле самоочевидности с мифическими представлениями. Решающая ошибка подобной постановки вопроса состоит в том, что вполне современный способ мышления внеисторически, наивно и нерефлексивно переносится на совершенно иную ситуацию в прошлом. Тем самым уже сказано, что осуществленная нами критика фрейдовского объяснения трагедии Эдипа относится вообще к психологической интерпретации мифа и может служить примером критики последней244. Перейдем теперь к критическому рассмотрению трансцендентальной интерпретации мифа, не входя в детали тех ее спекулятивных вариаций, которые имели место у Гегеля и Шеллинга. Эта трансцендентальная трактовка мифа опирается на две гипотезы: во-первых, введенные Кантом априорные формы созерцания и мышления понимаются как необходимые возможности условия всякого опыта и всякого сознания; во-вторых, данные условия лишь постепенно осознаются человеком по ходу развития логического анализа первоначально расплывчатых представлений, и высшим пунктом этого развития, начавшегося уже в мифе, является научная онтология, соответствующая философии Канта. Начнем со второй гипотезы. Как следует из предшествующей главы, эта гипотеза находится в очевидном противоречии с

фактическим развертыванием фундаментальных и решающих этапов историко-научного развития. Давайте вспомним о трех фундаментальных посылках Декарта, из которых выросли первые контуры научной онтологии, а именно положения о приспособленности природы к человеческому разуму благодаря божественной воле, о математике как преимущественном способе выражения разума (геометризация физики, специфическое разделение субъекта и объекта и пр.) и наконец, о неизменности божественных установлений (инерционное движение и пр.). Возникновение этих трех фундаментальных посылок обязано не какому-то необходимому логическому анализу существующих понятий или каким-либо неоспоримым опытам, они являются отчасти следствием определенных теологических спекуляций XVI века, а частью — более или менее произвольными допущениями. В основе подобного рода спекуляций и допущений, представляющих собой километровые столбы в развитии научной онтологии, лежит также, как оказывается, ньютоновская идея абсолютного пространства, и как мы видели, даже теория относительности и квантовая механика опираются на метафизические, теологические и философские убеждения. Если вторая гипотеза трансцендентализма выступает в рамках истории науки как чистая фикция, так сказать, рационалистическая мечта, то нет ни малейшего основания считать, что наука развилась из мифа по тому сценарию, который она сама предлагает. Фактически же утверждал это лишь Кассирер, и немногие афоризмы, в которых находит выражение данная мысль, я уже цитировал по большей части в шестом разделе данной главы. Тем самым я возвращаюсь к первой гипотезе трансцендентализма.

Сам Кассирер признавал, что обе гипотезы непосредственно связаны между собой. Ведь если кантовские формы созерцания и категории, как утверждает первая гипотеза, суть условия возможности всякого опыта и даже сознания, то из этого следует вторая гипотеза, что мифические созерцания и понятия, сопоставимые с кантовскими, к примеру, имеющие предметом пространство, время, причинность и т. п., могут быть лишь более или менее расплывчатыми и неясными предшественниками последних. Иначе способ представления реальности в мифе не находился бы ни в каком

логическом отношении со способом, каким опыт организует, пусть даже и бессознательно, реальность в истинном смысле, и тогда человеческое сознание пребывало бы в непостижимой шизофрении. Как мы теперь показали, вторая гипотеза является неприемлемой.

История перехода от мифа к науке не может быть представлена как логический процесс, в котором сознание собственных предпосылок становится все отчетливее, и тем самым рушится и вторая гипотеза, поскольку ложь не может следовать из истины.

Аналогично неприемлемым становится и утверждение о том, что миф, будучи якобы простым предшественником науки, находится на более низкой ступени, чем она.

Попытка связать трансцендентализм с эволюционной теорией оказывается тем самым несостоятельной. Какая же критика возможна теперь применительно к структурализму? Обратимся вновь к примерам, которые ранее уже использовались для

анализа данной концепции. Миф об Эдипе, по утверждению структурализма, есть код, который должен быть дешифрован, и это справедливо для всякого мифа. Не является ли это столь же рискованным утверждением, как и фрейдовский тезис о том, что в данной легенде речь идет о сублимации бессознательного? Ведь нельзя же всерьез полагать, что греки сознательно использовали столь запутанные истории и их многочисленные варианты для того, чтобы сформулировать те логические проблемы, которые, по мнению структуралистов, обнаруживаются в ходе сложной процедуры декодирования. Поэтому речь может идти лишь о бессознательной, в лучшем случае инстинктивно продуцируемой и подтверждаемой структуре мышления.

Откуда же мы, однако, можем знать все это о бессознательных процессах применительно к народам, жившим в рамках мифа? Не грозит ли нам опасность, что мы просто вкладываем нечто в их мифы, а именно то, что соответствует, говоря словами Буркерта, нашей современной склонности к компьютеру? Даже если иметь в виду, что та интерпретация, которую Леви-Строс дает мифемам Эдипа, им самим рассматривается лишь как попытка, которую могли бы улучшить специалисты по классической филологии, то элемент произвола все же бросается в глаза. Уже редукция мифа к простейшим, вырванным из целостной связи предложениям производит впечатление искусственной и зауженной перспективы. Что же касается самой логики, которая должна быть выявлена в группировке данных предложений и в формальной структуре мифического повествования, то она имеет явно диалектический характер. Хотя сегодня и ясно, что диалектика ведет свое

происхождение из античности, однако, во-первых, она была плодом как раз антимифологического рационалистического движения, и во-вторых, она тогда еще не приобрела той состоящей из тезиса, антитезиса и синтеза формы, которая коренится лишь в спекулятивной метафизике XVIII века.

Здесь мы также наталкиваемся на более поздний образ мышления и на ту философию, старые и новые одежды которой были, между прочим, в моде в период возникновения структурализма, и прежде всего во Франции. Так, рассмотрим подробнее ту диалектическую форму, которой придерживается, по-видимому, Леви-Строс, говоря о типе мифического повествования, и которую мы применили для мифа об Эдипе. Здесь противостоят друг другу злое деяние (убийство людей сфинксом) и доброе деяние (спасение людей Эдипом). Однако в убийстве Эдипом сфинкса обнаруживается разрешение этого противостояния, что означает, что здесь зло (уничтожение некоего существа) и добро (спасение некоего существа) вступают друг с другом в синтез: убийство, само по себе зло, оборачивается добром, и наоборот, добро осуществляет себя через убийство. При этом принимается некая христианско-гуманистическая посылка, что убийство само по себе является злом, представление, ни в коем случае не свойственное мифической ментальности. Однако если даже оставить все эти искусственности, произвольности и попахивающие современными представлениями интерпретации, остается все же один важнейший довод против структурализма. Уделяя чрезмерное внимание логическим формам мифа, он нередко выпускает из вида его содержание. Построение и упорядочивание мифем легенды об Эдипе и выявление структуры повествования

не сообщает нам ничего о судьбе, властвующей там, о богах и страхе перед ними, о вине и возмездии, определяющих течение мифа. Но даже фигурирующие в мифемах элементы типа сфинкса, драконов, царей, хтонических архе и пр., то есть весь медиум мира мифических представлений, — все это не становится предметом исследования, но лишь используется как изначально данные посылки логических операций. В конце концов от мифа остается лишь его высохший скелет. Можно выразиться и так: в структурализме слишком много синтаксиса и слишком мало семантики. Поэтому структуралисты часто остаются слепы к нуминозным значениям, которые играют в мифе столь решающую роль. Что касается символически-романтической интерпретации мифа, то я могу ограничиться повторением своего соображения, сделанного в начале девятого раздела, что она носит в значительной мере интуитивный или провидческий характер и потому имеет сегодня лишь историческое значение, которое, впрочем, нельзя недооценивать. В заключение обратимся теперь к нуминозной интерпретации мифа. Г. С. Кирк предостерегал в своей книге "Миф, его значение и функции в античной и других культурах" (Кембридж, 1970) от отождествления мифа со сферой "религиозного", как он выражался.

Иначе миф должен был бы включать в себя и народные сказки, и легенды, и пр., которые никак не увязываются с мифом. Однако и сам Кирк не возражал против того, что сфера "религиозного", под которой он понимал отношения с богами, составляет субстанциальную часть мифа, и в особенности у греков.

Нуминозная интерпретация мифа осталась не затронутой Кирком, потому что он считал, что она

относится к религиозной сфере, не учитывая, что понятие религиозного не тождественно нуминозному. Нуминозное, которое Кирк, впрочем, нигде не упоминает, включает, в отличие от религиозного, также и неперсонифицированные существа. Принадлежат ли к мифу народные сказки, легенды и пр. и что еще может быть к нему причислено — об этом мы не будем здесь дискутировать. Я считаю себя обязанным поэтому сделать такое критическое замечание по поводу представителей нуминозной интерпретации мифа: они предполагают реальность и истинность мифа, не разъясняя надлежащим образом, как такая посылка может быть сколько-нибудь удовлетворительно обоснована в рамках мира современных представлений. Когда Петтацони утверждает, что "миф является истиной жизни", поскольку он один гарантирует дальнейшее существование мифической "общественной структуры", тем самым он не достигает ничего; не ясно, почему же такая общественная структура является желательной. Не лучше обстоит дело и с замечанием Йенсена о том, что истина мифа показывает себя "в непосредственном созерцании". Он не задается вопросом о том, в чем же именно состоит такое созерцание и откуда получает свою легитимность. Несколько глубже проникает, как мы видели, Жоллес. Тем не менее и он застревает на описании различия между мифическим и научным опытом, не поднимаясь до оценки их достоинств и недостатков.

Он, конечно, прав, говоря, что научное познание рождается из известной деятельности, которая анализирует объект, расчленяет его на части и соединяет их вновь согласно требованию, что познано лишь то, что может быть сконструировано, в то время как в мифе

реальность постигается, скорее, целокупно, как было видно на примере Гёльдерлина. Тем самым она представляет себя, согласно Йенсену, более непосредственно и наглядно. И это, далее, соответствует тому, что истина мифа понимается в качестве божественной и именно поэтому претендует на большую убедительность, чем научная истина, подверженная постоянному изменению. Но реальная данность такой истины мифа, не являющейся лишь пустой иллюзией, заблуждением, суеверием или субъективным образом, ни в коей мере не доказывается. Поэтому упомянутые попытки разъяснить вопрос об истине мифа остаются неудовлетворительными.

11. Возможные перспективы

И вот что странно: чем дальше продвигались наука и техника, тем больше миф привлекал внимание. За первыми довольно рискованными спекуляциями последовало постоянно расширяющееся и углубляющееся культурно-историческое исследование. Параллельно этому неизменно росло увлечение мифом. Эта тенденция продолжалась и последние 60 лет. Сперва трансцендентализм засвидетельствовал наличие своего рода предварительной истины мифа на начальном уровне; потом структурализм сделал утверждение о равноценности формальной рациональности науки и мифа; и наконец, нуминозная интерпретация мифа высказала претензии на выявление в нем божественной реальности. (Причем неважно, что эти этапы не следуют в строгой временной последовательности, но отчасти возникают одновременно.) Тем не менее было показано, что претензии нуминозной интерпретации до сих пор недостаточно обоснованы.

Поэтому вся острота ситуации связана с решающим, все более настоятельным, но уже давно зависшем в воздухе вопросе о том, как обстоит дело с обоснованием мифа, с доказательством его истинности. Здесь речь идет о том, что Кант в другой связи называл quaestio juris. Пока этот вопрос остается без ответа, мы судим "за" и "против" применительно к мифу на основе большей или меньшей уверенности и интуитивных догадок. Это становится тем более опасным, что здесь, как уже упоминалось, образовалось известное поле напряжения, задевающее самые глубины нашей культуры. Вопрос, о котором идет здесь речь, является в конечном счете философским вопросом, и ответ на него может быть найден лишь в сфере философии. Если мы хотим знать, какое отношение имеет миф к реальности, то мы должны подвергнуть проверке несущую силу лежащих в его основе представлений, категорий и понятий опыта, короче, его онтологию. То, что онтология науки не является столь само собой разумеющейся, как часто считают, уже было показано в главе II. С другой стороны, научная онтология ведет к столь потрясающим эмпирическим последствиям, что многим людям сомнения в ней кажутся излишними.

Анализ онтологии мифа включает поэтому сравнение с научной онтологией и имеет в силу этого не только гносеологический и онтологический, но и научно-теоретический характер. Проведение такого анализа предполагает, однако, эксплицитную картину системы мифического мышления и опыта. Следующая, вторая часть нашей книги посвящена именно этому.

При этом придется собрать воедино и так упорядочить и обработать многообразный историко-фактический материал, который был введен в

оборот исследователями мифа, чтобы, не насилуя его, сделать его доступным позитивному философскому рассмотрению.

По крайней мере современной философии этого еще не удалось достичь. За исключением Кассирера, принадлежащего к неокантианству первой трети нашего века, все исследователи мифа были и остаются приверженными историческим методам и способам мышления. (Это относится также и к тем, кто сегодня занимается, к примеру, культурой аборигенов.) Но я не собираюсь вмешиваться в дела специалистов по истории культуры. Я хочу лишь продемонстрировать и пояснить те важные

философские аспекты, которые таят в себе их результаты. Лишь таким образом можно обоснованно сопоставить друг с другом право мифа и право науки. При этом я ограничусь в основном греческим мифом.

Тому есть два основания: во-первых, некоторое ограничение всегда неизбежно, чтобы избежать безбрежности изложения. Во-вторых, в двойственности нашей культуры, о которой уже нередко шла здесь речь, действует именно тот вид мифического мышления, для которого онтология греческого мифа является репрезентативным примером. Это относится, как видно уже из первой главы данной книги, к сфере поэзии и общественного сознания и, как будет показано далее, справедливо также для искусства, христианской религии и политики.

Однако главенствующий вопрос состоит для меня все же в том, можно ли, и если можно, то как, преодолеть эту нашу культурную раздвоенность. И греческий миф дает хорошую возможность для поиска

ответа на этот вопрос. Последующее представление системы мышления и опыта, лежащей в основе греческого мифа, представляет собой эмпирическую теорию прошедшей эпохи245. И эта теория должна быть испытана на эмпирическом материале..

Однако безотносительно к ее исторической истинности она показывает, как мы можем сегодня понять греческий миф, и в любом случае выражает собой, как и другие уже рассмотренные истолкования мифа, фрагмент истррической реальности246. Впрочем, для вышеуказанного quaestio juris историческая истинность не имеет значения. Ибо анализ обоснования и истинности мифической онтологии не зависит от того, определялось ли когда-либо человеческое мышление в действительности данной онтологией. Этот анализ последует в третьей части книги.

Часть вторая Система мышления и опыта в греческом мифе

ГЛАВА IV Очерк научных онтологии для пояснения последующего анализа

Введение

Как показано в первых двух главах, наше сознание в значительной степени сформировано научной онтологией. Во второй главе были развиты некоторые важные основания этой онтологии и вкратце представлено ее историческое возникновение. Она является тем каркасом, на основе которого мы стараемся упорядочить все остальное, и представляет собой некоторую систему мышления и опыта, которую мы всегда применяем в качестве само собой разумеющейся. Представляется целесообразным начать с этой, для нас так хорошо знакомой системы, чтобы потом постепенно проникнуть в мир мифического мышления и опыта и прояснить его структуру.

Попросту можно выразить данный подход так: мы приписываем сегодня действительности некоторую структуру с элементами A, B, C и т. д. Найдутся ли в греческом мифе подобные элементы? Если нет, то что ставят греки вместо них? Или же их мир представлений

так мало сравним с современным, что наша система опыта вообще не может служить руководством к его пониманию? Но мифический мир мог бы проявить себя лишь в том случае, если бы мы попытались продвинуться вперед на этой основе. Если хочешь понять другой язык, сколь чуждым он бы нам ни являлся, то следует исходить из собственного языка.

Итак, начнем представление категорий системы нашего мышления и опыта. Во второй главе мы осветили лишь часть этого и к тому же ограничились изложением лишь естественных наук. Теперь же нам надлежит соответственно расширить наше рассмотрение и вместе с тем развить достигнутые результаты в их системно-логической взаимосвязи, вне исторических условий их возникновения. При этом придется сделать некоторый выбор.

Миф выражается в определенных представлениях о природе и человеке. Человек рассматривается в нем как составная часть некоего верховного порядка вещей (клана, племени, народа и т. д.), а данная связь с высшим понимается прежде всего исторически (как сказания о происхождении, культовые традиции, почитание предков и героев). Поэтому, во-первых, я снова обращаюсь к онтологии естественных наук, под которыми я главным образом понимаю физику. Это ограничение имеет следую-

щее основание: физика образует основу всех естественных наук. Биология, правда, в значительной степени опирается на химию, но та, в свою очередь, — на ту же физику.

Вместе с тем нельзя отрицать, что онтологические основания биологии, к примеру, имеют особенности,

которые не присущи физике. Но мы зашли бы слишком далеко, если бы в нашем фундаментальном исследовании, которое намерены предпринять, обращали внимание на подобные детали.

Во-вторых, я буду обращаться к психологической, социологической и исторической наукам, предметом которых является человек'. Позднее выяснится, что последние две мы сможем подвести под понятие "социальные науки". Наконец, последнее предварительное замечание. Упомянутые научные онтологии будут представлены здесь лишь в той степени, в какой они проникли в общее сознание и Потому выступают очевидной составной частью современной картины мира. Это именно тот духовный фундамент, на котором все строится, из которого все исходит, будь это в повседневной жизни, в науке или где бы то ни было еще. Упрощения, с которыми при этом приходится смириться, являются, следовательно, в данной связи правомерными2.

Если мы стремимся теоретически постичь некую научную онтологию, то необходимо исследовать всеобщие понятийные основания тех структур, которые представляют развитую форму данной науки, то есть ее теории. Это требует более подробного разъяснения. Целью науки является систематическое объяснение. К примеру, процедура объяснения в естественных науках состоит в сведении феномена к законам природы. Так, определенные оптические явления рассматривают в качестве следствия законов преломления света, которые, в свою очередь, опираются на закономерности движения волн. Сегодня, правда, стало обычным говорить, что целью науки является предсказание или установление прошедшего факта, к примеру положение звезды в

какой-нибудь будущий или прошедший момент времени. Однако и то и другое предполагает объяснение. Ведь только знание законов, к которым может быть сведено нечто, позволяет что-то сказать о будущем или прошлом. Притом наука стремится не просто объяснять, но объяснять систематически.

Она но довольствуется схватыванием единичных и не связанных друг с другом феноменов, но желает по возможности поставить их во взаимосвязь, тем самым упорядочивая их и облекая в понятия. Остановимся на явлении света: различные цвета и процессы преломления в различных средах, интерференцию, интенсивность и т. д. — все это пытаются свести к наименьшему количеству законов, из которых затем их можно дедуцировать. Из этой группы законов можно создать новые законы, дабы не только объясняемые явления, но и сами законы могли быть приведены в подобную систему. Здесь были упомянуты физические законы; однако подобным· образом можно свести воедино и упорядочить, например, психологические законы (более подробно об этом см. ниже).

Вместе с тем речь не всегда должна идти о законах: их место могут занимать и различного рода правила. Это имеет место в особенности в социальных и исторических науках. Если мы хотим объяснить историческое событие, то это можно иной раз сделать путем привлечения физических законов, к примеру при природных катастрофах, которые принуждали людей к определенным действиям, или психологических законов, детерминирующих поведение индивидов и масс в определенных ситуациях. В другом случае мы ссылаемся на определенные правила, которые применяются определенными группами индивидов в определенных

условиях, притом что данные правила действовали в течение лишь одного исторического периода. К ним относятся, к примеру, правила, лежащие в основании конституций определенных стран, правила, по которым протекает экономическая жизнь, правила политики, нравов, морали, религии, искусства и т. п. Правил подобного рода почти столько же, сколько существует сфер жизни, даже нашу повседневную жизнь они определяют от начала и до конца.

И то, как, к примеру, современный европеец совершает свой утренний туалет, как он принимает пищу, форма его приветствия, обмена любезностями, то, как он идет на работу, что он там делает и т. д., —'- все это определено правилами, которые имеют значение лишь здесь и сейчас и были неизвестны ранее. Если стремиться прояснить средневековый спор между папой и императором, то следует указать на противоположные принципы, которые они воплощали. Но принцип есть не что иное, как общее правило, ибо он указывает на то, как следует поступать в частных случаях, например при вступлении на духовный пост, принятии важного политического решения и т. д. Такие правила действительно исторически возникли и подлежат историческому изменению. В противоположность законам природы они могут быть нарушены людьми. На этом основании я называю их историческими правилами. Из сказанного следует, что социологическое объяснение протекает сходным образом с историческим, но что оно при этом в большей степени опирается на те правила, которые определяют современность. В общем социология определяется как наука о законах человеческого общежития3, но, исходя из ранее приведенных оснований, более целесообразно говорить не о "законах",

а о правилах. Я напомню классическое категориальное определение М. Вебером "логического принципа социального действия" в соответствии с "идеальным типом", под которым понимается не что иное, как обязательная для определенных социальных групп система правил (рыночное хозяйство, общества по интересам, профсоюзы, массовые партии, акционерные общества, общественные классы, группы разного рода и т. д.). На данных пояснениях мне придется здесь остановиться и отослать читателя к моей уже упомянутой книге "Критика научного разума", в особенности к главам VII и XIII этой книги, где дается подробный разбор понятия правила. Но и исторические науки и социология не удовлетворяются тем, что выхватывают отдельные и несвязанные феномены, а стремятся поставить их во взаимосвязь, тем самым упорядочивая их и облекая в понятия. Так, события средневековых расхождений между императором и папой будут объясняться, исходя из системы исторических правил, на которых основывались конституция империи, церковное право, католическое учение и т. д. Или же можно попытаться вывести социологическим образом экономическую конкуренцию современности из тех систем правил, которые определяют действия профсоюзов, союзов предпринимателей, экономическую и правовую основу нашего государства и т. д. Однако и здесь всегда ставится цель сведения многообразных исторических явлений к некоторой группе основополагающих правил и выведение частных фактов из нее. Где бы мы ни имели дело с попытками привести законы и правила к системе охарактеризованного вида, мы всегда встречаем научную теорию. Систематическое объяснение как цель науки состоит, точнее говоря, в создании теорий как систем

объяснения. Группы законов или правил, образующих основу теории, называются аксиомами. Теория, тем самым, есть система более или менее строго логически определенных аксиом. Итак, если мы желаем исследовать общие категориальные основания естественно-научных, социологических, психологических и исторических теорий, на которых они основываются, то мы должны поставить следующие три вопроса. Как в самом общем виде охарактеризовать отдельные предметы, о которых говорят аксиомы? Как в самом общем виде охарактеризовать выраженные в аксиомах законы и правила, определяющие данные предметы и устанавливающие отношения между ними? Как в самом общем виде охарактеризовать те общности, в которые объединяются указанные предметы? Последуем теперь указанному порядку и начнем с естественных наук.

1. Онтологические основания естественных наук

Я напомню еще раз о том, что здесь прежде всего имеется в виду онтология, фундаментальная для всех естественных наук и прежде всего для физики. Кроме того, я ограничусь ее представлениями, обычно характеризуемыми сегодня как классические, поскольку их современные отклонения не оказывают значимого влияния на общее состояние сознания. Эту классическую онтологию можно обобщить в четырех пунктах, если мы будем следовать уже сформулированным трем вопросам. Первое. Аксиомы естественно-научных теорий описывают законы природы. Эти законы относятся к чисто материальным предметам и их свойствам, как, например, протяженность, масса, инерция, движение, импульс, сила, силовое поле и т. д., которые строго отделены от

всех так называемых "духовных", или идеальных явлений (что бы ни понималось под последними)4. Эти предметы хотя и не всегда определяются через пространственно-временные параметры (как если бы они существовали лишь здесь и теперь), но находятся вместе с тем постоянно в какой-нибудь пространственно-временной нише5.

Далее, предметы сводятся воедино и упорядочиваются с помощью общих понятий. Второе. Пространство и время рассматриваются как всеохватывающая континуальная среда, в которой находятся материальные предметы6. Третье. Изменение данных предметов и их отношение друг к другу управляются всеобщими законами природы. Законы природы устанавливают место предметов и их свойства в пространстве и времени. Однако они нигде не действуют согласно целям. (Такое допущение даже в биологии дозволяется лишь в эвристическом смысле, к примеру, если с помощью этого стремятся пояснить действие того или иного органа. Это означает, что даже здесь цели понимаются только в контексте природных или физических законов.) Как соответствие материальных предметов их понятиям, так и их соответствие определяющим их законам осуществляется через логическое подчинение. Ведь эти законы определяются всеобщими понятиями предметов и содержат пространственно-временные параметры в качестве переменных величин. (К примеру, ускорение ? = ускорение : 2 · t2, где ? и t означают пространственно-временные координаты.) Четвертое. Если ряд материальных предметов выступает в некоторой связи, то целое является функцией его частей и их отношений друг к другу. Тем самым целое

рассматривается как составленное из его частей и в принципе как разложимое на свои части. Названная функция сама является законом природы (к примеру, она дает возможность линейной комбинации векторов, которые могут выражать материальные предметы). То, что не все связи de facto разложимы этим способом, рассматривается мною в другом месте и не может здесь подробно обсуждаться. (В качестве примера я назову проблему строения тела из нескольких тел.) Для дальнейшего важно прежде всего придерживаться того, что эта онтология содержит ряд резких различений. Материальные и идеальные предметы разводятся между собой, единичные предметы отделяются от их понятий и пространственно-временной среды, в которой они находятся.

Все это отделяется, далее, от законов природы, которые в общем смысле выражают то, как подчиняемые понятию отдельные материальные предметы упорядочиваются в пространстве и времени и как между ними устанавливаются отношения. Что касается этих отношений, то в дальнейшем предполагается, что связанные этими законами предметы изначально отделены друг от друга, а следовательно, речь идет об отношении отношений7. Помимо этого, законы природы отделяются от своих исторических предшественников, которые тоже протекают по правилам, но определяются целями. И наконец, целое отделяется от части в том смысле, что часть представляет собой предмет, существующий вне целого и сам по себе. Эта классическая онтологическая схема лишь частично определяет в области материальных феноменов то, что именуется действительным, необходимым, возможным и случайным. Все действительное лежит в основе

необходимых условий, которые были перечислены в первых двух пунктах. Чтобы быть действительным, материальный предмет должен находиться в определенном месте пространства и времени. Условия, данные в 3-м и 4-м пунктах, для этого не требуются. Предмет или совокупность предметов в пространстве и времени могут быть даны без наличия законосообразного объяснения.

Однако вместе с тем описанная в 4-м пункте организация некоего целого предполагает законосообразное объяснение. Аналогично, необходимым является соответствие материальных явлений первым двум пунктам, а также и специфическая пространственно-временная структура, которая при этом принимается (к примеру, евклидова или неевклидова); столь же необходимым является действенность отдельных законов, охарактеризованных в пункте третьем8. Возможным считается то, что не противоречит первым двум пунктам, а случайным — то, что действительно или возможно при отсутствии естественно-научного объяснения. (Так, к примеру, короткое замыкание и отключение света в произвольно взятом доме доступно естественно-научному объяснению, как и поломка водопроводной трубы; но одновременности данных событий естественно-научного объяснения нет.) Эта онтология в конечном счете описывает необходимые условия того, что нечто в сфере материального вообще может рассматриваться в качестве объекта, поскольку для этого следует знать, что там полагается в качестве действительного, необходимого, возможного и случайного. И еще одно, последнее, замечание. Указанные четыре пункта не претендуют на создание исчерпывающе полной картины.

Нами выделялось только то, что имеет значение для сравнения с мифом и что вытекает из потребности в упомянутом выше введении. Это же верно и для дальнейших исследований онтологии психологии и социальных наук.

2. Онтологические основания психологии

Во второй главе был дан набросок условий возникновения естественно-научной онтологии. Если бы мы пытались поступить таким же образом по отношению к психологии и другим рассматриваемым здесь наукам, это увело бы нас слишком далеко. Потому я удовлетворюсь лишь указанием на то, что науки, которые говорят о человеке, исходят из того деления на субъект и объект, которое зафиксировал Декарт, и что они все либо развиваются по модели естественных наук, либо, по крайней мере; ориентируются на данную модель. Продемонстрированная проблематичность, которая выявляется при исследовании происхождения естественных наук, переносится тем самым и на науки

о человеке. Онтологические основания психологии также можно суммировать в четырех пунктах. Первое: аксиомы психологических теорий описывают законы природы. (В той мере, в какой они содержат и исторические правила, они смешаны с социальными и историческими теориями9.) Эти законы относятся к психологическим объектам, которые строго отделяются от материальных в смысле естественных наук. Это тоже тот случай, когда они проявляются только в таком физическом поведении, которое не демонстрирует в точном смысле никакой материальный объект. К психическим объектам относятся: познание, представление, апперцепция, мышление, восприятие,

память, научение, воля, влечение, эмоции, мотивация, удовольствие, страдание, любовь, ненависть, поступки, поведение и т. д. Хотя эти предметы определены не через определенные пространственно-временные параметры, но они всегда находятся в каких-нибудь пространственновременных положениях в том смысле, что они связаны с человеческой телесностью. И, наконец, психические предметы, так же как и материальные, объединяются и упорядочиваются посредством всеобщих понятий. Во-вторых, пространство и время рассматриваются в качестве всеобъемлющей среды, в которой являются психические предметы. (Человек думает, чувствует и т. п. Итак, психический процесс не только может выражаться в физическом, но он также всегда происходит в теле в определенный момент времени, хотя он сам по себе не материален.) В-третьих, изменения, протекание и отношения психических предметов между собой или к материальным предметам регулируются всеобщими законами природы. Вот несколько поясняющих примеров. Так называемая психология развития, помимо всего прочего, занимается изменениями, описывает законы перехода от детства к половой зрелости, от детства ко взрослому состоянию и т.д.; протекание психических процессов охватывается законами мышления и восприятия, законами организации памяти, научения, влечения.

Отношение психических предметов друг к другу или к физическим процессам определяется законом ассоциативного представления, связью познания, воли и чувства, связью тела и души, равно как и законом образования иерархий и уровней в структуре психики, функциональной зависимостью и корреляцией различных факторов и т. п. Наконец, эти законы упорядочивают

положение психических предметов во времени (например, в форме причинно-следственной связи) или когда они относятся к их физическим аналогам, материальным процессам в пространстве и времени. Они в особенности описывают явления в контексте целеполагания. Связывание психических предметов с их понятиями, так же как и с определяющими их законами, происходит с помощью логического подчинения. Ведь эти законы содержат в качестве переменных величин всеобщие понятия, пространственные или временные отрезки. (Если кто-либо встречал постоянно, скажем, некую даму с собакой, то в дальнейшем он ассоциирует это представление о даме с представлением о собаке. Или если где-нибудь или когда-нибудь собака Павлова услышит характерный звонок, то она будет испускать слюну и бежать к месту кормления10.) В-четвертых, если психические предметы выступают в некой совокупности, будь то в рамках индивида или в отношении нескольких индивидов друг к другу (группа, класс, общество и т. д.), то здесь часто не целое является функцией своих частей, а, напротив, части представляют собой функцию целого. (Примерами тому могут служить целостность личности, ролевое поведение отдельного индивида, вытекающее из целей группы, и т. п.) Итак, с одной стороны, психологическая онтология аналогична онтологии естественных наук в том смысле, что она принимает во внимание те острые разграничения идеального и материального, понятия и предмета, которые были уже нами перечислены применительно к основаниям естественных наук. С другой стороны, психологическая онтология отличается от естественно-научной онтологии постольку, поскольку ее предметы в целом не существуют вне связей как таковых и отношения

первичны по отношению к предметам. Именно поэтому здесь отпадает большая часть разграничений между целым и частью. Далее, психологические законы, как правило, неотделимы от телеологических законов. (Сошлемся для примера на учение о вездесущей интенциональности, то есть об определяемом интересом и на что-либо направленном бытии.) Что касается определения таких модальностей, как "действительность", "необходимость", "возможность" и "случайность", то они могут быть буквально заимствованы онтологией психологии из онтологии естественных наук, если заменить слова "материальный предмет" и "материальное событие" словами "психический предмет" и "психическое событие". (В качестве примера психологической случайности я назову внезапную мысль, во всяком случае, если она не выводима с помощью какого-либо закона, или совпадение психической предрасположенности с каким-либо внешним раздражителем. Психическая предрасположенность может быть закономерно объяснена, исходя из личности конкретного человека, и в той же степени внешнее раздражение является следствием причинной последовательности в сфере чувственного восприятия, но то, что оба эти явления совпадут, невозможно объяснить каузальной закономерностью, и это рассматривается в качестве случайности.) И вновь психологическая онтология описывает необходимые условия рассмотрения объекта вообще в сфере психического, поскольку для этого необходимо знание того, что принимается за действительное, необходимое, возможное или случайное.

3. Онтологические основания социальных наук

Как уже замечено, психология и науки об истории могут быть резко разграничены не практически, а лишь теоретически.

Так, к примеру, психологическое поведение жителей трущоб в крупных городах есть исторический феномен, возникший лишь

около ста лет тому назад, в то время как психологические законы энтропических явлений имеют вневременное значение. И напротив, науке об истории не обойтись без психологии, ибо человек относится к историческим феноменам уже благодаря естественно данной ему психической конституции. Наконец, я точно так же указал на то, что в психологии, как и в науках об истории, находят применение законы внешней природы, и поэтому обе эти науки нуждаются в естествознании как вспомогательной науке.

Аналогичные отношения могут быть также зафиксированы и в социологии. Достаточно часто ее границы по отношению к психологии и по отношению к историческим наукам расплываются, она часто должна опираться на науки о природе.

Я напомню о психологической роли зависти в социальных конфликтах, об историческом развитии социальных структур, о влиянии полезных ископаемых на социальные отношения и т.д.

Вопреки всему этому можно сказать, что каждая из упомянутых наук имеет свой приоритет: для психологии это естественно данные законы человеческой психики,

для исторических наук — исторические, а для социологии — современные правила и системы правил в вышеуказанном смысле. Поскольку же это различие между историческими науками и социологией вместе с тем не влияет на онтологию, лежащую в основе этих наук, то мы можем в последующем анализе объединить эти науки под общим названием "социальные науки"".

Теперь рассмотрим существенные для данного анализа онтологические основания социальных наук. Они могут быть сведены воедино следующим образом. Во-первых, аксиомы социальных наук описывают в данном смысле правила (как правила настоящего, так и правила исторического прошлого)12. Эти правила регулируют поведение индивидов и групп. Это означает, что если индивид илнг группа находятся в определенной ситуации, то есть в определенных условиях, которые в данный момент мы не можем обсуждать, то они будут вести себя в соответствии с этими правилами. Таковы, например, ситуация рыночной экономики, социальная, политическая, юридическая, моральная, религиозная, военная ситуация, ситуации, задаваемые нравами и обычаями, и т. д. Ситуация такого рода и есть непосредственный предмет социальных наук. Она строго отделена от материальных явлений естествознания даже тогда, когда она относится к сфере физического (к примеру, поклон как форма вежливости). Основания этого разъяснены еще в пункте 1 онтологических оснований психологии. С другой стороны, хотя подобная ситуация не определяется какими-то конкретными пространственно-временными координатами, но определена для значительного пространственно-временного отрезка (например, положение художника XVII века, когда господствовал

барокко, который получил заказ нарисовать изображение Девы Марии), тем не менее такая ситуация разворачивается всегда внутри какого-либо определенного

пространственно-временного отрезка данного пространственновременного этапа. Эти ситуации как предметы социальных наук упорядочиваются и систематизируются всеобщими понятиями. Во-вторых, пространство и время рассматриваются в качестве объемлющей непрерывной среды, в которой происходят означенные ситуации. В-третьих, не только поведение индивидов и групп в подобных ситуациях определяется с помощью правил, но и эти правила устанавливают отношения между различными ситуациями и переводят одну ситуацию в другую. Эти правила в основном определяются целями (то, что они не всегда должны являться явно выраженными, показывает, к примеру, принцип "искусство для искусства" ("L'art pour l'art") в некоторых направлениях искусства и явлениях современной техники)13. Как происходит подчинение предметов социальных наук всеобщим понятиям, так же и устанавливается отношение этих предметов к их определяющим правилам, ибо правила определяются с помощью всеобщих понятий и содержат временные характеристики как переменные величины, даже если речь идет лишь о временной последовательности, либо пространственно-временные положения как переменные величины, если определены пространственно-временные последовательности. (Например, если выносится обвинительный приговор, то он вступает в силу спустя месяц с момента его вынесения, если в течение этого срока не будет заявлен протест. Или: если куда-либо и когда-либо самолетом прибывает государственный

деятель, то к зданию аэропорта его провожают по красному ковру.) Здесь мы вновь устанавливаем известное пересечение социальных наук с психологией, поскольку последняя также имеет дело с отношениями людей. Однако решающее отличие состоит в том, что правила социальных наук покоятся на явных или скрытых человеческих установлениях, по которым жизнь протекает в психическом и физическом смысле, в то время как психологические законы, как уже подчеркивалось, относятся к природе человека. Так, научная система правил, в которой может протекать мышление, представляет собой предмет социальных наук, которые, скажем, исследуют и проверяют свои исторические условия, свое социальное влияние, как люди ведут себя в определенных ситуациях согласно определенной системе. Психология, напротив, исследует прежде всего научное мышление с той точки зрения, какое количество информации способна в определенное время накопить память, как быстро может быть схвачено связанное с этим содержание, какие типы способностей проявляются здесь и т. д.

В-четвертых, внутри системы правила (рыночно-экономические, социальные, юридические, политические, моральные, религиозные, военные и пр.) могут перемешиваться. Тогда имеются следующие возможности: а) они находятся в отношении друг к другу "как—так и" и "или—или" (так, можно, сидя на земле, есть с помощью ножа и вилки и тем самым объединять правила принятия пищи как Востока, так и Запада, но можно и выбирать

между этими правилами, считая при этом всякий выбор равноправным); б) системы правил иерархизируются так, что одной системе дается

преимущество перед другой (например, можно пребывать как в политической, так и в моральной ситуации, и последней отдавать предпочтение, а значит, вести себя согласно моральным, а не политическим правилам). В случае а) социально-научные предметы существуют отдельно друг от друга, объект предполагает отношение между объектами. В случае б), напротив, мы имеем дело с целым, которое не является функцией своих частей; там, наоборот, части являются функциями целого, которое состоит из иерархически выстроенной связи систем правил; из таких отношений вытекают социальные конфликты14. В социальных науках, так же как в естественных науках и в психологии, материальное отделяется от идеального, предмет от понятия и т. д. Но в психологии, напротив, имеется отличие, если рассматривать онтологические определения действительности, необходимости, возможности и случайности в социальных науках. Правда, и здесь все действительное и необходимое лежит в основе всеобщих условий, которые были перечислены в пунктах 1 и 2, ибо социальная ситуация реально имеет место, если она задана в некоем определенном пространственно-временном контексте и при этом считается необходимым, что она вообще находится в одном из таких пространственно-временных контекстов, причем структура пространства и времени совпадает с пространственно-временной структурой, которая считается в науках о природе необходимой. Напротив, действенность обозначенных в пунктах 1 и 3 отдельных правил не является необходимой, а лишь исторической или, выражаясь традиционным "модальным языком" философии, она является контингентной. С другой стороны, в социально-научном смысле возможно то, что

не противоречит пунктам 1 и 2. Случайное следует отделять от контингентного, хотя этого часто не делают. Хоть под исторической контингентностью и понимается отсутствие исторической необходимости, последняя тем не менее имеет статус "квазинеобходимости" в той степени, в какой она образует рамки, внутри которых действует человек определенной эпохи. Из этих рамок человек может лишь частично выйти, и большей частью это удается в борьбе с историческими условиями, которая требует значительных усилий. Если, например, кто-то ведет себя так, как требует его положение (скажем, джентльмен XVIII столетия), то он действует как в соответствии с этим положением, поскольку он выводит свое поведение из правил поведения сословия джентльменов, так и контингентно, ибо он смог бы, во-первых, повести себя и иначе, и во-вторых, поскольку подобное поведение связано с эпохой ??????. Как случайное в данной связи я хочу обозначить то, что хотя действительно или возможно в социально-научном смысле, но не может быть объяснено ни на основе законов природы, ни на основе социально-научных правил. (Так, например, почему Колумб отправился на поиски Америки, может быть объяснено с социально-научной точки зрения, и точно так же может быть социально-научным образом объяснено, почему индейцы тогда находились на определенной стадии культурного развития. Но ни законы природы, ни законы общества не позволяют объяснить одновременность этих событий, поскольку речь идет о совершенно изолированных культурных кругах, которые встретились друг с другом. То же самое, когда культуры уничтожаются из-за природных катастроф.) Пожалуй, едва ли нужно упоминать, что и онтология социальных

наук определяет необходимые условия того, что в них вообще может рассматриваться в качестве объекта.

4. Направления дальнейшего исследования

Онтологические основания естествознания, психологии и социальных наук, рассматриваемые в предшествующих трех разделах этой главы, характеризуют наше сегодняшнее представление о действительности в соответствующих областях. Как уже замечено, мы в дальнейшем должны будем исследовать, имеется ли что-либо соответствующее этим основаниям в мифе, или чем отличается онтология мифа от онтологии наук. Итак, резюмируем еще раз. Во-первых, материальный мир природы и идеальный мир человека строго отличаются друг от друга в концептуальном смысле (что ни в коем случае не исключает, что они могут вступать и вступают друг с другом во взаимодействие). Во-вторых, материальный мир природы определяется через законы, которые касаются изменений предметов, как и отношений друг к другу этих отдельно существующих в себе предметов. В-третьих, идеальный мир человека распадается на психологический мир, в котором законы природы определяют изменение и отношение психологических предметов, и на социальный мир, в котором исторические ситуации управляются историческими правилами. В-четвертых, материальный мир природы и идеальный мир человека различаются между собой тем, что правила внутри этого идеального мира в значительной степени определяются целями, и тем, что здесь часто часть является функцией целого и отношение предшествует объектам отношений. Но несмотря на уже упомянутые исключения, в области

материального мира мы не встречаем такого даже тогда, когда берутся предметы органической природы, поскольку они в дальнейшем рассматриваются как сводимые к неорганической природе, а понятие "организм" скорее понимается эвристически. (Здесь все еще имеет значение постулат И. Канта, хотя "Ньютон травинки" не возможен, тем не менее любая цель должна быть исследована с точки зрения того, как она может быть объяснена при помощи физико-химических законов.) В-пятых, для всех предметов имеет значение то, что они должны находиться в определенном пространственно-временном контексте, чтобы быть действительными, а чтобы быть возможными, они должны мыслиться в подобном состоянии. В-шестых, пространство и время есть континуальная среда, которая определяется при помощи физики. В-седьмых, исторические предметы определены на ограниченном пространственно-временном отрезке и являются контингентными. В-восьмых, все сказанное до настоящего момента, как и последующее, считается в науке необходимым в качестве "подлинной" структуры действительности. Необходимым считается и действие законов природы (включая психологические) там, где оно дано, а также физически определенная пространственно-временная структура, которая тоже представляет собой закон природы. В качестве случайного — напротив, все то, что не может быть объяснено при помощи законов и правил природы. В-девятых, необходимо проводить различие между: а) предметом и понятием, б) предметом, пространственно-временной средой и законом или правилом, определяющим предмет в пространственно-временной среде. Итак, я следую этим

девяти пунктам и отныне перехожу к изложению системы мышления и опыта в греческом мифе. При этом уже из предшествующих объяснений можно усмотреть следующее. Поскольку мифологический процесс протекает иначе, чем наука, скорее синтетически и в меньшей степени аналитически, поскольку все, что мы в нем строго различали, тесно друг с другом связано и почти безболезненно переходит друг в друга, то здесь не будет обсуждаться ничего, что соответствует данным пунктам без того, чтобы привлекать тематику других. Любое место мифа, которое затрагивают, тесно переплетено с целым; любое место, с которого начинают, явно уже содержит нечто из этого целого, а все остальное образует с большей или меньшей отчетливостью его неразрешимо запутанное окружающее пространство. В дальнейшем из пространства неопределенности, тем не менее, будут все отчетливее выступать отдельные детали так, что в конечном счете (но именно лишь в конечном счете) образуется достаточно ясная картина. Тогда наконец сравнение мифологического и научного способов объяснения мира станет возможным.

ГЛАВА V Предметность как единство идеального и материального в греческом мифе

Введение

Представлению системы мышления и опыта в греческом мифе, которая будет главным предметом

данной второй части, надо предпослать следующее важное соображение: мифический грек не был бы в состоянии подобное представление осуществить. Это уже видно из того, что оно, как уже сказано, развивается по схеме научной онтологии и должно служить сравнению с ней. Поэтому оно соответствует переводу мифического языка в современный язык сегодняшнего человека, да оно даже и не было бы иначе возможным. И напротив, грек, который жил в мифе, а не вне мифа, как мы, мог столь же мало о нем говорить и размышлять. Но описание вещи снаружи, когда мы находимся вне ее, не является менее верным оттого, что оно выполняется снаружи, а не изнутри. Мы имеем дело только с другой перспективой, с другим аспектом того же самого. Таким образом, последующее будет изображением греческого мифа при рассмотрении в некотором современном аспекте; это реконструкция, которая, с одной стороны, пытается понять миф с точки зрения его исторического ядра, не искажая его насильственным образом, и которая, с другой стороны, все-таки делает его нам понятным. Трудности, противостоящие подобному предприятию, и полагаемые ему границы не могут быть сняты, но, собственно говоря, это ведь те же трудности и границы, с которыми неизбежно сталкивается всякий перевод.

Единство идеального и материального, к которому я после этих вступительных замечаний обращаюсь, имеет для мифа столь же фундаментальное значение, как и его отрицание для научной онтологии. В каком смысле сливаются друг с другом в мифе идеальное и материальное, представлено уже в общих чертах в первой главе при анализе видений Гёльдерлина. Чтобы правильно понять, о чем идет речь, нельзя исходить из

разницы между субъектом, как чем-то идеальным, и объектом, как чем-то материальным, чтобы позже поставить в тесную и в конце концов неразрывную связь, а наоборот, сначала надо их вывести из данного единства. Это единство является собственно первичным, оно задает основания мифической предметности и составляет источник всякого явления.

Так как к субъекту, как чему-то идеальному — даже если он полностью сливается с материальным, — принадлежит язык, то в мифическом смысле каждый предмет имеет язык, но не обязательно язык человека, являющийся лишь особым случаем предметности. Речь идет скорее о языке знаков, языке символов (нумина). Мифическое единство идеального и материального есть, следовательно, нечто нуминозное, явление нуминозного существа, как, например, бога. Поэтому разумно начать исследование мифической системы мышления и опыта с рассмотрения богов.

1. Нуминозные существа природы

То обстоятельство, что для греческого мифа "все полно богов"15, является общим местом. Земля — это бог (Гея), небо — тоже бог (Уран) и каждая звезда, в горах и на горах живут боги, есть боги рек и ручьев, боги, которые способствуют созреванию растений и плодов, боги, пребывающие в каком-либо месте, в какой-либо роще, в каком-либо городе и т. п., бог моря (Посейдон), богиня утренней зари (Эос), имеются боги ветра (Борей и Зефир), бог живет в молнии, огне, дожде и т. д. Все является поэтому чем-то живым и одушевленным.

Это живое и одушевленное должно быть не обязательно личностью, как в случае, например,

олимпийских богов. Тем не менее речь идет во всяком случае о живом, идеальном и материальном индивидууме. Это, правда, иногда оспаривается, например ?. ?. Корнфортом, в том, что касается разделения индивидуума и божества у предолимпийских, предгомеровских богов16. Именно в этих предолимпийских божествах он видит тех богов, к которым в дальнейшем философия досократиков с их стремлениями к абстрактным, логическим обобщениям могла с легкостью примкнуть. Тем не менее Корнфорт приписывает им душу17. Но вид, имеющий душу и, как явно признает Корнфорт, мыслимый в качестве живого, является уже не просто общим понятием, но конкретной субстанцией и тем самым индивидуумом. Тем не менее Корнфорт понял кое-что верно, когда он увидел в богах воплощение видов, хотя при этом он не заметил одного решающего обстоятельства. Именно его и нужно прояснить.

Когда бог как одушевленно-живой индивидуум присущ в какой-либо мифической форме всем предметам природы, это вовсе не должно означать, что существует столько богов, сколько предметов природы. Так, во всем "земном" присутствует Гея, во многих источниках живут одни и те же нимфы, в каждом зреющем зерне действует Деметра, во всех возможных зорях является Эос и т. д. Имя бога, даже обозначая индивидуума, поэтому может иметь ту же функцию, что и общее понятие или обозначение вида, поскольку оно позволяет соединить и упорядочить разнообразные единичные явления. Общее и индивидуальное в мифе соединяются в этом смысле точно так же, как материальное и идеальное. Именно это просмотрел Корнфорт. Из-за этого рушится и подчеркиваемое им различие предолимпийских и

олимпийских богов. Оно состоит лишь в том, что одни явно представлены личностями, другие же — нет или, по меньшей мере, не так четко. Скажем, Гея дала своему сыну Хроносу серп, чтобы он им отрезал половые органы Урана. И сам Хронос, как и многие другие, происходящие от Геи и Урана боги, имеют человеческий образ или представляются как личности. Подумаем об Афродите, Фемиде и других. Следовательно, самые важные предолимпийские боги, как и олимпийские, являются идеальными и материальными индивидуумами общего значения. Итак, в мифе собственное имя часто заступает на место понятия.

а) Мифическая субстанция

Более точный смысл понятия "индивидуум общего значения" можно показать на примере теогонии Гесиода. Хотя миф, представленный Гесиодом, и имеет уже известные "просветительские" элементы, он так же мало может быть отождествлен с гомеровским мифом, как последний — с предолимпийским. Однако все эти различия частично касаются лишь содержания или систематизации, которая особенно ясно выражена у Гесиода. Но ни одно, ни другое не касается общей структуры мифических способов представления, о которой здесь идет речь. (Систематизация Гесиода — это только особый логический порядок содержательных элементов мифической структуры.) Итак, отсылка к Гесиоду в данной связи лишь постольку обоснована, поскольку мы находим у него подобные структуры.

Мы находим в теогонии Гесиода две формы возникновения богов. Во-первых, возникновение через зачатие, будь то непорочное зачатие или

оплодотворение, и во-вторых, возникновение в ходе некоторого развития, сравнимого с разложением спектра.

Вот некоторые примеры. В начале, так говорит Гесиод, был Хаос. Затем пришли Гея, Земля и наконец Эрос18. Из Хаоса возникли царство теней Эреб (Тартар) и Ночь19. Из Ночи возникли далее Сон, Мечта, Смерть, Мойры и Керены, Немезиды, Ссора и Гесперид, которые жили на западе, где садится Солнце20. Ночь родила День, которого зачал Эреб21. От Геи произошли Небо, Уран, Горы и Море. С Ураном зачала Гея титанов, от которых произошли олимпийские боги22.

Как легко видеть, генеалогическая линия, в прежнем перечислении начинающаяся с Хаоса и Эреба и заканчивающаяся Гесперидами, определяется через аналогию, или сходство, своих членов, имеющих что-то темное и ночное. Речь идет, таким образом, о своеобразном развертывании одной и той же формы в разных вариантах. Хотя развертывание и происходит, когда Небо, Горы и Море происходят от Земли, но здесь соединяющим средством является, очевидно, не сходство, а кажущееся наблюдаемое причинное соотношение. Огонь и эфирная субстанция

(Воздух) уходят от Земли к Небу; из лона Земли поднимаются Горы (например, как Вулканы); Моря и Реки питаются из источников, пробивающихся из Земли, и т. д. Но где даже сам Гесиод говорит о зачатии, определенные принципы связи являются несомненными. Хотя Ночь и День представляют собой полярные противоположности, они стоят друг с другом в тесной связи пространственно-временного соприкосновения, которое можно наблюдать особенно утром и вечером, когда одна половина неба темная, другая — светлая. И

что касается, в конце концов, генеалогии титанов и олимпийских богов, то связующим звеном является снова сходство, а именно сходство с их предками Геей и Ураном, от которых они наследуют частично небесные, частично земные черты. Надо вспомнить титанов Океана и Гипериона (бога Солнца) или то обстоятельство, что олимпийцы чувствуют себя дома как на земле, так и в небесных высотах.

Можно с удивлением заметить, что именно здесь обнаруживают себя элементы познания реальности, установленные позитивистом Юмом, а именно сходство, каузальность и пространственно-временная замкнутость. Значительное отличие от философии Юма состоит вместе с тем в том, что все стоящие между собой в одном из этих трех отношений нуминозные существа в мифе сливаются в субстанциальное единство. Во всем темном и ночном присутствуют Хаос и Эреб, во всех действиях Земли проявляется в настоящем единая причина — сама Земля, в пространственновременной последовательности в лоне прошлого замкнуто будущее, даже если речь идет о полярной противоположности. Безобразная темнота материнского лона стоит в полярной противоположности к образу ребенка, который из него выходит на свет дня, хотя мать и продолжает жить в ребенке. Впрочем, Вода и Гора также являются резкими противоположностями и тем не менее в мифе находятся в тесной родственной связи друг с другом.

Итак, в основе всех генеалогий Гесиода лежит одна и та же схема, а именно мысль, что разнообразие, если оно связано друг с другом сходством, каузальностью и пространственно-временным соприкосновением, имеет в данном случае (не всегда, как позднее выяснится особенно при исследовании мифического пространства)

общую субстанцию, выступающую соответственно как идентичная во всех членах генеалогического ряда. Это то, что я называю мифической субстанцией. (Подробный анализ этого понятия проводится в девятой главе.)

Если субстанцию, понятую в современном смысле, например как химическое вещество, мы встречаем разделенной по разным местам, она все же остается тем же самым веществом. Если представлять себе данное вещество как материальный и идеальный индивидуум, тогда везде, где есть это вещество, присутствовал бы тот же индивидуум. (Если бы были в наличии только его части, то это не был бы тот же индивидуум и, следовательно, не то же самое вещество.) Это можно пояснить и по-другому: если мы поделим красную поверхность на множество частей, то их

краснота будет пребывать во всех частях идентичной, а если эта краснота обозначает не только материальный, но и идеальный индивидуум, то он тоже существовал бы везде в этих частях как нечто целое. В этом смысле верно говорит Гронбех по поводу мифического мышления: "Глыба земли содержит в себе все поле, потому что она имеет в себе сущность поля и поэтому может быть распространена на пространство"23.

Замечание, что божественные нуминозные существа являются индивидуумами общего значения, означает поэтому, что они являются мифическими субстанциями, представляющими собой как материальных, так и идеальных индивидуумов, так что везде, где такие субстанции выступают, присутствует тот же самый индивидуум. Этому не противоречит то, что некоторые боги привязаны к определенным местам или что надо пойти в их рощу или в храм, чтобы общаться с ними.

Когда, например, Антигона призывает в свидетели источники Дирки и рощу Фебы24, то это как раз подобный случай. Однако нередко присутствие бога в святом месте более устойчиво и концентрировано, чем в другом, в котором он, так сказать, еще не укоренился. Хоть Деметра и находится везде, где созревает зерно, и к ней можно воззвать на поле, Зевс присутствует в каждой молнии, а Пан — во многих лесах одиноких горных районов, но они могут предпочитать останавливаться в каком-нибудь определенном месте и "сгущаться" там, быть может, даже до индивидуального образа (что греки называют "эпифанией", явлением бога).

б) Различия между мифическим и научным пониманием природы

Уже предшествующее рассмотрение показывает нам два важных различия между мифическим и научным пониманием природы. Во-первых, в мифе не существуют чисто материальные предметы природы, они представляют собой скорее богов или нуминозные явления, то есть мифические субстанции. Во-вторых, именно поэтому мифические предметы природы не могут быть выражены в понятиях, как это имеет место в естественных науках. Здесь имя нуминозного существа или бога действует в качестве понятия.

Из этих предпосылок можно понять, какого чудовищного усилия стоило Платону различение общего понятия (идеи) как предмета особенной способности, а именно мышления (Noein) от единичного и индивидуального как предмета другой способности, а именно восприятия (Aisthesis), различение, которое только с возникновением современной науки решительно освободилось от всяких мифических дополнений. (Идеям

Платона тоже ведь присуща своего рода конкретная субстанциальность.) Если мы сегодня читаем Гомера, то ожидаем повсюду обнаружить используемые им общие понятия. Однако в его понятиях содержится не то абстрактное и общее, которое мы при этом подразумеваем, не его употребление в отдельном случае, но что-то индивидуальное и конкретное в указанном выше общем значении.

В качестве третьего различия между богами и предметами естествознания можно, наконец, указать на то, что первые в противоположность вторым а) могут быть определены через известные пространственные сферы, б) помимо всего прочего могут находиться при некоторых условиях в любом месте в определенный момент времени, в) могут также причисляться к пространственно-временному миру, который неопределен в рамках доступного для нас мира. К примеру, а) Зевсу отведена сфера неба и земли, сфера моря — Посейдону, а Тартар — Аиду25. Другой пример: б) Афина показывается Одиссею на Итаке26. И наконец, в) резиденция богов располагается на Олимпе, который не идентичен известной горе Северной Греции, или жилище Аида находится в подземном мире. Есть боги, относящиеся исключительно к классу "а" (например, уже упомянутая Дирка); Эрос, по-видимому, в течение долгого времени относился исключительно к классу "б"; (Платон сообщает в своем диалоге "Пир", что ему не присуща святость и у него нет постоянного места жительства); Кроноса надо, вероятно, причислить к классу "в" (он находится только в Тартаре), то же самое относится к Аиду. (Однако Аид хотя бы один раз появился на Земле, чтобы украсть Персефону, и один вариант связанного с ним мифа повествует также о его

встрече с Гераклом в Пилосе.) Зевса можно приписать как к "а", так и к "б" и "в"; Асклепия только к "а" и "б", но не к "в". (Он имеет храм, есть сообщения о его явлениях людям, но был ли он превращен Зевсом в созвездие, как считают некоторые, остается под вопросом.) Этих примеров должно быть достаточно для демонстрации некоторых возможных комбинаций.

Кое-что, остающееся здесь неясным, выяснится в последующих разделах, а в особенности в тех, которые подробно рассказывают о пространстве и времени с мифической точки зрения. Здесь первоначально мы говорили лишь о том, что соответствует мифу из сказанного в первом пункте раздела по поводу научной онтологии.

Под конец еще одно слово по поводу выражения "нуминозные существа природы". В мифе нет природы в нашем сегодняшнем смысле слова, которую можно бы четко понятийно отделить от мира людей, но оба они нераздельно связаны в силу единства материального и идеального. Это выражается уже в том, что боги, которые действуют внутри природы и лежат в основе ее явлений, играют одновременно определенную роль в мире людей (вспомним хотя бы о Зевсе, посылающем молнии и собирающем тучи). Выражение "нуминозные существа природы" надо понимать здесь только как вспомогательное средство, позволяющее на основе известных различений, в частности следуя развитой в предшествующих главах нити рассуждений, войти в миф и найти в нем первоначальные соответствия. Как уже было указано, передвигаясь постепенно за пределы этих соответствий, мы придем к миру представлений, сильно отличающемуся от нашего.

2. Психические нуминозные существа

Само выражение "психический" в данном случае —дань нашему современному языку, и его можно рассматривать лишь как средство репрезентации смысла. В мифе мы находим столь же мало "психики" в нашем современном понимании, сколь и "природы". И то, и другое ("психический предмет" и "природный предмет") определяется через бога. Повсюду действует та же мифическая субстанция в качестве идеального и материального индивидуума. Нетрудно видеть, что такое единство идеального и материального в "психическом" тоже не имеет ничего общего с единством тела и души, играющим такую большую роль в сегодняшней психологии. Ибо здесь идет речь о том, что нечто рассматривается в концептуальном и онтологическом смысле как резко различающееся в своих взаимоотношениях, параллельностях, связях и т. д. Тем самым можно в любой момент наблюдать тот же самый психофизический процесс то с физической стороны (например, исследуя физиологические, химические и физические процессы, которые имеют место в нервных путях), то с психической. Единство идеального и материального в мифическом понимании является, напротив, столь неразрывным, представляет собой такую степень идентичности, что никакой грек не вел бы вообще никогда речь о таком единстве, которому присуща двойственность. И наконец, категорическое отличие данного единства от известного нам отношения души и тела заключается в том, что в нем дает о себе знать божественное существо.

То, что мы обычно называем "психическим", является в мифическом смысле скорее сценой и местом

действия нуминозных влияний. Чувства силы, счастья, страдания, внезапной страсти и желания, прозрение и заблуждение, а также доброе намерение, мудрость и тихое отрешение — все это можно некоторым образом свести к присутствию бога или нуминозного существа. Поэтому справедливо замечает в этой связи В. Ф. Отто: "Чем является человек, чем является и что он может, означает то, что образуется в нем и из него, принадлежит большой сцене бытия, представленной в божественном мифе"27. Более точное значение этого нам надлежить себе уяснить.

а) Духовно-телесные места в человеке, предназначенные для нуминозного воздействия

Сфера, в которой действует бог или мифическая субстанция как идеально-материальное единство, не имеет в человеке телесного и пространственного измерения в привычном нам смысле, а именно по тем же причинам, по которым мы не можем говорить мифическим языком о "душе" или "природе" в современном смысле. Одной из важнейших сфер этого рода является, по мнению греков, тимос (Thymos).

В тимос бог может что-то "забросить", например мужество или слабость28. "Забросить" является при этом стереотипным

выражением, которое постоянно повторяется. Поэтому тимос часто выступает в сокращенном виде как самостоятельная сила, действующая в человеке и вытесняющая его самого на задний план. Так, к примеру, тимос29 предчувствует или огорчается30, боль охватывает тимос31, он приводит в движение32, приказывает33, размышляет34 и т. д.

Следующим местом, подлежащим нуминозному воздействию, является диафрагма — френ (Phren). В нее боги также вкладывают что-либо, например намерение35 или стойкость36. Френ и тимос тесно связаны между собой, как показывает прежде всего часто употребляемое выражение "во френе и тимосе"37. Нужно, далее, упомянуть грудь — стетос (Stethos). Афина капает нектар и напиток богов на грудь Ахилла, который отказывается от еды и питья из-за скорби о смерти Патрокла38. Грудь и тимос находятся в известном отношении друг к другу, причем тимос часто вызывает некое чувство в груди, например печаль39, или даже отдает ей приказание40. Наконец, к данному списку относятся и выражения Etor, Kardie и Кег, которые обозначают примерно одно и то же — сердце.

б) Мифическая субстанциальность в человеке

То, что перевод всех только что упомянутых выражений является недостаточно корректным, объясняется тем, что они обозначают сферы действия нуминозных существ, наполненных мифической субстанцией. Если же мы говорим о сердце, диафрагме, груди и др., то, напротив, подразумеваем под этим в общем нечто материальное или психическое в смысле выше очерченной научной онтологии. Особенно показательными являются те места в тексте, где более подробно описываются духовные процессы. Итак, говорится, например, что Эрос тесно объял диафрагму41, что "начало" (Achaer) охватывает сильная боль42, что сердце (Etor) сильно огорчено43, а френ объят страданиями44. К этому контексту принадлежит и выражение "в кругу черной диафрагмы (Phren)"45. Все это следует понимать абсолютно буквально, а не иносказательно, поскольку это рассматривается как

следствие нуминозного действия и тем самым мифической субстанции. Вновь мы встречаемся здесь с мифическим нераздельным единством и даже неразличимостью идеального и материального, а также субстанциальностью "духовных процессов". Где распадается это единство, там наступает смерть. Так, хотя умерший Патрокл и может явиться из Аида Ахиллу в видимом образе, но из него вытекла "диафрагма" (Phren), тем самым его покинула жизнь46.

в) Духовное богатство как божественный дар

Боги влияют не только на то, что мы называем в общем "человеческим", как, например, наслаждение, боль, мужество и др., они могут также вызвать в человеке божественное. Таков,

например, менос (menos). И это слово едва ли переводимо, хотя оно может обозначать силу, жизненную энергию, мощь и т. п. Оно непереводимо потому, что в нем переливается божественный отблеск, тогда как мы понимаем данные качества частью психологически, частью физически. Боги одаряют или отказывают в меносе, вдувают или забрасывают его в человека47, а именно в такие выше перечисленные сферы, как Stethos48, Thymos49 и др. Человек при этом настолько становится ареной нуминозного события, что сам буквально исчезает. Так, например, говорится в "Одиссее", 8.2: "Когда показалась заря, розовоперстая Эос, воспрянула с ложа священная сила Алкиноя"50. Или в другом месте, 7.178: "И сказал menos Алкиноя герольду"51. В "Илиаде", 23.837 читаем, что поднялся могущественный menos богоравного Леонтея52. Итак, менос, а не сам человек поднимается с постели, идет на борьбу или обращается к кому-нибудь в важную минуту.

Следующая божественная способность — это арете (Arete). С добродетелью, как можно было бы это слово перевести, она имеет (по крайней мере в сегодняшнем смысле) очень мало общего. Скорее она представляет собой многостороннюю способность, которая обладающему ею человеку придает божественные черты. Имеются в виду как физические способности, а именно быть хорошим воином, бегуном и танцором или быть красивым, так и душевные, а именно уметь играть на лире, водить корабли, уметь обращаться с предметами роскоши53 и быть порядочным, верным, короче, иметь "хорошую диафрагму" (Phren). Чисто "идеальная" добродетель, находящаяся в явной противоположности к физическому облику, немыслима для мифических греков. При этом Зевс размножает число Arete, а потом их уменьшает54, ведь человек был бы жалким существом, если бы боги не дали ему ничего55.

Мифическая субстанциальность таких способностей проявляется также в связи с нусом (Noos). Если мы назовем его "разумом", нам нужно при этом иметь в виду, что в данном случае речь прежде всего идет о быстром понимании ситуации и о практических решениях. Нус — это светлая мысль в опасной ситуации56, оперативно составленный умный план57, поскольку вообще Noos и Bule (воля, решение) тесно связаны друг с другом58. Нус также дается и отнимается богами59. Он находится в тимосе60, в груди61, он может буквально соседствовать с мыслями (которые ведь сами обязаны "вдуванию" божественной субстанции)62.

г) Мифическое соотношение внутреннего и внешнего

Где все материальное одновременно есть идеальное, все идеальное одновременно является материальным, где поэтому нет, как мы понимаем, четкой границы между физическим и психическим, там для нас не существует и очевидного различия между внутренним и внешним. Проясним это теперь на некоторых соответствующих примерах.

Телемах говорит в "Одиссее": "Ибо он является человеком, способным лучшим образом снять дом, поскольку Зевс наградил его кидосом (kydos)"63. Относительно слова Kydos Гронбех справедливо замечает, что "перевод этого слова как слава, сила или победа является более или менее произвольным. Когда говорится о Аполлоне, что он закутал туманом Агенора и вырвал его у пасти смерти, так как он не хотел, чтобы Ахилл получил Kydos, переводчик может по-всякому гадать, не приходя к решению, какое слово подходит здесь лучше всего... При чтении Гомера слово трепещет как честь, в то время как оно в действительности горит ровным спокойным огнем, везде, где грек его зажигает"64. Итак, нельзя однозначно понять из уже процитированного места в "Одиссее", дает ли Зевс кидос Телемаху или его дому. Фактически здесь нет разницы. Кидос Телемаха находится не только в нем, а также в его имении, в его подданных, в его роде. То, чем наделяет Зевс, проникает, подобно субстанции, через Телемаха в то, что тому принадлежит. Не потому, что Телемах имеет право наследования или что он оказывается особенно способным, но потому, что Зевс наделяет его кидосом. Только поэтому Телемах удостоен священного звания вождя, которое делает законными его претензии. Мы можем сравнить это с идеей величества императора при феодализме. Величество императора является

мифической субстанцией, существующей не только в носителе, но и в знаках его достоинства, она окружает его как аура и проникает как в имущество, так и в подданных. Когда Пиндар в пятой олимпийской оде говорит об олимпийском победителе Псаумии, что он "умножил" город речной богини Камарины, от которой он произошел, посвятив ей кидос, и тем самым он возвеличил своего отца и свою родину65, то он имеет в виду что-то исключительно субстанциальное, которое теперь освещает и согревает его окружение. Кидос Псаумии буквально распространяется, проникает в дома и дворцы и охватывает сердца тех, кто принадлежит к его роду.

Ядро такого представления выражается в основе "посвятить", которое нельзя здесь понимать иносказательно. Что под этим подразумевается, показывает происхождение немецкого слова "weichen" (посвящать), которое происходит от "weich" (мягкий), и это значит "святой". "Weich", по-средневерхненемецкому "wich", по-староверхненемецкому "wih", по-готски "weihs", связано с латинским словом "victima" (жертвенное животное) и характеризует тем самым "посвященное к жертве" и значит наполненное божественным существом. Но такое наполнение имеет всегда специфическую силу излучения. Г. Небель заметил по поводу олимпийских борцов: "Атлет сбрасывает свое старое бытие, он должен потерять себя, чтобы себя обрести. Бог и герой входят в голое тело, которое освободил человек"66. И эта овладевающая человеком мифическая субстанция распространяется вовне и находится не только "внутри", но и "снаружи".

Родственным кидосу является тиме (Time). Тиме тоже есть форма царского достоинства, ею наделяет человека Зевс, и она

действует в имуществе, родственниках и подданных67. На то, что она живет не только в людях, но и в вещах, которые принадлежат королю и поэтому находятся под ее нуминозным влиянием, указывает среди прочего знак королевского или судебного достоинства, а именно скипетр. Сегодня мы склоняемся к тому, чтобы понимать это чисто символически. Неприменимость такого понимания к грекам проявляется уже в том, что скипетр не подлежит обмену, а все зависит от этого скипетра, которым сейчас владеет король. В "Илиаде" торжественно рассказывается история скипетра, который принадлежит Агамемнону как главнокомандующему. Он получил его от своих предков, а они от Зевса. Тиме рода продолжает жить в нем как наследство, он содержит ту мифическую субстанцию, которая наполняет царя и которая придает ему божественное значение. Поэтому на скипетре присягают, и присяга абсолютно верна, ибо тот, который нарушил бы ее, потерял бы свою тиме, значит, царскую суть. Когда Пелид, после того как дал присягу, бросает свой скипетр на землю68, то это как бы залог, даваемый им; тем самым он ставит на карту все, чем сам является. Подобную важнейшую роль играет в этой связи снаряжение героя. Поэтому во всех битвах "Илиады" исключительно важно взять у врага не только жизнь, но и снаряжение. Кто его получает, приобретает также и тиме противника, ее силу, ее нуминозную субстанцию и тем самым корень жизни противника. Только на основе таких представлений можно вообще понять, почему Аякс в конце концов сходит с ума, когда он видит, что Одиссей обманул его насчет снаряжения мертвого Ахилла. Только

так можно понять, почему это событие осталось не только эпизодом мифа, но смогло стать темой одной из величайших драм Софокла. Примечательно, по мнению Гомера, что не тот теряет достоинство, кто грабит, а тот, кто ограблен. "...Переполнен задорным духом", — говорит Нестор Агамемнону. "Ты этого мужественного человека, почитавшегося даже бессмертными, лишил достоинства, ибо ты взял от него подарок"69. Это возможно лишь в силу того, что субстанция тиме находится и в подарке. И наоборот, можно дать кому-нибудь тиме через подарок, и этим даже привязать его к себе. (К роли подарка я еще вернусь.)

Если перевести "тиме" как "честь", а Euchos и Kleos как "слава" (они тесно связаны с тиме, и поэтому я их подробно не рассматриваю), тогда "Илиада", в которой эти слова играют центральную роль, должна показаться невыразительной. И все получает сразу совсем другую глубину, если постичь нуминозный смысл, который в них отражается.

В тесной связи с кидосом, тиме, Euchos и Kleos находится олбос (Olbos). Подспудно олбос означает богатство, благополучие, счастье, но что действительно подразумевается под ним, показывает среди других то прекрасное место в 7-й песне "Одиссеи" (87 и далее), где описывается Olbos Алкиноя. В сияющем свете стоит дворец из блестящей бронзы и голубого камня. Двери

из золота, балки из серебра. Внутренняя обстановка полна роскоши, владение окружено садом, в котором растут груши, гранаты, яблони, смоковницы и оливы. Там пробиваются прохладные источники. Статная обслуга везде деятельная, в ней 50 женщин, которые занимаются многочисленными мельницами, ткацкими станками и

другими домашними механизмами. Они знают домашнее искусство, так как их учила Афина создавать произведения и красоту и дала им "благородные Phenes". Именно она дала Алкиною олбос. Итак, в Olbos находится благословение богов, он имеется во владельце и в его владении. Поэтому Одиссей может просить небесные силы, чтобы они сделали подарки, которые он получил от Феаков, "olbia", то есть наполнить их той субстанцией, которая дает счастье в божественном смысле70. Пиндар называет Амфитриона богатейшим в Olbos не только потому, что Зевс имел половые сношения с его супругой, но и потому что он (Зевс) "вскормил" его (Амфитриона) копье, значит, сделал "olbia"71. О олбосе Батта Пиндар говорит: "Древнее счастье Батта как твердыня града и сияющее око для странников, всегда надежно и дарует то и это"72. Olbos Батта древнейший, потому что он передается от богов через предков до наших дней и находится не только в роде Батта, и в его замке, но проявляется как свет для глаз людей.

Идея семейства вообще имеет особое значение для мифической связи внутреннего с внешним. Семейство не воспринимается здесь ни чисто материально (биологически), ни чисто идеально (если иметь в виду обладание характерными чертами души). Напротив того, семейство — это постоянная мифическая субстанция, которая однажды перелилась от божественного существа (бога или героя) в человека и теперь передается из поколения в поколение. К поколению, по мнению греков, принадлежат не только родственники и их владения, но нередко и все то, что стоит в тесной связи с ними, особенно через обмен подарками. Мифическая первосубстанция семейства присутствует у священного домашнего огня, поэтому возвращающийся домой

победитель кладет туда свой венец, чтобы число Olbos и Kydos предков увеличилось на Olbos и Kydos побежденного73. Владение семьи защищается как жизнь, потому что члены семьи идентифицируются с ним. Мы увидели это на примере снаряжения. Когда Ахиллес жалуется, что Гектор отобрал у Патрокла оружие, которое он, Ахиллес, дал в долг Патроклу, он ссылается на то, что это оружие было дано богами74. Так неразрывно были связаны друг с другом имущество и человек, так сильно жила в обоих одна и та же мифическая субстанция, что их даже хоронили вместе. Отсюда и то, что вместо выражения "устраивать поминки" говорили kterea ktereizein, то есть "хоронить имущество как собственность"75. Тесная, почти родственная связь, возникающая через обмен подарками и собственностью семьи, выражается особенно четко в "Илиаде" (6.212 и далее): Главк и Диомед стоят друг против друга и готовы бороться. После

того как с двух сторон были представлены семейства, выясняется, что они оба являются xenoi patroioi — выражение, переводимое "друзья-гости со времен отцов". К предкам Диомеда принадлежит Ойней, к предкам Главка — Беллерофонт. Беллерофонт однажды переночевал у Ойнея, и они обменялись подарками: золотыми кружками, пурпурными поясами и др. Эти дары связали их друг с другом навсегда. Вместе с подарками произошел обмен субстанциями родов, и, таким образом, обе стороны выглядят одинаково. Поэтому борьба между Главком и Диомедом невозможна, к тому же ей препятствовали и кровные связи. Итак, они дарят друг другу свое снаряжение и подают друг другу руки, чтобы торжественно закрепить примирение76. Очень показательно, что по-гречески слово kedeios может

означать как "родственный", "породнившийся", так и "любимый", "дорогой" и "подобающий умершему". Границы между семейством и близкими друзьями расплываются. Это происходит, к примеру, тогда, когда Аякс говорит, что он и другие военачальники приходятся Ахиллу kedistoi среди ахейцев. Точный смысл данного слова не схватывается при его переводе как "ближайшие", "любимейшие"77 и т. п. В шестой олимпийской оде Пиндар ссылается на свое родство с Агием, которому он посвящает эту оду. Прародительница Агия — речная нимфа Стимфала. У нее есть дочь Метопа, которая также является речной нимфой Фебой. Последнюю Пиндар рассматривает как свою праматерь78, поскольку он вспоен водой ее реки. Мифические и кровнородственные связи перетекают друг в друга, и когда позднее мифографы и логографы пытались внести биологический порядок в бесконечные генеалогии и генеалогические деревья мифа, это стоило большого труда. Ведь и на Эгине, и на Саламине, и на Фтии, и даже в Египте обнаруживаются потомки Аякса. В принципе грекам было все равно, родственны ли друг другу предки этих родов, возникших уже в историческом времени, и родственники ли они вообще в современном смысле, является ли прародителем Аякс, Теламон, Пелей или Кихрей и т. п. Их объединяет между собой многообразная мифическая связь, общая нуминозная субстанция, одновременно идеальная и материальная, которая может быть обоснована биологически, или через общую собственность, или через обмен предметами, в которых и живет сущность данных людей.

В этом совместном бытии человек мифической эпохи находит корни своей жизни. Как единичное, как индивид и Я он ничего собой не представляет. Лишенный

святости, aphretor, athemistos anestios, — это человек без рода, без закона, без очага; именно в такой последовательности стоят данные слова, образуя как бы устойчивую формулу79. Не иметь рода значит быть лишенным нуминозного Kydos и Olbos, в которых содержится даваемая богами идентичность рода, то есть вообще не иметь собственного лица. Тот же, кто живет в неидентифицированном виде, не имеет ни связи, ни закона, он как соломинка на ветру; наконец,

без очага нет и рода, ибо род живет в доме и собственности, как и в принадлежащих к нему людях. В третьей пифийской оде Пиндар рисует судьбу Корониды, которая была умерщвлена Артемидой, поскольку вступила во внебрачную связь с мужчиной чужого рода. Хотя Коронида и принадлежала к роду, которому Аполлон дал olbos, она не дожидалась, пока отец приведет ей жениха. Тем самым она в глазах Пиндара совершила "безрассудство"80: она не искала любимого, исходя из общего kydos, но жаждала чужого81, "глядела на сторону"82 и обесчестила тем самым Родину". Ее любовь была чем-то изолированным, выпадающим из родовой связи. Согласно же мифической точке зрения, человек может преуспевать только в рамках этой связи. При этом понятие рода следует понимать весьма широко; оно включает в себя даже все племя, фратрию, которая определяется через общие культовые обряды входящих в нее родов. Примечательно, что индогерманское слово для обозначения брата сохраняется в греческом лишь в слове "фратрия". Показательно также и слово "philos", вообще-то неточно переводимое как "любовь". "Philos" относится не только к тому, что человек любит: например, к дому, владению, Родине и т. п.; оно относится и к членам собственного тела, короче, ко

всему, в чем воплощается человек и что теснейшим образом связано с его сущностью и самостью. Двигаются "любимые руки", моргают "любимые веки"84; тимос играет в "любимой груди (Stethos)"85, "любимое сердце (Кег) бьется в битве", "любимое сердце" становится робким87, "любимый этор" (Etor) горит страстью88, "любимый этор" отлетает после смерти89.

Человеку мифической эпохи абсолютно неизвестна область внутренне идеального в качестве Я. Он есть тот, кто он есть, занимая при этом место во всеобщей мифически-нуминозной субстанции, которая существует во многом, будь то люди, живые существа или "материальные" предметы, поэтому и человек живет во многом, и оно живет в нем. Грек всемерно превращает себя в такой наглядный предмет, в котором внутреннее и внешнее представляют нераздельное единство. То, что он переживает, "не является собственностью души, связанной с глубоким одиночеством или душеподобным, безобразным потусторонним миром, — говорит B. otto. — это часть мира, которая обретает свое место и свой живой смысл в мифе..." Внутренний мир человека "целиком вплетен и вписан в мифический мир как в одну-единственную замкнутую форму"90. Здесь нигде не идет речь о каких-либо "субъективных настроениях", но лишь о "реальностях, устойчивых формах бытия, божественная экзистенция которых может быть дана человеку в каждый значимый момент"91. Его "окружают" "великое бытие" и "живые формы". "Важнейший вопрос состоит в том, чем являются эти формы. Если он их знает, то знает и себя самого""2. Исходя из этого мира представлений, может быть понят в конечном счете и мифический культ предков. Где он властвует, замечает Кассирер, "там отдельный человек не

только чувствует свою связь с прародителями благодаря продолжающемуся процессу порождения, но он убежден в своей идентичности с ними. Души предков не умерли; они живут, чтобы вновь воплотиться во внуках, чтобы постоянно обновляться в родовом потомстве"93.

д) Мифическое значение имени и слова

Всякому ритуальному действию соответствует обращение по имени к определенному богу. Имя не только идеально, в нем заключена и мифическая реальность того, кто им. назван. Бог присутствует уже в силу произнесения его имени особым ритуальным образом. Поэтому имеет решающее значение, чтобы к богу обращались посредством его правильного и значимого для данного случая имени. (Так, к примеру, священники у римлян (понтифики) с помощью руководимых ими так называемых индигитаментов должны были овладеть искусством всякий раз вызывать нужного бога в подходящей форме94.) При этом важную роль играли различные прозвища, такие, как Зевс Ombrios (бог дождя), Зевс Hikesios (защитник чужаков), Афина Ergane (богиня ремесла), Деметра Karpophoros (богиня плодородия) и т. д. В том, что "теос" в единственном роде не образует нормального звательного падежа, — замечает В. Буркерт, — есть "нечто большее, чем просто грамматическая пикантность"95. Общее обозначение "бог" применяется, по-видимому, лишь тогда, когда человек, будучи уверенным в явлении ему бога, еще не знает, какой именно бог ему явился.

Такое единство мифической реальности и произнесенного слова обнаруживается в особенности в молитве, затем в культовой декламации мифа, в тосте, в

клятве и в проклятии. В слове содержится сила, которая пронизывает человека как нуминозная субстанция и благодаря которой миф становится современной реальностью (подробнее речь об этом пойдет позднее); таким же образом можно призвать к себе силы добра или зла. Пиндар сравнивает, поэтому, реальность слова с реальностью вина, а именно нектара, дарующего божественное бессмертие96. "В словах, — пишет Гронбех, — человек достигает такой же отчетливой формы, как если бы он выступал в видимом образе, слова являются его телом"97. Он указывает и на то, что стереотипное выражение "крылатые слова" ни в коем случае не следует рассматривать только как поэтическое украшение. Скорее слова вылетают из "клетки зубов" и проникают в душу того, к кому они обращены, и могут придать ему силу или вызвать боль. Мифическое отношение между словом и реальностью выразил Кассирер следующим образом: "Помимо всего прочего здесь отсутствует всякая четкая граница между просто "представлением" и "реальным восприятием"98. "Мифическая форма является "конкретной" не потому, что она имеет дело только с чувственно-

предметными содержаниями и исключает, отталкивает от себя все чисто абстрактные моменты, все, что является лишь значением и знаком, а потому, что в ней сходятся как предметность, так и значение, и "конкретизируются", срастаются здесь в непосредственное единство"99. "Слово и имя обладают не просто функцией представления", но в обоих "содержится сам предмет и его реальные силы"100. "В особенности имя собственное связано данным образом... со своеобразием сущности... Имя и личность сливаются воедино... Имя означает силовую сферу, в рамках

которой существует и действует конкретный бог. Так. в молитве, при пении гимна и во всех формах религиозной речи следует тщательно следить за тем, чтобы определенного бога называли соответствующим именем; ибо он только тогда принимает принесенное подношение, когда к нему обращаются правильным образом"101.

е) Мифическое единство сна и реальности

Греки не видели различия в том, является ли им бог во сне или наяву. И то, и другое имело для них равное значение и одинаковую реальность. Когда, например, Сафо просит о помощи Афродиту, "она может ссылаться на то, — пишет Виламовиц, — что богиня приходила к ней... Кто усомнится в том, что она говорит правду, даже если явление богини происходило во сне, а не наяву"102. Когда Афина говорит дремлющей Навсикае103 или Зевс спящему Агамемнону, то ни Навсикае, ни Агамемнону104 не приходит в голову, что здесь происходит "субъективное", производное от них самих событие, и они ведут себя точно так же, как если бы они всему этому внимали с помощью глаз и ушей. Греческое слово "сон" (Oneiros) производно как раз от "on eirein", которое означает "возвещать истину"'05. Хотя при этом и не подвергается сомнению то, что сны подчас могут возвещать и ложь (Агамемнон вводится Зевсом в заблуждение в вышеупомянутом сне), однако и тогда такое сообщение рассматривается не как продукт фантазии спящего, а как действительно внушенное богом. Даже в этом случае сохраняется "объективность" сна. В "Одиссее", к примеру, проводится различие между сном, говорящем истину, и сном-обманом, но им обоим вместе с тем не может быть приписано свойство мира идеальных представлений, относящегося к Я. Так,

сон-обман покидает царство ночи через ворота слоновой кости, а правдивые сны — через роговые ворота. Слоновая кость по-гречески "Elephas", тем самым намекается на "elephairesthai", обман, в то время как рог, по-гречески "Keras", очевидно, связывается с "krainein", приносящим истину106. Согласно мифу, сны происходят из субстанции ночи, они являются, по Гесиоду, детьми ночи'07. Поэтому греки говорят не "ему снился сон", а "он видел сон"'08.

Это мифическое отношение сна и реальности действовало и в дальнейшей истории античности. Об этом свидетельствуют не только знаменитые оракулы-инкубанты в Афинах, на Эгине и на Эпидавре, где людям во время сна в храме являлись боги или давали совет по поводу болезни, но и такие "просвещенные" мыслители, как Платон и Аристотель, которые были убеждены, что определенные диетические предписания позволяют во сне постичь истину109. Еще в эпоху эллинизма издавались многочисленные сонники, как, например, сонники Деметра из Фалерона, Гемина из Тироса, Артемидора из Эфеса и др.

Закончим этот раздел цитатой из Кассирера: "И все же не подлежит сомнению то обстоятельство, что своеобразная структура известных фундаментальных понятий мифа лишь тогда становится понятной и прозрачной, когда принимается в расчет, что для мифического мышления и "опыта" существует постоянный и плавный переход от мира снов к миру "реальности". И в чисто практическом смысле, и в установке на реальность, которую человек принимает не просто в представлении, но в действии и деятельности,

определенные сны получают ту же силу, значение и "истину", как и события, переживаемые наяву"'10.

ж) Примеры психических богов

Подобно тому как нуминозные природные сущности выступают вышеописанным образом в качестве индивидов всеобщего значения, то же самое относится и к нуминозным психическим сущностям. Везде, где розовеет заря, там пребывает Эос, где находится радуга, там пребывает Ирис, где зреет зерно, там Деметра. Где гремит битва, там место Ареса, где люди сгорают от любви друг к другу, гам царствует Афродита, где действует практический ум или высказывается мудрый совет, а самообладание противостоит неистовству, там правит Афина; там же, где обнаруживается мудрость, мера и достоинство или же мастерство игры на лире очаровывает людей'", там место Аполлона; и Артемида властвует там, где оберегает себя целомудрие или люди становятся, подобно Ипполиту, бесчувственными. Это те самые боги, которые "забрасывают", как мы видели, психические процессы в тимос, стетос и френ, это, следовательно, именно их мифическая субстанция внедряется и действует там. Эсхил лаконично выразил это в драме "Беззащитные" словами данайцев: "Сама по себе женщина ничего собой не представляет. В ней нет Ареса1·2".

Все идеальное содержание души здесь одновременно принимает материальную форму, превращается в субстанциальную, конкретную сущность и образует с материальным содержанием природы целостность, которая несет в себе при этом идеальные черты нуминозного существа, бога. Это приводит к тому, что и раздор (Эрис), мир (Ирена), справедливость (Дике),

порядок (Евномия), устав (Темис), сон (Гипнос), память (Мнемозина) представляются персонифицированно. Греки не обходят

вниманием даже безобразное и смешное, к примеру, когда Гермес выступает как бог воров, шуток и проказ, пропаж и неудач. Присутствие Гермеса заметно и в том случае, если во время званого обеда внезапно возникает тишина (которую сегодня в шутку объясняют тем, что через комнату пролетел ангел). "Никогда не знаешь, — справедливо замечает Г. Небель, — следует ли писать то или иное слово с большой или маленькой буквы, обозначает ли оно личность или вещь — именно эта неуверенность и есть миф" "э.

При всем этом следует полагать, что психические нуминозные сущности, так же как и природные нуминозные сущности, не скоррелированы с отдельными элементарными процессами, но всегда представляют собой единства, в которых субстанциализируется сложное содержание идеальных явлений. Боги, за некоторым исключением, вовсе не представляют собой персонификации каких-то понятий именно потому, что они всегда являются индивидами. Они представляют собой, по замечанию В. Отто, "многообразное бытие"114. С одной стороны, нередко они суть одновременно психические и природные божества, как, например, Артемида, которая отвечает как за заповедную природу, охоту, так и за девственность; с другой стороны, богам всегда присущи свои собственные истории, в силу которых им приписываются определенные дополнительные качества. В качестве примера следует упомянуть Диониса, который действует не только в оргиастической сфере, но имеет отношение и к царству смерти. Между разнообразными качествами богов часто

можно установить. связь: так, заповедная природа и девственность, дионисийское опьянение и смерть аналогичны друг другу. Однако связи между сферами действия некоторых богов нередко уже нельзя распознать, поскольку канула в прошлое та историческая подоплека, к которой должны быть сведены данные связи. Миф демонстрирует глубочайшую восприимчивость чудовищного многообразия жизни и тесную связь истории и божества (о чем еще не раз пойдет речь); наиболее чужды ему упрямые абстракции. Боги суть зафиксированные формы сложного опыта, которые для человеческого мира имеют значение праобразов. Именно поэтому они и являются наиболее знакомыми и наглядными для человека мифической эпохи даже в том случае, когда вызывают страх и трепет. Нуминозные сущности мифа действуют как праисторические силы. Это силы, которые существуют в определенном жизненном пространстве при определенных исторических условиях и понимаются одновременно как индивидуальное и общее, материальное и идеальное.

С одной стороны, из этого проистекает свойственная всякому мифу неясность. У богов нет строгих понятийных границ. Почти вс& способно перейти в иное: так, камни, брошенные Девкалионом и Пиррой, становятся людьми; Фаэтон и Орион превращаются в звезды, Кадм становится змеей, Дафна — лавром, Арахна — пауком, Ниоба — камнем, Аэдон — соловьем и т. д. Классическим образом демонстрируют это "Метаморфозы" Овидия.

Однако не будем впадать в заблуждение. Большая часть всего этого есть просто мифология, которая хоть и является дочерью мифа, но не принадлежит к устойчивой структуре его культа и не принимается

полностью всерьез. Мифология относится к мифу так же, как схоластика к религии, или как современный так называемый сциентизм к науке. Хотя схоластика возникла на почве религии, а сциентизм — на почве науки, но оба являются лишь специфическими историческими оформлениями своих истоков, не будучи однозначно легитимированы последними. Там же, где указанная склонность к метаморфозам является подлинно мифической, там она безусловно воспринимается не как нечто неудовлетворительно-неясное. Напротив, общение с нуминозными силами определялось столь ясными и отчетливыми представлениями, что благодаря этому, как известно, осуществлялось руководство и управление всей жизнью. Наши сегодняшние трудности в понимании этого объясняются лишь тем, что мы более не воспринимаем миф в качестве жизненной реальности и, более того, имеем лишь фрагментарное знание о нем, ведь мы знакомимся с ним в основном как с мифологией и в основном при посредстве того, где, согласно нашим сегодняшним представлениям, фантазия пользуется полной свободой, а именно при посредстве искусства.

з) Различия между мифическим и психологическим пониманием человека

Как показано выше, различия между мифическим и психологическим пониманием человека в большой степени аналогичны различию между мифическим и научным пониманием природы. Поэтому суммируем вкратце. Во-первых, в мифе идеальные, психические процессы не находятся в отношениях параллельности, взаимодействия и т. п. с материальными процессами, они являются одновременно материальными, представляя мифические субстанции. Здесь также преодолевается

само собой разумеющееся для психологии различие между идеально-внутренним и материально-внешним. Во-вторых, эти субстанции представляют собой нуминозных индивидов всеобщего значения, которые тождественны себе самим всюду, где имеют место подчиненные им "психические" процессы. В-третьих, собственные имена вновь принимают здесь на себя роль общих понятий: любовь есть присутствие Афродиты, война — присутствие Ареса и т. п. В противоположность этому вся предметная область психологии определяется исключительно понятиями. В-четвертых, психологические объекты всегда находятся в некоторой пространственновременной определенности, поскольку они рассматриваются как связанные с человеческим телом. Важнейшие же в психологическом аспекте мифические субстанции хоть и связаны постоянно с определенными местами типа тимоса, стетоса и т. п., однако

данные места прежде всего не принадлежат пространству и времени в смысле нашего гомогенного пространственно-временного континуума, и, кроме того, эти субстанции могут находиться и в местах, не относящихся к человеку. В качестве нуминозных сущностей они могут быть одновременно и природными сущностями, которые определяются через известные сферы природы (небо, Земля и пр.) или существуют за пределами доступного нам пространственно-временного мира (Олимп, Аид и т. п.). И еще одно заключительное замечание. Подобно естественно-научным или психологическим объектам мифические объекты природы и психики тоже могут порой выступать в особенно чистой или интенсивной форме. Хотя, как уже указывалось, нуминозные сущности природы способны появляться в

любом месте, они вместе с тем часто предпочитают останавливаться в определенных местах, в особенности в посвященных им храмах; там наиболее сильно ощущается их близость. Аналогичный вывод справедлив и в отношении нуминозных психических сущностей. Их присутствие постигается в наиболее впечатляющие моменты жизни — греки называют их "кайрос", — когда жизнь внезапно словно пронизывается лучом света и человека одновременно охватывает желание, он испытывает облегчение, в нем обостряются чувства, рождаются идеи, его посещает озарение или прозрение, он принимает важное решение и т. п. Для человека мифической эпохи всюду обнаруживает себя игра неодолимости и мощи, крейтон (Kreitton), он всюду ощущает себя ареной нуминозного действия и бытия. Он даже способен мыслить себя как тейон (Theion), как исполненное богом существо.

3. Нуминозные сущности в сообществе и истории

Во власти нуминозных сущностей находится не только природа и индивид, но также и человеческое сообщество с его историей.

а) Нуминозное в общественной жизни

Мы уже обсуждали нуминозное значение семьи и клана (гл. V, разд. 2г). Мифическая субстанция объединяет между собой клан, его владения и находящихся тем самым в тесной связи людей и предметы, являясь основой Их совместного олбоса (Olbos) и общего им кидоса (Kydos). Клан ведет свое происхождение от нуминозного события, к примеру, от зачатия одного из праотцов богом, от деяния одного из

героев и т.п., и его сердцевина находится в очаге дома. Все, относящееся к клану, будь то человек, вещь или что-то иное, тождественным образом (даже если и в разной степени, ибо господину принадлежит большая часть) участвует в общей мифической субстанции. По-

скольку идентичность всякого человека исходит из нее, то он и формируется этой субстанцией и определяемой ею традицией. С этим связывает он свое самосознание и самопонимание, это определяет его характер, сущность, способ его мышления, деятельности и восприятия. Человек понимает себя не столько как индивида, сколько как члена своего рода. В семье и клане вновь действует нечто, имеющее одновременно черты идеального и материального, индивидуального и общего. Как уже упоминалось, это же имеет место и в рамках фратрии, единство которой производно от совместного культа и которая обычно носит имя героя или бога. Примечательно, как Геродот говорит, к примеру, об Изагоре, враге Клисфена: хотя он и не знает своего происхождения, но его род приносил жертвы Зевсу Кариосу115. То, что относится к роду и фратрии, справедливо также и для союза государств, для города и полиса. И последнему присущ очаг, и он наполнен мифической божественной субстанцией, к примеру, восходящей к Афине. Аполлон нередко учреждал через оракула государственный закон116, обычаи и порядки обязаны своим происхождением в основном Зевсу, отсюда его прозвища: Ксений (Xenios, гостеприимство), Икезий (Hikesios, услужливость), Оркий (Horkios, клятва), Эркей (Herkeios, владение) и т. п. Едва ли не всякая деятельность общественного характера сводится к некоторому божеству, которое ввело ее в оборот и является условием ее успешности. Все, что человек

предпринимает в рамках сообщества, прежде всего всякая его профессиональная практика, начинается с молитвы и жертвоприношения. Чему не способствует бог, чему не содействует его субстанция, возбуждая тимос или френ человека, то не сопровождается успехом. Афина Эргана, к примеру, является богиней ремесла, гончарного дела, ткачества, колесного дела, маслоделия и т. п. Горшечники обращаются к ней в своей песне, чтобы она простерла свою длань над гончарной печью, и свидетельствуют о присутствии богини в мастерской"7. Подобное же относится и к Гефесту, богу кузнечного дела, к Посейдону, богу рыбаков, к Артемиде, богине охоты, и т. п. Стоит упомянуть также о том, что ремесленники, уходя на покой, посвящали свой инструмент храму. Таким образом они возвращали богу то, в чем действовала его сила, отдавали богу богово. Все жизненное пространство человеческого сообщества, деятельность и образ жизни управлялись нуминозными сущностями. В. Буркерт замечает по этому поводу: "Боги принимали участие в качестве свидетелей во всех правовых ситуациях, будь то на суде или в экономических отношениях товаров, денег и земельного владения. Любая ссуда, любой договор о купле-продаже, который не предполагает немедленного введения в действие, требовал клятвы. Чтобы делу придать необходимый вес, было принято посетить храм. Закон в данном случае предписывал, в каком храме надлежит "принести клятву". Из этого вытекает тесная связь рынка и храма118. "Жизненный порядок, порядок

в сообществе поддерживается путем жертвоприношения с помощью не подлежащих отмене актов; "религия" и повседневное существование взаимопроникают друг в друга столь естественным

образом, что всякое сообщество, всякий порядок должны быть обоснованы с помощью жертвоприношения"119.

б) Нуминозное в истории

Нуминозное в клане, фратрии и полисе есть одновременно таковое и в их истории. Как оказывается, такие сообщества явно осознают себя через свою историю, к примеру с помощью легенд о генезисе или о героических деяниях отцов, которые связаны с деятельностью нуминозных сущностей. Для мифически мыслящих греков профанная и божественная истории неразрывно сплетены между собой. Гомер приводит классический пример. Начало Троянской войны восходит к суду Париса. Поскольку он присудил Афродите в качестве приза красоты яблоко (которое было подброшено богам Эридой, богиней раздора, на свадьбе Пелея и Фетиды), это помогло ему похитить из Спарты Елену, жену Менелая и дочь Зевса, но тем самым он восстановил против себя Афину и Геру, которые проиграли конкурс красоты. Поэтому они помогали грекам вернуть Елену и разрушить Трою. Не было ни одного решающего этапа Троянской войны, который бы проходил без участия богов, будь то боги, стоявшие за троянцев или за греков. Боги постоянно наполняли тимос, френ или стетос бойцов либо мужеством и мудростью, либо страхом и слепотой. Если копье попадало в цель, то была помощь богов, если боец промахивался, то и в этом была рука бога; к богу восходит мгновенное ослепление светом или препятствие зрению в виде вздымающейся пыли, которые означают смерть. Бог удерживает Ахилла от насилия в ходе военного совета, бог внушает Агамемнону планы военных операций и т. д. Битва людей отражает вместе с тем битву богов, которые разделились на сторонников греков

и сторонников троянцев. "Если люди должны принять решение, — пишет В. Отто, — то тому предшествует дискуссия между богами"120. Можно сказать и так: всякая такая дискуссия происходит в нуминозной сфере или разрешается при ее посредстве121. Здесь пора вспомнить о том, что слово "миф" означает "история", "рассказ". У всякого бога есть миф, что значит: о нем не просто рассказывают истории, но он, так сказать, дефинируется через его историю. В этом отчасти отражается человеческая история или, наоборот, человеческая история находит отражение в божественной истории. К примеру, когда Гесиод показывает, как олимпийцы закладывали основы своей власти, победив в тяжкой битве Крона и титанов и заперев их в Тартаре, то из этого вырисовываются те чудовищные перевороты, с помощью которых грекам открылся тот самый мир, который мы называем гомеровским.

Г. Муррей в своей книге "Возникновение греческого эпоса"122 выявил различные слои, из которых в конце концов сложился известный нам гомеровский текст. Читая книгу, мы становимся свидетелями процесса, который вел, согласно воззрениям поздней греческой античности, от властвующих в подземном царстве хтонических и кровожадных сил в свет будущей цивилизации; процесса, которым руководит нуминозная причинность. К этому же процессу следует отнести и многократно изображавшуюся на фронтонах храмов битву лапифов и кентавров, в которой при помощи богов лапифы, представители новой человеческой расы, одержали победу над кентаврами, образами звериного варварства. Фрагмент мифического взгляда на историю культуры доносит до нас, далее, тот миф о Дионисе,

который повествует о сопротивлении, оказанном ему Пенфеем, или о противостоянии богу женщин Охромены, которых Дионис принуждал к участию в своих оргиях. "В этих историях, — пишет Виламовиц, — заключено воспоминание об отчаянной борьбе против новой религии..."123 А когда сообщается о трудах Аполлона и сыновей Гефеста по строительству дорог и возделыванию земель от Делоса через Афины и до Дельф, где Аполлон убил Пифона и занял место правившей там Геи124, то нашим глазам предстает путь, пройденный в ходе упрочения культа Аполлона. Другой исторический факт, а именно победа Писистрата над афинянами при Паллене, которая открыла ему дорогу в Афины, отражается в мифе как участие богини Паллады в битве на стороне Тесея (не путать с Тесеем — победителем Минотавра). Паллада была той богиней, культ которой Писистрат ввел позднее в Афинах, где она слилась с богиней города, Афиной, хотя каждая из них все еще имеет отличительные черты: первая обитает в Парфеноне, а вторая в Арехтейоне на Акрополе. Это сплетение человеческой истории и мифа о богах и героях можно наблюдать даже в ту эпоху, которая уже не принадлежит седой старине и которой соответствует определенная письменная традиция. Когда, к примеру, Афины воевали с Митиленой за Сигею, которая была отстроена на месте Трои, то это происходило со ссылкой на гомеровские события125. Перед битвой при Саламине был послан корабль на Эгину, который должен был привезти подмогу от Аяксидов, то есть гомеровского мифического рода126. Персидские войны вообще рассматривались в связи с троянскими событиями, которые были известны не иначе как в гомеровском, то есть мифологическом, изложении127.

в) Различия между мифическим и социально-научным пониманием сообщества и истории

В разделе 3 главы IV были сформулированы онтологические основания социальных наук, за исключением их естественнонаучных и психологических компонентов. Тем самым была выделена сфера собственно социальных наук, имеющая своим

предметом характеризуемые определенными правилами ситуации, в которых пребывают соответственно группы или индивиды как члены групп. В качестве примера были упомянуты экономические, политические, социальные, юридические, военные, моральные и религиозные ситуации. Такие ситуации, даже если они относятся к сфере материального, с социально-научной точки зрения понимаются как нечто чисто идеальное постольку, поскольку правила, определяющие данные ситуации, суть изобретения и создания людей, подверженные историческому изменению. Даже тогда, когда речь идет, к примеру, об исходных материалах производственного процесса или даже о геофизическом аспекте военной ситуации, люди ведут себя, исходя из общих экономических или военных норм, которые они изучили или задали и которые в целом разделяют с другими людьми.

Миф тоже имеет своим предметом подобные всеобщие правила поведения, поскольку он определяет мышление, деятельность и восприятие членов клана, фратрии и полиса, их обычаи и порядки, а также направляет в присущем ему духе профессии, право, торговлю и поведение людей. Эти восходящие к мифу правила поведения понимаются, однако, не как идеальные изобретения и творения людей, а как

действия нуминозных субстанций, которые вносят в сообщество порядок. Поскольку эти субстанции являются сущностями, способными к материализации (к примеру, в качестве бога, принимающего телесную форму), то они, как уже многократно показывалось, суть одновременно идеальны и материальны, индивидуальны и всеобщи, а их собственные имена выполняют функцию общих понятий. Праисторический герой или бог предков присутствует везде, где следуют закону клана, фратрии и полиса, Афина Эргана везде сопровождает горшечное дело, Зевс Ксений освящает своим присутствием гостеприимство, а Зевс Орикий (Horikios) присутствует при клятве и т. п. В социально-Научной же интерпретации такие правила поведения, напротив, обычно определяются с помощью понятий, под которые подводится каждый отдельный случай. Принципиальные различия между мифом и социальными науками прослеживаются и при взгляде на упорядочивание жизни в пространстве и времени, поскольку в этих областях знания принимаются совершенно различные представления о них. Более подробное рассмотрение этого, впрочем, не является необходимым в силу уже ранее предпринятого анализа.

4. Нуминозные сущности как априори мира мифического опыта

Тот, кто хотел бы и далее разлагать нуминозные формы на их элементы, построить на них объяснение или объединить их строго рациональной связью, тот не видит сущности нуминозного и ставит под сомнение его предпосылки. Хотя между различными качествами этих форм и существуют, как уже упоминалось, некоторые аналогии (заповедная природа и девственность у

Артемиды, например), а также некоторые логические или диалектические структуры (Дионис как бог опьянения и смерти), однако многое остается неразрешимым; скажем, даже для людей мифической эпохи исторические истоки культов, относящихся к нуминозным сущностям, отчасти скрыты мраком неизвестности. Поэтому в рамках мифа не имеет смысла вопрос о том, почему эти формы обозначены так, а не иначе, почему они не выбраны из всего мыслимого мира иным образом. Греки мифической эпохи исходили из них, скорее, как из априори данного им знания о мире. Они везде наблюдали их присутствие и действие. Они жили в мире, упорядоченном и структурированном этими формами, имеющими для греков кристальную ясность. Боги служили грекам алфавитом, который, говоря словами Канта, позволял им проговаривать их опыт. Геродот высказывался в том же духе: "Гесиод и Гомер установили для греков генеалогическое древо богов, дали богам прозвища, поделили между ними достоинства и способности и прояснили их образы"128. А боги уже "внесли во все вещи порядок и каждой определили свое место"129. Еще Платон замечает, что в Гомере видели того, кому Греция обязана установлением божественного руководства жизнью130. Поэтому В. Буркерт называет миф "комплексом повествований, в котором очевидные людям схемы... составляются в многослойную систему знаков, которая по-разному применяется для просветления реальности"131.

ГЛАВА VI Регулярность событий как ???? в греческом мифе

Введение

Содержание предыдущей главы было связано, в первую очередь, с первым пунктом нити рассуждения, разработанной в 4-м разделе главы IV, где рассматривалась разница между мифической и научной структурами предметности. Тем самым были затронуты дальнейшие пункты, в особенности — третий, касающийся психологии и общественных наук. Как я уже отмечал, мир мифических представлений является единым целым; элементы, из которых он состоит, не отделены строго друг от друга.

Завершая сказанное в пункте 3, обращусь к пунктам 2 и 4. В этой связи возникает вопрос: что с точки зрения мифа соответствует научному представлению о законах природы, с одной стороны, истории и общества — с другой. Ответ таков: понятие архе (начала)132.

Архе — это история происхождения. Когда-то некое нуминозное существо впервые совершило определенное действие, и с тех пор это событие идентично повторяется. В первую очередь это относится к явлениям природы.

1. Архе в сфере природы, души, общества и истории

Это, например, все то же рождение моря из Земли-Геи, которая выпускает источники из почвы и ведет их к морю; та же Ночь, рождающая Утро и День; тот же Гелиос, совершающий свой путь по небу и Океану; приносящий весну выход Персефоны из Аида и ее возвращение в Аид, приносящее зиму.

То же справедливо и для человеческой души. Воинственный человек всегда ведет себя одинаково, ибо в нем живет Арес; в воспылавшем любовью — живет Афродита, в практично мыслящем — Афина, в царственном — Зевс; в человеке, играющем на лире, живет Аполлон. Характер человека отмечен богом и, соответственно этому, один — дитя Ареса, другой — дитя Афродиты, третий — Зевса и т. д. Здесь присутствует идентично себя повторяющее мифическое первособытие: эти характеры — характеры божеств, и они возникают из историй, которые о богах рассказываются и которые их же и определяют.

Так же в конечном счете обстоит дело и с правилами в сообществе и истории. Некий бог создает правила поведения для

рода, фратрии и полиса; когда-то он впервые их "показал", с тех пор они повторяются постоянно и одинаково. Как мы уже видели, бог сам присутствует в этом повторении, руководит и направляет человека, который предварительно обращается к нему с молитвой.

Точно так же в профессии и ремесле. "Афина изобрела искусство ткачества, — пишет Гронбех, — а Пандора вместе с сестрами первой изготовила для людей одежду из шерсти; это легко увидеть — сестры находятся высоко в крепости и ткут образцовые одеяния для священников. Афина научила людей взнуздывать лошадей и запрягать их в колесницы, это случилось, когда Эрихтоний в первый раз впряг коней в повозку и "показал" скачки"133.

То, что подразумевалось под "архе", мы и сегодня можем еще наглядно лицезреть на западном фронтоне храма Парфенона в афинском Акрополе. На нем

представлена борьба Афины и Посейдона за господство в Афинах. Посейдон, дабы продемонстрировать свои притязания на город, дал источник воды, а Афина посадила оливковое дерево и "показала" людям, как добывать масло. Этим, более значительным, действием она победила конкурента. Другим повторяющимся архетипом являются пятьдесят гребцов на тех кораблях, что привела Афина. С ним же связано деление войск и хоров на группы по пятьдесят человек. Стада и жертвенных животных также объединяли по пятьдесят голов134.

Кража Гермесом пятидесяти принадлежавших Аполлону коров также указывает на архетипическую природу числа пятьдесят. "Пахота, — отмечает Гронбех в этой связи, — свершилась на святой земле, на огороженной пашне, которая находилась в Афинах у подножья Акрополя. В Элевсине она называлась "драгоценной пашней". На ней собиралось зерно, используемое для нужд храма. Там же или рядом располагалось святое гумно, весь этот участок был началом и прообразом крестьянского хозяйства. Здесь выросло первое на земле зерно, отсюда оно было дано человеку"135. В связи с жертвоприношением быка в начале полевых работ (Buphonia) он пишет: "Смерть быка была путем быка через смерть к новой жизни и являлась архе или первопричиной полевых работ..."'36 Это архе, по-видимому, связано с Гермесом, на это указывает гомеров гимн Гермесу137. Приведенных примеров должно быть достаточно, Вся общественная жизнь, поскольку она была определена правилами, нормами, стереотипными действиями и т. п., понималась так же, как и закономерные явления природы, а психическое поведение человека — как повторение нуминозного

прототипа. Аналогично, важные политические события исключительно настойчиво связываются с историей происхождения, с архе. Война греков с варварами есть война лапифов с кентаврами, война Афин с Митиленой за Сигею — битва за Трою.

Начальные формулы молитв, которые часто начинаются словами "как в давние времена", "однажды давным-давно", "да будет, как прежде", характерны для подобного типа мышления. Таким способом призывается прежнее действие божества в надежде, что оно сейчас повторится и опять возымеет свою силу, ведь только это прежнее действие в качестве архе гарантирует, что вечное божество проявит себя так же.

Обобщая и суммируя, М. Элиаде в этой связи заметил: "Функция мифа состоит преимущественно в том, чтобы развивать отдельные модели всех человеческих ритуалов и всю значительную человеческую деятельность, идет ли речь о рекомендациях в еде, браке, работе или воспитании, искусстве или мудрости". "Тем самым мифы образуют парадигмы всех значимых человеческих действий"138.

2. Архе как последовательность событий мифических субстанций

Для дальнейшего прояснения сущности архе необходимо вспомнить некоторые основные представления поздней греческой философии (в особенности Платона), где, как и следовало ожидать, повсюду можно найти следы мифического мышления. Согласно этим представлениям, например, дерево лишь потому дерево, что оно является частью идеи дерева. Идея дерева присутствует равным образом в каждом

дереве, в нем заключена своего рода древесность. Множество, разнообразие и несовершенство отдельных деревьев происходит от того, что неразрушимая вечная божественная идея дерева пронизывает их ткань в качестве субстанции, из которой создано смертное, равно как пространство и время, в которых оно живет. Даже самая точная печать, будучи вдавленной в воск, отпечатывается в нем не полностью139. Так и идея является материальным и единственным существом (которое при определенных условиях может быть увидено), и таким образом она обладает универсальностью именно потому, что идентична во всем, что является ее частью140.

Вообразим себе идею какого-либо предмета природы, как, например, дерево, замененной идеей или типом определенной последовательности событий, например следование друг за другом времен года; представим себе, что каждая весна отличается от другой все новыми растениями, животными, источниками и т.п., которые возникают благодаря ей. Это событие того же типа — воплощение божественного существа, в данном случае — Персефоны, которая проникает в такого рода смертные создания, и мы понимаем, что имеется в виду под воздействием божественного начала в природе. С точки зрения мифа это всегда та же самая весна, которая возвращается каждый год и празднично приветствуется, даже если каждый раз цветут другие цветы; это всегда один и тот же святой день, который родился из ночи, даже если он отличается от предыдущего.

Все, что уже было сказано в 1-м разделе главы V о присутствии и воздействии нуминозного существа как мифической субстанции в явлениях природы, здесь также имеет силу, с той лишь разницей, что в данном случае

имеется в виду постоянно повторяющаяся последовательность событий в природе. В принципе их, конечно, нельзя разделять, потому что предмет природы

определяется, в конечном счете, типичным поведением, развитием и т. д. Присутствие и воздействие Персефоны, приносящей весну, есть воздействие на смертную оболочку, обязанную своим созданием только божественному событию. Мы вновь узнаем, что мифическая субстанция в форме действия является здесь одновременно единичным, индивидуальным и общим, поскольку она представляет, с одной стороны, действие некоего отдельного нуминозного существа, лица, например Персефоны, а с другой стороны, может проявляться повсеместно. Архе как единственная последовательность событий является не только чем-то индивидуальным, с обобщающим значением, но также и единством идеального и материального. В результате речь в этом случае идет об истории некоего существа с именем собственным, которое берет на себя функцию понятия. Нет какой-то весны, есть весна, определенная действием Персефоны; нет какой-то ночи, за которой следует какой-то день, — есть определенная ночь, за которой следует определенный день.

В связи с душой становится, видимо, еще яснее, что участие в какой-либо повторяющейся последовательности событий понимается как проникновение некоей вечной субстанции в смертное; субстанция эта содержится в индивидууме в виде типичных черт поведения. Многочисленные примеры 2-го раздела главы V показали, как связано духовное событие в мифе с нуминозными "влияниями". Везде, где присутствует Арес, появляется воинственность поведения человека; всюду, где присутствует Афродита, — эротизм

и т. д. Психическое архе, является прообразом, самой древней силой, которая может овладеть человеком, потрясти его; и вторжение этой силы в "душу" наиболее сильно ощущается там, где происходят такого рода события. Тот, кто проникается этим, становится theios, исполненным богом. Боги могут так сильно завладеть человеком, что даже выступают в его обличье: Зевс становится Амфитрионом, Афина — Ментором, Арес — Акамасом, Гера — Стентором, Аполлон — Асием, и т. д.

Греческое слово для обозначения субстанционального вторжения, благодаря которому человек становится частью божества, —— пневма (pneuma). Если дух муз исполняет Гесиода, то он говорит, что они "вдохнули в него божественный голос"141. Похожее происходит и в том случае, когда человек в беде обнимает изображение богов, так что в него переходит нечто от их сущности и силы. Эта сцена встречается во многих трагедиях142. Подобные представления еще долго сохранялись у греков, в то время когда миф давно уже был утрачен. У Еврипида в одноименной трагедии Ипполит говорит: "О божественно пахнущая пневма! Даже в горе слышу я твое присутствие и чувствую себя легче. Ты здесь, богиня Артемида?"'43 Во всех этих случаях божественная эпифания приравнивается к духовному "проникновению". В своем "Федре" Платон рассказывает, что каждый человек создан в своей сущности по образу того бога, который сопровождал его приход в мир для постижения идей. Если это был Арес, то человек будет готов в случае оскорбления пожертвовать собой и даже любимым; если это был Зевс, то человек будет заниматься философией и попытается в том же духе воспитать любимого; то же можно сказать о влиянии Геры, Аполлона и других богов.

Платон буквально говорит о фюсис как натуре, сущности соответствующего божества, которую ищет человек. Он создан божеством таким образом, что вынужден постоянно смотреть на божество как на образец для себя и, "одушевляемый", "одухотворяемый" им, он перенимает его "характер" и его "тип поведения". Человек, который почерпнул из бога, хочет, со своей стороны, перенести сущность этого бога на любимого человека, пока человек может быть "частью" божества144. Наконец, здесь необходимо вспомнить о том, что привычное в наши дни выражение "влияние" в области психологии этимологически происходит от слова "вливание" божественных сил в человека и проявляет этим свое мифическое происхождение145.

Сказанное выше показывает, что архе общества и истории также не являются просто перенимаемыми образцами, но буквально повторяются в каждом основанном на них действии. На это совершенно ясно указывает молитва, призыв соответствующего божества и принесенная ему жертва, что предшествует намеченному "архаическому" действию. Молитва, воззвание и жертва доказывают присутствие божества, без которого дело обречено на неудачу. Оно удается только с его помощью, только в том случае, если божественная субстанция вливается во френ человека, и благодаря этому воспроизводится правильная древнейшая последовательность событий. В известной степени бог водит рукой человека, как учитель рисования — рукой ребенка. И происходит это всегда одинаковым, первозданным образом.

3. К различию между научными понятиями

"закон природы" и "историческое правило", с одной стороны, и мифическим представлением об архе — с другой

Еще раз напомню, что предметы с научной точки зрения посредством понятий подчиняются законам и правилам; с точки зрения мифа они связаны нуминозными именами, соответствующими архе. Речь идет об именах собственных тех божественных существ, история происхождения которых представляет соответствующие архе. Законы природы относятся к материальной области, исторические правила — к идеальной; архе же всегда объединяют обе сферы.

Архе является единственным в своем роде событием, которое постоянно и неизменно повторяется. Законы же природы и правила — нечто общее. Таким образом, можно сказать, что начало

— это конкретное, а закон природы и правило, поскольку они оторваны от чего-либо индивидуального, — нечто абстрактное. Мифическое мышление объединяет здесь общее с особым. Так как, с одной стороны, начало влияет на все, с другой стороны

— вместе с ним воздействует идентичное и единственное явление и то же самое божественное существо. Разделенность общего

и частного в случае законов природы и истории находит выражение не в последнюю очередь в том, что частное выступает там в качестве переменной. Такие переменные попадают в функциональное отношение друг

к другу, поскольку законы природы и исторические правила регулируют изменения и отношения предметов между собой. При этом предметы представляют определенные элементы данной области, на которые эта область предварительно была разложена. Архе же является единым явлением. Оно содержит историю некоего существа, последовательность действий и событий с началом и окончанием, причем замена этого существа переменной невозможна, поскольку это существо не связано с другими законом, отделяющим его от них. История такова, какова она есть, ее нельзя сократить до каких-либо пределов, нельзя ни в чем растворить, ничем объяснить; она, как нечто единое, сама является схемой объяснения.

Другое, до сих пор ни разу не отмеченное отличие, состоит в том, что законы строго отделены в материальной природе от всех целенаправленных конечных процессов. (При этом мы отвлекаемся, как уже упоминалось ранее, от чисто методологическиэвристических точек зрения, которые играют известную роль, например, в биологии, если речь идет о целесообразности процессов.) И напротив, там, где, как в мифе, совпадают идеальное и материальное, там все имеет свою цель. Ночь, которая рождает день, имеет целью принести свет в мир, Гелиос должен мир прогреть'46; Персефона должна присоединиться к договору между Зевсом и Гадесом, основывающемуся на признании сфер влияния. Гадес овладел богиней на Земле, в сфере влияния Зевса, в то время как Персефона в тот момент, когда она ела пищу Гадеса, была обозначена им и не могла больше навсегда оставить его мир.

В этой связи нужно в заключение указать на то, что архе бога одновременно называется его "номосом" (nomos). Nomos происходит от nemein, "делить", "выделять". Например, одно из архе, миф о разделе мира между сыновьями Кроноса, а именно Зевсом, Посейдоном и Гадесом. Зевс получил небо и землю, Посейдон — море, а Гадес — подземное царство. Тем самым каждое архе показывает на номос (часть). Номос через посредство сферы влияния бога выражает, таким образом, его личную сущность, его субстанцию. Номос обречен на зависимость от Мойры, несогласие с которой влечет за собой наказание и месть Немезиды. Это относится не только к людям, но и к богам. Когда в "Илиаде" Посейдон спорит с Зевсом о границах их сфер влияния, он предупреждает его словами, что хотел бы остаться в своей третьей Мойре, то есть в своей третьей части147. Архе и номос имеют юридически-моральное значение, они рассматриваются как выражение справедливого природного порядка. И здесь заметно также представление о целесообразности в природе, совершенно чуждое естественной науке*.

Перевод VI главы выполнен при участи А. Краснова.

ГЛАВА VII Время в греческом мифе

Введение

Архе не является событием во времени и не содержит объектов, которым в данное время приписывается определенное место с помощью законов или правил, к примеру, "раньше" или "позже"; оно не

сводится, как это было уже отмечено, к таким элементам, законам, правилам или временному контексту и совсем этим не объясняется; оно, как целостный гештальт, представляет собой историю. Однако поскольку оно, с другой стороны, рисует ход времени, из которого элемент времени не может быть изолирован, то оно должно быть названо временным гештальтом. Архе является поэтому не только схемой объяснения некоего процесса, коль скоро оно определяет и создает его, но конституирует и его временной ход: являющаяся в архе временная последовательность событий наполняет его содержание. Архе является, так сказать, парадигмой этой последовательности, повторяющейся бесчисленным и идентичным образом. Речь идет об идентичном повторении, так как это — одно и то же священное первособытие, которое повсеместно вновь происходит. Это событие буквально вновь и вновь привлекается в мир, оно не является всякий раз новым вариантом или серийной имитацией некоего прототипа. Мысль о том, что бог станет делать то же самое бесчисленное количество раз, была бы несовместимой с представлением, которое сложилось о нем у людей, и именно это повторение некоего прасобытия, его вечность в настоящем составляет его святость.

Мифическое время является циклическим вследствие этого идентичного повторения событий. Однако в этом случае существует два вида циклов. Один из них архе делит на времена года, примером чего может служить приход и уход Персефоны; другим типом является архе гончарного ремесла как ритуального действия. Первый случай мы можем обозначить серией букв ABCDA, а второй — серией букв ABCDAEFGAHIJA. Отдельные буквы символизируют события, а серия букв,

по крайней мере частично, как мы еще увидим, обозначает направление времени. Итак, для ABCDA мы можем установить осень, зиму, весну, лето, осень. Для ABCDAEFGA и т. д. "A" представляет единство ритуального процесса гончарного производства, в то время как разные буквы между "A" показывают, что здесь не повторяется один и тот же процесс, как в случае с временами года, но его перемежа-

ет нечто иное. (Причем из соображений простоты здесь частично употреблены одинаковые буквенные множества.)

Следует, однако, себе уяснить, что последовательность ABCDA в точном смысле заканчивается на "D", а не на "A", которая в начале и в конце последовательности символизирует идентичное событие. Они могут совсем не различаться, и следовательно, "A" также может не повториться в действительности. Таким образом, нельзя сказать, что в цикле ABCDA "D" раньше, чем "A", или "A" позже, чем "D": "A" неизменно изображает начало цикла. Соответственно все "A" в серии ABCDAEFGA и т. д. представляют собой то же самое, идентичное событие, и все эти "A" не повторяются, но всегда являются тем же самым исходным пунктом, тем же самым первособытием, из которого различные циклы типа ABCDA, AEFGA и т. д. берут начало. Поэтому я называю серии типа ABCDA моноциклически направленными, а серии типа ABCDAEFGA полициклически направленными. Нижеследующие рисунки позволяют это пояснить. Они также показывают, что в случае с полициклами BCD и EFG нет сквозного направления времени, но каждый круг выражает такое направление для себя. Это призвано выразить то обстоятельство, что всякая

последовательность событий, в которой появляется "А", возвращается к одному и тому же прасобытию, но то, как отдельные последовательности событий организованы между собой, не играет в данном случае никакой роли.

Моноциклически направленная серия

Полициклически направленная серия

1. Священное и профанное время

Грек мифической эпохи живет не только в таких циклических отношениях времени, которые характеризуют архе, но как смертный, он знает также и то время, которое является необратимым и течет из прошлого в будущее так, что прошедшие события уже не существуют, а будущие еще не существуют. Это время той "земной оболочки", в которую проникает мифическая субстанция в качестве архе. Это время, которое не знает ничего вечного, 5 К. Хюбнер

покорено "временностью" и в котором все движется навстречу смерти. Таким образом, человек мифической эпохи жил в двух измерениях времени, а именно в священном времени, которое он называл "zatheos chronos", и в профанном, обозначаемом просто "хронос" (к этому я еще вернусь подробнее). Как смертный, он неизбежно воспринимал мифические циклы в рамках профанного времени, мифическое время впрессовано в необратимое профанное время. Следовательно, для него существует время "до А" и "после А" в цикле ABCDA, так же как и время "после D", и цикл не заканчивается "D", но начинается всякий раз заново так, что из этого получаются последовательности типа AlBiCiDi, AiB2C2D2 и т. д. Затем смертные считали, как часто повторяется каждое событие в цепи, и так они отсчитывали

прошедшие священные времена года и годы. Таким же образом они могли отсчитывать повторение "А" в полициклической цепи.

Строго говоря, разговор об "идентичном повторении" архе содержит в себе некое противоречие. Тем не менее оно исчезает, если говорить только о двойном измерении мифического времени: архе постоянно повторяется, ибо оно является действующим в рамках профанного времени. Но оно остается идентичным себе, поскольку оно принадлежит вечному миру, недоступному смертным. Если рассматривать архе некоторым образом с "внешней позиции", то есть с позиции смертных, тогда оно подлежит счету; однако при наблюдении с "внутренней позиции", то есть из божественной перспективы, дело обстоит иначе, речь идет о тождестве самому себе. Это означает, что каждое событие цикла происходит только однажды и более никогда. С другой стороны, нуминозный цикл и его последовательность событий никогда не перестает существовать, будучи действительно замкнутым циклом. Он мог бы перестать существовать лишь в том случае, если его втиснуть в необратимое, открытое время, в котором в цепочке ABCDA существует "перед А" и "после А". Если же в цепочке божественных событий ABCDA и есть "раньше" и "позже", именно потому что она является некой последовательностью, то все же нельзя сказать, что какие-то из этих событий уже или еще не существуют или что в ней существует некое выделенное "теперь". Скорее можно сказать, что в божественной сфере всякое событие этой последовательности существует вечно. В пределах священного времени не существует течения времени.

Наглядно это можно выразить и так: профанное время имеет отверстия, в которые вечность архе просвечивает и проникает. Хотя все смертное идет своим необратимым ходом, но в нем действуют неизменные прасобытия.

2. Мифическое время в отражении поздних греческих логографов, генеалогов и мифографов

В предшествующем разделе была сделана попытка дать систематическую реконструкцию мифических представлений о времени. Само собой разумеется, что здесь речь может идти только о реконструкции, поскольку, как я уже пояснил в начале главы V, человек мифической эпохи не мог быть философом, который бы рефлексировал по поводу своей жизни. По этой причине он не мог также размышлять о своих представлениях о времени, так как он не имел независимого от мифа понятия времени. Даже там, где была предпринята первая попытка систематизации мифа, а именно у Гесиода, слово "время", насколько я вижу, совсем не встречается. И это несмотря на то, что он описывает историю возникновения мира и генеалогию богов! Мой очерк мифических представлений о времени основывается прежде всего на роли архе, которая, как я надеюсь показать, достаточно раскрывается из общего контекста греческой истории культуры. Я рассчитываю тем самым попасть в унисон с сегодняшними исследованиями мифа, что могут подтвердить ранее приведенные мною цитаты. Здесь я привлекаю лишь те источники, которые до сих пор еще не учитывались. К ним принадлежат так называемые логографы, мифографы и генеалоги VI и V веков до н. э., а также и

великие греческие философы. Все они пытались тем или иным способом сконструировать понятие времени, которое уже сильно приближается к нашему; но они делали это, отчасти споря с мифическим представлением о времени, которое они еще застали. Поэтому из их трудов можно многое почерпнуть.

Среди логографов, генеалогов и мифографов можно выделить группу, которая пыталась привести миф к "логосу", придать ему таким образом систематический порядок, соответствующий возникающему рационализму. К этому относится не в последнюю очередь и попытка привести мифические истории в прямую связь с обычным временем при помощи по возможности непрерывных генеалогий. Тем не менее при этом они еще частично остаются в плену старого способа мышления.

Особенно явственно обнаруживается это у Перекида (VI в. Ц. до н. э.). Я выбрал из его фрагментов один особенно впечатляющий пример, а именно его описание мифа о Геракле. Оно II, гласит: "Придя в Тартессо, он (Геракл) отправляется через Землю и море к Атласу и велит ему принести яблоки Гесперид. Атлас же кладет Гераклу небо на плечи, получает у Гесперид яблоки и снова принимает на себя небо. Геракл же выхватывает яблоки, отправляется в Микены к Эврисфею и показывает ему яблоки"149. "Реальная Энциклопедия науки о классической древности"150 так характеризует стиль Перекида: "Связи современности с героическим событием выражаются в том, что Перекид употребляет настоящее время, когда он говорит о далеких мифах, чье содержание является современным в своей основе. Его языку присущ энергичный характер, который должен действовать и в самом деле действует так. Основные предложения следуют одно за другим; подобно тому как

на старых изображениях фигуры людей стоят рядом, вовсе не связанные друг с другом, так и каждое предложение, лаконичяое и емкое, стоит за человеком, а следующее представляет его противника. Широкие

определения (придаточные предложения) ограничены до минимума; он избегает объектных аккузативов, которые само собой разумеются. Каждая психологическая связь несостоятельна, только внешний факт представлен со стихийной силой. Длинные генеалогические цепи даны в простейшей форме, без всякого украшения речи и без малейшего разнообразия. Именно потому, что за всем этим действительно стоит полная сил личность, она исчезает за делами, которые в их огромном масштабе должны воздействовать через простоту предложений"151. На самом деле это форма выражения архе, происхождения и прообраза того, что, канув в прошлое и восходя к незапамятным временам, все же действует в вечном настоящем и при определенном содействии героев может стать подвижной и потому проникающей в действительность парадигмой. Этот стиль присущ литургическому канону, чтение которого обладает торжественной и сакральной важностью.

И тем не менее тексты Перекида относятся -к тому времени, когда уже появилось стремление "рационализировать" миф. Каким бы архаичным ни казался стиль Перекида, трудно не видеть того, что отныне текст пишется прозой. Происходит дистанцирование от поэтов. "Богам все было приписано Гомером и Гесиодом", — сетует Ксенофан152, а Гекатей (VI в. до н. э.) подчеркивает, что он рассказывает миф так, как ему "кажется правильным", он рассказывает "logos eikos", нечто истинное: "поскольку истории греков

кажутся мне разнообразными и забавными"'53. "Eikos", очевидно, было в это время ключевым словом. Мы находим его также у мифографа Гелланика (V в. до н. э.), который тем самым пытается подчеркнуть свое предпочтение естественного и разумного перед фантазией и поэтической выдумкой. С тех пор "демифологизация" разворачивается широким фронтом. Благодаря Гекатею из адского пса Цербера получается обыкновенная ядовитая змея, Геракл привозит быков Гериона не с далекого острова на Востоке, а из близкой Амбракии, и, естественно, он не один выступил против царя Авгия, а вместе с эпирами, и это только несколько примеров.

Миф не был отброшен, он был лишь "разумно" объяснен. Поэтому архе должно было пониматься как естественные события, которые имеют свое место в потоке проходящего профанного времени. С этим было связано, как уже отмечалось, создание непрерывных генеалогий, отчего труды логографов и мифографов также названы "генеалогиями". Таким образом, все мифические родословные древа были втиснуты в одну систему, пропуски в которой часто искусственно заполнялись, а противоречия разрешались порой насильно. Гелланик для этой цели придумывал целые родословные. То, что его рискованные экстраполяции и интерполяции не были научно обоснованы, по-видимому, смущало его меньше, чем неспособность мифов приспособиться к подобным попыткам их сквозного упорядочивания.

Сначала были сделаны наброски отдельных генеалогий легендарного мира, да и то только в последовательности родов, а не

во времени. Затем перешли к системам родословных и постепенно приступили также к более точной датировке. Этому служила поначалу выбранная самим автором отправная точка, позже время мифических событий стали исчислять по олимпиадам. Только тогда была предпринята попытка генеалогически преодолеть чудовищные временные разрывы между миром мифа и современностью. Особым новатором здесь представляется Гелланик, который в своем "Hierai" выработал основы для последовательного нанизывания исторических событий, используя при этом последовательность поколений жриц Геры. Типичным для этого развития является также следующее сообщение, которым мы обязаны Геродоту: "Как-то незадолго до этого летописец Гекатей в Фивах высчитал свою родословную и возвел происхождение своего рода в шестнадцатом колене к одному из богов, как к прародителю. Но жрецы Зевса сделали с ним то же самое, что проделали когда-то и со мной... Они привели его в исполинский храм и показали ряд колоссальных деревянных фигур, перечисляя их... Ибо каждый верховный жрец выставил там уже при своей жизни собственную статую. В случае со мной жрецы пересчитали и показали их одну за другой в доказательство, что сын следует за отцом. Так они прошли всю череду, от изображения последнего умершего до начала. А Гекатею, который утверждал в своей родословной, что в шестнадцатом колене происходит от бога, они доказали со своей стороны невозможность происхождения человека от бога на основе подсчета поколений. Их взаиморасчеты гласят, по их словам, что каждый колосс означает Пиромиса, каждый из которых происходит от другого, причем это

доказывают целых 345 таких статуй. Но несмотря на это, они не восходят ни к какому богу, ни к какому герою"154.

Что же показывают нам все эти критические труды логографов, генеалогов, мифографов и историков? Они показывают, что в мифической культуре господствовало выросшее в этой культуре и с ней полемизировавшее представление о времени, совершенно отличное от более поздних и от наших представлений о времени. Можно лишь догадаться о силе противодействия, на которую они (мифографы и др.) натолкнулись, когда наблюдаешь их пафос, пыл, усердие и полемические выпады, с какими они пытались привить мифически мыслящим людям нечто, что было для них совершенно чуждым, а именно нанизать все события на нить профанного времени, связать их внутри него, датировать, с тем чтобы "спасти" действительность легендарного мира (позже философы обычно любили называть труды такого рода Sozein ta phainomena, спасение явлений). Такое спасение, очевидно, не было нужно мифическому человеку, да он и не задумывался над этим. Никому, по-видимому, и в голову не приходило, что в мифах речь идет о какой-либо вере, которую можно подтвердить или в которой можно сомневаться, которую следует как-то обосновать. Это означает, что ее истина лежала для человека на поверхности. А то, что лежит на поверхности, то можно "увидеть", но "увидеть" можно только настоящее. Таким образом, старания логографов, генеалогов, мифографов и историков позволяют заключить, что архе понималось как современность, а именно как современность священного прошлого. То, что, по мнению мифографов и др., нуждалось в объяснении, что должно быть обосновано и спасено, а именно образ времени в мифе, для мифического

человека было, видимо, напротив, как раз средством всякого объяснения.

3. Следы мифических представлений о времени у Платона и Аристотеля

Платон рассказывает в "Тимее", что Бог создал мир как совершенный шар, который вращается вокруг самого себя155. Это позволяет ему целиком проникаться мировой душой, ведь мировая душа "обволакивает" даже его наружную поверхность'56. Эту душу Платон называл средним членом, стоящим между вечно самотождественным и "иным". Под первым он понимает бога и идеи, под вторым — разнообразие и изменчивость чувственного мира. Этот средний член "состоит" из самотождественного и иного157. Совокупность мировой души, пронизывающей тело, Бог разделил по пропорциям, которые соответствуют пифагорейским гаммам, на различные части, каждая из которых состоит из той собирательной субстанции, которая соединяет самотождественное и иное158. Все части он связал в общей сложности в два круга. Оба эти круга он привел в такое положение, в котором находятся по отношению друг к другу небесный экватор и эклиптика, и придал им также вращательное движение'59. (Здесь не существенно, что Платон явно не говорит об эклиптике и небесном экваторе, так как связь очевидна.) Отныне Бог называет небесный экватор самостью, а эклиптику инакостью160. При этом, очевидно, имелось в виду, что первое ближе к вечности, ибо определяет вращение неизменных и неподвижных звезд, а второе дальше от вечности, ибо содержит поступательное движение Солнца в течение года и тем самым нечто изменчивое. По этой же причине круг небесного экватора остается

неделимым, в то время как круг эклиптики расщеплен на семь неравных кругов, имеющих различную скорость161. Платон говорит об эклиптике, что она "правильно вращающаяся", "orthos ion", а о небесном экваторе — что он "хорошо вращающийся", "eutrochos"162. И хотя Бог хотел сделать мир по своему образу и подобию, но не мог придать становящемуся, "иному" природу своего вечного существования. Поэтому он сделал "движущийся образ вечности, чем одновременно упорядочил небеса, из которых и создал в единстве пребывающей вечности вечный образ, изменяющийся по числу, который мы назвали временем. Ведь пока не возникло небо (Уран), не существовало ни дня, ни ночи, ни месяцев, ни лет. Но затем он вызвал к жизни их древо становления (Генезис). Поскольку все они являются частью времени, а "было" и "будет" стали формами времени, то их нельзя переносить на вечное бытие. Мы говорим: "Это есть и будет", в то время как ему присуще в действительности лишь бытие, а "было" и "будет" можно говорить только о поступательном становлении во времени. Под всем этим становлением подразумеваются только формы, подражающие Вечному и вращающиеся в кругу времени согласно числу"163. Но мы определяем время по Солнцу, Луне, планетам, и потому они были созданы Богом и размещены в семи кругах, которые он уже заранее сделал из эклиптики164.

В рассказе Платона о творении мира можно ясно распознать мифические элементы. Мир — это нечто идеальное и материальное одновременно. Мировая душа является субстанцией, которая наполняет и "обнимает" космос. Поэтому в каждой его части мы находим нечто среднее между божественно-вечным и смертностановящимся, и оба даже неразрывно

проникнуты друг другом. Далее, существует последовательность событий, а именно вращение небес и эклиптики до сотворения небесных тел. Эта последовательность событий имеет вневременной характер, поскольку не может быть определена при помощи серийного отсчета. Это точно соответствует той форме времени, которую, как мы уже видели, имеет архе, в отличие от формы профанного времени смертных, установленной именно посредством отсчета. Тем не менее у Платона Космос отличен от архе, поскольку он больше не является уже непосредственным явлением божества, а только его отражением. Это отражение, которое, с одной стороны, носит черты "священного времени", но, с другой стороны, является только отражением вечного, есть нечто неподвижное. По этой причине непрофанная форма времени Космоса вложена в профанный гештальт Урана: с созданием Солнца, Луны и планет возникает, как говорит Платон, движущийся, живой образ вечности во временном, подлежащем серийному отсчету круговороте небес. Живость земного основывается как раз на том, что смертное, вечно становящееся и проходящее, то есть профанно-временное пронизано и ведомо вечным, священно непреходящим и самим в себе движущимся.

Различие между священным и профанным временем, имеющее решающее значение для мифических представлений, находит свое выражение также и у Аристотеля.

По его мнению, каждое изменение основано на движении относительно некоторого места, так как само качественное изменение в конечном счете сводится к разреживанию и сгущению, а значит, к пространственному сближению и удалению. Однако

каждое движение, как он полагает далее, имеет причину, а цепь этих причин должна где-то иметь конец, то есть последнюю причину, которая приводит все в движение, не будучи сама подвержена движению. Но что двигает, не двигаясь само? Это нечто превозносимое, нечто любимое. Таким образом, последняя причина, как нечто любимое, приводит все в движение, hos eromenoп. Итак, мир для Аристотеля — это нечто вечное, и, следовательно, последняя причина двигает все в вечность.

Однако то, что непосредственно под ее воздействием двигается, само должно иметь вечное движение. Подобное мы наблюдаем в действительности: это — "неподвижные" звезды. Мы должны вследствие этого допустить, что существует нечто, что из любви к последней причине, к Богу, гонит их вечными кругами всегда с одной и той же скоростью через эфир. Благодаря этому другим сферам придается круговращательное движение, которое является менее регулярным, ибо его непосредственная причина не неподвижна. Мы можем наблюдать это на движении планет. И эта нерегулярность все увеличивается от сферы к сфере, пока, наконец, в самом низшем регионе, а именно на Земле не становится преобладающей. Существом же, которое двигает всякой небесной сферой, является Бог, поскольку только Бог способен вызвать подобное движение и его гармонию из любви к Высшему.

Однако боги и соответствующие им движения находятся у Аристотеля вне времени, как и все вечное вообще165, и таким образом они также не зависят от масштаба и размера времени166. Аристотель заходит еще дальше, говоря, что время не существовало бы, не будь души, которая в состоянии измерить временные

отрезки'67. А следовательно, временность, которую мы наблюдаем в небесном движении, является только выражением нашей смертной, измеряющей время души, в то время как то, что она измеряет, пребывает в вечной длительности.

Аналогия с временной формой архе вновь лежит на поверхности. Архе содержит последовательность событий, но не существует в определенном времени. Оно — нечто вечное, отрешенное от мира, но в то же время оно может предстать нам в форме обычной временности. Таким образом, звездное небо является для Аристотеля чем-то безвременным, даже если бы он был способен представить нашу смертную, преходящую душу только в рамках профанной временности.

Греческая философия унаследовала свои основные проблемы от мифической эпохи. Ее Логос не упал с неба, а образовался в споре с мифом, который он преобразовал, но отнюдь не снял радикально. Греческую философию невозможно понять без ее мифических корней. Она в принципе придерживается единства идеального и материального; психическое принимает субстанциальные формы, материальное редко полностью изолировано от психического. Повсюду еще ощущается противоречие между смертным и божественно-вечным, между временным изменением и временной самотождественностью, между Генезисом и Usia. И даже там, где они строго отделены, вечность пронизывает преходящее, участвуя в нем, как бы то ни выглядело в частностях. Греки неизменно придерживались убеждения, что божественное и вечное проявляются в законах природы и в законах и правилах общественной жизни человека, пусть даже в образе профанной временности. Итак, хотя Логос философов во многом

глубоко преобразовал идею мифической эпифании бога, так, например, из богов возникли платоновские идеи, но следы мифа все еще ясно различимы повсюду.

4. К литературе о мифических представлениях о времени

Тому, кто пытается вникнуть в мифическое мышление, мифическое представление о времени уже приготовило большие трудности. Весь наш современный ритм жизни более, чем когда-либо ранее, имеет установку на быстрое изменение, на все преходящее и смертное. А потому я хотел бы дополнить предшествующие разработки рядом цитат из самых ранних и последующих исследований мифов, чтобы, с одной стороны, показать, что по поводу мифических представлений о времени, ставших предметом научного исследования, вообще-то господствует согласие, а с другой стороны, придать наглядную глубину моему систематически-абстрактному и философскому изложению.

"Люди, — пишет Гронбех, — были современниками большого прасобытия, эта одновременность изначально придает смысл сперва маленькому слову "proton", а затем и чему-то более подробному, "ex arches". Афина была той, кто впервые показал оливковое дерево"168. "Греки... видят нечто, чего мы не в состоянии увидеть, и поэтому их мысли движутся совсем в другом измерении, так что никакой общий знаменатель не может быть найден. В наших глазах грек живет в двух плоскостях. Время праздников не содержится в потоке времени, а лежит вне его, или, вернее, над буднями; как высокое плато, с которого река времени низвергается в долину

мгновений. Из этого архе развертывается время; здесь, на священном месте, созданы События, История... При рассмотрении духовной жизни греков мы должны пересмотреть не только наши понятия, но и наш опыт"169. "То, что мы называем мифом, является, таким образом, историей, которая так же правдива и достоверна, как наша собственная; но миф соответствует совершенно иному жизненному опыту, он никогда не переходит в хронологическое или генеалогическое повествование, то есть в историческое сообщение в нашем смысле. Перспективы настолько различны в корне, что никакая уловка не в состоянии привести их к общему знаменателю"170. Благодаря этому драма и сага получают, казалось бы, сбивающую с толку многозначность; этой путанице соответствует наша неспособность пережить, понять архе, ибо "мы всегда воспринимаем историю как прямую линию, а ее события — как равнонаправленные нити в ее ткани"171. "Если мы хотим следовать образу мыслей греков или, вернее, их опыту, то мы должны примириться с тем, что наше понятие времени претерпит революцию. Мы непроизвольно воспринимаем время как поток, который проистекает из неизвестного и неудержимо течет навстречу столь же неизвестному будущему; и в этом потоке времени плывут люди и их история... Началом является некий пункт, который мы произвольно выбираем. но мы знаем, что перед этим началом лежат другие начала в бесконечном времени. Как мы уже видели, греки жили в сфере совершенно другого опыта, с их точки зрения, время не являлось пространством для происходящего, но было самим этим происходящим"172.

То, что я здесь вместе с Гронбехом называл "архе", обозначено в "Реальной энциклопедии науки о

классической древности" в статье "Миф" словом "Aitia". В качестве примеров там перечисляются: обман Прометея, битва Аполлона с драконом, кража быков Гермесом, рождение Афродиты и т. д. Здесь течение времени прекращается, в то время как в остальном оно, в смысле внутреннего опыта, продолжает течь. "Невозможно до конца понять, как это время в одном случае течет регулярно, между тем как применительно к другим событиям оно кажется неподвижным... В Aition прерывается течение времени..."173 Это верно замечено, и все это можно понять до конца, если выводить, как мы пытались выше, взаимодействие священного времени в архе и профанного времени в мире смертных из всеобщих взаимосвязей мифического мышления.

Х. Френкель указывал в своем исследовании о "Восприятии времени в древнегреческой литературе"174 на то, что Гомер не знал никакой точки времени, а всегда только длительность. Время никогда не являлось субъектом, а только чем-то при событиях. Да и сама длительность упоминается только тогда, "когда кто-то задерживается, или скрывается, или отделен, или блуждает на чужбине, или остается в неведении о чем-то, если кто-то должен мучиться, или предаваться бесплодным жалобам", словом, если происходит событие "негативного рода"175. Итак, время выступает на первый план только там, где происходит нечто преходящее, несущественное; напротив, для великих и героических событий "Илиады" и "Одиссеи", в которых происходит божественная история, время не играет никакой роли. Эти события являются для Гомера отделенными от профанного, вечным настоящим, своеобразным "избытком времени". Поэтому у Гомера, как установил Френкель, "нет никакого интереса к хронологии, ни к

относительной, ни к абсолютной"176. Даже там, где называются определенные числа, такие, как 12 дней, Новый год и т.д., они мыслятся как "ни к чему не обязывающие", а не как основание для вычислений и синхронизации. Они обозначают в целом лишь порядок величины и символизируют своей кажущейся точностью просто достаточную длительность события177. "Еще не существует твердых временных рамок, которые охватывали бы эпические события и привязывали каждое из них к своему месту... Вещи не нуждаются во временной среде, чтобы с ее помощью найти друг друга и упорядочиться. Они действуют Непосредственно друг на друга и необычно отчетливо и ясно проходят мимо наблюдателя их, не давая почувствовать атмосферу времени как нечто, что, кажется, существует лишь само в себе и подчиняется только своей собственной логике и механике"178. Эти соображения Френкеля являются точным описанием прообразов и архе, которые принимают участие в профанном мире и времени и накладывают на них свой отпечаток. "Но если

мы хотим серьезно реконструировать хронологию, — добавляет он, — то мы вообще не выйдем за пределы мотивов". К примеру, "Илиада" начинается с середины Троянской войны, действие второй книги разыгрывается, очевидно, в последний год войны, а в третьей неожиданно находится первое сражение войны. В "Одиссее" один и тот же совет богов падает на первую и пятую книги: Гермес должен идти к Калипсо и добиться того, чтобы она освободила Одиссея. "Является ли этот совет тем же самым, что и в первой книге, только рассказанным еще раз, или же это другой, второй совет, остается невыясненным. Текст не дает повода однозначно ответить на этот вопрос. Да он и вообще не

должен так стоять. Достаточно того, что дела движутся дальше"179. Но вопрос не только не должен стоять, он даже не может быть поставлен, так как речь идет о божественном совете, который происходит в измерении "священной последовательности времен". Он не является обычным, подлежащим датировке событием, его настоящее никогда не истекает, несмотря на то что событие "однажды" произошло. Это является причиной того, что Гомер не говорил, скажем, так: "Я возвращаюсь теперь к совету богов из первой книги" или "Тем временем совет, касающийся Гермеса, привел к следующему..."

Похожие наблюдения сделал Френкель и в отношении Пиндара. Он пишет: "Его изображение событий также постоянно вмешивается в прошлое и не боится сталкивать друг с другом различные степени настоящего и прошедшего таким образом, что это плохо согласуется с нашим чувством времени. Так, он может игнорировать последовательность времен и часто делает это"180. В отличие от Гомера, выражение "хронос", "время", у Пиндара играет гораздо большую роль, но и у него оно выступает на первый план, главным образом когда речь идет о судьбе смертных. Большинство мест в стихах Пиндара, в которых идет речь о времени, касаются тревожного ожидания грядущего: "Пусть милостивым будет будущее"181. "Пусть грядущее не помешает своим olbos"182. "Со временем и на великих находится сила"183. Но там, где Пиндар сочиняет пайян (гимн) для теоксений, праздника угощения богов в Дельфах, там он явно говорит о "священном времени", о "zatheos chronos"184. "Времени, — пишет Г. Небель в своей книге "Пиндар и Дельфы", — в культе было предоставлено место в эпоху возникновения мира"185.

"Бессмертие... это пребывание в истоках. Боги очевидно обладают вечностью по своей природе, к человеку же она прикасается лишь издали, через события: он снова и снова тонет во времени"186.

Э. Кассирер замечает: "Мифу чуждо разделение... целостной ткани времени и включение ее в твердо установленную систему, в которой каждому событию соответствует одно и только одно место"187. Но это, конечно, имеет силу только в случае, когда некая вечная временная форма вторгается в мир становящегося и сливается с ним. Это мифическое истолкование регулярного хода природных событий, связанное с архетипическим гештальтом времени, которое имел в виду ?. ?. Корнфорт, говоря: "Значение придается сходству, родству и материальной непрерывности событий, а не их временной последовательности. Таким образом, изначальное понятие причины является не временным, а статичным, чем-то одновременным и пространственным"188. Это впечатление и в самом деле напрашивается, если понимать происходящее по принципу сходства и аналогии как участие в архе, чей ход не встраивается, как уже было показано, в поток времени.

Как уже упоминалось, я перенял выражение "временной гештальт" для обозначения архе у Кассирера. То, что я подразумеваю под ним то же самое, что и он, показывает следующее место из его работы "Философия символических форм". Он пишет применительно к мифу, что "в установке пограничной и разделительной черты времени речь никоим образом не идет о придуманных конвенциональных знаках", типа последовательности времен года, "а о том, что отдельные временные отрезки в самих себе обладают качественной формой и

своеобразием, собственной сущностью и действенностью", — как раз не подлежащее никакой редукции действие архе. "Они не стоят ни в какой простой и экстенсивной очередности, но каждому из них соответствует интенсивная наполненность..." "Вообще мифическое время... постигается вполне качественно и конкретно, а не количественно и абстрактно. Для мифа не существует время "само по себе" — типа непрерывной временной среды, — "но всегда существуют только определенные временные гештальты. Тем самым временное целое делится... определенными тактовыми штрихами. Но эти отрезки... непосредственно ощущаются и не подлежат измерению или счету"... скажем, в смысле метрики. "Ритуал тщательно заботится о том, чтобы отнести определенные сакральные акты к определенному времени и временным отрезкам... "священные времена"... прерывают равномерный ход происходящего"189.

Впрочем, нерасторжимая связь времени с его содержанием имеет силу и для профанного, подлежащего счету времени, что было замечено также Г. Крюгером. Он пишет: "В то время как современная, определяющаяся ньютоновской физикой точка зрения принимает время за нечто "пустое", автономное, рассматриваемое как объект чистого созерцания, как формулировал это Кант, — античным мышлением время понимается конкретно, как время существующего: более первичное, чем длительность и исчезновение живого существа, чьим временем жизни оно является. Это означает также и слово "вечность" — зон, первоначально "время жизни". (если грек говорит о всеохватывающем мировом порядке вообще как о ???????, то он имеет в виду "длительность существующего", а именно "длительность небес"190. Мифы народов, замечает

А.Бомлер, "сохраняют еще нечто от того периода человечества, где сознание времени еще не было господствующим"191.

"В "эфемерных людях" Архилоха, — пишет Г. Небель, — изображается в первый раз обожествление времени". Небель цитирует тот стих, в котором изменчивое "сейчас" обвиняется в забывчивости человечества: "Как однодневка создан разум смертных Зевсом, и мыслят так они, как позволяет им их суть". Хотя Зевс упомянут в этом стихотворении "потому, что он принадлежит стилю столетия, но это не всерьез. Человек существует, чувствует себя и думает так, как этого требует "сегодня". Это "сегодня" является субъектом человеческой жизни, оно не определяется ни богом, ни героем..."192. А. Хейс также свидетельствовал о позд,нем возникновении нашего исторического сознания времени. Он пишет: "Хотя повторение происходящего можно также воспринимать как идущее вперед время, но этим затуманивается то, что понимается под словом "повторение". Повторение означает (в отличие от прогресса) циклическое время, так как в нем создается впечатление, что время возвращается само в себя, то есть те же самые события случаются вновь именно потому, что имеет место повторение. Установление этого повторения, как особо подчеркивалось, столь же значимо, как и обнаружение серийного упорядочивания, основанного на новизне каждой проходящей единицы времени, и усмотрение "тождественности" процессов". Таким образом, "смена дня и ночи, возвращение месяцев и времен года и, наконец, лет подвержено в этом отношении "вечному", то есть "безвременному", возвращению подобного. Только когда мы в подсчете лет понимаем и начинаем считать год не как повторяющийся,

а как единственный в своем роде, — а ведь это отнюдь не само собой разумеющееся достижение, к которому человек пришел относительно поздно в ходе развития своей истории, — мы вступаем в другое, "историческое", понятие времени"'93.

Здесь нелишне напомнить о том, что мифические представления о времени не являются особенностью греческого мифа. Вот лишь несколько примеров: Леви-Строс сообщает об "исторических" ритуалах и похоронных обрядах австралийских аборигенов следующее: "Итак, можно увидеть, что ритуальная система имеет задачу преодолеть и ликвидировать три противоречия: между диахронией и синхронией, между периодическими и непериодическими признаками и, наконец... между обратимым и необратимым временем. Поскольку, несмотря на то что настоящее и прошлое теоретически различны, исторические обряды все же переносят прошлое в настоящее, а похоронные обряды — настоящее в прошлое... Ритуалы памяти и похоронные обряды требуют, чтобы между прошлым и настоящим был возможен некий переход..."194 Я завершаю этот раздел следующими заметками М. Элиаде, не требующими никаких пояснений: "В качестве всеобщей формулы мы можем сказать, что человек, "живущий" в мифе, выходит из профанного хронологического времени и входит во время с другими свойствами, а именно в "священное время", являющееся одновременно изначальным и неопределенно часто повторяющимся"'95.

5. Топологические и метрические различия между мифическим и сегодняшним пониманием времени

Если я сравниваю здесь мифическое понимание времени не с научным, а с обычным, то потому, что сегодняшнее понимание времени, во всяком случае поскольку им определяется общее сознание, хотя и имеет свое происхождение в научном понимании времени, но все же не полностью с ним совпадает (этот момент я не буду здесь подробно рассматривать)196. Абсолютное соответствие существует только с точки зрения на следующие, уже разбиравшиеся в разделах 1—3 главы IV пункты: во-первых, время является средой, в которой находятся объекты, во-вторых, каждый из объектов, рассматриваемый как реальный, находится на некой точке времени. Эти два пункта следует дополнить четырьмя нижеследующими, которые обычно считаются очевидными, хотя они имеют силу лишь для некоторых разделов науки. Время описывается, в-третьих, как имеющее одно измерение, представленное как прямая, открытая с двух концов, континуум точек которой символизирует континуум времени. В-четвертых, согласно широко распространенной точке зрения, время необратимо и имеет одно направление. В-пятых, в нем подчеркнуто и выделено "сейчас" как настоящее, в отличие от других отрезков времени. Наконец, в шестых, время представлено как текущее из прошлого в будущее в том смысле, что прошедшие события больше не существуют, а будущие события еще не существуют. Четвертый и последний пункт этого описания характеризует то, что понимают под открытым временем. Все эти пункты в целом определяют также свойство

времени, которое я называю топологическим в широком смысле.

Но время определено также метрически. Поэтому следует прибавить еще седьмой пункт, который гласит, что посредством разделения времени на годы, месяцы, дни, часы, минуты и секунды каждый отрезок получает определенную длительность и для каждого события определено, что следует понимать под одновременностью другого, а именно отдаленного события.

Теперь ясно, что мифическое время находится в противоречии к данному представлению. Оно, во-первых, не является средой, в которой происходят события, а время и содержание времени образуют неразрывное единство. По этой причине, во-вторых, мифические объекты не находятся в определенной точке времени этой среды в том смысле, что они могут быть отмечены на ней, а показывают сами по себе лишь определенную последовательность событий. Мифическое время является, в-третьих, не одномерным, а многомерным, так как состоит из профанного и священного. Профанное время является в этом смысле открытым временем: оно необратимо, течет из прошлого в будущее и содержит выделенное "сейчас" в качестве настоящего. Священное же время, напротив, циклично. Хотя оно имеет направление (4 времени года), но в нем не существует определенного "сейчас" как

настоящего, и оно не течет из прошлого в будущее в том смысле, что прошедшие события уже не существуют, а будущие события еще не существуют. Священное время не изображает также и непрерывную связь, а состоит из отдельных, частично независимых

друг от друга временных гештальтов, архе. В-четвертых, священное время укладывается и отображается в профанном времени всякий раз, когда "случается" архе. В-пятых, в силу этого с профанной точки зрения прошлое может постоянно повторяться и возникать в настоящем. Как нечто вечное, оно является с профанной точки зрения также и будущим. Так совпадают в настоящем прошедшее и будущее.

Но к этим топологическим различиям между сегодняшним и мифическим пониманием времени присоединяются еще и метрические различия. Ясно, что измеримая длительность и одновременность событий могут быть определены только в пределах профанного времени. Каждое измерение длительности временипредполагает точную определенность того, что следует понимать под одинаковой продолжительностью временных отрезков (год, час). Итак, следует определить периодически повторяющиеся события как определяемые одинаковой продолжительностью (например, обращение Солнца, звезд и т.п.). Так как священное время существует как циклическое, но в повторении того же самого, то оно, как мы видели, не является серийно-исчислимым; серийно исчислены могут быть только его временные гештальты, если перенести и встроить их в сферу профанного, текущего времени. Таким образом, последовательность событий архе не имеет длительности в смысле метрики времени. Деление года на 12 месяцев также ничего не меняет, так как речь не идет о делении событий, текущих из прошлого в будущее. Здесь один временной гештальт расчленяется с помощью другого. По этой причине не имеют смысла такие вопросы, как, например, как долго Персефона находилась в Верхнем или Нижнем мире, или как долго

продолжалась Троянская война. Указание Гомера, что Персефона должна была бы проводить одну треть года в Аиде и две трети на земле197, относится только к разделению уже затронутого нами временного гештальта, который здесь может быть обозначен как целое — в профанном смысле — год, в то время как указания продолжительности Троянской войны должны выражать просто долгую длительность, но на самом деле их не следует понимать как метрические высказывания*.

Перевод выполнен при участии С. Морозовой.

ГЛАВА VIII Пространство в греческом мифе

1. Теменос как священное место. Мифический ландшафт

В узком смысле слова "теменос" — это район храма. В слове "теменос" есть корень "тем" — "резать". Впрочем, такой же корень имеет латинское слово "templum" (храм). Итак, речь идет об определенном, выделенном границами и священном месте, в котором присутствует божество. А вообще теменос — это всякое место, в котором живет бог или где постоянно находится и возобновляется архе. Это может быть источник, грот, гора, роща, луг и т. д. Я уже упоминал об уникальном поле, где выросло первое зерно, об Акрополе, где Афина посадила первое оливковое дерево; о подножии горы Дикта, где родился Зевс; о Дельфах, где Аполлон убил дракона; когда "все полно богов", тогда это всегда теменосы. Такими священными местами бывают дом или владение, где мифическая субстанция действительно может присутствовать. Так, в "Одиссее" теменосом было

названо владение Телемаха198, а в "Илиаде" сын Гипполоха говорит, что его род построил прекрасный теменос на берегу Ксанфа, богатом садами и пашнями199. "Священными" были названы далекие города, такие, как Ортигия200, Афины201, Фивы202, и многие другие; "священными" были, наконец, и ландшафты.

Сущность теменоса проясняют несколько примеров. В своей трагедии "Эдип в Колоне" Софокл вкладывает в уста ведущего хора (корифея) следующие слова: Хор

Прибыв сюда, на землю ты ступил

Богинь страны — сверши же очищенье.

[...]

Сперва из вечно бьющего ключа

Святой воды черпни, омывши руки.

Найдешь кувшины там работы тонкой, У них края и ручки увенчай.

[...]

Руном овцы, остриженной впервые.

[...]

А,..

Лицом к рассвету встань и вылей влагу.

[...]

Из трех [сосудов]...

Эдип Потом, — когда земля впитает влагу?

Хор

Тогда маслины трижды девять веток На землю положи и помолись...203

Что из себя представляет ландшафт как мифическая местность, описывает Пиндар в своей первой пифийской оде: ...Ныне же Сицилия и холмы над Кумами в ограде валов

Давят его косматую грудь, И привязь его —

Снежная Этна, Столп небес, Вечная кормилица режущих бурь, Этна, чьи недра —

Чистейший поток неподступного огня, Чьи потоки

Хлещут в белый день валами пара, А в ночах

Красное пламя с грохотом катит скалы к просторам пучин.

Это от ползучего чудища

Бьет ввысь страшная Гефестова струя, —

Диво на взгляд, диво на слух, Как он вкован в Этну

Меж подошвой и вершиной в черной листве, И как рвет ему опрокинутую спину

Острое ложе.

О Зевс, Быть бы мне любимым пред тобою — Пред тобою, правящим эту высь, Лоб многоплодной земли...204

Весь ландшафт выступает здесь изображением архе. Речь идет о титане Тифоне, которого Зевс сразил молниями и заточил в Этне. В извергающей огонь Этне видна неистовая ярость плененного чудовища. В этом ландшафте Сицилии не только живут нуминозные существа, сам ландшафт — такое существо.

Рошер, остановившись на другом примере с богатым сюжетом, показал, что мифы о данаидах и египтянах и о борьбе между Гераклом и лернейской гидрой персонифицируются в ландшафты Аргоса205. Данаиды олицетворяют собой богатую водой и источниками часть Аргоса, египтяне — засушливую часть, где встречаются быстро иссякающие бурные потоки и где, особенно при Лерне, обнаруживается много заболоченных ручьев. Обручение пятидесяти сыновей Египта и пятидесяти дочерей Даная — это соединение безжизненных ручьев с плодотворящими источниками. Но бракосочетание не состоялось, нимфы-данаиды отрубили головы женихам и бросили их в болотистые лернейские ручьи. Там боролась с Гераклом пятидесятиголовая гидра, с которой борются и сегодня, чтобы возделать землю, освободив ее от ядовитых топей. Прасобытие по-прежнему пребывает в настоящем.

Наглядное описание теменоса находим мы также у Платона. В "Федре" Сократ пребывает в местности, где, согласно мифу. Бореем была похищена Орифия. Там он вовлекается в диспут об истинности данного мифа. При этом Платон высмеивал тех, кто пытался рационалистично объяснить эти события, и вместе с тем отмечал сакральность места: "Клянусь Герой, прекрасный уголок! Этот платан такой развесистый и высокий, а разросшаяся,, тенистая верба великолепна: она в полном цвету, все кругом благоухает. И что за славный родник пробивается под платаном: вода в нем совсем холодная, можно попробовать ногой. Судя по изваяниям дев и жертвенным приношениям, здесь, видно, святилище каких-то нимф и Ахелоя. Да если хочешь, ветерок здесь прохладный и очень приятный; по-летнему звонко вторит он хору цикад. А самое удачное это то, что здесь на

пологом склоне столько травы — можно прилечь, и голове будет очень удобно..."206

Убедительность этого изображения не страдает от краткого замечания Сократа, что "местности и деревья" ничему не хотят меня научить, не то что "люди в городе"207. Напротив, он нуждался во всей еще живой красочности мифа в теменосе, чтобы придать больший вес своему преодолению мифа в учении об идеях, которое ни в коем случае не носит характера рационалистического разрушения мифа. „

2. Пространственная ориентация и космос в мифах

Различные теменосы находятся в особых отношениях друг с другом. Так как здесь речь идет о .различных нуминозных местах, то переход от одних к другим сразу невозможен.

Особую роль в этой связи играла колонна Гермеса, которая стояла у двери, ведущей в дом или во двор, тем самым охраняя вход в родовое место. Виламовиц-Моллендорф описывает это так: "Мы должны исходить из наличия груды камней и каменного столба. Если это превращается в место пребывания бога. то столб охраняет дом, перед которым он стоит... и так в дальнейшем изображение бога появляется всегда там, где будет сооружаться дом"208. "В куче камней на дороге и гермах Афин мы имеем перед собой бога. То, что он был сохранен в городском мире, объясняется тем, что обычай отдельного двора сохранялся также и в городе, в котором тогда существовало много подобных

однодворных хозяйств... а также стоял он на границах земель... Это явление полностью порождено

внутренними причинами: изображения стояли там, так как там обитал бог..."209

В то же время стела Гермеса имеет здесь больше пограничную, отгораживающую функцию, это порог, через который переходят из одной нуминозной силовой сферы в другую. С этим были связаны определенные культовые предписания. Так, в храм нельзя было входить без совершения определенных очистительных обрядов. Это имело всеобъемлющую силу одинаково как при входе в священные места, так и при выходе из них. Поэтому пространственный порог окружает, как заметил Э. Кассирер, "религиозное прачувство". "Таинственные обычаи, в которых обнаруживалось почитание порога и страх перед его святостью, выражались почти всюду одинаковым или сходным образом". Еще при римлянах появляется terminus (граница) "как своеобразный бог, а на празднике терминалий богом становился сам пограничный камень, которому поклонялись, украшая венками и обрызгивая кровью жертвенных животных"210.

Следует также напомнить о значении перекрестков. Они связаны с именем Гекаты, известной у римлян под именем Тривии. У них она проявила себя как наводящее ужас ночное существо, осуществляющее также связь с подземным царством. Перекрестки считались опасными, потому что там пересекались нуминозные сферы влияния. Там можно было сбиться с пути и свернуть на ложный путь и там могли брать начало несчастья, как это случилось с Эдипом.

Соответственно местные катастрофы понимались порою как выражение нуминозной борьбы за место. Когда, например, пересохла река Астерион, это для

греков явилось знаком того, что Посейдон был лишен власти над Арголидой, и она была передана другому божеству, Гере. Позднее начавшиеся наводнения были восприняты как месть Посейдона и как временное возвращение его в бывшие владения.

Как и теменосы, отдельные стороны света также обозначают присутствие божества. "Восток" называется по-гречески "Эос", царство богини утренней зари, и, чтобы сказать "на восток", говорили соответственно "к Эос". Юг был назван "Нот", так обозначали божественную сущность сына Эос и титана Астрея; Нот одновременно являлся олицетворением южного ветра. Запад — это Геспер, так как там находились сады Гесперид, на краю света, на границе ночи и царства мертвых. Запад, правда, мог называться также Зефиром, по западному ветру, который являлся братом Нота. Наконец, на севере господствовал Борей, другой брат Нота, а еще там обитали гипербореи, у которых зимою останавливался Аполлон.

Так нуминозные сущности и присущие им архе конституируют пространства и их отношения друг к другу, подобно тому как

нуминозные существа и их архе создавали — о чем речь шла в предыдущей главе — временные направления и временные отношения между событиями. "Места и направления в пространстве разделены между собой, — пишет Э. Кассирер, — так как и поскольку с ними связывается различный смысловой акцент, так как и поскольку мифически они оцениваются в различном и даже противоположном смысле"211. Это представление имеет силу также и для космоса в целом.

Гесиод описывает его следующим образом: Подземь... столь глубоко, сколь далеко до неба. Ибо настолько от нас отстоит многосумрачный Тартар212.

Подобное восприятие мы находим у Гомера, где Зевс угрожающе произносит: "Либо я его схвачу и низвергну вниз во мрак Тартара, Далеко, где глубоко разверзается чрево Земли...

Так далеко вниз в Аид, как над Землей расположено небо!"213

Купол неба возвышается над Землей на таком же расстоянии, на котором находится под ней Тартар. Но Земля (Гея), Небо (Уран) и Тартар — нуминозные места, которые заполняет бог или в которых обитают боги.

3. Священное и профанное пространство

Теменосы — строительные элементы космоса. Они представляют собой не просто элементы пространства, в которых содержится нечто, что позволяет им иметь любое меняющееся содержание, они организованы при посредстве этого содержания и находятся с ним в неразрывном единстве. Теменос есть то, что оно есть, представляя собой атрибут одной или нескольких нуминозных сущностей. Хотя бывает, что такой атрибут меняется и, благодаря этому, местность переходит к другой такой сущности, в отличие от существовавшей ранее, — напомню еще раз борьбу Геры и Посейдона за Арголиду, — но потом это место уже не является прежним и старый район буквально прекращает свое существование. Нет "субстрата пространства", могущего существовать без своего божественного содержания и к которому это содержание находилось бы в отношении как бы переменной величины.

Теменосы как элементы пространства четко отделены друг от друга, нет непрерывного перехода от одного к другому. Имеются четкие пограничные районы как между отдельными родовыми владениями, странами и землями, так и между местами, в которых обитают боги. Греческое пространство организовано прежде всего паратактично. Один теменос становится в ряд с другими, один "смысл места" чередуется с другим. Собственно космос понимается вопреки широко распространенной сегодня мифичес-

кой гипотезе не как одно целое, чем должен ведать один бог (для политеистической конструкции мира такое представление невозможно). Небо (Уран, Олимп), Земля (Гея) и Преисподняя (Тартар) — скорее божественные сферы, подчиненные различным богам; они воспринимаются как равноценные, примерно как владения князей. "Космос" означает только то, что из соотношения этих владений получается некий порядок.

"Верх" и "низ", "справа" и "слева" имеют поэтому не только конвенциональное значение, но через такой порядок устанавливается нечто вроде "абсолюта". Полное света царство олимпийских богов является верхом, мрачный Тартар находится внизу, и их нельзя поменять местами, потому что нет "самого по себе" пустого пространства, в котором мог бы произойти такой обмен. "Правая" и "левая" сторона также не просто что-то относительное: так как Солнце поднимается на востоке и через юг шествует на запад, и алтари и храмы по этой причине всегда обращены на восток, то при жертвоприношениях, которыми обязательно предварялись все важнейшие события, всегда

передвигались слева направо вокруг алтаря, не желая упустить божественного воздействия.

Можно выделить два вида теменосов: такие, которые возникают неоднократно в идентичной форме, и такие, которые появляются однажды и в которые могут попасть только нуминозные существа или люди, находившиеся под особой защитой таких существ. Сначала речь пойдет о первых.

Было много мест, где родился Зевс, много мест, где Афина явилась на свет, много местностей, откуда была похищена или куда возвращалась Персефона. Афину называли "Тритогенеей" (по озеру Тритон в Ливии) и "Защитницей" (Алалкоменеис — по названию беотийского городка); повсюду были "уникальные" поля, где выросло первое зерно, и камень Омфал, который обозначал центр Земли и находился не только в Дельфах, но и, например, в Энне. Кто полагает, что в этом надо видеть противоречие и что греки не могли сойтись во мнении об "истинных" местах того или иного архе, тот понимает сущность мифического пространства совершенно неправильно. (Впрочем, это не исключает того, что соответствующие споры могут происходить, когда представление об этом пространстве постепенно выхолащивается.) Так как мифические субстанции как нуминозные индивидуумы могут находиться одновременно во многих местах (см. гл. V, 16), то им может атрибутивным образом приписываться много мест, и они при этом могли сохранять свою идентичность. Одни и те же архе во "многих" местах являются, в сущности говоря, тем же самым архе в том же самом месте. Мы очень удивились бы сегодня, если бы кто-нибудь нас спросил, где действительно разыгрывалось действие оперы Вагнера "Парсифаль", в

Байротском концертном зале или в Мюнхенской государственной опере, потому что на самом деле она нигде в действительности не разыгрывалась; мифический грек точно так же

удивился бы, если бы его спросили, где действительно присутствует архе, с тем лишь различием, что архе для него было действительно идентичным повсюду, где оно по той или иной причине могло стать для него предметом опыта. Омфал поэтому является в мифе не "географическим местом", а, как сказал Гронбех, камнем, "который характеризовал святыню как центральную точку, из которой расходится Земля"214. "Флегрейские поля — производящая мужчин Земля; священные воды, орошающие теменосы, являются реками, питающими скот; Афинская олива (на Акрополе) символизирует "оливковые рощи Аттики"215. И. Эвола в связи с этим говорит о "священной географии"216.

Здесь мы сталкиваемся с тем самым различием между "священным" и "профанным", которое мы уже могли констатировать при рассмотрении мифического времени. Идентичны все теменосы, в которых повторяется одинаково священное и вечное архе; различаются они тогда, когда мы имеем в виду профанные и бренные предметы, которые там могут каждый раз находиться. Как священное время — zatheos chronos — укладывается в профанном времени, так священное пространство укладывается^, в профанное. Например, поле, в котором когда-либо находился Омфал, могло каждый раз внешне выглядеть совершенно подругому, но всегда там присутствовала одна и та же Гея, как нуминозное существо, из центральной точки которого "расходится" Земля. Два места могли быть то непохожими, то подобными, в зависимости от точки

зрения, с которой они рассматривались. Священное и профанное пространства проникают друг в друга и в то же время остаются друг от друга четко разделенными. Когда такое профанное место меняет нуминозного владельца, то оно, с точки зрения мифа, как уже говорилось, становится другим, и все дело в культовой связи или способе мгновенной эпифании божества в том месте, о котором идет речь.

Но имелись также нуминозные места, которые не могли вообще укладываться в профанное пространство, а те из людей, которые могли попасть сюда, находились, как уже упоминалось, под особой нуминозной защитой. К таким местам принадлежали Олимп и Тартар. Олимп не идентичен217 одноименной горе на севере Греции, он даже вообще не какое-либо природное место. В "Илиаде" (5, 749) говорится: С громом врата им небесные сами разверзлись при Горах, Страже которых Олимп и великое вверено небо, Чтобы облак густой разверзать иль смыкать перед ними218.

А о Тартаре сказал Гесиод в своей "Теогонии" (727) : Медной оградою Тартар кругом огорожен. В три ряда Ночь непроглядная шею ему окружает, а сверху Корни земли залегают и горько-соленого моря219.

Облака и тьма, таким образом, предотвращают определение местонахождения Олимпа и Тартара. Хотя миф рассказывает о проходах в преисподнюю, о пещерах и ручьях, которые должны туда вести, как, например, у Тенара и Гермионы, у Гераклеи на Понте, у Аргоса, у Кум и т. д., но такие проходы отыскивались только избранниками богов, для смертных они оставались все же закрытыми. С удивлением говорит Одиссею его умершая мать, находящаяся в царстве мертвых: Как же,

мой сын, ты живой мог проникнуть в туманную область Аида? Здесь все ужасает живущего, шумно бегут здесь Страшные реки, потоки великие...220.

Так и Эней смог только с божественной помощью и волшебством найти путь в Аид, да еще Геракл первым смог попасть на Олимп, потому что был провозглашен богом.

Что касается размеров теменосов, то они остаются неопределенными. Хотя Гесиод говорит так: Подземь... столь глубоко, сколь далеко до неба. Ибо настолько от нас отстоит многосумрачный Тартар: Если бы, медную взяв наковальню, метнуть ее с неба, В девять дней и ночей до земли бы она долетела; Если бы, медную взяв наковальню, с земли ее бросить, В девять же дней и ночей долетела б до Тартара тяжесть221.

Однако здесь не подразумеваются определенные размеры. Легко увидеть, что подобные сведения очень изменчивы. Так, например, в "Илиаде" (1, 592) Гефесту нужен только один день для того, чтобы от "заходящего Солнца" долететь до Земли, после того как Зевс низвергнул его с небес; конечно, в других случаях боги способны преодолеть это расстояние в мгновение ока. Поэтому цифровые данные такого рода "надо брать не буквально", как замечает "Реальная энциклопедия..."222, а В. Марг комментирует цитируемое из "Теогонии" Гесиода место: "Девять дней, на десятый: по древнему типичному представлению о числах: девять означает много, долго223 (например, девятилетняя борьба за Трою, завоеванную на десятый год)".

Так и для теменосов, которые укладываются на профанной территории, где разыгрывается архе, параметры размеров даются чаще всего без всякого

смысла. Здесь, скорее, достаточно определенных сходств (какая-нибудь роща, поле и т. п.) для того, чтобы данное место приравнять к священному. Уже в главе V, Ia было указано на связь сходства и идентичности в представлении о мифической субстанции. "Как мифическому мышлению вообще свойственно то, — писал Э. Кассирер, — что оно не знает одни отвлеченные "подобия", а всякий вид подобия является свидетельством первоначальной общности, идентификации существ, так это имеет отношение и к подобию, к аналогии пространственных структур. Одна лишь возможность

расположить в пространстве целого отдельные элементы будет для мифического восприятия непосредственным поводом к слиянию их друг с другом. Впредь они есть только различные формы выражения одной и той же сущности, которая может проявляться в совершенно разных размерах. В силу этого своеобразного принципа мифического мышления пространственная даль в из• вестной мере будет отрицаться. Дальнее и ближнее сдвигаются, сливаются друг с другом"224. Такая "своеобразная безразмерность", как говорится в "Реальной энциклопедии..."225, есть не только способ выражения безудержной фантазии, но и выражение определенного соответствующего мифического восприятия пространства священных размеров. Поэтому никто не удивляется тому, что, например, Посейдон смог увидеть с Солимских высот южной Малой Азии Одиссея в Ионийском море ("Одиссея", 5, 282), или Ирида в мгновение ока перенеслась с горы Иды на поле битвы перед Троей ("Илиада", 15, 170).

Однако где размеры пространства все же играют какую-то роль, там они также имеют сакральное происхождение. Эталоном считается храм или теменос, который состоит из шестисот частей. Каждая такая часть представляла собой единицу измерения, "ступню", а единица длины "стадий" состояла соответственно из шестисот футов. Это вновь свидетельствует о боге, потому что мера "ступни" была начерчена на стене храма226. От римлян мы знаем также, что они считали храм, как очерченный границами священный район, за исходную точку измерения и что они, как мы можем сделать вывод из сочинений агроменсоров, относили акт прочерчивания межи к Юпитеру (что для греков означало, что здесь представлено архе Зевса)227.

4. Мифическое пространство в отражении досократика Анаксимандра и географа Гекатея

Более поздние попытки изобразить представление о мифическом пространстве геометрически показывают, что ранее такое толкование было людям неизвестно. Оно понадобилось, очевидно, не только для уточнения более или менее расплывчатых представлений, но и исходя из совершенно нового образа мышления. Особенно характерным примером я считаю Анаксимандра и Гекатея.

Анаксимандр учил, что Земля свободно парит в воздухе в виде столба, но мы двигаемся по той поверхности, под которой расположена ее противоположная сторона228. Этот столб представляется в виде цилиндра, высота которого составляет треть окружности229. Что здесь сразу бросается в глаза, так

это попытка определить, в противовес Гомеру и Гесиоду, точные пространственные характеристики. Это тот язык геометрии, который прежде использовался в землемерии и здесь впервые применен для Земли как целого. Примечательно также явное указание на то,

что под землей расположена другая ее сторона, ведь его очевидность была отнюдь не само собой разумеющейся230, пусть нам оно и кажется излишним. Как мы видели, мифически расположенные Небо, Земля и Тартар, обозначенные как "вверху", "в середине" и "внизу", ни в коем случае не были локализованы и не представляли собой мест, отделенных друг от друга границами; Анаксимандр первым показал гомеровскую картину мира, мысленно представив ее как шар и, таким образом, как замкнутое геометрическое пространство, в центре которого свободно парит цилиндр, над которым куполом изгибается небо, а внизу располагается Тартар.

Гекатей продолжил то, что начал Анаксимандр. "Эта принимаемая Гекатеем картина была подготовлена философией и является четко продуманным математическим схематизированием", — пишет об этом "Реальная энциклопедия..."231. Он создал карту, на которую нанес последовательное изображение земной поверхности. Но предположительно он исходил только из того, что уже было набросано Анаксимандром. Рука об руку с этим шла попытка "привести географию эпоса (имеется в виду гомеровского) в соответствие с действительностью", — читаем мы далее232, где под действительностью подразумевается как раз геометрически изображенный мир. В действительности речь идет о немедленном "спасении" мифа для Логоса, о чем уже говорилось в главе VII (разд. 2), где, правда, речь шла о времени, а не о пространстве. Здесь

начинаются трудности, связанные с тем, чтобы уяснить необходимость обозначенных отныне границ Земного круга. Идет поиск доказательств для предположения, что Земной круг будто бы омывается океаном. Так как это не могло подойти для всех небесных сфер, то указывалось, как минимум, на физическую невозможность достигнуть края Земли. Как говорил Геродот, никто не может пройти через "необитаемую страну"233, через "бесконечную равнину"234, через "песчаные пустыни"235, которые якобы раскинулись на севере, востоке и юге. В таких местностях должны были жить также мифические народы, как, например, гипербореи и аримаспы. Очевидно, что теоретический вопрос о геометрических границах мира остался без ответа. Но этот вопрос явно никого не волновал и — что имеет решающее значение — вовсе не потому, что люди были глупцами и лентяями, а потому что в пределах мифического истолкования пространства он не мог иметь никакого смысла.

Тем не менее здесь повсеместно все еще проглядывает мифическое представление о пространстве. Как отмечалось ранее, представление о пространстве было прежде всего паратактичным, так что одна часть пространства просто присоединялась к другой. Так, Пиндар, если разъяснять это на примере, "построил мир как свободный ряд картин". Г. Небель, которому принадлежит это наблюдение236, далее писал: "Мы видели, что Пиндар выявляет действительность одного города, равняя ее в ряды: он может нанизывать ее на нитку, связывать в венки... Глубина мира

заключена в поверхности", то есть еще не изображена трехмерным пространством237. Совершенно четко паратактичное восприятие пространства выступает у Гомера. Так называемые эпические периплы, то есть

описания плаваний вдоль берегов и маршрутов парусных судов, которые всегда начинались одинаково звучащими выражениями, состояли из перечисления мест, где проходили водные пути. Подобное мы находим в так называемом списке кораблей в "Илиаде", где капитаны и места их рождения перечисляются с почти утомительной последовательностью238. Эти стереотипные вводные выражения и стереотипные перечисления указывают на их ритуальное и культовое значение. Так как все места представляют какое-нибудь архе и тем самым священное пространство, то все они имеют одинаково большое значение и их перечисление нуждается в торжественном шествии. Поэтому также каждое место дано только через его содержание, а не через функцию какой-нибудь объемлюще-всеобщей связи. Все это мы находим у Гекатея. Хотя он выражается больше не в стихах, а в прозе, но архаическая форма его стиля, его канонически торжественные, постоянно повторяющиеся в каждой новой главе формулы239, монотонность, с которой города, реки, горы, заливы и т. д. выстраиваются друг за другом, выдают мифическое происхождение. Чувствуется, что и у него еще речь идет о названии священных имен, получающих свой смысл уже при их произнесении. Паратактичность в дальнейшем находит выражение в том, как одни места располагаются по отношению к другим. При этом употребляются такие слова, как "за этим"240, "примыкающий"241, "граничить"242, "к северу"243, "до"244, "переходить"245 и т. д. Одно примыкает, таким образом, к другому. Одна часть пространства следует за другой, всякая связь между закрытыми образами и формами, всякое внутреннее структурирование целого отсутствует даже

тогда, когда под конец все уже выстроено в геометрическое единство поверхности.

5. Топологическое и метрическое различие между мифическим и научным пониманием пространства

Сказанное в IV главе, в разделах с 1 по 3, о научном определении пространства (причем, я напомню, достаточно принять во внимание "классические" представления) можно следующим образом суммировать и уточнить: во-первых, пространство — это всеобщая среда, в которой находятся предметы. Во-вторых, эта среда воспринимается как непрерывная, гомогенная и изотропная множественность точек. Она гомогенна, потому что точки неотличимы друг от друга, и она изотропна, потому что для последующих событий не имеет значения, в каком направлении они двигаются. Эта множественность точек называется совокупнос-

тью пространства или мировым пространством. В-третьих, каждый предмет, поскольку он действительно существует, находится в некоторой части пространства. Но пространство топологично не только в этом трояком смысле (причем здесь нет необходимости перечислять все его топологические свойства), оно также определяется метрически. К этому добавляется, в-четвертых, определенность того, что следует понимать под одинаковой длиной двух отрезков пространства и что каждый пространственный предмет занимает определенную величину в трех измерениях.

Исходя из предшествующего рассмотрения, мы можем теперь определить различие между научным и мифическим пониманием пространства. Во-первых,

мифическое пространство не является всеобщей средой, в которой находятся предметы; пространство и пространственное содержание образуют неразрывное единство. Во-вторых, оно не представляет собой сплошной множественности точек, а состоит из явно дискретных элементов, так называемых теменосов, которые располагаются рядоположенно и конституируют пространство. В-третьих, мифическое пространство не гомогенно, так как места в нем различаются не только в силу их относительного, но и абсолютного положения (вверху, внизу и т. д.). В-четвертых, оно не изотропно, так как отнюдь не все равно, в каком направлении распространяется последовательность событий (справа по кругу или слева по кругу). В-пятых, священное пространство отличается в мифе от профанного; священное пространство встраивается в профанное. В-шестых, не все места священного пространства оказываются встроенными в профанное, они образуют, выражаясь математическим языком, сингулярности (Олимп, Тартар и т. д.). Это встраивание ведет к тому, что священные места могут повторяться в профанном пространстве многократно и идентично (Омфал). В-седьмых, профанное пространство топологично исключительно благодаря шестому пункту. Таким образом, оно распознается только в силу того, что священные теменосы с их прерывностью, неоднородностью и анизотропностью отчасти недостижимы для смертных, отчасти в некоторых видах могут быть доступны, несмотря на то что они остаются теми же самыми. Хотя человек и может созерцать профанное пространство и даже жить в нем, но при профанном "внешнем рассмотрении" он видит его разорванным и искаженным, чего не знает "внутреннее

рассмотрение". В-восьмых, в мифе нет совокупного пространства, в котором все имеет свое место, в котором все может быть расположено, а есть только последовательно расположенные элементы пространства, одни из которых — священные (теменосы), а другие — профанные. В-девятых, в то время как профанное пространство метрически определено тем, что каждый предмет метрически определен в трех измерениях, это не относится к священному пространству.

Читатель, недостаточно знакомый с топологическими вопросами, на двух примерах математических проекций сможет

понять, что здесь имеется в виду под вкладыванием одного пространства в другое", под "сингулярностью" и под "повторением одного и того же в различных местах".

Мы рассмотрим стереометрическую проекцию поверхности шара на плоскости:

Из ? выведены лучи на плоскость, и в соответствии с этим точка Pi поверхности шара преобразуется в точку ?? плоскости. Однако такая проекция не получается без разрыва множественности точек пространства шара: точке ? не соответствует никакая точка на плоскости, потому что, как можно видеть, это была бы проекция в бесконечность. Тем самым ? представляет собой в этом случае сингулярность.

Сейчас мы рассмотрим поверхность тора:

Для того чтобы наглядно объяснить, что надо понимать под этим, прежде всего надо представить поверхность тора, свойства которой можно увидеть в руке при бросании диска, когда им пользуются для игры

на пляже. Теперь, для того чтобы перейти от поверхности тора к пространству тора, надо представить в расположенной схеме нанесенные кривые линии 1, 2, 3 как

трехмерные оболочки. Теперь, когда кто-нибудь освободится от оболочки 1, то сможет, как очевидно, через оболочки 2 и 3 снова вернуться в оболочку 1. Теперь мы предположим, что кто-то не знает, что он находится в пространстве тора, но считает, что оболочки следуют линейно друг за другом, так что он всегда последовательно попадает из одной в другую; тогда он мог бы сделать наблюдение, что все снова и снова встречаются оболочки с одинаковыми предметами, хотя они все же находятся в различных местах пространства.

Такие проекционные соотнесенности различных пространств в геометрии аналогичны вкладыванию священного пространства в профанное. Смертный может непосредственно распознать священное пространство, оно открывается ему только в феноменах и воздействиях в пределах доступного ему мира. Нет пути, ведущего к местопребыванию богов, и все же они постоянно рядом с нами; каждый теменос является как отличный от других, и все же они, в мифически-священном понимании, могут быть одинаковыми.

6. Гипотаксис и синтез в теменосе

В главе I на примере поэзии Гёльдерлина было показано, что мифическая местность организована паратактично, гипотаксично и синтетично. Когда в данной главе о мифическом пространстве был подчеркнут только момент паратаксиса, то это объяснялось тем, что гипотаксис и синтез выступают в

качестве строительного элемента пространства только в пределах отдельного теменоса, но не касаются построения пространства из этих элементов, которое в действительности абсолютно паратактично. Даже когда выбираются очень обширные теменосы, такие, как Уран, Гея, Тартар, когда один теменос содержит в себе многие и может совпадать с другими, мы не увидим их расположенными сколько-нибудь гипотаксично или синтетично по отношению друг к другу. "Космос" ведь тоже существует не как целостность; он, как мы видели, лишь способ выражения существующего между теменосами порядка, поскольку можно говорить о порядке, когда однозначно регулируются отношения владения, разграничивания, размежевания земель и т. п.

Отдельный теменос обнаруживает свою гипотаксическую структуру уже в том, что имеет некоторым образом центр: храм, источник, реку, рощу, деревья, гору и т. д. В ранее упомянутой оде Пиндара — это Этна, в которой все указывает на сицилийский ландшафт, в мифах о данаидах — это реки, для которых Арголида является их глубинным жизненным нервом. В таких центрах нуминозная сущность теменоса присутствует наиболее выраженным образом, и отсюда его мифическая субстанция проникает во все его части. Исключительно эта

мифическая субстанция превращает его в синтетическое единство.

То, как греки представляли себе подобное единство, лучше всего прослеживается там, где они сами создавали таковое, в том же самом полисе. Например, в Афинах, стоя на Пниксе, город можно было охватить взглядом: собственно, он находился там, где заседало

правительство; слева от него, немного ниже, находилась Агора, где, главным образом, протекала жизнь полиса; немного дальше справа над всем возвышался Акрополь, где жила Афина. Так одно следует за другим, а подчиняющая себе все нуминозная сущность пронизывает и объединяет все в единство.

Когда я однажды очень светлым и ясным утром пролетал над равниной Ганга, то мог охватить взглядом район Эвереста и огромное пространство реки. Высочайший глетчер на севере возвышался надо всем в блистающем свете; Ганг извивался к его подножию; в то же время мне представился вид всеобъемлющего единства, бесконечно живой связи, которая живой водой устремлялась с горы. Когда увидишь такое, то нетрудно понять восприятие природы Пиндаром или Гёльдерлином.

В главах VII и VIII, укажем в заключении, я придерживался пунктов 5, 6 и 7 разработанной в главе IV руководящей идеи. Теперь в следующем разделе я займусь вопросом, вытекающим из пункта 4 общей концепции, который я в силу логики изложения пока оставил без внимания*.

Перевод выполнен при участии Ф. Жторонковой.

ГЛАВА IX Целое и часть в греческом мифе. более точное определение мифического понятия субстанции

1. Где исчезает разница между целым и частью

Как показано в главе IV, наука рассматривает отношения целого и части по-разному: иной раз она анализирует целое в качестве функции его частей, а порой — части как функцию целого. В области мифа мы можем обнаружить сходное многообразие, но в частностях мы установим сильные отклонения.

При дальнейшем исследовании необходимо исходить из того, что с точки зрения мифа каждый предмет является тем, что он есть, только благодаря тому, что участвует в божественной субстанции. В своем смертном существовании он только оболочка, сосуд, в который проникает эта субстанция в большем или меньшем объеме, в связи с чем божественное присутствует там больше или меньше и может быть воспринимаемо. Это подробно рассмотрено в главе V. Далее, там было показано, что нуминозные субстанции представляют собой одновременно материальный и идеальный индивидуум, так что повсюду, где появляется такая субстанция, присутствует тот же индивидуум. Это означает, что в этом смысле нет никакой разницы между целым и частью, как это бывает в материальном мире, когда материя каким-то образом распределена в пространстве так, что мы всегда имеем дело лишь с частью целого.

По этой причине в каждом спелом зерне присутствует Деметра, в каждом кусочке земли — Гея; kydos (слава) героя — в его оружии, time (достоинство) царя — в его скипетре, olbos (благосостояние) рода, равное для каждого из его членов, — в подарке.

Благодаря единству материального и идеального человек присутствует даже в своем имени, поэтому может оказаться очень важным то, как обращаются с его именем. Далее, в оливковом дереве Афины на Акрополе заключены все оливковые деревья Аттики; флегрейские поля являются Землей, рождающей мужчин, и т. д.

Это не исключает того, что предметы в качестве нуминозных субстанций также могут выступать вместе, как это бывает

у индивидуумов другого рода. В качестве примера можно привести тот случай, когда божественные существа происходят друг от друга. Такое происхождение (см. гл. V) понимается часто как вид разворачивания спектра, как вырезание определенных частей из первоначального целого. Из хаоса возникает царство теней Эреба и Ночи, из Ночи возникают Сон, Смерть, мойры, гесперид и т. д. Все эти существа имеют нечто общее, что-то мрачное и темное и ведут себя по отношению к хаосу как частное к общему. Если, с другой стороны, горы и море понимаются как происшедшие от Земли, то лишь потому, что горы поднялись из Земли, а моря питаются реками, которые выходят из глубин Земли. С точки зрения мифа это означает, что они должны содержать субстанцию Земли-Геи, также как ребенок несет в себе субстанцию матери, из лона которой он вышел и с которой в начале был одним целым.

Если мы захотим пояснить концептуальную схему, лежащую в основе этих рассуждений, то мы должны пойти немного дальше. При этом представляется полезным исходить сперва из более поздних мифических представлений, которые нам еще знакомы и корни

которых лежат в этой мифической концептуальной схеме. Речь идет об отношении субстанции и модуса, которое играло решающую роль в истории философии.

Классическая дефиниция понятия "субстанция", которую мы находим еще у Декарта, Лейбница, Спинозы и многих других, звучит так: "Под субстанцией следует понимать то, что не нуждается ни в чем другом для своего существования, в отличие от модуса, который нуждается для своего существования в чем-то другом, а именно в субстанции". При этом, с нашей точки зрения, речь идет о субстанциалистском понимании чисто логического отношения, как мы можем видеть на примере протяженности, которая рассматривается Декартом в качестве субстанции. Понятие "протяженность" имеет самый большой объем по отношению к внешнему; нечто может быть четырехугольным, твердым, красным, но это нечто всегда будет протяженным. С другой стороны, не все протяженное четырехугольное, твердое или красное. Предметы последнего типа "нуждаются" для своего существования в протяженности, но сама она в них не нуждается. Исходя из этого, они называются модусами, а протяженность — субстанцией. Графически это может быть изображено следующим образом:

"А" обозначает здесь объем всего понятия субстанции, "ai" и "a2" — объемы двух модусов. "А" представляет здесь логически объединенное множество "ai" + "ai" + ... + "ап", если мы ради простоты примем конечное множество "а" и в дальнейшем будем исходить из того, что существуют такие "а ;", которые имеют общее среднее множество, например нечто, что может быть как красным, так и твердым. С чем это связано в первую очередь, так это с тем, что в действительности,

как уже говорилось, логические отношения понимались как субстанциальные. Модусы являются чем-то в субстанции, которой представлены не только общие понятия, но и нечто не менее действительное, например вещественное. С другой стороны, средняя величина "А", и "а;", которая обозначается "А·ai", может быть выделена в качестве самостоятельной "части" из "А" как "целого"; как, например, если бы существовали предметы, которые лишь протяженны, тверды и более ничего247.

Перейдем от метафизического понятия субстанции к мифическому, а в качестве примера возьмем прасубстанцию хаоса. Она содержит в себе последующие субстанции, которые мы обозначаем "А·ai" и "А·а2" соответственно. Обеим присуще ночное и мрачное хаоса, но обе имеют еще и дополнительные свойства. В дальнейших дифференциациях появляются средние величины типа "А·ai·aik" (например, сон или смерть, которые обладают свойствами мрачного и ночного и, кроме того, имеют еще и дополнительные свойства) и т. д. Таким образом, мыслительную схему, которая лежит в основе возникновения мифических субстанций, можно изобразить с помощью символов следующим образом: А

А·ai, А·а2, А·аз, ..., А-ai-an, ..., А·а2·а2i, ..., А·аз·аз1, ..., ..., и ?. д.

Мифическая субстанция аналогична, таким образом, субстанции метафизической. Выходящие из нее путем дифференциации мифические субстанции А·а; соответствуют метафизическим модусам, субстанции А·ai·aik — модусам модусов и т. д. И все же метафизика и миф отличаются в данном случае следующим образом. Первое: в то время как с метафизической точки зрения приведенные в расположенной выше схеме ряды

выражают действительное и субстанциональное "отношение зависимости", они обозначают с мифической точки зрения действительный и субстанциальный процесс возникновения. Второе: если мы будем интерпретировать символы этой схемы с точки зрения мифа, то они будут означать не субстанциализированные общие понятия и предикаты, как в метафизике, а нуминозных индивидуумов. Содержащиеся в обеих сторонах выражения указывают также на различные аспекты одного и того же индивидуума. На место объединяющего множества А выступает неразвернутый индивидуум, в то время как следующие средние величины представляют его постепенное выделение. И так же, как мифическая субстанция, 6 К. Хюбнер

выступая в различных частях, представляет всегда одного и того же индивидуума (см. гл. V), она может появиться также в своих отдельных различных аспектах, оставаясь при этом идентичным индивидуумом. В каждой рыбе — морская субстанция (Посейдон), в каждой морской субстанции — земная субстанция (Гея), в действительности же Посейдон — сын Реи, дочери Геи248.

Как мы видим, с мифической точки зрения разница между целым и частью тоже может исчезать там, где мифические субстанции выступают вместе. На первый взгляд это выглядит так, как будто бы исходная субстанция А является смесью, из которой выделяются включенные туда части A·ai и т.д. Но ни одно из известных нам представлений о состоящем из частей целом не может быть здесь использовано: поскольку ни это целое не является функцией его частей, так как идентично повторяется в каждой части, ни части не

являются функцией целого, так как и они суть выделившееся из него целое.

2. Случай, где целое является функцией частей

Другим случаем божественного процесса возникновения является зачатие, например когда в ходе дальнейшего размножения из Геи и Урана возникают титаны или боги. В действительности в основе этого процесса, в противоположность выше рассмотренному примеру, лежит выделенная из прасубстанции смесь; в данном случае

— соединение земной и небесной субстанций, — но это соединение скорее надо мыслить как "механическое", ибо благодаря ему не возникает нечто качественно новое, а состоящее из нее целое определено размером частей, которые имеют в составе этого соединения свои элементы. Они, таким образом, могут быть распределены одинаково или что-то одно может преобладать и более сильно определять Образование целого. Здесь опять появляется принцип сгущения и разрежения, о чем прежде уже нередко шла речь и что связано с участием предметов в нуминозных субстанциях

— мыслится ли их присутствие в большей или меньшей степени.

"Теогония" Гесиода содержит много указаний на такого рода представления. Как уже говорилось, рожденные Геей и Ураном получают как земную, так и небесную субстанции, но явно в разном объеме: у титанов преобладает земное, у богов небесное. Не связаны ли войны богов с этим противоречием? Гея побеждает Урана с помощью Кроноса; Зевс же, победив

Кроноса, создает мир обитателей Олимпа, которые живут на Земле, но все же основное место жительства имеют под облаками. Пусть Гея также приняла участие в свержении Кроноса, но разве он не погрешил против самого святого для нее — рождения, проглотив ее детей? В "Прометее" Эсхила выясняется, что Зевс после победы над Кроносом не восстановил права Геи, а использовал свою победу для того, чтобы утвердить полное господство олимпийцев над хтоническим царством. Несмотря на то что он был

сыном Кроноса и Реи, то есть детей Геи и Урана, наследство Урана в нем все же пробивается. С другой стороны, Зевс просматривается в его детях Аполлоне и Гермесе, которых он зачал с женщинами-титанами Летой и Майей. Афродита родилась из пены морской, которую произвели отсеченные гениталии Урана. Афина возникла непосредственно из головы Зевса, и т. д.

Данная структурная модель теогонии может быть использована и для родовых генеалогий людей. Предком рода был обычно бог или герой. Его нуминозная субстанция остается определяющей во всех мифических поколениях. Возникшие в результате браков субстанции других родов составляют по своему происхождению некое смешение, но таким образом, что субстанция мифического основоположника всегда преобладает. Эта субстанция мифического предка со стороны отца полностью повторяется, прежде всего в наследниках, и это находит выражение в том, что сохраняется его имя, в то время как имена других исчезают. Как уже отмечалось, значение имени есть реальность; его идеальная часть содержит одновременно материальность субстанции, которую оно обозначает.

Так, с одной стороны, каждое отдельное звено цепочки предков, отдельное лицо представляет целое, являющееся функцией его частей в качестве смеси, а с другой стороны, каждая часть этой смеси идентична со всеми теми частями предков, из которых он себя непосредственно конституирует. Нуминозная родовая субстанция не умирает, пока ее кто-то еще носит в себе, умирают лишь отдельные ее носители.

3. Случай, где части являются функцией целого

Вспомним основные черты теменоса (священной земли), как они изображены, например, в первой пифийской оде Пиндара. Здесь можно узнать видение ландшафта Гёльдерлином. Паратактическим образом там перечисляются побережье Сицилии и Кум, Море, Этна, леса; все это — объединение мифических предметов, из которых каждый имеет нуминозное содержание. Но все они гипотаксически подчинены покрытой снегом Этне, небесной колонне, которой они определяются. Так образуется синтетически единое целое, стоящее над отдельными единицами ландшафта, в нем разыгрывается вечная драма возмущения и низвержения титанов. В данном случае каждая часть является функцией целого в том смысле, что она не существует отдельно, а подчинена центру, от которого получает свой образ и свой смысл.

Сходные явления можно обнаружить повсюду, где нуминозные субстанции выступают в иерархической связи, будь она "психической", "социальной" или "исторической". Первая появляется в особенности тогда, когда обозначается решающая черта характера героя;

например, происходящий от Афины "нус" (разум) хитроумного Одиссея, как вообще указание на создание человека определенным богом. (Еще Платон говорил о людях

Зевса, людях Ареса, людях Аполлона и т. д.249) Такой характер отдельного человека, демонстрирующий определенный функциональный порядок действующих в нем нуминозных сил, не должен смешиваться с определяющим его родом, который, как уже отмечалось, следует понимать скорее как "механическое" смешение родовых субстанций. Отдельные носители рода могут иметь весьма различные черты характера, но родовая детерминация, как таковая, происходит путем указания на родословное древо, то есть на дискретную рядоположенность различных родовых субстанций с преобладанием черт, полученных от отца. Поэтому принадлежность к роду у людей менее всего означает наличие черт характера, но скорее — наличие особого размера кидоса или олбоса. В этой связи я напомню еще раз пятую пифийскую оду Пиндара, где лаконично сказано о том, что олбос (счастье) сопровождает Батта издавна; он раздает подарки, он твердыня града, сияющее око для пришлых. Что же касается социального и иерархического порядка полиса, то его части, роды, фратрии и всеобъемлющий культ на его вершине подчинены определенному нуминозному существу и являются функцией бога, которому город обязан своим архе.

4. Мифическое представление о субстанции у досократиков

Аристотель в "Метафизике" (983 b 6fi.) пишет: "Из тех, кто первыми занялись философией, большинство брали лишь вещественное архе: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете, разрушаясь, превращаются, чья сущность сохраняется, в то время как формы его проявления меняются, — это они считают элементом и архе всех вещей. Хоть они и расходились во мнениях о количестве и виде таких архе, но Фалес ·— родоначальник такого рода философии — считал, что это вода".

Архе у досократиков структурно полностью соответствуют мифическим субстанциям, которые мы можем видеть не только у Гесиода, но и почти во всех дошедших до нас греческих мифах. Для Анаксимандра это — апейрон, бесконечное, из которого выделяется то, что он называет основными формами всего сущего, а именно противоположность горячего огненного и холодного земного. У Анаксимена это — воздух, которым он хотел точнее выразить апейрон Анаксимандра. У Гераклита это — огонь как принцип противоречивого вообще, из которого и благодаря которому происходит все как оно есть. Эмпедокл устанавливает четыре архе, а именно: воду, землю, огонь и воздух, из смешения и разделения которых и состоит сущее, при этом даже причины для такого смешения и разделения — любовь и вражду — он считает вещественно-субстанциальным. Неверно считать, что здесь везде речь идет о первой

попытке физического объяснения мира, ибо мифическое представление о субстанции

было материалистическим и уж по крайней мере лишено нуминозного смысла. Этому противоречит то, что у досократиков материальные явления одновременно имеют идеальное значение. Разве не сказал Фалес, что мир полон богов? Как мог он понимать воду в чисто "эмпирическом" смысле? В конце концов необходимо указать на празднично-культовый язык досократиков, который должен был устранить остатки сомнений в том, что введенные ими архе взяли на себя роль старых мифических и нуминозных субстанций. Решающее различие заключается в том, что в настоящее время философы пытаются обнаружить архе за пределами дошедших до нас мифов и классифицируют их по неизвестному доселе основанию.

Все же есть исследователи, которые отрицают такие связи между мифическими и философскими представлениями досократиков о субстанции. Они подвергают сомнению принимаемые мной и цитируемые здесь взгляды Аристотеля на философовдосократиков, поскольку он пытался приписать им основное понятие своей метафизики, а именно понятие вещественного архе. Тем более недопустима попытка якобы рассматривать существующие ранее досократиков мифические представления сквозь призму аристотелевских категорий.

Мифическое представление о субстанции, реконструированное в приведенных выше рассуждениях, основано не на позиции Аристотеля в обход досократических философов, а на непосредственном анализе мифических текстов. Можно сказать, что исходя

из них, приходишь к тому же результату, что и Аристотель, чью позицию можно рассматривать поэтому лишь как подтверждение. Кроме того, свои знания о досократиках он черпал не из тех немногих фрагментов, которые сохранились до наших дней и имеются в нашем распоряжении, а из в то время еще богатых источников. Следует самому заняться непосредственным анализом текстов, если есть желание подвергнуть сомнениям приведенное здесь истолкование мифической субстанции.

Не имея возможности обсудить все детали и привести в доказательство все соответствующие цитаты, можно вкратце заметить следующее: мифическое представление о субстанции должно выступать наиболее четко там, где мы имеем дело со сходством явлений. Так, расщепление Эреба на Ночь, Сон, Смерть и т. д. может быть представлено в качестве субстанциальной идентификации одного и того же, а именно темного и мрачного. Это приходит в голову всякому даже никогда и не слыхавшему об Аристотеле. Самая большая трудность возникает там, где причинно связанные явления должны представляться связанными друг с другом идентичной субстанцией, то есть причина должна представляться субстанциальной составной частью следствия. Например, когда кажется, что Фалес считает все происходящим из воды, почему все то, что произошло от воды, должно быть водой, а не чем-то другим250? Почему море должно быть "земным", если оно было рождено Геей? Почему в свете должно содержаться что-то от субстанции темноты? Почему день должен иметь что-то от Ночи только потому, что она его родила? На первый взгляд мифический тип мышления кажется не столь понятным, как в случае отношений сходства, но тем не менее может

быть постигнут при прослеживании более глубоких связей.

При этом мы вновь сталкиваемся с тем, что то, что мы с точки зрения мифа называем отношением между причиной и следствием, представляется по схеме зачатия и рождения: в каждом из ранее поставленных вопросов появляется слово "рождать". Если мы будем исходить из предпосылки, что философы-досократики не только выражались расплывчатыми аллегориями, но имели в виду то, что говорили, тогда фалесова вода, "рождающая" нечто, не идентична с той "эмпирической" водой, которая является для нас само собой разумеющимся предметом. Гегель был прав, когда называл ее "умозрительной водой"251. Новорожденный всегда имеет что-то от субстанции своих родителей или, если имеет место непорочное зачатие, как это часто бывает в мифах, от субстанции матери, которая живет в нем дальше. При этом не играет никакой роли то, что мать и дитя воплощают противоположные натуры (в жизни людей это бывает довольно часто). Когда М. Корнфорт указывает на то, что согласно древнему представлению о причинной связи подобное может производить только подобное (like can only act on like)252, то это лишь следствие того, что из всех процессов возникновения процесс рождения является ведущим представлением. Это относится и к влиянию архе в профанной области, отмеченному в 3-м разделе главы VI, как участие бессмертного в смертном. Человек, отмеченный божественным архе, становится как бы его ребенком; он — дитя Афродиты, дитя Ареса, дитя Зевса. Персефона в определенный момент накладывает отпечаток на сущность всего мира, "рождая" весну и тем самым повсюду распространяя свою субстанцию. И здесь

"подобное постоянно производит подобное". То же, как уже много раз отмечалось, справедливо и для тех случаев, когда что-либо рождает свою противоположность, ибо и она мыслится как сокрытая во чреве роженицы. Это относится даже к такой последовательности событий "механического" рода, как нанесение раны мечом. "Добродетель" меча, его субстанция и арете есть его способность убивать, поэтому ране присуща смертоносная субстанция меча. Меч порождает смерть253.

5. О различиях в научном и мифическом понимании целого и части

Здесь мы можем вкратце подытожить сказанное. Первое: с научной точки зрения отношение между целым и частью определяется либо законами природы, либо историческими правилами. С точки зрения мифа это отношение задается, напротив,

с помощью архе. Смесь субстанций в порожденном (целое как функция частей) является постоянным и идентичным повторением праисторического зачатия рода предком-мужчиной с отцовской стороны и всякое гипотактическое отношение частей друг к Другу в мифическом целом (части как функция целого) также определено божественным архе. Второе: с научной точки зрения можно дать много различных примеров целостностей или частей некоторого рода, рассматриваемых в качестве частных случаев общего понятия. В мифе же, напротив, любое целое и любая часть — это то же самое целое и та же часть; они могут являться часто, не будучи частными случаями общего понятия. Третье: особая мифическая ситуация, в которой

исчезает различие между целым и частью, поскольку в каждой части присутствует целое, а именно один и тот же индивидуум, встречается в науке (в психологии), очевидно, лишь в форме аналогии. В психологии тоже рассматриваются различные стороны одного и того же индивидуума, который одинаково присутствует во всей совокупности своих сторон. Тем не менее речь идет только об аналогии, поскольку различные стороны понимаются в качестве частей не субстанциально и уже совсем не как нечто нуминозное*.

Перевод выполнен при участии А. Краснова.

ГЛАВА X Модальности в греческом мифе в отличие от модальностей науки.

греческий миф как онтологическая система

Данная глава развивает пункты 8 и 9 4-го раздела IV главы, которые играют роль путеводной нити. Вспомним еще раз: действительное для науки есть то, что, во-первых, находится в ^определенном месте пространства-времени; во-вторых, все действительное либо материально, либо идеально, однако оба этих качества могут быть в отношении параллелизма или взаимодействия друг с другом. Для мифа же, во-первых, хотя действительное тоже имеет пространственно-временное измерение, но вместе; с тем нельзя сказать, что оно находится в каком-либо месте пространства-времени или что пространство и время определяются в научном смысле — напротив, они означают там нечто совершенно иное (ср. гл. VII и VIII). Во-вторых, мифически представляемое действительное

никогда ни материально, ни идеально, а материальное и идеальное не находятся только в отношении параллелизма или взаимодействия друг с другом, они всегда образуют абсолютно неразрывное единство.

В науке считается необходимым, чтобы все действительные явления соответствовали двум пунктам, определяющим действительность; а возможным — то, что этим пунктам не противоречит. То же самое может быть сказано и относительно мифа. Ведь условия того, что здесь, как и там, нечто может быть принято за действительное, суть вместе с тем необходимые предпосылки того, что нечто вообще может быть дано как объект или принято как возможное. Но необходимым в научном смысле является господство законов природы, в мифическом же — господство архе.

Для модальностей "контингентность" и "случайность' нет в конце концов мифического эквивалента. Для первой его нет, потому что архе, всеобщим образом определяющие социальную и историческую жизнь, действуют иначе, чем законы природы, и каждый случай их нарушения истолковывается как проявление демонического ослепления, а не личной свободы выбора. Но и для второй нет эквивалента, потому что кажущееся нам случайным в мифе постоянно объясняется божественными воздействи-

ями, которые со своей стороны покоятся не на голом произволе, но принадлежат определенной сфере действия божественной сущности. Ведь всякий бог отвечает за что-то конкретное. К архе Посейдона относится постоянное преследование Одиссея новыми губительными случайностями, с другой стороны, к архе

Афины относится препятствование этому счастливыми случайностями. Поражает ли копье или не достигает цели, за этим всегда стоял бог, и если можно с уверенностью сказать, какой именно, то только потому, что из сферы действия некоторого бога вытекает его участие в этом деле. К более обстоятельному рассмотрению этого я еще вернусь в главе XXVI (разд. 3). С научной позиции необходимо строго отличать: отдельный предмет от его понятия; отдельный предмет от пространства-времени, в котором он находится; отдельный предмет и пространство-время от закона природы или правила, для которых опять-таки существует различие между единичными случаями их применения и их понятийным представлением, и наконец, необходимо резко разделять конечную и бесконечную законосообразность. В области собственно мифического, а именно в области нуминозной сущности, единичный предмет и всеобщее понятие сливаются в том смысле, что нуминозное имя собственное выполняет функцию понятия: так как, с одной стороны, оно именует многообразие предметов, с другой — постоянно представляет все того же самотождественного индивидуума (см. гл. V, разд. 1). Однако отдельный мифический предмет и пространство, в котором он находится, также сливаются, поскольку предмет определяется посредством определенного места — теменоса (см. гл. VIII); места во времени, в котором он мог бы быть, не существует, пока он не проникнет в профанное время (в эпифании, например), и даже в этом случае он выходит из мира вечных архе, творящих профанное время, но не принадлежащих к профанно-временному миру (см. гл. VII). Но этот предмет, понятый как во времени, так и в пространстве,

не определяется теперь какой-нибудь перенесенной на него законосообразностью или правилом, существующими отдельно от него, он сам есть такая законосообразность или правило в качестве определяющего его архе. Поэтому здесь также нет различия между единичными случаями применения такого архе и его понятийным представлением, но это есть всегда то же самое сингулярное архе, которое действует везде одинаково, поэтому его обозначением вновь является имя собственное, которое, как уже описано, перенимает функцию понятия, то есть представляет собой как единичное, так и общее. И наконец, каждое архе может быть понято исчерпывающим образом, поскольку оно покоится на действии жизненной и вместе с тем целесообразно поступающей сущности.

Следуя выработанной в главе IV путеводной нити, для каждого элемента здесь затронутых научных онтологии — естествознания, психологии и общественных наук — были выявлены теперь соответствующие элементы в области мифа.

Миф оказывается, таким образом, замкнутой онтологической системой. Это означает, что он обладает априорным фундаментом, посредством которого определяется то, что есть объект в рамках его интерпретации реальности. И это устанавливается при помощи модальностей, которые со своей стороны покоятся на определенных априорных определениях предметов, их пространственно-временных отношений, их регулярных взаимосвязей и всеобщего единства данных определений*.

Перевод выполнен при участии В. Кузнецова.

ГЛАВА XI Мифический праздник

Введение

Одним из, пожалуй, типичнейших для мифа жизненных проявлений выступает праздник, по-гречески называемый хеорте (heorte). И наши сегодняшние праздники и торжества, имеющие, за редкими исключениями, религиозное происхождение, обладают равным образом и мифическими корнями, поскольку восходят к языческим обрядам наших предков. Однако торжественность мифического праздника заключается в том, что в нем присутствует бог, что в нем происходит эпифания — явление божества. Праздник — это встреча с божеством. В нем, следовательно, можно в концентрированной и наглядной форме увидеть все те структурные элементы системы греческого мышления и опыта, которые были рассмотрены в предшествующих главах (V—X).

1. Значение архе для мифического праздника

Культовая, а следовательно, вовсе не "случайная" встреча с божеством была встречей с его архе, и это архе торжественно жертвовалось. Так, к примеру, цикл афинских праздников начинался с Каллинтерий, в ходе которых участники шествия несли инжировую пасту, потому что это была первая культурная пища, которую отведали люди. Затем следовали Аррефории, во время которых воссоздавались таинственные обстоятельства рождения господина-прародителя Афин, Эрехтея. Затем

приходил праздник Скира, в котором процессия как бы повторяла путь Эрехтея в ею борьбе против Элевсина. Это тоже история происхождения. Следом за ними шли Буфонии, в ходе которых воспроизводилось первое умерщвление быка на Акрополе, затем следовал праздник Кроноса, в котором возрождался "золотой век", и наконец, праздник Синойкия, который был посвящен первому объединению аттических деревень в полис легендарным Тесеем. Но кульминацией являлся праздник Панафиней в честь богини города — Афины. Подобное в Греции происходило повсюду, причем я хотел бы еще упомянуть особо игры в Дельфах, сюжетом которых было убийство Аполлоном змея Пифона. Конечно, я назвал лишь некоторые из важнейших праздников. Их было так много, что едва ли хоть какой-то день в году оставался без одного из них.

2. Мифическое пространство в мифическом празднике

Начинался праздник, как правило, с процессии, целью которой был теменос — чаще всего храм, где обитал бог. Он мог представать культовым изображением или просто присутствовать как место, выделенное в качестве священного. Но концентрация его субстанционального присутствия происходила также с помощью определенных культовых обрядов и ритуалов. К ним относятся не только обряды перехода в теменос, но в качестве введения — греки называли это "катархейн" — обход вокруг алтаря слева направо, то есть, поскольку храм был ориентирован на восток, значит, по движению солнца. На алтаре разжигался огонь, пламя и дым от

которого поднимались вверх, обращаясь таким образом к богам, которые господствуют в поднебесье, в заоблачных высотах Олимпа, даже если тот или другой из них присутствует одновременно в этом теменосе. (О том, что здесь нет противоречия, уже достаточно говорилось в предшествующих главах.) Вслед за тем земля и община окроплялись святой водой; так обращались к хтоническим божествам и божествам подземного царства. Право и Лево, Верх и Низ — все это имеет здесь абсолютное значение. С другой стороны, то обстоятельст- г во, что теменос представляется частью пространства со сменными предметами, не играет никакой роли. В качестве мифического пространства он сливается в каждом случае с вечным божеством, которое занимает его и в котором оно полностью растворяется.

3. Роль единства идеального и материального, мифического отношения целого и части, а также мифической субстанции в празднике как жертвенном пире

Жрец, который может быть и старейшиной рода, и военачальником, и царем или какой-либо другой выдающейся личностью, если только это крейттон, то есть человек, в котором можно предположить присутствие божественного меноса, божественного олбоса или чего-то подобного, — итак, жрец призывает бога его истинным именем и вместе с тем приглашает его к жертвенному пиру. Этот призыв повторяется культовым сообществом. Как уже неоднократно подчеркивалось, идеальность имени, произнесенного при определенной сосредоточенности и в ритуальных условиях, означает

как раз материальное присутствие им призванного. Теперь под чтение молитв начинается подготовка к убиению жертвенного животного. Эти молитвы устанавливают связь между животным и богом, идеальная мифическая субстанция проникает в материю животного и превращает его в священное жертвенное мясо. Затем после омовения рук, дабы не осквернить святое профанной грязью, жрец состригает шерсть со лба животного и бросает ее в огонь вместе с жертвенным ячменем.

Этим часть, а именно часть животного и часть всего жертвенного ячменя, мифически принимается за целое. Теперь наступает решающий миг. Жрец призывает всех к эвфемии, к благоговейному молчанию255. В нем завершается транссубстантивация жертвенного пира, бог окончательно вступает в событие культа. Затем жрец топором умерщвляет животное. Оно разрезается на части, внутренности проверяются, и отобранные куски мяса сжигаются для божества. Если жертва удалась, вверх поднимается пахучий дым, смешанный с фимиамом, тем самым божество принимает жертву и выражает свое божественное присутствие, так присутствующим передается его обещающая успех близость: они разражаются ликующими криками, ололиге, и восклицают "иеие пайан", "иеие пайан". Кровь жертвы собирается в чашу и выливается на алтарь. Так снова получают свою часть Земля и мир хтонических божеств. Затем начинается жертвенный пир, во время которого съедаются прежде всего "спланхна", внутренности, особенно печень и почки, которые считали средоточием жизни. Вместе с этим съедается хлеб. Далее следовало питейное пиршество. Оно начиналось жертвой питья, "спонде", при которой вино лили на алтарь, что

называлось "лейбейн". Подобно тому как перед этим каждый ел жертвенное мясо (пусть даже особые куски оставлялись жрецам), так теперь каждый пьет жертвенное вино.

В произведениях греческого изобразительного искусства и поэзии можно проследить отблеск настроения, царившего во время мифического праздника. Вот только несколько примеров: фриз Парфенона в Афинах, который представляет праздник Панафиней; поэма Вакхилида, которая описывает пылающие алтари, а также жертвенные ароматы, воскуряющиеся над бычьими окороками, и повествует о сладких песнопениях и роскошных пиршествах, наполняющих радостью деревни и города256; красочные изображения жертвоприношений и пиров в "Одиссее"257; а вот даже и пародия на Панафинеи в комедии Аристофана "Женщины в народном собрании", на основе которой Гронбех смог убедительно реконструировать и в высшей степени наглядно описать этот праздник258. "Большие государственные жертвы, — пишет Виламовиц-Моллендорфф, — праздники богов государства с их различными ритуалами, процессиями, которые предполагали активное участие всех, затем церемонии, требовавшие предварительного освящения, ночные праздники, которых было немало, неизменно производили свое глубокое впечатление также и на тех, кто иначе думал о личных богах или соответствующих мифах". И он цитирует Плутарха, который говорит: "Не изобилие вина и жаркого радует нас в празднике, но радостные надежды и вера в присутствие бога, который благосклонен к нам и удовлетворенно принимает заповеданное"259. В. Буркерт замечает, что по описаниям, "на всех организованных мероприятиях

праздника царило настроение, подобное определенному аромату, который только и остается от незабываемого переживания и едва ли может быть описан"260.

Жертвенный пир, теоксения, где гостит бог, представляет собой сердце мифического культа. Здесь наияснейшим и непосредственнейшим образом проявляются одновременно мифические отношения части и целого и сущность мифической субстанции. Призывы, молитвы, священные обряды позволяют чувственно ощутить близость бога. Бог присутствует здесь и сейчас. Его эпифания (она могла бы быть увидена, услышана или прочувствована) есть, с одной стороны, только "особое" проявление его "всеобщего" и всеобъемлющего существования, а, с другой стороны, он все-таки тут целиком и полностью. Как тела вблизи сильного электромагнитного поля заряжаются им, так субстанция божества проникает в жертвующих и в жертвенное. В решающий миг все ею, так сказать, наэлектризовано, насквозь пронизано ее "идеально-материальными" флюидами. Но прежде всего божественная сила наполняет мясо жертвенного животного, жертвенный ячмень и вино, и, когда они съедаются культовой общиной, эта сила переходит в них. "Жертвенный пир порождает в участниках "божественное укрепление", — пишет В. Гронбех. — Трапеза перед лицом бога распространяет в народе счастье, благодать и радость. Ее сила исходит от жертвенного животного, священное мясо которого поедается только тогда, когда боги находятся среди людей"261. Таким образом, мифический жертвенный пир является таким же причастием божеству, как и христианская евхаристия, при всех радикальных отличиях между ними в частном и содержательном. С другой стороны, он символизирует

также и высшую удаленность божества, если совместная трапеза с богом навсегда исключена из соответствующих основ. Эринии, которые подвергают виновных людей ужаснейшим мукам и толкают их в глубочайшую тьму, говорят поэтому в "Эвменидах" Эсхила о себе, что таков их жребий, "бессмертных, быть далеко; не существует, конечно, никого, кто бы пировал вместе с нами"262. Л. Дойбнер в своей работе "Аттические праздники" пишет: "Есть мясо священного животного значило когдато принимать участие в пиршестве божества, быть с ним связанным совместной трапезой, приобщиться силам благодати, которым оно позволяет изливаться на своих товарищей по обеденному столу: первоначально ели всегда только в святом месте"263. В том же смысле высказывается также П. Штенгель в своей книге "Обычаи жертвоприношения у греков"264. ?. ?. Корнфорт замечает в этой связи: "Ритуальными средствами — едением мяса и питием вина — может быть возобновлено древнее ощущение мистического единства и участия"265. Г. Муррей обобщил первоначальный смысл греческих праздников жертвоприношения следующими словами: "Люди едят мясо и пьют кровь священного животного для того, чтобы в них перешла его мана..."266 В. Буркерт указывает на то, что боги нередко изображались с жертвенной чашей в руке, и объясняет это таким образом: "Бог как бы жертвовал самим собой, или более того: он втянут в заставляющий плыть по течению поток — Давать и Брать

— воплощение замкнутого в себе благочестия"267. Он жертвовал самим собой, поскольку его нуминозная субстанция превращалась в мясо жертвы, которое съедалось, а эта субстанция перетекала из него в людей и через их благочестие и самопожертвование

возвращалась снова к нему. В. Буркерт напоминает также о структурных соотношениях между греческим и семитским ритуалами жертвоприношения, отчего их связь с христианской жертвенной трапезой становится еще более очевидной: "...Соединение вкушания пищи, возлияния и сжигания частей жертвенного животного связывает ветхозаветную и греческую жертвенные практики". По-видимому, речь может идти о всеобщих формах мифического культа, о чем свидетельствуют соответствующие находки по всей Европе, относящиеся к бронзовому и железному векам268.

Против такого толкования жертвенного пира выступил У. Ф. Виламовиц-Моллендорфф. Он пишет: "Я хорошо знаю, что древнейшие христиане сравнивали свои обряды причастия с греческими жертвоприношениями, но транссубстантивация или способ проникновения божественной силы в верующих у христиан несравнима с первоначальным смыслом греческих жертвоприношений"269. Он трактует их как "свидетельство уважения"270. В другом месте, однако, он говорит: "Ведь не может же быть забыто, что в священном богослужении воплощаются идеи античного жертвоприношения и как застольной общности бога и человека, и как искупительной жертвы"271. То обстоятельство, что позднее, когда миф сильно деградировал и воплощался уже только в застывших формах, когда он мыслился примерно так, как в диалоге Платона "Евтифрон", в котором над ним смеются, жертвоприношение понималось как "свидетельство уважения", не должно оспариваться. Но транссубстантивация внутри мифа все-таки есть нечто постоянно происходящее: едва ли не все может превращаться во все. Так, стали людьми брошенные

Девкалионом и Пиррой камни, Фаэтон и Орион были превращены в звезды, Кадм стал змеем, Дафна — лавровым деревом, Арахна — пауком и Ниоба — камнем. Из богов возникают животные и растения, из людей — боги и т. д. Даже если это может быть отчасти просто "мифологией" и даже если понимается не как мифическая действительность, а как нечто принадлежащее больше поэзии, то вырастает оно все же на априорных фундаментах мифа. Если рассматривать жертвоприношение в данном контексте, тогда становится понятно, что для греков не могло быть странным происходившее при этом наполнение жертвенного животного божественной силой и вместе с тем нуминозной субстанцией, а также идея душевного состояния исполненности божеством, которое является, к примеру, для Виламовица историческим фактом.

Другое возражение на предложенное здесь толкование жертвенного пира можно найти в статье "Жертвоприношение" Энциклопедии античности, с. 618. Оно заключается в указании на то, что теоксения состоит в совместном использовании жертвенного

мяса богом и человеком; но мог ли в таком случае бог, если его сила перешла в мясо, есть некоторым образом сам себя? С другой стороны, в этой статье настоятельно указывается на то, что мясо жертвенного животного было "освящено культовым обрядом", что выражается, в частности, в том, что им не злоупотребляли профанно и в большинстве случаев его не разрешалось есть за пределами святилища272. Но что другое может здесь означать "священное мясо", как не то, что оно исполнено божественной субстанции? Кроме того, неудивительно, что "uni mystica" бога и человека

находит свое сильнейшее выражение именно во время общего пира.

Представление о том, что бог вкушает сам себя, никоим образом не является, впрочем, чем-то особенным с позиций истории культуры. Причем необходимо иметь в виду, что речь идет не о чисто "материальном" потреблении, но о восприятии нуминозной субстанции. Так же и Христос вкушал причастие во время Тайной вечери с апостолами, несмотря на то что превратил вино в свою кровь, а хлеб в свое тело. Правда, мы можем заметить, согласно свидетельству Луки (22:18), что он перед своей смертью не стал пить вино вместе со всеми, однако этот отказ Христа пить заповеданное вино (т. е. свою кровь) представляется временным, он может быть снят, когда наступит Царство Божие. В этом эпизоде из Евангелия от Луки отсутствует, кроме того, соответствующее указание на то, что Христос не ел вместе со всеми и хлеб, после того как преломил его (там же, 22:19). Но в Деяниях апостолов (10:41) определенно подтверждается, что после воскресения он ел и пил вместе с апостолами. Что во время жертвенного пира, следовательно, не только апостолы вкушали Христа, но и он вкушал сам себя (как потом это позднее совершается постоянно в ритуале евхаристии помощником священника) — это собственная воля, которая не могла быть осуществлена только в исключительной ситуации.

На формальные связи между христианской евхаристией и античным культом указывал особенно О. Казел. Он пишет: "В своей форме христианская евхаристия пребывает под полным влиянием античных законов, к которым она присоединяет также восточные, особенно иудейские элементы"273. "Так евхаристия становится... символически-драматическим исполнением

дела Спасения"274. Что Казел при этом понимает под "символическим", он объясняет в другом месте, где замечает, что "посредством символического ритуала" "снова становится современным древнее событие"275. В конце концов он обобщает результат своего исследования в следующих словах: "Понятия: жертвоприношение, жертвенный пир, торжественное чествование звучат для античного уха вполне конкретно. Ведь каждый античный культ, в том числе и государственный, достигал своей кульминации в общественном акте жертвоприношения. Очень многие жертвоприношения были жертвованием еды и заканчивались поэтому пиршеством. За этим стоит мысль, что прежде всего

преподносят пищу богу, а затем вместе с ним едят божественные кушания. Так смертные становятся сотоварищами божества; божественная сила, которая была усилена в боге едой, устремляется обратно на сотоварищей по пиру; или же общая трапеза объединяет бога и человека так, что люди возносятся до уровня богов. Так алтарь превращается в священный стол, жертвователи являются сотоварищами небожителей по застолью. Это в высшей степени конкретный способ вступить в жизненное содружество и в семью богов посредством наслаждения той же самой едой. Эта конкретность едва л^ не стала еще выше в христианском культе"276.

Подобное слышится везде, где в области метафизики и мистики речь идет о вкушающем самого себя боге. Так, платоновский демиург наслаждается своим собственным произведением; бог Аристотеля занимается только самим собой (себя самое мыслящее мышление); боги Эпикура живут в полнейшей

уединенности и блаженнейшем самосозерцании; в символике любви средневековой мистики Христос объединяется с преисполненной им невестой; и даже у Фихте мы находим еще следы такого рода представлений, когда он полагает, что центробежная деятельность абсолютного Я могла бы быть ограничена центростремительной, этим оно могло бы войти в себя самого. Но Гёльдерлин пишет: "... и нуждаются небожители в вещах, а также в героях и людях, иначе в смертных. Так как блаженнейшие себя не ощущают, нужно, пожалуй, если дозволено так это сказать, в божественных именах причастным чувствовать другого, в ком нуждаются они..."277

Но к именам богов может ощущать свое причастие лишь тот, кто "преисполнен бога".

4. Мифическое время и мифический праздник

Как уже отмечалось, предметом культового праздника было архе. Примеры, приведенные уже в 1-м разделе данной главы, могут быть теперь дополнены еще следующими.

К празднику Панафиней примыкает Агон — состязание на колесницах, в ходе которого вооруженные воины спрыгивают со своих боевых колесниц, чтобы продолжить состязание бегом. Тем самым воспроизводился миф об Эрехтее, основателе города, который первым проехал на колеснице в одеянии воина. Во время Анфестерий, праздника, посвященного Дионису, в так называемом "Буколионе", Доме Пастуха Быков Агоры, справлялась "священная свадьба" царицы, жены "архонта Басилея", с богом, причем эта свадьба

тоже покоилась на архе. В определенном ритуале такого праздника воспроизводились трагические обстоятельства начала культивирования винограда. Люди напились допьяна, когда первый раз попробовали вино и убили при этом Икария, который научился у Диониса выращивать виноград.

С тоски его дочь Эригона повесилась на дереве (последнее воспроизводилось тем, что афинские девушки раскачивались на качелях). По случаю Фесмофорий, которые были посвящены Деметре, бросали в каньоны поросят, которых позднее в разложившемся состоянии снова вытаскивали женщины и клали на алтари. Тем самым воспроизводилась история о том, как свиньи пастуха Евбулея сорвались в пропасть, когда Персефона исчезла в подземном царстве. В Дельфах воспроизводили борьбу Аполлона со змеем, его победу над ним и его искупление. Таким образом, во время едва ли не каждого праздника имело место культовое представление соответствующего архе.

Часто они были непосредственно связаны с призывом бога перед обрядом жертвоприношения: этот призыв имел иногда форму поэмы, "призывающего гимна", который исполнялся под музыкальный аккомпанемент одним певцом или хором278. Нуминозные события представлялись при этом в виде танца. Этот культовый процесс можно особенно ясно представить, прочитав гомеровский гимн 28, который прославляет рождение Афины: мы видим жреца с поднятыми руками, возглашающего начало этой поэмы: "Афину Палладу, доблесную богиню, хочу я воспеть". Затем гимн повествует о том, что Афина родилась из головы Зевса, откуда ее освободил Гефест ударом секиры. Можно увидеть в этом связь с ходом жертвоприношения, при

котором ведь тоже что-то рождается, а именно божественная сила, которая вырывается из животного. Дальше гимн сообщает о буйстве земли и буре на море, из-за чего все присутствующие испуганно оцепенели, — намек на рев убиваемого животного, в котором проявляются разбушевавшаяся стихия, и близость бога. Потом вдруг наступает глубокая тишина, "вдруг замирает соленая волна и сияющий сын Гипериона дает остановиться быстрым коням" — это момент эвфемии, которая упоминалась в предыдущем разделе. А затем следует большой ликующий призыв Зевса, "ололиге", которым приветствовалось появление божества. О связи жертвенного пира, пения и танцев Гомер говорит в "Одиссее": "они составляют одно целое"279. Хотя он говорит там только о пире вообще, но для греков пир всегда был одновременно и жертвенным пиром. Далее он подробно описывает, как Алкиной велит послать за поющим под лиру сказителем Демодоком и подготовить одновременно площадку для танцев. Демодок приходит и встает в центре круга, который образован танцорами. Пока Одиссей удивляется их танцу, Демодок начинает свою песнь, которая снова представляет архе, а именно появление "гомерического смеха"280. Существенно в этой связи и то, что гомеровский гекзаметр определялся, по-видимому, известными танцевальными движениями, которые сопровождали его декламацию281. Но благодаря мифическому единству идеального и материального даже один лишь рассказ мифа также может "выколдовать" действительность его истории. Поэтому Ван дер Лев с полным основанием говорит: "Миф есть воспевание в основе, ритуал есть заявление в действии"282. Этому не противоречит и свидетельство Аристотеля, когда он объясняет введение ямбического

триметра в трагедию тем, что данная стихотворная форма была согласована с живым словом (Поэтика, 4, 1449а 18), так как речь здесь идет просто о намного более позднем явлении.

Теперь надо уяснить себе, что исполнение и культовое представление архе понималось в смысле мифического восприятия времени как его действительное возвращение. По этому поводу среди исследователей мифа также едва ли существуют различия во мнениях.

"Не существует сценария и спектакля, — пишет Э. Кассирер, — которые лишь исполняет танцор, принимающий участие в мифической драме; но танцор есть бог, он становится богом. Что... происходит в большинстве мистериальных культур — это не голое, представление, подражающее событию, но это — само событие и его непосредственное свершение; это ???????? как реальное и действительное, поскольку насквозь действенное событие"283. Но действенное оно потому, что мифическая субстанция присутствующего в архе божества пронизывает участвующих в драме, наполняет их, и вместе с тем в нее переходит нечто от силы данной субстанции. В этом коренится блаженное чувство жизни, которое она переводит в свое ежедневное существование. И для Кассирера эта идентификация танцора и бога возможна только потому, что в мифе сняты "разделение идеального и материального", "мера непосредственного бытия и. непосредственного значения", "образа и предмета". "Где мы видим отношение чистой "репрезентации", там для мифа имеет место... скорее отношение реальной тождественности; "образ" не представляет "предмет" — он есть предмет... Во всех мифических действованиях существует момент, в котором происходит настоящая транссубстантивация —

превращение субъекта этого действия в бога или демона, которого он представляет... Так понятые ритуалы, однако, имеют изначально не "аллегорический", "подражающий" или представляющий, но непременно реальный смысл: они так вплетены в реальность действия, что образуют ее незаменимую составную часть... Это есть всеобщая вера, что на правильном исполнении ритуала покоится дальнейшее продолжение человеческой жизни и даже существование мира"284. Только так необходимо понимать и слова Гомера, когда он говорит о певце, что тот равен богам (????? ??????????) и что единство пира, пения и танца — "прекраснейшее", поскольку благодаря этому каждый достигает "евфросине". Но "евфросине" ценилось также и позднейшими философами как ощущение счастья, которое появляется в опыте божественного и резко отличается от "гедоне", профанного и чувственного удовольствия. Так, Платон говорит в своем "Тимее" о музыке, что она доставляет неразумным "гедоне", а разумным — "евфросине" вследствие располагающегося в ней "подражания божественной гармонии"285; и Аристотель также говорил о способности музыки вызывать "евфросине"286.

Аналогично Кассиреру высказывается также и В. Гронбех: "Святость... пронизывает и наполняет... все: место, людей, вещи и делает эту совокупность божественной. Эта все наполняющая святость составляет предварительное условие того, что люди могут сыграть и "показать" в драме. С полным правом мы можем сказать, что участники играют богов; однако они в состоянии сделать это, только если бог присутствует в них. Это Афина, которая исполняет танец с оружием, это Аглавра, которая несет в Акрополь таинственный ящик... Поэтому,

если гимн описывает поход критских мужчин в Дельфы (здесь подразумевается гомеровский гимн 3) после проведенной жертвенной трапезы и попойки, то это не выдуманная картина, наколдованная гимном: Аполлон предводительствовал, с арфой в руке, и они, танцуя, следовали за ним под пение пеана..."287 "Древние времена лежат не далеко в сумерках прошедшего времени, как то лишь, о чем можно вспоминать, как то, что можно использовать, чтобы объяснить современность. Они живо стоят среди участников культа и всегда вновь доказывают свою власть. В священных действиях буквально переживают глубочайшую древность; сказание, которое воспроизводит историю в ее вечном течении, является реалистичным сообщением на сцене о произошедшем... Если мы хотим понять институты греков и уловить их действительный смысл, то мы должны отказаться от нашего разделения жизни на сферы идеального и реального. Сказание представляет собой высший реализм, поскольку праздник выступает высшей реальностью... Таким образом, жертвенные обряды выстраиваются в ряд драм, которые лежат очень далеко от наших представлений о сценическом искусстве... Значение сакральной драмы идентично содержанию, как душа присуща веществу. Зрители не думали о смысле, они видели его"288. "Хор —это танец 12—15 человек, — пишет Г. Небель289, — танец все сильнее вовлекает в круг божественной действительности, в замыкающемся на себя повторении он устраняет текущее и влекущее вперед время, он ломает хребет времени, он приводит к падению стен настоящего. Сам бог танцует танец человеческими телами".

Б. Снелл также указывает на единство представляющего и представляемого, представления и действительности. "Трагедия, — пишет он, — в своем начале была танцем и хоровой песней в честь Диониса, исполняемой певцами, которые наряжались животными и тем самым первоначально превращались в божественную сущность, чтобы вымолить благословение бога; так мифический мир и земная действительность совпадали в продолжительности танца"290. "Сообщается, что ранние хоровые песни. непосредственно представляли мифическое событие"291. Так, в качестве примера можно взять пеан Вакхилида, который рассказывает, что Тесей, после того как вместе с афинскими юношами и девушками выдержал приключение на Крите, станцевал на Делосе так называемый танец журавля и что этот танец воспроизводится каждый год. Таким образом миф становился "современной действительностью"292. До известной степени все это имело силу еще даже во времена Вакхилида, так как заключение его пеана звучит так: "Девушки (из свиты Тесея) ликовали, а юноши около них пели пеан прекрасными голосами. Аполлон Делийский, возрадуй свое сердце песней хора "кеер" и пошли им божественную встречу с благом"293. Здесь, полагает Спелл, сливаются хор Тесея с хором сограждан Вакхилида, "кеер", "песнь мифического хора становится песнью современного хора"294.

Такое слияние современного с прошедшим можно обнаружить также в поэзии Пиндара. В качестве примера могла бы быть приведена первая пифийская ода, которая исполнялась по случаю праздника Зевса в новооснованном Гиероном городе у подножия Этны. Она начинается с околдовывания мира Аполлоновой музыкой. Только титаны, противники основанного кронидами

порядка, не могут ее выносить, но они остаются заключенными в Тартаре. Среди них также Тифон, которого Зевс погреб под Сицилией и заключил в Этну. Но изрыгающая огонь ярость титанов все еще пугает живущих там людей. Так битва титанов в этой местности остается современной еще и далее, и тут видны также противостоящие друг другу миры: здесь стихийная сила укрощенных, изгнанных в глубины первоначальных богов, там — "несущие небо столпы" блистающих вечным снегом гор, которым близки боги, очарованные красотой Аполлоновой музыки. От этого мифического образа Пиндар переходит затем неожиданно к своему современнику Гиерону, основателю городов, в котором действует сила Зевса и Аполлона: ведь он одержал победу в пифийских состязаниях. Но в этом властелине обитает также нечто от сущности ландшафта, который он застраивает и над которым господствует; и наконец, уже к троянско'й войне устанавливается связь: как некогда Филоктет, раненый Гиерон принял участие в сражении. Но город, который он основал, будет иметь основной закон, покоящийся на порядках Гилла, сына Геракла. Затем следует ретроспективный взгляд на то, как дорийцы, которым этот закон был дан Гиллом прежде, получили свое государство и стали соседями рожденных в Амиклеях Диоскуров. В конце концов Зевса умолили защитить от врагов этот порядок и накликали большие битвы, в которых они впоследствии успешно оборонялись от персов, этрусков и карфагенян (Саламин, Платеи. Кумы и Гимера). Таким образом, временная последовательность разрушается и сливается в одно божественное настоящее.

Для В. Буркерта в культовых танцах "божественный первообраз и человеческая действительность часто в

конечном счете неразрывны", только то, что в мифически-божественном образе имеет длительность, то у людей является кратким кульминационным пунктом, "расцветом юности"295. Таким был пиррихий, танец с оружием, который исполнялся по случаю праздника

Панафиней; это — воспроизведение божественного происхождения Афины, которая, едва появившись из головы Зевса, исполнила этот танец со щитом и копьем296. Сходные связи между мифическим прошлым и современностью В.Буркерт отмечает также и в праздничном агоне, о чем уже было упомянуто ранее; в Олимпии повторяется состязание между Пелопсом и Эномаем; немейские игры продолжали миф об Археморе; матч на Истмосе связан с мифом о Палемоне, а агон в Дельфах демонстрирует, как уже отмечалось, битву Аполлона со змеем. Олимпийские игры В. Буркерт описывает так: "Праздник начинался с жертвоприношения — предваряющего жертвования для Пелопса и богатого жертвования быков для Зевса. Священные части затем клались на алтарь (здесь Буркерт цитирует Филострата), но огонь еще не горел; бегуны находились далеко от стадиона; перед ними стоял жрец, который давал своим факелом сигнал старта. Победитель подносил огонь к освященным частям жертвы... Бег обозначает переход от кровавого "дела" к очистительному огню, от хтонических богов к олимпийским, от Пелопса к Зевсу". Во время некоторых агонов, к примеру при Карнеях, "этот бег является еще большим ритуалом, чем спорт. Необычно переплетается мифом метание диска: сам Аполлон во время такого метания убил своего любимца Гиацинта..."297.

"В качестве всеобщей формулы мы можем сказать, — резюмирует Элиаде, — что тот, кто "живет" мифом, из

профанного, хронологического времени вступает в другое время, другое состояние, а именно в "священное время", которое изначально и все-таки может неопределенно часто возобновляться". "... Первая задача мифа состоит в том, чтобы выявить канонические модели для всех человеческих ритуалов и для всех важных видов человеческой деятельности: режима питания или бракосочетания, воспитания, искусства или мудрости..."298 "Житие" мифом представляет вследствие этого подлинно "религиозный" опыт, отличающийся от обычного опыта повседневной жизни. "Религиозность" этого опыта в том, что человек придает новую силу легендарным, возвышенным, важным событиям и вновь становится очевидцем творческих деяний сверхъестественных сил; человек прекращает свое повседневное существование в обычном мире и вступает в просветленный, сияющий мир, который пронизан присутствием сверхъестественного. Речь идет не о празднике воспоминания мифических событий, но об их повторении. Действующие лица мифов становятся участниками сегодняшнего дня, современниками. Это означает также, что человек живет уже не в хронологическом, а в изначальном времени, когда событие случилось впервые... Изведать снова это время, воспроизводить его как можно чаще, быть инструментом драмы божественного произведения, встречать сверхъестественное и изучать снова его творческое учение — это желание, проходящее красной нитью через все ритуальные воспроизведения мифов"299.

У. Ф. Виламовиц-Моллендорфф явно придерживается того же мнения, что и только что цитированные интерпретаторы: "При чествовании свежего лавра из Темпе во времена Плутарха мальчик

представляет Аполлона". Плутарх задается, правда, вопросом: "Было ли это первоначально?" Но добавляет: "В соответствующие Дафнефории в Фивах вовлекался сам лавр, а когда-то с ним приходил бог". Об этом Виламовиц в сноске замечает, что лавр нес ребенок, который являлся благодаря своему невинному возрасту и своему происхождению святым (agnos). Хотя Виламовиц в другом месте оспаривает, что жрец, к примеру, "Деметры должен играть, так как надевает маску", поскольку "образ бога знает каждый, и жрец также, а богиня пребывает в ее символе, но не в его носителе". На факт действительного присутствия богини между тем это не оказывает влияния, а данное утверждение, если оно верно, не следует обобщать300. То обстоятельство, что жрец является смертным человеком профанного времени, не нуждается в особом доказательстве; но его поведение определяется ощущаемой и видимой им близостью бога и его архе301.

Дадим в заключение еще раз высказаться В. Ф. Отто. "Самые священные празднования в богослужениях всех народов, — говорит он, — суть память и точное воспроизведение того, что в праисторическую эпоху было совершено самими богами"*.

Перевод выполнен при участии В. Кузнецова.

ГЛАВА XII Греческая трагедия как мифическое событие

1. Миф у Эсхила

Подытоживающее рассмотрение греческой трагедии в свете предшествующего анализа направлено на углубление уже полученных результатов и подготовку к

следующим главам. Я ограничусь при этом работами Эсхила и Софокла, поскольку Еврипид жил в ту эпоху, когда мощь мифа уже была подорвана.

Работы Эсхила отражают ту напряженную ситуацию, в которую попал греческий миф на заключительной фазе развития, а именно ситуацию противостояния властвовавших в классическую эпоху олимпийских богов и хтонических сил, вернувшихся из далекого прошлого при помощи стихийного насилия. Это и есть тот контекст, в котором, по Эсхилу, случается трагедия.

Модель этого мы находим как раз в его драме "Прометей". Прометей наказан Зевсом и прикован на утесе за то, что он пытался спасти людей от вымирания, подарив им огонь. Но Зевс хладнокровно правит не только людьми, но и древними стихийными силами Земли, титанами. То, что он воспрепятствовал им свергнуть его, было правильным, и Прометей даже помог ему в этом, поскольку он выступил за усмирение слепого насилия (стих 200 f.). Однако правление Зевса, от которого можно было ожидать более мудрого порядка (209—218), превратилось в угнетение всей земной природы сразу же, как только его всевластие окончательно упрочилось. Отныне он стал высокомерно обращаться со "старыми богами" (404 f.), вся сфера Земли стонет теперь от его тирании (406 f.). Кроноса он сверг в Тартар, жестоко обошелся с "зачатыми Землей" титанами Атласом и Тифоном (345—374). Хотя другие, к примеру Океан и его дочери, и склонились перед ним, но они более или менее явно выражали Прометею свое сочувствие. С жалобой к угнетенной природе обращает первые же свои слова Прометей. Он призывает эфир, воздух, солнце, источники и "мать всего Землю"(88—92). Жалобы на "нового правителя" слышатся и от древних

сил Вселенной (149, 310). Прометея приковал с утесу Кратос, то есть как раз та слепая стихийная сила, которую Зевс должен был не уничтожить, но усмирить. Так последний заменил один произвол другим (186 f.). Для устрашения Зевс соблазнил Ио, дочь Океана, и превратил ее в корову, чтобы скрыть свою страсть от Геры, а Гера преследует ее по миру в виде жалящего овода (в определенной степени противообраз Прометею, прикованному на месте). Прометей подробно показывает, какие блага он подарил людям, как он принес им культ и цивилизацию, как он учил их понимать природу и жить в согласии с ее порядком. Природные стихийные силы священны, их нужно лишь умиротворить с помощью Фемиды, устава и закона. Именно это могло бы быть задачей Зевса. В высшей степени показательно, что Эсхил уравнивает Фемиду с Геей (209 f.) и устами Прометея говорит, что именно она предостерегала своих детей, титанов, от слепого насилия и в конце концов перешла на сторону Зевса, когда они ее не послушали. Тем самым мать всего Земля пользуется высшим уважением: она источник не только всех сил природы, но и их обуздывающего усмирения. Разве сам Зевс не ее внук? Фемида-Гея также содержит в себе угрозу безмерному произволу Зевса, она может родить ему сына, который его свергнет (874). В конце концов эта угроза принуждает Зевса к уступкам, что видно из второй части драмы, названной "Освобожденный Прометей" и сохранившейся, к сожалению, лишь фрагментарно. Такова Гея, которая вновь устанавливает природный порядок. Олимпиец ограничен в своем произволе хтоническим началом, над ним стоит священный закон Земли. Он может осмысленно править лишь в гармонии с ним302.

В "Орестее" Эсхила небесные олимпийцы предстают сначала как состоящие на службе у хтонических сил, сил подземного мира. Во второй части этой трилогии, "Хоэфоры" ("Плакальщицы") — первую часть, "Агамемнон", которая повествует об убийстве Агамемнона его женой Клитемнестрой и ее любовником Эгисфом, мы можем здесь пропустить — Аполлон явно указывает на то, что убийство супруга требует "умиротворения подземных сил" (278); к Зевсу обращаются за тем, чтобы он "послал наказание из-под земли", то есть, позволил духам Аида отомстить за убитого (383 f.); вновь и вновь идут обращения к Гермесу, богу могил (1, 727, 813). С другой стороны, обращаются и к самим подземным богам (124 ff., 399, 405, 475, 476 ff.), например к Персефоне (490) и богине Земли (399), с мольбой о содействии, даже сам Агамемнон взывает из гроба (4, 334 ff.). Божественная сила присутствует также и в обретших святость мертвецах, их могилы отождествляются с алтарем (106 f.), и от них может проистекать помощь (456, 481 f.)303. Название трагедии, "Плакальщицы", представляет собой наименование тех, кто осуществлял культ мертвых. И потому вся ее первая часть является жалобой, обращенной к мертвым, поминальной молитвой и клятвой, которая выражается во все более страстных, в конце концов доходящих до экстаза диалогах и хоровых песнях. Но не только живые нуждаются в мертвых, но и наоборот. Умерший

продолжает жить в детях, от них человек получает известие об умерших (503 ff.); подобно тому как пробковые поплавки держат рыбацкую сеть на плаву, так дети не дают умершему окончательно сгинуть в глубинах Земли (506 ff.). Это понимается не в том банальном

смысле, что существует память об умерших, но в том смысле, что они буквально существуют и принадлежат к живым до тех пор, пока их потомство живет по их завету и духу и общается с ними у могилы, в молитве и поминовении. Ведь "идеальное", как было показано выше, есть, согласно мифу, всегда одновременно нечто "материальное".

Итак, если в "Плакальщицах" олимпийские боги должны исполнить требования "хтонической ночи"304, "матери-Ночи"305, то участников трагедии с самого начала подспудно подстерегает смертельный конфликт. Недаром в обвинениях перечисляются все мерзкие преступления: убийство Агамемнона, неверность Клитемнестры, бабское господство в стране, жестокое обращение с Электрой, исчезновение родового наследства, распространяющееся всюду безбожие; недаром перед глазами Ореста проходят все ужасные наказания, которыми грозит ему Аполлон, если он не последует его приказу отомстить за Агамемнона (54 ff., 269 ff.), — ибо лишь это может подвигнуть его на совершение самого чудовищного в глазах хтонических сил преступления — матереубийства. Однако едва лишь совершено это деяние, как сразу Ореста настигает ужас: из тьмы выступают Эринии. Закон матери-Земли и матери-Ночи находится в открытом противоречии с приказом олимпийца Аполлона, представляющего закон патриархата и государственный порядок.

Лишь в "Эвменидах", третьей части трилогии, смертельный конфликт разрешается в рамках мифа. Примечательно, что она начинается с обращения к Гее, Фемиде и титаниде, Фебе, то есть к богам земли; за ними следуют олимпийцы Аполлон, Афина, Посейдон и Зевс; не забывают и Диониса. Так с самого начала

устанавливается единство хтонических и олимпийских богов. Однако оно еще пока не достигнуто. Жрица, произносящая данную клятву, немедленно натыкается в самом храме на Эринии, которые ждут не дождутся своей жертвы. Аполлон, вновь выдворяя их из храма, упрекает Эринии за зверство их кровавого дела (185 ff.). Они тем не менее являются сестрами-богинями древних праисторических времен (69), представляющими старый божественный закон (173,727) и происходящими от Ночи-Земли, которую они называют своей матерью (321 ff., 416, 745, 791, 821 f., 844 f., 1034). Мы встречаемся здесь с той же двойственностью, что и в "Прометее": хтонические силы являются, с одной стороны, защитниками древнего права, благословляющего источник жизни, но, с другой стороны, они столь же ужасны и дики, как и природа. В их глазах ничто не может оправдать самое страшное преступление — матереубийство (210,212,262,267 ff., 599), в то время как убийство супруга, который не является кровным родственником, может остаться без последствий (605). Против этого закона выступают "молодые" боги, олимпийцы (150, 164, 778). Они представляют государственное право семьи в том виде, как оно было основано Герой, Зевсом и Кипридой (Афродитой) (211,213 ff.). Отец, получивший от Зевса скипетр на правление, стоит выше матери (203, 602, 625 ff., 640). Аполлон ссылается также на Афину, которая родилась без матери из головы Зевса (657 ff.). Но Афина, в отличие от Аполлона, не идет на то, чтобы новое просто поставить над старым и решительно отвергнуть Эринии. Она знает, что этим не преодолеть то противоречие мифа, в котором коренится трагедия Ореста. Она не боится силы хтонических богов, но признает и их

фундаментальное право (476). Поэтому она учреждает независимый суд, который должен вынести хорошо обоснованный, сбалансированный приговор (482 ff.). Хотя суд и решает в пользу Ореста306, однако для умиротворения Эринии здесь используется не просто насилие, а разум. И только теперь, будучи "одухотворены", древние силы возвращаются к изначальному единству с Геей и Фемидой и могут осуществлять свое изначально благословенное действие в примирении и полном созвучии с новыми богами Олимпа. Олимпийцы склоняются перед их древней мудростью (847), демонстрируют им уважение и побуждают людей к тому же с помощью культов, жертвоприношений и праздников (804, 833, 854 ff., 890 f., 920 ff., 1021 ff., 1036 ff.). Разве что-нибудь способно хорошо развиваться без сил Земли и плодородия? Поэтому, когда заключается брак и благословляются будущие дети, этим силам причитается жертва первотельца (834 ff.). Далее, им надлежит заботиться о росе и ветре, чтобы Земля плодоносила (930 ff., 945 ff.) и росли люди и скот (907,943). Им остается также древнее право неотвратимого наказания и мести в рамках вновь достигнутого мифического единства, если против природы и божественного права совершается святотатство (930 ff.). Однако каждому устанавливается отныне свое, своя Мойра: для хтонических существ это царство природы и Земли, для олимпийцев — это полис, государство, сформированный правовой порядок, человеческие споры и войны (1007,913 ff.). Это путь для Разумных, исполненных фронезиса (988). Тем самым примиряются между собой священные силы природы и правопорядок, установленный богами и людьми (992 ff.). Всякой дерзости против древних мифически-хтонических

сил дается отпор, но вместе с тем ставится предел и их собственной дикости.

В трагедии "Прометей" человек не фигурирует вообще (сам Прометей является титаном); в "Орестее" главный герой лишь воплощает божественную волю и не показывает никаких человеческих черт; в трагедии "Персы" хоть и идет речь о людях, но она повествует о божественном суде и именно потому, что люди в своей гордыне не обращали внимание на богов. И олимпийцы насылают на них неотвратимое зло, в то время как умиротворяющие, благостные и утешительные силы идут из-под Земли, от хтонической Ночи и из царства мертвых. Весь спектакль разворачивается на могиле Дария, вокруг которой собирается хор и великие мира сего, сановники Персидского государства. Люди ожидают возвращения армии, от которой не приходило еще никаких известий об исходе кампании. Тревожная догадка витает над присутствующими, хотя страна и живет в роскоши (3) и может позволить себе огромную армию, которая в гордой надменности возводит мост через Геллеспонт и подчиняет себе тем самым морского бога (72). Однако не является ли все это святотатством и богохульством? Не ведет ли это великолепие к ослеплению и гордыня — к беде (113—125)? Тут выступает вперед царица-мать и усиливает страх. И ее охватывает ужас перед избытком богатства (163 f.) и мучают страшные сны. Что же приходит ей в голову? Она молится Гее, Земле, обращается к умершим, она хочет принести им жертвы (220), чтобы "из темного лона Земли" Дарию было послано благо (222). Вскоре после этого приходит известие об уничтожении персидской армии. Обстоятельства, в которых это происходит, не оставляют сомнения: причиной этого могли быть лишь

демон (345, 354). и олимпийцы, прежде всего Афина (347) и Зевс. И тем не менее люди посвящают свои ритуалы не им, а Земле, подземному царству и умершим. На могилы материЗемли приносят дары, изливают молоко, мед, родниковую воду, вино, возлагают оливки и цветы (610 ff.) и умоляют Гею, хтонических богов и Гермеса, бога могил, направить героя Дария к свету, чтобы он принес совет, спасение и избавление. Трижды к нему взывают, трижды молят его; тогда восстает он из гроба. Эпифания Дария есть вместе с тем и явление архе государства. В несчастье люди обращаются к этому архе, надеясь на воздействие его мифической субстанции и на прилив новых сил. Поскольку живые не были исполнены этой субстанцией и в ослеплении удалились от архе, она канула в глубины Земли вместе с героем. Теперь же прошлое великолепие царства вновь возрождается с воскрешением Дария. Он подтверждает тревожные догадки хора в начале трагедии: гордыня Ксеркса привела к беде. Он оскорбил Посейдона, мостя Геллеспонт; он разрушил храмы греков (745, 808 ff.) и потряс божественный порядок. После этого явления героя конец трагедии представляет собой картину бед и ужасов, насылаемых на Ксеркса олимпийскими богами. Хотя олимпийцы и являются существами карающими и наводящими порядок, тем самым ведущими к спасению, их закон — закон дня и света, но это лишь одна сторона дела. Не забывай об усопших! Наслаждайся божественным блеском мира (840), но утешайся также и страданием, ибо смерть есть "хтоническая Ночь". Предки хранят в своем священном царстве преданное забвению архе общины и полиса. Это должно быть донесено прежде всего до молодежи, которая легко забывает о прошлом (782 ff.). Не забывай о Земле, о Гее, матери

всего живущего, которая людям ближе олимпийцев, поскольку из ее лона произрастает все и все в него возвращается.

Впервые лишь в трагедии "Семеро против Фив" человек выступает не как игрушка мифических сил (Орест), не только как объект справедливой мести за гордыню и дерзость (Ксеркс), но как самостоятельная личность. Однако этому сопутствует предупреждение: такая свобода вызывает восхищение, но должна привести к катастрофе. Этеокл — это человек, чей крах вызван его

собственным величием. С самого начала поэт показывает его одиночество. В первых же стихах рисуется постоянно растущая ответственность правителя, который как окруженный пламенем утес защищает осажденный город. Хор противопоставляет ему причитающих, полубезумных от страха женщин, которые проводят свое время в остолбенении и бессилии в коленопреклоненных мольбах перед изображениями богов. Они противодействуют ему (182), и он должен, теряя драгоценное время, воспрепятствовать тому, чтобы они заразили весь город своим отчаянием. Он все еще верит в свою связь с богами и не порицает молитвы; но они должны исходить из сильного сердца и наполнять людей божественной силой (264 ff.). Лишь позднее узнает он, в какое ужасное положение его поставили боги. Семь ворот у города Фивы. Против каждых ворот поведет свой отряд один из заклятых его врагов. Среди них и его брат Полиник, стремящийся забрать у него наследство и страшно отомстить городу. Полиник же — самый знатный из его врагов, первый его противник и единственный равный ему. И он как царь должен биться с ним (672 ff.). Полиник также заявил о том (636), что он

будет считаться трусом, если не встретится с ним в поединке. Этеокл стоит, таким образом, перед выбором: убить брата и взять на себя вину за пролитую родную кровь или утратить царское достоинство? Братоубийство нарушает божественное право, которое с точки зрения мифа стоит выше, чем его царское достоинство, даже если оно в конечном счете и дано богами. Женщины тоже настойчиво напоминают ему, что предотвращение братоубийства более важно, чем сохранение чести (718), они утверждают даже, что победа лишь тогда будет угодна богам, если она не ведет к славе (716). Однако Этеокл отказывается подчиниться этому. Свою честь он ставит превыше всего (685, 717). Боги, говорит он, давно покинули его (702). Иначе почему же они жаждут того, чтобы он был вовлечен в столь смертельный конфликт вопреки его благородным намерениям, любви к родине и чувству ответственности? Это — древнее проклятие, лежащее на его доме (653 ff, 719, 742, 800 ff), которое наслал Эдип на своих сыновей, за что подвергся преследованию. При этом вновь перечисляется вся роковая цепь событий, поразившая его род. Свободная личность стремится восстать против богов не из гордыни а^ исходя из нового чувства справедливости; но какое бы восхищение она при этом ни вызывала, она оплачивает эту гордость своей гибелью. Хотел ли Эсхил тем самым определить границы и меру рождающегося индивидуализма, который сопровождался также и политическим переломом?

2. Миф у Софокла

Противостояние хтонических и олимпийских сил и у Софокла является постоянно повторяющейся темой.

Свободная личность выступает в его трудах более явно, чем в трагедиях Эсхила.

Трагедия "Трахинянки" показывает, как много блеска своей доныне нетронутой власти утратили олимпийцы. Мир, который предстает перед нами, полон лжи и коварного обмана. Геракл обманывает свою супругу Деяниру с Иолой. Деянира стремится удержать его с помощью колдовства, которое всучил ей Несс, с полным сознанием того, что ей это не поможет, а Геракла погубит. Как только она узнает об ужасных последствиях своего деяния, ее сын Гилл сдается перед лицом ее отчаяния и побуждает ее к самоубийству. Умирающий Геракл не только убивает невинного посыльного, принесшего смертоносный плащ, вымоченный в отравленной крови Несса, и остается безразличным к трагической ошибке и смерти жены, но он еще заставляет Гилла принять бесчестье и жениться на сопернице его матери, Иоле. Однако самым коварным из всех оказывается Зевс. С помощью своих двусмысленных откровений он чудовищно обманывает Геракла (1157—1173). В конце Гилл вновь призывает людей в свидетели против богов, которые требуют, чтобы их превозносили как основу и отцов всего сущего, и все же бесстрастно взирают на его скорбь (1267 ff.). Нет ничего, добавляет хор, в чем не присутствовал бы Зевс (1278)307. В "Царе Эдипе" олимпийцы опять демонстрируют свои мрачные стороны. Свет, внесенный ими когда-то в мир, уже больше не горит с прежней яркостью. Жизнь человеческая превратилась поэтому в ничто, а счастье — в самообман (1186 ff.). Чем раньше умрешь — тем лучше, а еще лучше вообще не родиться ("Эдип в Колоне", 1224 ff.).

Царь Фив Лай, желая предотвратить предсказанное отцеубийство, решает бросить младенца Эдипа на произвол судьбы. Однако его намерение сталкивается с сочувствием доброго пастуха, который передает Эдипа бездетным супругам. Став взрослым, Эдип вопрошает оракула. Однако, вместо того чтобы дать ответы на его вопросы, тот отталкивает его, предсказывая, что он убьет отца и опозорит мать. Эдип тоже стремится избежать несчастья и покидает дом, считая приемных родителей за родных. И именно это благое намерение приводит к встрече Эдипа с Лаем и убийству последнего. В конце концов бог приводит Эдипа в Фивы. Там он освобождает город от смертоносного сфинкса и пожинает заслуженную славу. Именно благодаря этому он получает руку овдовевшей царицы, являющейся его матерью. После того как всякая мыслимая попытка избежать преступления как раз и приводит к нему, зло распространяется на весь город. Однако этого еще недостаточно. Оракул передает ничего не подозревающему Эдипу задание найти и наказать убийцу Лая, виновного во всех несчастьях. Вновь Эдип предпринимает все, чтобы исполнить волю богов. Он ревностно берется за расследование, не щадя никого, в том числе и себя. И все это лишь для того, чтобы в конце концов установить, что он сам является искомым убийцей. Теперь смерть была бы для него освобождением. Но даже на это он не отваживается из-за непоколебимого страха перед богами. Он заранее истолковал божественное указание таким образом, что убийца Лая, если будет найден, осуждается на изгнание. Однако он не желает более видеть этот мир, и здесь небесные силы над ним не властны: он выкалывает себе глаза. Так проходит жизнь Эдипа, словно следуя

какому-то дьявольски измышленному плану свести на нет все его попытки следовать божественному указанию. Заканчивается все тяжелым и безнадежным отчаянием.

Эта трагедия Софокла, с одной стороны, опирается целиком на мифические представления. Среди прочих на те, согласно которым человек является ареной игры божественных сил и всякая вина в конечном счете имеет "объективную", а не "субъективную" причину. Однако это не защищает от наказания, более того, оно может распространяться и на других (идея "козла отпущения"). Наконец, это — представление об оракуле как выразителе воли бога (в явном виде или с тайными хитростями). Однако, с другой стороны, именно эти элементы мифа выступают в таком виде, что кажутся протестом и вызовом со стороны растущего человеческого самосознания. "Аполлон, Аполлон, это был он, друзья, причиной этого зла, зла и моего, моего страдания!" — восклицает Эдип (1329 f.), дважды поминая бога, зло и свое страдание.

Когда читаешь "Трахинянок" и "Царя Эдипа", то при поверхностном рассмотрении можно полагать, что Софокл хотел лишь художественными средствами выразить зарождающееся просвещение и критику мифа. Особенно ошибочно было бы вывести такое заключение из трагедии "Эдип в Колоне". Если сначала олимпийцы показали свои ужасные стороны, то теперь они проявляют свои умиротворяющие черты. Боги ведут Эдипа к указанному Аполлоном месту, где он может умереть в мире и под явным знаком божественного прощения (84 ff.). Это — священная роща в Колоне, принадлежащая Эвменидам (42), дочерям Земли и праисторической Ночи (40, 106). "Это место священно, это чувствуешь сразу", — говорит Антигона (16),

сопровождающая слепого отца, что немедленно и подтверждается происходящим. Им приходит мысль помолиться (484), совершить жертвенное возлияние, а именно излить родниковую воду и мед из увенчанных свежей овечьей шерстью кувшинов (469 ff.) и возложить на увлажненную почву оливковые ветви (483). Здесь, в роще богов умерших, в роще мирного прощания, вновь вступает хор, воспевающий божественное очарование окружающего мира: зеленые лесные каньоны, где растет плющ и поют соловьи, плодородные леса, которые Дионис наполняет своими подвыпившими компаниями, где цветут крокусы и нарциссы и бьют ключи Кефиса, где танцуют музы и является Афродита, где растет священная олива, охраняемая Зевсом и Афиной (668—706). Олимпийцы не только умиротворяют, но вопреки всем своим ужасным и мрачным чертам они воплощают собой великолепие бытия. И здесь же мы видим как бы воспоминание о далеком сиянии, это — как прощание. Последняя правда, ожидаемая как праздник, — смерть.

Смерть воспевается хором, помощником и завершителем всего (1220 ff.). Он молит Аида и богов Земли о дружелюбном приеме и вознесении Эдипа (1558—1578). Просьба услышана. Когда Эдип чувствует приближение последних минут, он направляется к холму богини Деметры. Он служит ей ритуальным омовением и изливанием жертвенных напитков. Тогда в ужасающем ударе грома Зевса Хтонического слышится имя божества, и ужасный голос зовет Эдипа. Тесей, сопровождавший Эдипа, ослеплен неземным светом. Когда он обретает зрение, Эдип уже исчез. Эти чудесные события не оставляют сомнения в том, что боги подземного царства примиряюще открыли Эдипу темные ворота Земли (1661

f.). "Кончайте жалобы! — кричит Тесей детям Эдипа. — Грех печалиться, когда человека одаряют милостью хтонической Ночи" (1751 ff.).

Явление Зевса в момент ожидания Эдипа подземными богами, казалось бы, не укладывается в данную картину. Однако, как уже сказано, здесь идет речь о Зевсе Хтоническом, то есть о том боге, который почитается в ходе праздника Диазия. Предписанные ему ритуалы имеют своим предметом (см. гл. III, раздел 4) змею, представляющую собой символ возрождения, а также подземных сил и смерти. В ходе Диазии не приносили обычных жертв Зевсу, отсутствовала и трапеза, а все мясо сжигалось. Тем самым должно было умиротворить хтонические силы подземного мира. Праздник Диазия прежде всего и в основном был связан с ритуалом умиротворения, и поэтому в нем шла речь о Зевсе Мейлихии, Добром, то есть благожелательно настроенном. Таким образом первоначально хтонический культ сливается здесь с культом Зевса. В конце драмы Софокла является, таким образом, не просто Зевс-олимпиец, но такой Зевс, который тесно связан с хтоническими силами. То обстоятельство, что для этой сцены вообще избирается Зевс, объясняется из намерения показать в конце умиротворяющую связь олимпийцев и хтонических сил и тем самым еще раз выразить единство мифа, единство карающе-ужасных и дружественно-мягких божеств. Однако следует задаться вопросом, на чем, собственно, покоится прощение Эдипа. Оно покоится на том, что все же "субъективная" невинность отделяется от "объективной" вины: Эдип совершил свои деяния невольно (963 f., 977), он не столько действовал, сколько страдал (266 ff.), он не знал и не ведал, что творил (522 ff.). При этом поэт не

сомневается в объективном существовании мифической вины и в том, что всякий запутавшийся в ней должен за это платить. Вина здесь есть что-то вроде рока, событие естественного порядка, как болезнь с непредсказуемыми последствиями. И человек действительно может быть спасен, если неизменно выдерживает посланные богами испытания. Этеокл, ценивший свое царское достоинство выше божественного закона, умирает в одиночестве, покинутый богами. Напротив, Эдип, в своей жизни никак не погрешивший против божественной воли, в конце обретает милость и успокоение. Хотя эту милость и успокоение дают ему олимпийцы, все же настоящее прощение он получает тогда, когда хтонические боги принимают его в чрево Земли.

Софокл лишь временно преодолел противоречие между олимпийцами и подземными богами. В "Антигоне" мы встречаемся с не менее резким противоречием того же рода. Креонт, царь Фив, запрещает погребение убитого брата Антигоны Полиника, поскольку он предатель, а подчинение и порядок — столпы, на которых покоится государство (675 ff.). Родина должна ставиться выше кровных связей (182 f.). Богов Аида, требующих погребения, почитают напрасно (779 f.). Однако именно на этих богов опирается Антигона. Предать мертвых Земле — это обычай и священный закон (23 f.). Хотя он в отличие от государственного закона никем и не писан (454 f.), и никто не знает его происхождения, он существует, однако, с тех пор, как люди начали мыслить, и именно этим, своей вечностью он выступает как нечто божественное, уважаемое подземными силами (77). Отец, мать и брат в Аиде будут, конечно, рады, если она им будет служить в смерти, и эта надежда придает Антигоне силы (897 ff.).

Подчинение заветам мира умерших есть мудрость (519), поскольку жизнь коротка, а смерть долга (74 f.). Это мнение разделяет и Гемон, сын Креонта и возлюбленный Антигоны. Мертвый должен быть погребен — таков закон богов умерших (745, 749).

Из противостояния Креонта и Антигоны нередко конструировали два типа равноценного права и в этом видели трагический конфликт данной истории. Однако Софокл не дает основания для сомнений в том, что Креонт является преступником. Это не только объявляет вещий Тиресий, но это же показывает и цепь ужасных событий. Сам Креонт видит в ней возмездие и кричит Аиду, что он его погубил (1284 ff.). Царство мертвых торжествует над идеей государства, однако оно демонстрирует свою силу и перед олимпийцами, защищающими государственный порядок. Ведь мертвые принадлежат подземным богам (1070), и ни царь, ни олимпийцы (1072 f.) не имеют на них права. Идея свободной личности принимает форму Антигоны, и вновь в новом варианте. Антигона не является ни Орестом — лишь сценой игры мифических сил, ни Ксерксом, руководимым ослепляющей гордыней, ни Этеоклом, принимающим в расчет лишь собственную честь, ни Эдипом — жертвой "объективной" вины. В столкновении хтонического и олимпийского мирового порядка Антигона более своободно решает в пользу первого. Поэт показывает эту ее свободу, противопоставляя Антигону ее сестре Йемене. Только для того, чтобы отговорить Антигону от ее намерения, Йемена открыла глаза Антигоне на то, что она в самом деле может выбирать: никто не обязан придавать земле брата вопреки угрозе царя, преступать государственный закон и подвергать себя чрезвычайной опасности. Антигона отвечает на это

так: ты идешь своим, а я — моим путем (557). Хор гласит, что Антигона, однако, не стремится понять это свободное решение как поступок согласно собственному закону (821, 875), она не полна честолюбивых замыслов уподобиться богам (837 f.), напротив, это звучит в ее ушах как издевательство (839 ff.). Она, скорее, выбирает закон богов Аида, поскольку он в данном случае стоит превыше всего, и делает это из благочестивого чувства долга. Поэтому она берет в свидетели своего позора не олимпийцев, а Дирку ручьев и Фебу священных рощ. Там, на материнской почве города, в лоне Земли находятся священные силы, связь с которыми она ощущает. Как я должна взирать (blepein — др.-греч.) на богов, кого из них о помощи просить, жалуется она, если я богобоязненно потворствую безбожию? Нет сомнения, что, говоря о богах, она имеет в виду олимпийцев, и поэтому Гёльдерлин в этом месте "Theoi" удачно перевел как "небесные", а, к примеру, В. Виллиге в своем переложении переводит "blepein" как "поднять глаза (к небу)"308. Она творит "безбожие", поскольку преступает созданный олимпийцами государственный закон, "богобоязненна" же она потому, что подчиняется подземным силам. Открытие этого деления божественного мира на две части перед лицом смерти вызывает ужас, и тем не менее Антигона стремится держаться священного в священном (943).

Я пройду мимо работ "Электра" и "Аякс", поскольку они не добавляют ничего нового с точки зрения выявленных здесь мифических структур греческой трагедии и их связи с появлением человеческой индивидуальности, и обращусь в заключение к трагедии "Филоктет".

Как и в "Эдипе", первоначально здесь идет речь об "объективной" вине. По неведению Филоктет помог Гераклу обрести бессмертие, что стремилась предотвратить Гера. В качестве возмездия он был как раз во время жертвоприношения богам укушен змеей. Поскольку рана не заживала и ахейцы не могли более выносить ее запах и ужасный вид, то они высадили его, не долго думая, на покинутый остров, где он отныне должен был мучительно страдать. Военачальники же, должные нести за это ответственность, стяжали себе тем временем бессмертную славу в битвах за Трою. Зло не умирает, жалуется Филоктет, боги даже хранят и лелеют его, а добро и благородство изгоняют (446 ff.). Как это следует понимать (451) и как же можно превозносить богов, которых тем не менее считают злыми (452)? Однако самое тяжелое испытание еще ожидает Филоктета. После того как выясняется, что Троя не может быть покорена без лука Геракла, которым владеет Филоктет, последнего побуждают к тому, чтобы примириться с Одиссеем и его товарищами и отныне воевать вместе. Однако Филоктет тщетно противится этому. Когда с Олимпа спускается Геракл, чтобы лично объявить ему высшую волю, он падает в восторге на колени. Ужасная судьба, выкрикивает он (1466), сколь ни тяжела и малопонятна может быть она для смертных, все же она определена всемогущим божественным духом (1467 f.). Будучи внезапно объят этим духом под влиянием явления Геракла, Филоктет вновь обращается к богам и прощается с нимфами, источниками и рощами острова, где вопреки всему с ним соседствовали Гермес и Аполлон (1452 ff.).

До сих пор драма развертывается почти как новое издание "Трахинянок", когда в конце нуминозное сияние

олимпийцев все же возмещает все страдания, причиненные ими человеку. И тем не менее налицо одно решающее отличие. В этот мифический жизненный опыт вплетается процесс, в котором свободная личность выступает еще рельефнее, чем во всех других трагедиях. Одиссей советует своему соратнику Неоптолему хитростью завладеть желанным луком Филоктета, а его самого, лишенного тем самым всякой ценности, забрать на корабль и увезти в Трою. Неоптолем, поразмыслив, соглашается. Лишь в тот момент, когда он видит страдания больного Филоктета и его жалкую беспомощность, в момент, когда Филоктет безоглядно доверяется ему, ему становится ясна низость их замысла. Он возвращает Филоктету обманом похищенное у него оружие. Одиссей в ярости, поскольку Неоптолем не выполнил приказ военачальника. И в самом деле: разве исполнение долга ради общей пользы ахейцев не имеет приоритета перед моральным решением в отношении отдельного человека (926)? Разве не сам Неоптолем еще раньше сказал, что по воле божьей Троя будет захвачена с помощью Филоктета (192 ff.)? И все же он внезапно идет на риск противостояния военному приказу и божественной воле, и притом с явной ссылкой на свою собственную природу. "Все становится невыносимо, — говорит Неоптолем, — когда человек расстается со своей собственной природой и делает нечто, что ей противно" (902 f.). Тем не менее и здесь Софоклу не свойственно вырывать (как бы в духе Просвещения) из контекста мифа морально действующего свободного человека. Ни хитрец, ни обманутый не в состоянии перечеркнуть божественный план: не может этого Одиссей, почти испортивший все, как это показывает течение событий, своей необдуманной хитростью; не может этого и

Неоптолем, призванный в конце Гераклом (1434) для исполнения божественного поручения. Так человек вновь приводится к единству с божеством. Однако нет сомнения в том, на ком останавливается благосклонный глаз бога: как два льва, должны вместе стоять отныне Филоктет и Неоптолем, таково божье требование (1436), а об Одиссее не идет и речи. Они прошли очищение, и все страдания Филоктета оказываются отныне испытанием, которому боги его подвергли, чтобы подготовить его к бессмертной славе (1418 ff).

Так миф торжествует в конце концов и здесь, где впервые проявившаяся личность значительно яснее сознает свою свободу, чем в какой-либо другой драме Софокла. Лишь в этих пределах Софокл позволяет себе изобразить индивидуальность. Трагедия человека всегда выражается в конфликте с божеством, и в большинстве пьес она — лишь отражение конфликта между Мойрой, олимпийцами и хтоническими силами, разворачивающегося в рамках мифа. Однако в то время как у Эсхила эти конфликты всякий раз ведут к соглашению, у Софокла весы склоняются в пользу царства Земли и Ночи.

В этой связи примечательно, что именно у Софокла должно произойти явление Асклепия, за что он почитался после смерти как heros dexion — муж правый309. Он посвятил Асклепию пеан и ввел его культ в Афинах310. Знаком Асклепия, однако, является змея, то есть знак подземных сил и мертвых. Он все же рисковал, будучи врачом, возвращать к жизни мертвых, за что его Зевс и поразил молнией.

3. Греческая трагедия как культово-мифический праздник

Лишь теперь, когда мы уяснили роль мифа в трагедии, можно полностью понять и ее культовое происхождение; лишь постижение внутренней связи мифа и трагедии открывает нам то, что мифический праздник совершался при ее участии и в специфической форме, как это явствует из предшествующей главы. Обратимся же теперь к истокам трагедии.

а) Истоки трагедии по Геродоту и Аристотелю

Трагедии исполнялись во время так называемых Городских Дионисий. Если обратиться к этому времени, то мы увидим, что изображение бога переносили из святилища Диониса в театре к одному маленькому храму вблизи той области, где позднее находилась платоновская Академия. Оттуда накануне праздника оно доставлялось эфебами в торжественном шествии к месту его прежнего нахождения. С этим внесением бога воспроизводилось архе, а именно уже однажды осуществленный перенос Диониса из Элевтер в Афины во времена Писистрата, отчего Дионис получил прозвище Элевтерийский. Эфебы вели с собой быка, которого затем приносили в жертву. Сразу же после этой праздничной процессии происходило шествие, комос, которое могло бы напомнить сегодняшний карнавал: люди в масках рассыпались по городу, дурачились и играли. Не знают точно, оставалась ли статуя Диониса во время праздничных игр в театре или же снова устанавливалась на своем старом месте в храме. Многое говорит за первое предположение, потому что присутствие бога во время представлений могло бы сыграть важную роль311. Связь

мифа о Дионисе и трагедии скорее формально выразил Аристотель, когда он пишет в своей "Поэтике", что трагедия ведет свое происхождение от экзархонтов, певцов дифирамба или культовой песни в честь Диониса312. Нечто похожее мы можем умозаключить из Геродота, который сообщает, что Арион первым сочинил и дал название дионисийским дифирамбам313, так как того же Ариона одновременно и старый греческий лексикон Суда (1000 г. н. э.) называет изобретателем трагического314. Тем не менее этим сказано чрезвычайно мало. И даже дальнейшее указание Аристотеля на то, что трагедия получила толчок к развитию из игры сатиров315, едва ли поможет продвинуться дальше, потому что, хотя сатиры и принадлежат тиасу, праздничной толпе Диониса, все же остается загадочным, каким образом и почему должна была развиваться трагедия из такого дурачества и шутливых речей3'6.

Представление о более глубинной внутренней связи между трагедией и культом Диониса дает нам сообщение Геродота о том, что раньше в Сикионе игнорировали Диониса, так как там трагические хоры посвящали не ему, как это было, очевидно, принято, но герою Адрасту. Лишь предок более позднего правителя Клисфена снова вернул Дионису хоры, имевшие темой его мучения, но прочий культ он связал с другим героем, а именно с Меланиппом317. Он дает нам важное указание, что для возникновения трагедии решающее значение должно иметь слияние культа героев и культа Диониса. Также основываясь на только что процитированном замечании Геродота о том, что Арион не только изобрел дифирамбы, но и дал им название, следует предположить, что они давно уже содержали сюжеты

легенд о героях318. Когда Аристотель наконец констатирует определенное отношение гомеровского эпоса к трагедии3'9, то он мог бы не в последнюю очередь подумать об оплакиваемых умерших, которые мы находим в "Илиаде". Там с большой наглядностью и подробностью описаны похороны героев Патрокла и Гектора, которые были связаны с торжественными процессиями и мрачными песнопениями320. При этом постоянно встречается стереотипное выражение: "И он/а начал/а свой плач", после чего в хор вступали остальные321. Здесь мы находим тех самых экзархонтов и солистов, в которых Аристотель, как уже отмечалось, видит происхождение трагедии. Ту же самую, часто затемненную смену экзархонтов и хоров мы, действительно, находим повсюду в трагедии, и при этом повсюду речь идет об оплакивании героя.

б) О связи между культом героев и хтоническим мифом

Как обнаружилось, именно хтонический миф значительно подчиняет своему влиянию трагедию. Это миф о всеобщей Матери — Земле, Гее. Ее Фемида, ее закон — прежде всего закон рождения и смерти. Она, с одной стороны, та самая первосила, которая все порождает из своего чрева, она есть плодородие, от нее берет начало все живое322, но она же является и той силой, которая все, что породило ее темное чрево, возвращает снова в него. Она "хтоническая Ночь", священный хаос, который все порождает и в который все снова погружается. Свет дня, мир разумной цивилизации, человеческих уставов, государство и полис не относятся к ее Мойре, к ее области. Этим ведают, скорее, олимпийцы.

Это резкое разграничение отчетливо проявилось и в культе. Дом, в котором покоится усопший, для живых считался нечистым местом. Оттого они рвали на себе одежды и посыпали пеплом свою голову. Кто переступал порог дома, заранее окроплял себя водой. До того времени пока покойного выносили, затухал огонь в очаге, на котором приносили жертвы богам поднебесья. Когда усопший был захоронен, его близкие очищались сами и очищали весь дом, чтобы тем самым снова сделать возможным доступ к нему богам жизни. Следует также напомнить о том, что Аполлон не терпел покойников на посвященном ему озере Делос и что он отвернулся от своего питомца Гектора в тот самый час, когда смерть его была предрешена323. Кроме того, различны и жертвы, приносимые хтоническим и олимпийским богам: хтоническим предназначается окропляющее жертвоприношение, различные возлияния, олимпийским — "огненная" жертва. Именно поэтому в трагедии встречаются, главным образом, окропляющие жертвоприношения. Они состоят в том, что что-либо льют на землю, принося таким образом дар Земле, в то время как при "огненном" жертвоприношении поднимается к небу дым. Соответственно при обращении к подземным богам, богам мертвых, простираются на земле, а при обращении к богам поднебесья стоя поднимают обращенные вверх к небу ладони. Культ умерших, так же как и культ олимпийцев, каждый раз начинается с процессии, но ведет она не к храму, а к месту погребения героя. Далее, за жертвоприношением не следует, как во втором случае, ликующий призыв, а звучит плач по усопшему. Но и здесь совершается культовая трапеза, пир в честь усопших, называемый Perideipnon, тем самым субстанциально создается

мифическое единство с хтоническими богами и святыми умершими. В последующем состязании повторяют архе усопшего героя, жизнь и сила обновляются. Празднество, включающее процессию, жертвоприношение, плач и состязание, является мифическим праздником, в котором перемешались печаль, утешение и страх. Утешительно, отдавая свою силу, посредством жертвоприношения вступать в связь с умершим; но в слове enagizein, которым это называют, резонирует слово "enages" — "проклятый" и "связанный клятвой", итак, нечто страшное, серьезное, тяжелое и мрачное. Даже олимпийцы, если они клянутся, клянутся водами Стикса, реки преисподней. Здесь — их последние и самые глубокие корни. Также и в гомеровском эпосе, который в частях, имеющих более позднее происхождение, изображает усопших как бессильные тени, в упомянутых уже описаниях погребений снова возрождается более старый хтонический миф. Здесь усопшие очень сильно вторгаются в жизнь: являются живым, ставят перед ними требования, им приносят в дар даже человеческие жертвы324. Это должно напомнить об огромных могильных сооружениях доисторического времени. Там собирались, там оплакивали умерших, там их заклинали посредством символов и внушения свыше и спрашивали у них совета, чувство-

вали себя одухотворенными ими. Без этого культа умершие опустились бы до бессильных теней и живые утеряли бы свои корни; без этого взаимного проникновения и те и другие превратились бы в ничто.

в) О связи хтонического и дионисийского мифов

С одной стороны, Дионис — бог бьющей ключом жизнерадостности, упоения, экстаза и вина, но, с другой

стороны, он также и бог усопших. Первое здесь понимается лишь как обратная сторона второго. В состоянии самого восторженного существования индивидуум угасает, он чувствует себя единым со своей жизнью и растворяется в ней; так как именно поэтому он чувствует себя не просто разложившимся в совершенную пыль, в ничто, он и от смерти ожидает жизни: Земля должна скрывать мертвого как живого и порождать снова. Так следует понимать тесную связь между смергью и оождением, которая нашла свое выражение в греческом культе. Во время тесмофорий, например, женщины приносили жертву подземному царству тем, что бросали в горные ущелья поросенка и при этом показывали изображения человеческих половых органов. Колонны бога могил Гермеса часто были изображениями фаллоса. Кроме того, миф сообщал, что Гермес сексуально возбуждался при виде Персефоны, богини преисподней. Но Персефона — также мать Диониса. Его мученическая смерть — титаны разорвали его — и его возрождение с помощью Семелы равным образом указывают на взаимосвязь, на взаимопроникновение смерти и жизни. Но Семела на фригийском наречии зовется не иначе как "Земля". Дионис позднее спустился в преисподнюю, чтобы вызволить эту свою вторую мать. Существовали вакхические культовые предписания для мест погребений и мистерий. К тому же нам оставлено со времен античности следующее указание: "Те, кто был посвящен в вакханты, были увенчаны белым тополем, потому что это растение хтоническое, хтоническим является также и Дионис, сын Персефоны"325. Вергилий также говорит о "nocturnus Bacchus", ночном Бахусе326. Этот бог близок, таким образом, прежде всего природно-материнскому. Его самые усердные слуги —

женского пола, и он окружал себя кормилицами и нимфами, мужчины иногда даже вообще исключались из его культа. Покорные ему менады разбредались по горным лесам, чтобы искать бога и при свете факелов справлять свои оргии. Антестерии, которые находились под знаком Диониса, начинались с ритуалов плача по усопшим, их чествования и умилостивления. Гнетущая тишина стояла в эти дни над городом. Усопших угощали, но затем чисто вычищали дома и улочки: жизнь снова возвращалась, и в костюмах вакхантов царицу сопровождали в бычье стойло, Буколион, где она праздновала священную свадьбу с богом. Это также лишний раз показывает, что бог смерти есть одновременно и бог жизни. Ему свойственна природная дикость, чуждая олимпийцам, он носит шкуру барса, полуживотные, сатиры и силены — его сопровождающие, и его символ — фаллос. В состоянии оргаистического возбуждения менады раздирают живых козлят и съедают их.

г) Возникновение трагедии из слияния культа героев, хтонического и дионисийского культов. Роль олимпийского мифа

С появлением гомеровского аристократического общества олимпийский миф вытеснил более старый хтонически-дионисийский327. Тем не менее он продолжал жить в народе. Приведенная ранее цитата Геродота (V. 67) показывает нам, что между возобновлением культа героев и культа Диониса, с одной стороны, и политическими реформистскими движениями Клисфена, Писистрата, Периандра и остальных (при дворе последнего действовал Арион) существовала взаимосвязь. Хотя все они были тиранами, но должны были одержать верх над господствующей аристократией,

опираясь на широкие массы полиса. (Из-за чего Я. Буркхардт называет это "предвосхищением демократии"328.) Понятно, что именно тогда началось реанимирование старых мифов и одновременно складывался новый культ героев, который мог послужить прославлению тиранов. Так, хтонический, дионисийский культ и культ героев, всегда родственные по своей сущности, возможно, слились в дифирамбическом и трагическом хорах в такое единство, из которого уже позднее возникла трагедия. Хоры, которые пели дифирамбы, первоначально изображали сопровождающих Диониса сатиров и выступали в козлином обличье, из-за чего их называли Tragodoi (от tragos — козел и aoidos — певец), итак, "поющие козлы". Когда позднее дифирамбические хоры перенесли на культ героев, этот элемент формы связали с иным, но ни в коем случае не чуждым Дионису содержанием; и далее носили маску и костюм, но изображали уже героя и его дружину. Название исполнителей было тем не менее сохранено. В этом вовсе нет ничего необычного. Так на самом деле назывались стоящие позади в хоре псилы, "легкие", что, указывает на их происхождение из поющего военного подразделения, где легко вооруженные воины были размещены в задних рядах329. И все же эти псилы ни своим внешним видом, ни своей задачей не напоминают об их прежней роли. Сохранение же названия "Tragodoi" могло осуществиться тем легче, что хор сатиров оставался связанным с трагическим хором: за трагедией строго следует игра сатиров. Слияние хтонического, дионисийского культов и культа героев при натиске хтонического культа должно было вести к трениям с преобладавшим до сих пор олимпийским мифом. Как уже было показано в

предшествующих разделах, греческая поэзия в значительной степени является попыткой ликвидировать эти трения и одновременно отдать должное пробудившемуся вновь сознанию личности. Это отражается не только на ее содержании, но и на форме. Наряду с лирикой дифирамбически поющих хоров все

больше и больше развивается форма диалога, позаимствованная из гомеровских диспутов между героями. Действие все сильнее выступает на первый план, увеличивается число протагонистов. (Эсхил первым ввел двух актеров, Софокл — трех.) Также и язык диалогов носит отпечаток гомеровской поэзии330.

д) Эпифания и архе в греческой трагедии

До сих пор мы рассматривали значение для греческой трагедии дионисийского, хтонического и олимпийского мифов, а также культа героев. Но Аристотель, как уже было упомянуто, в качестве дальнейших источников называет экзархонтов и солистов дифирамбической песни.. За этой внешне чисто формальной ссылкой скрывается, однако, нечто более глубокое. Как в подростке, который принес в Темпе свежий лавр, изначально был сам Аполлон, как в девушке, которая доставила таинственный ларец к крепости, была сама Аглавра, а в журавлином танце был сам Тесей с афинскими юношами и девушками (см. гл. XI, разд. 4), так первоначально и Дионис и его свита были воплощены в солисте и хоре, одетых в маски и костюмы, и уже позднее в них был, наконец, герой со своей дружиной. "Aoidos" зовут не только певцов, так зовут и заклинателей, певцов волшебных заклинаний. При таком пении и заклинании всегда одновременно танцевали. Хор всегда двигался, в те времена он даже совершал шаги,

повороты, махи, как это было обычно принято в военных подразделениях331. Итак, представление всегда было "драмой" в смысле действия и изображало историю страданий бога или героев. Тем самым, как мы можем сказать сейчас на основе проведенных ранее исследований, в мифе были представлены эпифания и присутствие архе. "В действительности, — пишет В. Буркерт, —культ героев не является подлинным культом предков; речь идет об активном присутствии"332. То, что здесь происходило, было столь же малотеатральным спектаклем в сегодняшнем смысле, как и все остальные культовые представления в мифическом празднестве. В этой связи значимым является тот факт, что Писистрат сделал трагедию составной частью Городских Дионисий в Афинах. Он был тем, как сообщает Геродот, кто лично в триумфальной процессии ввел Афину в Афины333, и если в более позднее, просветительски настроенное время полагали, что он нарядил богиней прекрасную женщину по имени Фия (Phye), то это ничего не изменит в том, "что все в городе верили: женщина — действительно богиня"334. Ницше замечает по этому поводу: "... если видели, как сама богиня Афина в красивой упряжке в сопровождении Писистрата едет по центральным площадям Афин — ив это верил всякий честный афинянин, — тогда в любой миг, как во сне, все становится возможно..."335

Как обобщение предшествовавших размышлений и привлеченных при этом исторических фактов выглядит описание А. Боймлером культа героев в качестве источника происхождения трагедии:

"Слово "герой" нужно наполнить вполне весомым содержанием и страхом, который религиозный человек чувствует перед демонической, даже из могилы

воздействующей сущностью, чтобы понять, что означает словосочетание "дифирамбы героям" в шестом столетии. Герой, которому поют "славу", не отдален, но слушает и наслаждается зрелищем, связанным с жертвоприношением. Все вместе — не концерт, не музыкальное выступление, но страшно серьезное действо; это относится не только к толпе слушателей, но и к живущему в могиле духу... С заострением внимания на герое в сакральном смысле мы наряду со ссылкой на хтоническую сторону культа Диониса одновременно возвращаем настроение трагедии:. ритмы плача по усопшим и погребальное пение, которое далее звучит в комосе""6. "Чрезвычайно важно удержаться от всякой мысли о подражании применительно к древнему феномену искусства трагедии"337. "Это, действительно, тени, которые поднимаются перед нами на трагедийную сцену. Эти герои... вызваны из могилы"338. "Священный трепет, который навевает трагедийное произведение искусства, — трепет могилы""9. "Герой воплощается. Этот акт превращения души, принадлежащей царству мертвых, в действующее и разговаривающее существо есть прафеномен трагедийного искусства"340. "Превращение прошлого в настоящее" происходит для Боймлера, таким образом, совсем в духе событий, названных здесь "архе"341. "Представим себе однажды, — пишет он, — каким может быть идеальный ход событий. Вокруг могилы героя или вокруг алтаря, где в его честь состоялось жертвоприношение, собирается толпа, которая поет хвалебную песнь господину душ" — то есть Дионису. "Давайте освободимся от филистерской мысли, что этот дифирамб, исполненный мужским хором, станет удовольствием для слушателей. Представим себя пребывающими в вере, из которой произошло

мероприятие такого рода, в вере в демонический дух предков, у которого еще есть сила, чтобы вредить или приносить пользу... Послушаем песню хора; она звучит мрачно и тяжело. Она не возносится свободно ввысь как пение играющих на кифаре и дым жертвоприношений для небожителей; она как будто ищет землю, хочет упасть в глубину, как кровь, которую пьет земля при окропляющем жертвоприношении... Нечто чарующее, заклинающее содержится в ее ритмах. Герой должен их услышать. Он, его душа должна воспринять пожертвования и насладиться ими, ей хотят сделать добро. Как далеко еще до представления, что дифирамб будто бы имеет силу физически заклинать душу героя? Что хор "одной вспышкой понимания превращает в героя..." экзархонта, солиста — ив ужасе отшатывается от этой возможности"342.

Может быть лишь спорным, переживалась ли эпифания и повторение архе во время исполнения трагедии времен Эсхила или Софокла с той же непосредственностью, как в любом культе, из которого она возникла. Слишком она уже "искусство", слишком далеко, должно быть, распространился уже просветительский дух. И все же связь с культом еще присутствует, настроение Городских Дионисий владеет городом, когда исполняются трагедии; сам

Софокл, как было замечено, еще переживал эпифанию. Еще сохранена по меньшей мере идея мифического праздника, в котором присутствует бог или герой и воспроизводится его архе; еще не позволено, как будет позже, изыскивать всякие начала, которые, впрочем, все производны от мифа. Представление еще направлено исключительно на бога и не может быть сыграно при любом удобном случае. Так, можно

согласиться с А. Боймлером и тогда, когда он пишет: "Словно освободившись от оков Земли, герои передвигаются по сцене медленно, серьезно и могущественно. Черты скрыты за страшной маской, актер выступает вперед. Торжественно и спокойно звучит его голос под маской. Греку времен Эсхила этот голос казался исходящим из могилы"343.

Соответствующее архе можно ясно распознать в отдельных кусках трагедии: темой "Прометея" является борьба между хтонической и олимпийской действительностью, равным образом относящаяся и к незапамятным временам, и постоянно современная; в "Орестее" — это ее постоянно обновляющийся гармонический исход. Также и "Трахинянки" включены в этот контекст. Драмы о героях, напротив, архетипично прославляют все время по-новому разрешаемый конфликт, в который человек попадает из-за разлада внутри нуминозного мира, конфликт, который дополнительно обостряется вмешательством нового индивидуалистического сознания.

Даже если трагедия обязана своим возникновением времени, в которое миф уже начинает блекнуть, даже если она представляет, быть может, последнюю грандиозную попытку устранить средствами искусства возникшие в мифе противоречия и его противопоставление растущему самосознанию человека, то она все же является для нас замечательным средством понимания структуры, значения и сущности мифического праздника и достижения наиболее ясного представления о нем. Но это удается лишь тогда, когда трагедию рассматривают не как изолированный феномен, а пытаются понять ее из ее происхождения, как вросшую в мифический мир мыслей, опыта и представлений, то есть

так, как она была изображена в предшествующих главах нашей книги. Что под этим подразумевается, в наиболее сжатой форме выразил В. Гронбех, когда он говорит; "Предание, которое воспроизводит историю в ее течении, — реалистичный отчет о событиях, происходящих на сцене"344. "Слова тяжелы от образов, от полноты жизни"345.

е) Античные теории трагедии

Нетрудно подвергнуть сомнению предпринятое здесь толкование греческой трагедии как последнего дошедшего до нас в письменной форме выражения античного мифического духа, ссылаясь на то, что в античных теориях, посвященных трагедии, нет и намека на это. Разве не должны были философы, которые сами могли еще смотреть театральные представления, знать все это лучше, чем мы, сегодняшние, тем более что до нас и в самом

деле дошла лишь частица существовавших тогда текстов? Но дело в том, что в античных сочинениях не найти и попытки полемики с содержанием трагедии. Они посвящены либо ее чистой форме и ее чисто формальному отношению к истинности, либо психологическому воздействию, которое она производит на зрителей.

Одна из первых посвященных трагедии теорий, по-видимому, принадлежит Горгию (485—380 до н. э.). Мы можем познакомиться с ее основными идеями из литературной дискуссии, которую Аристофан заставил вести Эсхила и Еврипида в своей комедии "Лягушки", а также из некоторых фрагментов сочинений Горгия и его декламации о Елене346. Не считая некоторых, скорее формальных вопросов о взаимосвязи искусства

стихосложения и музыки, эта теория, по-видимому, говорила прежде всего о том, что трагедия основана на обмане и иллюзии347, что она вызывает в зрителях дрожь348, страх349, сострадание350 и тоску351 и делает людей лучше352. Горгий при этом в истинно софистской манере выдвигает парадоксальное утверждение, что поэт как обманщик более прав, чем необманывающий, так как именно путем обмана достигается изменение людей к лучшему, к чему и следует стремиться; также и обманутый — мудрее, чем необманутый, потому что только в обманутом лекарство искусства может оказать свое воздействие в полной мере353.

Платон, как и Горгий, вообще не останавливается на содержании трагедии, напротив, для него с самого начала не имело никакого значения то, что ей не свойственна правда. Это, согласно Платону, прежде всего зависит не столько от того, что она основана на обмане и иллюзии, сколько от того, что она, как и вся поэзия и искусство вообще, есть подражание, точнее, имитация чувственного мира, который, в свою очередь, является имитацией подлинной реальности идей354. По этой причине Платон в конце концов приходи! к совершенно иной оценке трагедии, чем Горгий: она не только не имеет никакой чувственной ценности, но даже вредна для людей. Искусство, которое не предлагает ничего большего, чем имитацию имитации, будет лишь отвлекать того, кто ищет в нем сомнительного удовлетворения, от подлинного и наиважнейшего: от исследования и созерцания идей. Опасность эта усиливается, когда от поэзии исходит особенное очарование35-*. Хотя она вызывае; сзрах и сострадание356, но в них, как и в других пробуждаемых ею чувствах, Платон видит скорее воспитание

жалостливости и бесхарактерности357. Поэтому трагедия — это нечто пригодное лишь для женщин, детей и рабов358.

В заключение мы рассмотрим важнейшую античную теорию трагедии — теорию Аристотеля. Хотя он и берет те же самые вопросы, что Горгий и Платон, а именно вопросы о правдивости трагедии и ее воздействии на слушателей, но он дает на них новые ответы.

Прежде всего он дополняет точку зрения Платона, что трагедия основана на имитации, более точным указанием на то, что речь при этом идет об имитации действия359, которое могло происходить с вероятностью или даже необходимостью36". Хотя трагедия чаще всего имеет отношение к действительным событиям, но это совсем

не обязательно, как показал пример пьесы "Антей" Агафона; в которой все было вымышлено. Вообще старые сюжеты легенд известны лишь немногим, но они все же находили в этом удовольствие361. Итак, действительное представляет для трагедии пригодный материал лишь постольку, поскольку оно, как действительное, одновременно есть и возможное362. Именно это значение возможного в трагедии показывает, по Аристотелю, превосходство поэта над историком, который имеет дело только с действительным. Ведь если поэт хочет изобразить прежде всего то, что могло бы произойти, то тем самым он нацелен ча всеобщее, в то время как историк, наблюдающий лишь действительное, в большей степени имеет своим объектом особенное. Всеобщее же следует воспринимать как "более философское" и тем самым — как более серьезное363.

Таким образом, Аристотель в оценке трагедии поворачивает против Платона его собственное оружие.

Нечто похожее характерно и для его учения о воздействии, оказываемом трагедией на слушателей. Хотя он и одного мнения с Платоном по поводу того, что это воздействие в основном заключается в пробуждении страха и сострадания, но в этом он видит не зло, паралит/тощее человеческую активность, а, напротив, укрепление и очищение, катарсис364. Что под этим подразумевается, показал Бернайс в своей работе "Основные черты утерянных сочинений Аристотеля о воздействии трагедии" (Бреслау, 1857), причем кроме "Поэтики" Аристотеля он привлек еще его сочинение "Политика", а также труды Прокла и Ямвлиха. Исходя из них аристотелевское учение о катарсисе может быть суммировано следующим образом: страх перед несчастьем так же присущ человеку, как и сочувствие к тем, с которыми оно произошло. Так как мир всегда чреват угрозами, то человек стремится избегать опасности быть парализованным этими аффектами и потерять то уравновешенное душевное состояние (эвдемонию), а также ту рассудительность (софросинию), без которых он не может достичь высшего состояния, а именно - созерцания божественного365. И чем сильнее пытались вытеснить эти чувства, тем сильнее они становились366. Здесь трагедия действует подобающим образом: поскольку страх и сострадание, вызываемые ею лишь в определенных пределах, не связаны с реальными событиями, то она позволяет зрителю очиститься от них и найти в этом радостное облегчение. Мы назвали бы сегодня такое освобождение от душевного гнета "разрядкой"367. Вообще говоря, эту задачу трагедия может выполнить лишь при следующих условиях:

во-первых, герой не должен обладать безупречной добродетелью, потому что мы сочувствуем лишь себе подобным368, и, во-вторых, он не может попасть в беду из-за собственных проступков369, потому что тогда он не пробудит нашего сострадания. Лучше всех, как полагает Аристотель, выполнил все эти условия Еврипид, и поэтому он "самый трагичный" из всех поэтов370.

Я не останавливаюсь здесь на чисто формальных исследованиях трагедии Аристотелем, которые не имеют значения

в данной связи, и добавлю лишь, что даруемую ею радость он выводит не только из феномена катарсиса, но и из удовлетворенной склонности к имитации, которая присуща всем людям371.

Рассматривая античные теории, посвященные трагедии, в таком контексте, мы ясно видим, что они не уделяли никакого внимания ее культовому и мифическому смыслу. Речь идет не об истинности, действительности и непосредственном присутствии в ней нуминозного события, архе, и даже содержание трагедии в его частностях учитывается лишь поверхностно. Горгий увидел в ней только обман, Платон — видимость видимости, и лишь один Аристотель пришел к необходимости на свой "философский манер" дефинировать самые общие сущностные черты трагедии, по отношению к которым та особая историческая форма, которую ей придали Эсхил и Софокл, не имела значения.

Но философы не только поэтому сразу же переходили от собственно содержания трагедии к воздействию, которое она оказывает на слушателей, но и потому, что это содержание явно уже стало им совершенно чужим. Это как раз и показывает, каким они

представляли себе такое воздействие. Прежде всего оно должно вызывать страх и сострадание. Эпифания и борьба нуминозных сил вызывают, однако, не только страх; они, говоря языком Р. Отто, не только tremendium*, но и fascinosum372**. Кроме того, к концу трагедии в центре внимания оказывается не столько сострадание герою, сколько очевидность божественного миропорядка. Это есть, помимо всего прочего, очевидность, сообщаемая трагедией, несмотря на показанные страдания, очевидность, способная вызвать в зрителе глубокое чувство счастья. Только если она умерла, если исчезла вера в истинность мифа, можно вместе с Аристотелем прийти к филистерской мысли, что причину радостного облегчения, испытываемого после театрального представления, следует искать в гомеопатических дозах, в которых внушались Страх и сострадание, или же в удовлетворении свойственной людям склонности к подражанию. С содержанием трагедии и с миром представлений Эсхила и Софокла, на котором оно держится, это не имеет ничего общего; их вообще не постичь с помощью медицинско-психологических категорий, которые, как было показано в IV и V главах нашего исследования, исходят из онтологического фундамента, полностью чуждого мифу.

Итак, теории античной философии, посвященные трагедии, большей частью пребывают в таком противоречии с ее текстом и контекстом, что самое большее, что мы можем из них почерпнуть, это кое-какие сведения о духовном состоянии греков — современников Софокла, но не о духе их времени или предшествующей эпохи. Очень показательно также замечание Аристотеля о том, что

Т. е. внушающий трепет, страшный, ужасный (лат.). — Примеч. пер. **Т. е. околдовывающий, зачаровывающий, завораживающий (лат.). — Примеч. пер.

сюжеты преданий были известны лишь немногим373. Зрители, которых он наблюдал, были "просвещенными" гражданами четвертого столетия. Традиция обстоятельно сообщает нам о настроении мрачности и безжизненности, распространившемся тогда после упадка мифа374. Совершенно очевидно, что в таких обстоятельствах людьми овладели страх и сострадание, и они искали себе спасение в медицинско-психологических средствах, в том числе и в трагедии, которую они принимали за таковое. Невольно приходит на ум сегодняшнее время. Того, у кого перед глазами стоит история театра и относящиеся к ней теории последних лет, не удивит, что так быстро могла поблекнуть мифически-культовая форма трагедии. Современные инсценировки классических пьес и опер совершенно не связаны с представлениями их создателей и людей, показываемых в них. Сегодня, как и в те времена, такой перелом стал возможен прежде всего потому, что сюжеты классических театральных произведений знакомы лишь немногим и их полное искажение современными режиссерами в целом никому не мешает375.

ж) Экскурс в работу Ницше "Возникновение трагедии из духа музыки"

Соображения, высказанные в этой главе, должны были, как уже отмечалось, послужить главным образом наглядному углублению предшествующих (по необходимости более структурных) размышлений о

сущности и форме мифического праздника и одновременно подготовить последующие разделы. Мы бы далеко перешагнули рамки поставленной цели, если бы я теперь захотел вступить в подробную полемику с литературой, имеющей отношение к обсуждаемым здесь вопросам греческой трагедии376. Тем не менее в заключение следует остановиться на интерпретации греческой трагедии Ницше, так как она, на первый взгляд, обнаруживает определенное сходство с тем, что сделано мною. В произведениях Эсхила и Софокла он также видит попытку примирить между собой противостоящие друг другу мифические представления. Их он обозначает как "дионисийское" и "аполлоновское". Что подразумевается под дионисийским и аполлоновским началами, мы уже обсуждали (см. гл. III, разд. 5). Поэтому сейчас мы можем проанализировать взгляд Ницше на взаимосвязь обоих этих представлений с трагедией.

Происхождение трагедии, согласно его точке зрения, следует искать в хоре сатиров, который в своем варварстве разодрал покров цивилизации и ее упорядоченных законоположений и нашел подлинную причину всех вещей в сексуальности. Тем самым он возбуждал как ужас, так и желание. В. маске и костюме, напевая и танцуя, танцор воплощался при этом "в другое тело, в другой характер"377 и так переживал дионисийское "восхождение индивидуума"378; но "в качестве сатира он опять-таки внимает богу"379, страдания которого, по мнению Ницше,

первоначально были темой дифирамба380. Один из танцоров в конце концов даже принял образ бога, и с тех пор сам Дионис "объективированно" выступал им навстречу381. Это было для Ницше как раз тем

моментом, когда аполлоновское начало вступало до сих пор в исключительно дионисийскую область. Если прежнее культовое событие было похоже на то "вечное море", которое есть "сменяющееся действо, пламенная жизнь" и не может "сгуститься до наглядного", то здесь выступает ясно очерченный образ382. Первое выражало собой дионисийское, второе — аполлоновское начало. Хотя позднее и другие лица занимали место бога, все они, по существу, изображали только Диониса, пусть и в различных масках383. Так "разряжается" само по себе безобразное дионисийское начало, данное в чистом виде лишь в музыке, превращается "в мир картин, образов"384, "искрится"385 и тем самым объективируется в качестве аполлоновского. Хотя поющий хор "материнского лона" в трагедии сохранялся386, в диалогах теперь мы встречаем язык Гомера387. В трагедии грек спасался от первобытной воли, вторгающейся в аполлоновскую меру и форму видимых, действующих и говорящих персон. Даже если они переживают мучительные испытания, то трагедия все же освобождает нас "метафизическим утешением, что жизнь в своей основе, несмотря на все изменения в водовороте явлений, несокрушимо могущественна и радостна"388.

Что сразу поражает в этом толковании Ницше греческой трагедии, так это одностороннее сокращение им трагедии до дионисийского и аполлоновского элементов. Решающая роль хтонического мифа и культа героев остается без внимания, как и роль олимпийцев, которые в трагедии отнюдь не имеют чисто аполлоновского значения. Дионисийское у Эсхила и Софокла обнаруживается лишь постольку, поскольку оно находится в тесной связи с хтоническим царством ночи, преисподней, с бездной и умершими, но совсем не с

неистовой волей к жизни, упоительным экстазом и счастливым возвышением в повседневной жизни путем разрушения "принципа индивидуации" ("principium individuationis"), как полагает Ницше. Поэтому и герой драмы не является всего лишь маской Диониса; напротив, речь идет как раз о его благе или его несчастье в борьбе мифических сил. Ему как зрителю в качестве метафизического утешения предлагается тот самый божественный миропорядок, который также содержит в себе целительные силы Матери-Земли и вместе с тем примиряющую смерть как спасительное возвращение в ее лоно. Что касается олимпийцев, то хотя они представляют в трагедии аполлоновское начало, защищая меру и порядок, но ни в коей мере не соответствуют "миру снов", обретшему (в духе Ницше) художественный образ и форму389, что позволяет выносить дионисийскую действительность; они являются в большей мере силами, которые держатся за свой порядок со страшной жестокостью и вызывают скорее ужас и трепет. Их слияние имеет поэтому частицу той страшной красоты, которая будто "подчас отказывается от ужасного решения нас уничтожить". Они живут вдали от людей в небесной высоте, и их божья воля, порою приносящая гибель, часто остается непостижимой для людей. Но если всякая объективация дионисийского начала должна быть уже чем-то аполлоновским, то это предполагает, что его следует представлять только как лишенное наглядности и образности, как постижимое лишь в музыке. И хотя верно, что олимпийцы наглядным образом чаще всего выступали как хтонические силы, но это связано не с тем, что они являются выражением принципа индивидуации, а с тем, что они принадлежат царству света, а не ночи. Также и хтонические силы

"объективируются" на свой лад, поскольку и насколько в культе изображается их архе, например спуск Диониса в преисподнюю, похищение Персефоны, появление вызванного заклинаниями из царства мертвых героя и т. д. Уравнение Ницше "дионисийское = музыка, аполлоновское = словесный и наглядный образ" уже потому неосновательно, что грек всегда воспринимал все как целое, и потому слово, внешний вид, жестикуляция, пение, танец и музыка были для него нерасторжимо связаны, по крайней мере, там, где он предполагал сам постичь действительное, а именно — в культе, а значит — ив мифическом празднике. Очень надуманным выглядит, когда Ницше пытается интерпретировать связанную с лирой аполлоновскую музыку как всего лишь "волновой удар ритма" и его "художественную силу"390. Тем самым он также отдает должное мифу, который рассказывает, как Марсий получил от Афины принадлежавшую дионисийскому культу двойную флейту, которую она выбросила, потому что игра на ней искажала лицо, и Аполлон с лирой в музыкальном состязании победил Марсия, игравшего на флейте авлос; хотя тем самым и празднуется триумф аполлоновской музыки над дионисийской, все же одновременно показано значение музыки для обеих культовых форм. Не имея возможности здесь более глубоко войти в данную тему, следует все же, подводя итоги, заметить, что недавно упомянутое уравнение Ницше "дионисийское = музыка, аполлоновское = словесный и наглядный образ" представляет лишь неудавшуюся попытку перенести определенные проблемы вагнеровской теории музыкальной драмы на греческую трагедию. Особенно ясным станет это благодаря замечанию Ницше, что музыкальный диссонанс есть непосредственное

выражение первоначального феномена дионисийского искусства391. Если бы это было действительно так, то непонятно, каким же образом обходилась без него, как известно, греческая музыка.

Бросается в глаза, какие незначительные усилия прилагает Ницше к тому, чтобы подкрепить свое понимание трагедии примерами из ее текстов. Но и там, где он приводит таковые, они неубедительны. Так, момент, в который Адмет вдруг узнает в укутанной женской фигуре свою жену Алкесту, он называет "аналогией к "объективации" Диониса"392. Но разве не проще было бы связать эту сцену, взятую из драмы Еврипида, с культом заклинания умерших героев, поскольку она все же повествует о возвращении Алкесты из царства мертвых? В качестве следующего примера Ницше приводит Прометея. Согрешив в "титаническом порыве", он представляет собой дионисийское начало и носит поэтому "дионисийскую маску"; борясь за справедливость, он относится к Аполлону, "богу индивидуации и границ справедливости, благоразумия"393. Однако, как следует из 1-го раздела этой главы, вовсе не Прометей согрешил, а Зевс; справедливость же, за которую вступается Прометей, —это не справедливость Аполлона, а справедливость Матери-Земли, Геи-Фемиды. Особенно яркий пример проникновения аполлоновского элемента в трагедию Ницше видит в строгой логической последовательности, с которой Эдип разоблачает себя самого как убийцу отца; тем самым в пьесу приходит "превосходящее веселье", которое "лишает остроты" ужасающие события394. Но все обстоит как раз наоборот. Именно эта неумолимая логика ярко демонстрирует нам почти дьявольскую безысходность героев. Наконец, Ницше видит

взаимосвязь также между способностью Эдипа к отгадыванию загадок и его злодеяниями, выражающимися в отцеубийстве и инцесте, ибо такая способность была бы возможна лишь там, где нарушают закон природы и тем самым упраздняют жесткий закон индивидуации395. В чем же, однако, связь между способностью Эдипа к разгадыванию загадок, с одной стороны, и законом природы и принципом индивидуации — с другой, это тоже остается загадкой.

Несмотря на это, Ницше предчувствовал в целом правильное решение. Если его противопоставление дионисийского и аполлоновского начал в действительности и оказалось недостаточным, то он все же обнаружил нечто от противоречия, появившегося внутри греческого мифа. Мы также можем согласиться с ним в том, что трагедия стала последней большой попыткой самостоятельно снять это противоречие средствами мифа. Провидческая сила Ницше оказалась способной вынести большую историческую нагрузку, чем тот справедливый филологический выговор, который выпал на его долю396*.

Перевод выполнен при участии О. Кузнецовой.

ГЛАВА XIII Мифические структуры в гомеровском культе мертвых

В предшествующей главе многократно шла речь о хтоническом культе мертвых. Сказанное об этих мифических структурах может быть в наиболее лаконичной форме суммировано так: основой мифа о Матери-Земле и заклинании мертвых вновь служит идея

идеально-материального единства. Земля — не только условие всей жизни, она также в идеальном смысле — божественное лоно, из которого происходит жизнь и в которое она возвращается, в то время как в идеальной субстанции слова, песнопения, танца и т. п. мертвый может в то же время стать материально реальным. Вместе с ним является его архе, его героическая жизнь; прошлое возвращается в настоящее в соответствии с мифическим представлением о времени. Мифическая субстанция умершего пронизывает живущих и в них продолжает свое действие. Но эпифания героя разыгрывается на теменосе могилы, в принадлежащем ему мифическом пространстве. Это взаимодействие между живыми и умершими предполагает существование собственного царства умерших, Аида. Согласно хтоническому воззрению,-одни умершие живут там в страданиях, как, к примеру, Тантал и Иксион, а другие блаженствуют на острове блаженных (Elysion), как Менелай397. Олимпийско-гомеровский мир представляет себе царство умерших по-другому, однако мифические структуры, как мы сейчас увидим, остаются теми же самыми.

Олимпийско-гомеровские представления о царстве умерших доносит до нас, в частности, одиннадцатая книга "Одиссеи", которая рисует пребывание Одиссея в Аиде. Там умершие полностью отделены от жизни, в них стерты все отношения с настоящим и будущим. Они представляют собой лишь прошлое бытие — и все же они вечно в наличии — как свернутое прошлое398. Так, хотя они и обладают памятью и пролетевшая жизнь стоит перед их глазами, но они лишены всякого сознания будущего и тем самым также и настоящего, определяемого будущим. Поэтому Одиссей видит

умерших в подземном мире как тени, из которых ушло ожидание грядущего и тем самым жизнь, он видит их как застывшее навечно прошлое. Здесь,

"'•'?'·: как замечает B. otto, вспоминается посещение Фаустом своих К праотцов, описанное Гете в следующих стихах399: :Ц

t'· Беги к возникшим ^!y

В образах пространств, оторванных от жизни; -Цр Наслаждайся более уже не существующим... Отражения жизни подвижные, безжизненные, г Что было однажды, во всем блеске и сиянии, Там продолжает движение; Ведь оно хочет быть вечностью.

Это представление об умерших определяется также и так называемой собственностью мертвых, о которой мы знаем из могильных раскопок400. При этом речь шла изначально не столько о подарках от близких родственников или о средствах поддержания загробной жизни, сколько о собственности или имуществе мертвых. То, что принадлежало ему, к примеру его оружие, могло оставаться с ним, подвергаясь сжиганию401. Как свидетельствуют микенские гробницы, близкие покойного нередко должны были расставаться при этом с огромными богатствами. Мысль, лежавшая в основе всего этого, становится ясной для нас лишь после рассмотрения двух различных и резко отделяемых друг от друга понятий собственности у греков. Принадлежащее отдельной личности называлось "ктема" (ktema) или "ктерия" (kteria), в то время как имущество клана обозначалось как "патроя" (patroa). Умершего сопровождала в загробный мир лишь его личная собственность, ктерия, поскольку она непосредственно принадлежала к его прошлому бытию, к

самотождественности его истории, к его протекшей жизни. Напротив, в собственности клана, в натрое, видели продолжение жизни клана. Поэтому у Гомера мы находим стереотипный оборот "kterea ktereizein" (возжигать погребальный огонь), что с тем же успехом означает "погребать, имущество умершего"402. Мертвые, лишенные своего имущества, вызывали ужас. Они не могли по-настоящему умереть до тех пор, пока их частица остается при жизни, и беспокойно блуждали вокруг, досаждая живущим, пока те наконец не отпускали их в подземный мир со всем их имуществом, то есть со всем их прошлым бытием403.

Это все объясняется верой в то, что прижизненный социальный порядок сохраняется и после смерти. "В мире духов все получают тот же чин, ту же профессию и выполняют те же функции, что были им присущи в земной жизни", — замечает Кассирер404. Так, в "Одиссее" говорится, что Кастор и Поллукс и в Аиде пользуются пожалованными им Зевсом почестями405, а Минос и там правит царством406. В трагедии Эсхила "Плакальщицы" хор оплакивает то обстоятельство, что Агамемнон пал не в битве за Трою, ибо тогда бы "он сверкал как высочайший повелитель... ведь был же он царем при жизни"407. По этому поводу Фритц пишет: "Ведь судьба человека в потустороннем мире идентична для греков с образом человека в памяти, которая остается о нем, и грустный конец Агамемнона затемняет его образ как великого военачальника и воителя"408.

Гомеровская идея смерти прослеживается на многочисленных надгробных изображениях. В основном умерший сидит в некоем застывшем положении. Он весь в прошлом, всякое движение ушло из него, и он уже не воспринимает стоящих перед ним живых. Ни счастливое

ожидание, ни страх боли не отражаются в его чертах. Потусторонний мир не является ни настоящим, ни будущим, для которых имеет смысл надежда или страх. Его, казалось бы, окружает глубокое спокойствие. Легкая тоска, лежащая на образе, исходит от оплакивающих, приносящих ему его ктерию. (Особенно яркие примеры представляют собой памятник женщине из Фасоса в венском Музее истории культуры и памятник Эресо (Hereso) на кладбище Дифлиона в Афинах.) Примечательно, далее, и то, что нарисованных на вазах умерших называют "идолы" (eidola), что П.Нильсон удачно переводит как "образ души"409. В "Одиссее" умерших также называют "идолы" (образы), а именно "идолы уставших смертных"410. В связи "идолов" и "усталости" наглядно прослеживается то, что нацеленность на будущее вытравлена из Изображения умершего; он застыл в образе и тем самым навсегда остался тем, кем он был.

И все же, согласно гомеровским представлениям, как подчеркивает В. Отто, умерший "еще здесь"411. Об этом пишет и Кассирер: "умерший все еще "существует"; и ато бытие не может быть постигнуто и описано иначе, как психологическим образом. Если он выступает, в отличие от живущего, в качестве бессильной тени, то эта тень все же реальна"4'2. Поэтому и мертвый Патрокл предстает перед Ахиллом "в полный рост и с сияющими глазами, похожим на самого себя, и голос его облекает тело в сходные одеяния"413. Или в другом месте "Илиады": "Ах, и в доме Аида есть поистине души и идолы, но все же френ отсутствует в них"414. В то время как френ является местом, ответственным за принятие решения (см. гл. V, разд. 2а), он же — место заботы и внутреннего напряжения. От заботы он может "всюду

стать черным"415, а от напряжения — "непроницаемым"416. Идол умершего есть, таким образом, что-то исключительно реальное, и жизнь из него вытекла лишь постольку, поскольку отсутствует всякая связь с грядущим (забота, напряженное ожидание). Одиссей также встречается в Аиде с умершими, и ему позволено увести их на время в настоящее лишь благодаря особенно кровавой жертве, от которой те вкусили4'7; затем, как показывает разговор с провидцем Тиресием, ему разрешили влить в них ожидание будущего4'8. Итак, повторяя слова Гете, умершие суть "образы жизни", и, даже будучи тенями, они все же "деятельны" в своем прошлом бытии.

Однако прошлое как таковое тем не менее всегда "существует", поскольку память и представление о нем, заклинание в слове, песне и Танце одновременно означают и его "настоящее". Если, следовательно, умерший является во сне, как Патрокл спящему Ахиллу419, то это воспринимается не как нечто "субъективное", а как абсолютно "объективное" (о мифическом значении сна см. гл. V, разд. 2е). Гомер говорит об ушедших в Аид, что они

"подобны сну", не имея в виду, что они вообще не существуют420. Поэтому, как верно замечает Гронбех: "Греческие представления о жизни после смерти опираются не на теологию, а на опыт, вытекающий из сна и других откровений"421. Но умершие присутствовали, кроме всего прочего, и в мифическом празднике, в ходе которого их чествовали (см. гл. XI). Далее, продолжает Гронбех, "когда раздается песня героя, богиня Клио вступает в зал, и героические деяния древности являются как по волшебству и присутствуют во всей мощи и радости. Зал наполняется

соплеменниками и друзьями как ушедшими, так и живущими; кто слышит прославления своих предков, тот наслаждается их кидосом, он знает, что и его собственные деяния и жизнь будут звучать и дальше в рассказах и песнях, и смерть не постигнет его. Ведь когда звучит песнь о деяниях рода, то воскрешается все величие личности, воплощенное в клане"422. Подобным же образом высказывается и Г. Небель: "...Жертвы приготовлены и согласны впустить в себя героический дух предков. Как только полис принимает в себя племенные структуры, он уже несет в себе культ героев города. и также род и все эллины собираются вокруг предков, прославляемых в песне. Культ душ умерших и клан находились в единстве всегда, сколько существуют греки; полис, чтобы возникнуть и сохраниться, должен был присосаться к этой субстанции, преодолевающей смерть". "Культ душ умерших превращает последних в героев, он принимает и усиливает их реальность, он открывает себя их действующей реальности"423. Поэтому когда Феогнид (6 в. до н. э.) произносит, что умерший возлежит за пиршественным столом на губах поющего, это следует понимать буквально"424.

Героическую песню, следующую за вкушаемой пищей, греки называли "anathema daitos", "праздничный подарок пиршества", чем они хотели выразить ее принадлежность к культовой сфере. В этом подарке прослеживается эпифания героя, точно так же как в жертвоприношении — эпифания бога425. У Пиндара мы находим такие стихи: "Правь, Муза, к этому дому, дай словам попутный ветер, честь и славу принеси! Покинули этот мир мужи, их благородные деяния песни и саги хранят"426. Этот перевод не может, однако, полностью выразить то, что имел в виду Пиндар. "Попутный ветер"

звучит у греков как "Uros", под которым подразумевается ветер, несущий благо и счастье, то есть божественное мгновение и кайрос; если он приносит славу, то тем самым передает божественную субстанцию, находящуюся в ней. Также и слово "хранят" передает лишь неточное значение греческого слова "ekomisan". Чтобы прояснить это, следует обратиться к третьей пифийской оде Пиндара, где он говорит: древние героические деяния живут в восславляющих песнях427. "Хранить" прошлое означает для Пиндара в то же время делать его современным, способствовать его эпифании. И именно поэтому оно является частью настоящего и даже частью жизни, обращенной в будущее. Оно мощно побуждает, обязывает и наполняет силой живых и их потомков. "Будьте мужчинами, — обращается Нестор к ахейцам, — и стыд наполнит ваши сердца, стыд перед другими людьми! Вспомните все о своих детях и женах, о добре и родителях, все, у кого они живы или умерли"428. Умерший является мощным наличным бытием даже в его полной отрешенности от жизни, в чистом прошлом бытии и полной пассивности. Эту непосредственность восприятия некой всеподчиняющей связи Небель выражает словами: "Жизнь умерших предков и родственников есть не что иное, как любовь, которую воспринимают от них живущие вопреки их смерти. Эти восприятия являются формами не воображения, а реальности, они, быть может, питают нас даже более сильно и явно, чем дары живых"429. "Наличное существование умерших — благо для живых"430. Поскольку они считались святыми и превосходящими живых, римляне называли своих предков "majores", а греки на могильных памятниках изображали умерших более крупными, чем навещающие их близкие. "Вечно

настоящее прошлое" освещало жизнь, снабжало людей праобразами и воодушевляло их устойчивостью и мужеством. Именно в связи с дальнейшим развитием сознания Кассирер подчеркивал, что здесь и в самом деле речь идет об изначальном мифическом опыте: "Если... на этапе метафизики мысль должна была трудиться над тем, чтобы предоставить "доказательства" существования души после смерти, то для естественного развития человеческой истории духа в большей мере справедливо перевернутое отношение: не бессмертие, а смертность должна быть "доказана", то есть теоретически установлена, постепенно выявлена и зафиксирована вопреки разделительным линиям, которые прогрессирующая рефлексия накладывает на содержание непосредственного опыта"431.

Если мы бросим взгляд назад, то увидим, что различие между хтоническими и олимпийско-гомеровскими представлениями о потустороннем мире касается прежде всего того, как умершие действуют на живых. В хтоническом мифе они непосредственно принимают участие в событиях настоящего времени, они страдают или радуются, они являются людям для предупреждения, угрозы мести или для реального участия в неудачах и успехах живых. Напротив, в олимпийско-гомеровском мифе они пребывают в полной пассивности, живущих наполняет и направляет лишь их присутствие само по себе. Однако тем отчетливее выступает в этом различии единство — "вечное настоящее прошлого" — в его культовом повторении; единство материального и идеального, то есть реальное присутствие умерших во сне, в песне, в памяти, возможность вызвать их с помощью заклинаний из-под земли; воздействие их мифической субстанции на

живых во время их эпифании; связанное с этим возвращение архе; единство внешнего и внутреннего в культе мертвых; феномен "ктерии" и пр. Теперь мы видим, как внутри мифической онтологии происходит (даже если и непостоянно) становление объективного опыта, который для нас обладает лишь чисто субъективным значением как нечто, данное лишь внутреннему миру человека.

ГЛАВА XIV Мифическое истолкование будущего. Оракул

Прошлое является в настоящем в процессе мифического праздника, в представлении трагедии и культе умерших. В оракуле же, напротив, пребывает будущее, в котором, согласно мифу, сбывается настоящее.

Тем не менее будущее лишь постольку присутствует в культовом жертвоприношении, поскольку людей наполняет вечная субстанция и божественная сила. Если они видят, что жертва принята и божество пришло к столу, если они затем вкушают священную пищу, то все это сообщает им уверенность в божественном участии, божественной защите и одновременно в способности бога обеспечить будущее. Точно так же клан и полис видят себя в повторении свойственных им архе в ходе их вечной жизни, они знакомятся со своим славным будущим бытием. Грядущее обретает здесь свое начало и будет им далее неотвратимо определяться. Так, в празднике, по словам Кассирера, "сейчас не просто сейчас, это не просто выделенный момент настоящего, это настоящее, которое, как говорил Лейбниц, charge du passe et gros de l'avenir — содержит в себе прошлое и

беременно будущим"432. Похоже выражается и В. Отто, когда пишет, что каждый бог имеет в себе что-то троичное: "В прошлом это древний и вечный бог; в будущем это грядущий бог с открытой ему бесконечностью; в настоящем это наглядно-современный бог"433. Поэтому молитва — это не столько мольба к богу о помощи, моление есть скорее, по словам В. Отто, "знак близости самого божества"434 — и на этом зиждется уверенность в будущем благе. Гронбех тоже замечает, что молитва — это не столько обращенная к богу просьба пойти навстречу человеческому желанию, если оно совпадает с милостивой высшей волей, сколько предвидение того, что должно произойти... То, что действовало с силой и молитвой, и было как раз божественным, объединением богов и людей"435.

Поскольку, согласно мифу, будущее как выражение вечной божественной субстанции всегда уже дано в настоящем, то оракул, объявляющий грядущую божественную волю, становится существенным элементом мифического опыта. Кассирер поэтому замечает: "В этом смысле мантика, в которой наиболее ясно

выражается именно данное своеобразное качественное "слияние" всех моментов времени, становится интегрирующей частью мифического сознания"436.

Тем не менее сегодня в основном преобладает незнание того, чем изначально был оракул. "Мантика" происходит от "mantis", что означает "глашатай божественной воли"437. Тем самым речь идет не столько о том, чтобы выяснить, что несет с собой будущее конкретно и лично вопрошающему оракула человеку,

сколько о том, чтобы принять к действию божественное повеление. Это означает, кроме всего прочего, жить в соответствии с божественной волей, причем личное счастье или несчастье играет второстепенную роль. При этом главная мысль состоит в том, что счастье в перспективе вообще невозможно вопреки божественной заповеди. Так, Аполлон через оракула приказывает Оресту убить Эгисфа и Клитемнестру, хотя из-за этого Оресту угрожает опасность стать жертвой мести Эриний. В качестве наибольшего зла рассматриваются здесь не смерть или страдание, но жизнь в условиях покинутости богами. Страдание и смерть могут привести к вечной жизни в посмертной славе, к укреплению вечной субстанции клана, являющейся подлинной реальностью "Я"; жизнь же без божества есть не что иное, как пустой мрак.

Со всем этим связано и то обстоятельство, что откровения оракула относятся не столько к данным отдельным случаям, сколько к общим правилам человеческого поведения438. Соответственно оракул облекает свои высказывания в такую форму, которая в то время могла обеспечить запоминание и иметь дальнейшее воздействие, — гекзаметр439. Особенно ясно говорят об этом археологические находки в Додоне, местонахождении одного из древнейших греческих оракулов. В вопросах к оракулу, записанных на дощечках, идет в основном речь не о конкретном событии в будущем, но о том, какому богу надлежит принести жертву, будет ли позволено внести новшество в сакральную процедуру, когда следует устроить тот или иной культовый праздник и т. п. Далее, от оракула хотели получить подтверждение новой государственной конституции, к примеру законов Ликурга, законов

Клисфена о распределении родовой собственности, сакральных законов Кирены, в частности Апархе-декрет Афины440.

"Господин, — переводит Дильс одно высказывание Гераклита, — которому принадлежит дельфийский оракул, ничего не говорит и не приносит, но он значит"441. В греческом слову "говорит" соответствует "legei", а "значит" — "semainei". Однако "legei" означает не только "говорит", но "утверждает", "показывает", "рассказывает", в общем — "нечто высказывает", в то время как под "semainei" подразумевается, скорее, "приказывает", "объявляет". Таким образом, бог не открывает и не скрывает будущего, но он объявляет свою волю. Туманная форма его откровений обязана не столько хитрости жрецов, не желающих

обнаружить свою некомпетентность, хотя и это, конечно, имело место, но в основном тому, что бог являет себя в знаках, номина, и потому не столь легко понятен смертным, как человеческий язык. К этому же относятся и так называемые "terata", знаки типа молнии, грома, радуги и пр. Поэтому хотя Аполлон носил прозвище "Локсий", то есть "говорящий загадками", этим хотели одновременно указать на то, что он объявляет волю и приказ Зевса. Об этом отчетливо сказано в "Одиссее", 16, 402 f.: "Сначала должны мы, однако, узнать волю богов. Если повеление великого Зевса сообщит его согласие..." и т. д.442 Г.Муррей удачно заключает по поводу сущности оракула, говоря так: "Как мне кажется, важно понять то, что, как правило, оракула не спрашивают о фактах. В большей степени люди хотели просто знать, как они должны вести, себя в связи с возникшими трудностями"443.

О божественной воле можно узнать лишь в тех местах, где бог присутствует, является или проникает в людей. Поэтому оракулы находились только в тех городах, где жил тот или иной бог. И жриц, занимающихся мантикой, изначально называли "pallake", "возлюбленными бога", с которыми бог мог соединяться также и физически444. Пифия же, напротив, была исполнена "pneuma mantikon", под которой следует понимать не что иное, как нуминозную субстанцию. Эта пневма вдувается в нее, что позволяет ей в Дельфах внимать голосу божьему. В соответствии с ее аполлоновской сущностью она впадает лишь в своего рода транс, а не в экстаз, как показывают все изображения пифии: тихая, погруженная в мысли и обращенная к себе, сидит она на треножнике. Примечательно в этой связи предписание для жрецов некоторых оракулов спать на земле с немытыми ногами. В Энциклопедии античности предполагается, что смысл этого в том, что "жрецам предписано находиться в постоянном контакте с исходящей из Земли силой, они не могут удалять прилипшую к ногам землю и должны спать на земле"445.

Поскольку оракул считался глашатаем божественной воли и не должен был допустить злоупотребления своими предсказаниями о событиях, о которых нельзя знать людям и даже богам, за исключением Судьбы, Мойры, то не всякие вопросы были дозволены. Для упадка мифической культуры в эпоху эллинизма и Римской империи показательны поэтому все растущая трансформация оракула и мантики в частное предприятие и постепенная их деградация до простого гаданья. Не подлежит сомнению, что подобная опасность существовала всегда. Об этом сказано во второй книге

"Илиады" (326 ff.), где Калхас заключает из "терата" (знаков), что троянская война будет длиться десять лет. Даже в древности к подобным точным предсказаниям относились скептически. Гектор явно пренебрегает знамениями (там же, 12, 230 ff.), Пенелопа также не верит открытому ей во сне будущему ("Одиссея", 19, 541 fT.).

Часть третья Рациональность мифического

ГЛАВА XV Что такое рациональность?

В главе III было показано, как исследование мифа все более акцентировало вопрос об истине мифа, после чего выяснилось, что с нимдельзя просто разделаться как с чем-то чисто субъективным и фантастическим; его следует принимать всерьез в значительно большей степени, чем изначально предполагалось. Этот вопрос следует понимать в смысле кантовского "quaestio juris", а именно как вопрос о рациональном обосновании мифа. Это вызов нашей эпохе, давно опирающейся на убеждение, что, строго говоря, рациональность стоит исключительно на стороне науки. Исходя прежде всего из этого, ее форма истолкования мира и контакта с реальностью принимается за единственно приемлемую и превосходящую все другие, в ней видится даже что-то вроде окончательного торжества человеческого духа, победа света разума над мраком предрассудков и иррациональности. Однако даже если предшествующие главы нашей книги и поколебали уже эту оценку, то дело еще не доведено до конца. Ведь ни проблематичные условия возникновения научной онтологии, ни простой показ и выявление различия между ней и той, на которой покоится миф, не говорят однозначно об их отношении к реальности и тем самым в конечном счете об их

ценности. Теперь quaestio juris становится философским вопросом, ответ на который может быть найден лишь в арсенале философии, к примеру в теории науки и эпистемологии.

Мы уже не раз заводили здесь разговор о рациональности, в особенности в главе III, где обсуждались структуралистская, трансцендентальная и нуминозная интерпретации мифа. Однако разве не показывает вторая часть книги, что та система мышления и опыта, которая сама в себе составляет миф, вообще является рациональной?

Тем не менее сначала нужно выяснить более точное значение понятия "рациональность". Интуитивно с ней связаны представления о познаваемости, обосновываемости, последовательности, ясности и общеобязательной приемлемости. Конкретные формы выражения этого многообразны.

Во-первых, очевидно, что указанные понятия являются предпосылками всякой рациональности. Рациональность понятий усматривается, однако, в их ясности и общепонятности, что означает, что они понимаются всеми одинаково и потому могут употребляться одним и тем же образом. Этому противостоят неясность, запутанность, возможность произвольного истолкования или неоднозначного употребления. Поэтому я назову рациональность, которая основывается на ясности и общей приемлемости понятий и построенных из них суждений, семантической интерсубъективностью .

Во-вторых, высказывания, опирающиеся на эмпирические факты, принимаются за рационально обоснованные. При этом нужно иметь возможность ясно

понять данные факты, они должны быть общеобязательно приемлемы или признаны кем-то. Соответственно утверждения о реальности, которые сознательно не предполагают обоснования фактами или даже явно им противоречат, обозначаются как догматические, иррациональные и т. п. Этот тип рациональности я бы предложил именовать эмпирической интерсубъективностью.

В-третьих, рационально обоснованными считаются такие высказывания, которые являются результатом логического вывода. Так, судья может обосновывать свой приговор цепью улик, одновременно выводя его из существующих законов. Это также предполагает понятность, ясность и общую приемлемость. В этом случае мы будем говорить о логической интерсубъективности.

В-четвертых, формой рационального обоснования является и опора на определенный способ деятельности. Примером этого может быть образец вязки. Последовательность, в которой вяжутся петли, представляет собой не логическую необходимость, а более или менее .необязательную возможность, а каждая петля — вовсе не упрямый и неизменный факт типа явления природы, но более или менее свободное произведение. И все же нет сомнения в том, что вязание всегда ясным и общеобязательно приемлемым образом основано на данном образце. Эта ясность и приемлемость покоится, помимо всего, на том, что отдельные элементы вязки и их последовательность, составляющие данный образец, понимаются всеми однозначно и в принципе могут быть воспроизведены в том же виде. Это я обозначу как операциональную интерсубъективность. Предложенный пример может дать

повод для предположения, что в данном случае речь идет о чем-то второстепенном. Однако дело обстоит как раз наоборот. Большая часть производственной деятельности зиждется именно на операциональной рациональности. Производство конвейерной продукции в особенности состоит в схематических операциях, подобных некоторому типу вязания, и характерно, что все здесь должно быть операционально обосновано, ясно и самоочевидно каждому. Примером этого может служить любая машина. В ней все сделано по эталону, формализовано, и субъективный произвол или предпочтение сведены к минимуму. Идея всеобъемлющей "рационализации" современного мира коренится прежде всего поэтому в сфере производства и свой столь заразительный и впечатляющий прообраз получает именно оттуда.

И в-пятых, если некоторая деятельность руководствуется нормами, это будет также рассматриваться как рациональное обоснование. Хотя норма и является одновременно руководством к действию и в операциональном смысле часто не отличается от последнего, но тем не менее со словом "норма" обычно связаны

определенные ценностные предпочтения. Примером этого служат моральные заповеди, законодательные принципы, обычаи и тому подобное, которые не укладываются в одну корзину с моделями вязки, кухонными рецептами и руководствами по эксплуатации механизмов. Для обоснования норм, если они претендуют на рациональность, также требуются понятность, ясность и общая приемлемость. Если они в

наличии, то можно говорить о нормативной рациональности.

Сегодня много говорят и о "целерациональности". Однако ясно, что ее условием являются вышеперечисленные формы рациональности. Под ней понимаются действия, необходимые для достижения поставленных целей. Если, к примеру, человек в условиях гололедицы и тумана выбирает в качестве транспорта не машину или самолет, а поезд, то это является целерациональным. В этом случае его намерение при определенных условиях является рационально обоснованным, если, предположим, оно выводится из его служебных обязанностей; выбор транспорта осуществляется применительно к данным погодным и дорожным условиям и потому может быть понятен каждому; выводимые из этого следствия логически приемлемы для всех, а связанные с этим действия (заказ билетов и пр.) обоснованы операциональным образом. Наконец, вся эта совокупность характеризуется семантической однозначностью.

Я подчеркну еще раз, что перечисленные формы рациональности соответствуют лишь имеющимся интуитивным представлениям и что претензии на точные дефиниции в данном случае не могут быть выдвинуты'. Однако это те самые представления, в которых коренится большинство предрассудков в отношении мифа. Лежащие в его основе понятия и нормы признаются неясными и вряд ли интерсубъективируемыми; столь же сомнительно, что миф может основываться на фактах в общепринятом смысле; мифу отказывают в последовательной логике и считают, что он погряз в противоречиях; и наконец, бытует убеждение, что миф в

силу отсутствия операциональной рациональности не в состоянии противопоставить техническому прогрессу ничего равноценного.

Я не могу и не хочу заниматься долгим выяснением того, обладают ли все эти критические замечания систематической полнотой, но нужно все же заметить следующее. Рациональность обыкновенно приписывается познающему мышлению и деятельности. Мышление осуществляется в предложениях, суждениях и понятиях. Рациональным может быть лишь их семантический смысл, их логическая связь и их отношение к реальности. Рациональность деятельности может состоять лишь в определенных нормах и предписаниях, а также в выводимых из них следствиях. Этими интуитивными соображениями мы и ограничимся.

Дальнейшее изложение будет состоять в строгой проверке того, как обстоит дело с подобной рациональностью в науке и мифе. Представляется при этом целесообразным начать с рассмотрения рациональности как эмпирической интерсубъективности.

ГЛАВА XVI Рациональность как эмпирическая интерсубъективность в науке

Введение

Что значит применительно к науке, если высказывание основывается на интерсубъективно доказываемых эмпирических фактах? Чтобы ответить на данный вопрос, мы здесь вновь можем ограничиться

естественными науками, психологией, а также общественными и историческими науками. Когда далее будет говориться просто о науке, всегда будут подразумеваться они.

Как следует из предварительных выводов в главе IV, науки состоят не только из собрания фактов, но и из их систематического объяснения и упорядочения. Подобное объяснение проводится, как было показано, иногда с помощью законов природы или с помощью исторических правил. Так, к примеру, отдельные феномены света проясняются через законы оптики, отдельные события средневекового противостояния папы и императора — через нормы церковного права, имперского права и т. д. Эти законы и правила, однако, не рассматриваются изолированно, но приводятся в систематическую взаимосвязь. Определенные законы преломления света, например, можно свести к законам его волнового распространения, а единичные нормы имперского права — к основам устройства империи. Подобные обобщения находят свое завершение в небольшой группе законов или правил, которые, представленные как аксиомы, образуют ядро научной теории. Целью науки является, повторю еще раз соответствующее замечание из главы IV, производство теорий как систем объяснения, но такая система объяснения одновременно является и упорядочивающей системой. К примеру, теория оптики показывает, как следует связывать между собой внутри системы явления преломления и отражения и толковать их в цельном контексте этой теории. То же самое действительно для определенного типа поведения папы римского или императора в свете исторической теории, которая образуется в соответствии с теми всеобщими

теологическими или политическими принципами, на которых основывался определенный период средневековья.

Таким образом, наука, с одной стороны, содержит высказывания об отдельных феноменах или событиях, происходящих в определенном пространстве, в определенное время — их называют

базисными предложениями, — с другой стороны, она содержит высказывания о естественных законах и исторических нормах. Базисные предложения могут быть выражены в логической форме единичных предложений (здесь происходит преломление света, в 1075 году папа отлучил Генриха IV от церкви), высказывания о естественных законах и нормах — в логической форме всеобщих положений (для всех случаев преломления света верно... Для всех пап данной эпохи было верно...). Следовательно, вопрос о том, как научные высказывания могут быть обоснованы интерсубъективно доказуемыми эмпирическими фактами, более точно формулируется так: как это возможно в случаях базисных предложений, общих положений и теорий?

Чтобы подробно ответить на эти вопросы, потребовалось бы отдельное исследование. Так как я уже сделал это в моей книге "Критика научного разума", которая имеет принципиальное значение для последующего рассмотрения, я ограничусь здесь резюмирующим и предназначенным для не имеющего теоретико-научной подготовки читателя воспроизведением уже достигнутых там результатов. В основе научного объяснения лежит следующая очень упрощенная и рассмотренная в самой общей форме схема:

;>?<; Su, 1) a есть F (Fa) ??

2) всегда, если F, то G T, Тз

3) a есть G (Ga) ??

Как видно, дело здесь идет о логическом выводе. Первая посылка и вывод являются в нем базисными предложениями, к примеру: "Тело a падает в момент t с высоты h" (Fa) и "тело a в момент t + ? t ударится о землю" (Ga). Однако вторая посылка состоит из естественного закона или исторического правила, например, в уже упомянутом случае падения: "Всегда если тело падает с высоты: h, то время его падения необходимо составляет ? t (если F, то G). То есть приведенной схеме можно дать следующее содержание: если, во-первых, тело a в момент t начинает падение с высоты h и если, во-вторых, пролетает путь падения h за время ??, то тело a к моменту t+ At упадет на землю. Тем самым, с одной стороны, объясняется, почему тело к моменту t+?? падает на землю, и, поскольку, с другой стороны, это событие может быть объяснено, оно одновременно, в случае знания обеих приведенных посылок, является предсказуемым.

Этот пример был взят из естественных наук. Теперь для лучшего уяснения мы выберем еще один особо простой пример, частью классический, из других подходящих в данной связи наук.

Допустим, из психологии: собака Павлова в момент t слышит звонок-знак k. Всегда, когда такая собака слышит подобный звонок-знак, она выделяет слюну. Следовательно, в момент t эта собака выделяет слюну.

Пример из исторической науки: магистр рыцарского ордена Ульрих фон Юнгинген в 1410 году у Таненберга [и Грюнвальда]

при определенных внешних обстоятельствах столкнулся с польско-литовским войском. По нормам рыцарства при такого рода обстоятельствах ему не следовало начинать битву. Значит, У. фон Юнгинген не начал битвы.

Пример из социологии: в стране L нет ограничения на рождение детей. Для всех стран без такого ограничения увеличение населения имеет форму геометрической прогрессии, в странах же с регулируемой рождаемостью — форму арифметической прогрессии (закон Т. Р. Мальтуса). Следовательно, в стране L за промежуток времени Z будут достигнуты пределы жизнеобеспечения, и в силу этого прирост населения будет приостановлен.

Конечно, эти примеры воспроизведены в сильно сокращенной форме. Вообще научное объяснение содержит гораздо больше, чем только две посылки, к которым могут принадлежать как базисные предложения, законы природы, исторические правила, так и целые теории и цепи теорий (о чем еще будет говориться). Также и исторические правила внутри объяснений имеют иную функцию, чем законы природы, выступающие в форме общих положений и устанавливающие логическую связь между базисными предложениями посылок и вывода, как это, по-видимому, следует из упрощенно представленных примеров. К тому же в исторических и социальных науках иногда объясняется возникновение самих правил, а не только событие на основе правил2. Во все тонкости я не могу здесь вдаваться. Ими, однако, в

данной связи можно и пренебречь, поскольку они несущественны для принципиального и предельно общего вопроса, разбираемого здесь, вопроса о том, как выступающие в научной модели объяснения базисные предложения, естественные законы, исторические правила и теории могут быть обоснованы через интерсубъективно доказуемые факты. Здесь не играет роли, чаще или реже в научных объяснениях выступают базисные или общие предложения, имеют ли в них исторические правила то же логическое место, что и законы природы (на деле правила выступают там внутри базисных предложений), или же разъясняется само возникновение правил (тогда здесь применяется та же модель объяснения)3.

Кроме того, историческая наука показывает, что не всякое объяснение есть предсказание, хотя, с другой стороны, каждое предсказание основывается на объяснении. Но было бы неверно предполагать, что исторические объяснения, поскольку они относятся к известным фактам, могут присоединяться к ним лишь ad hoc и тем самым представляют лишь, говоря/словами Гегеля, "тощие тавтологии". Достаточно часто оказывается, что употребляемые историком нормы и теории не способны объяснить все события, для которых они предназначаются, и что он в таком случае не только не достигает успеха, но и может потерпеть крах. Все же нередко при этом историк способен предсказать кое-что, а именно —некоторые находки или свидетельства, сообщающие о прошлом, и эти свидетельства могут быть позже обнаружены (классическим примером здесь являются раскопки Шлимана).

1. Аксиоматические априорные предпосылки, лежащие в основе базисных предложений науки

Вернемся теперь к нашей схеме (с. 224). Буква T указывает на то, что приведенное во второй посылке общее предложение (естественный закон, историческое правило) является либо аксиомой теории T, либо выведено из групп ее аксиом. Так, к примеру, закон падения можно вывести из теории гравитации, закон Павлова из теории условных рефлексов, правила рыцарской битвы из теории рыцарства, в то время как правило Мальтуса скорее выражает аксиому его теории социологическо-экономических взаимосвязей.

Как можно понять из вышеприведенной схемы объяснения, эмпирическое доказательство теоретических общих положений возможно лишь относительно тех базисных предложений, которые выражают единичные события в пространстве и времени. Например, тот, кто делает теоретическое утверждение: "Всегда если F, то G", должен быть в состоянии доказать, что всегда, когда имеется соответствующее положению Fa обстоятельство дел, то соответственно имеется и Ga. Значит, для ответа на поставленный вопрос сначала следует сравнить Fa и Ga с "реальностью".

Это кажется простым применительно к небольшому ряду случаев, но в более значительном ряде случаев это будет чрезвычайно сложным процессом. Так происходит потому, что научные базисные предложения по большей части являются высказываниями интенсивного теоретического содержания, так, к примеру, данные измерений силы потока, температуры, длины волн и пр.

определяются лишь внутри теорий и к тому же предполагают действительность тех законов природы, в соответствии с которыми функционируют используемые при их доказательстве инструменты. Положение стрелки, шкалы, высвечивающиеся сигналы и пр., наблюдаемые в лаборатории, не говорят профану ничего и помогают лишь специалисту, который понимает, как образовывать базисные предложения из связанных с этими данными многочисленных запутанных теоретических связей. Наряду с ними следует учитывать и теоретические предпосылки вычислительных ошибок, которые необходимы при считывании данных измерений. Не следует думать, что подобные трудности встречаются лишь в физике. Психология также частично работает с данными измерения. И хотя исследуемые ею эмпирические факты не квантифицируемы, нередко теоретическая зависимость ее базисных положений не меньше, а ее интерсубъективная проверяемость не проще, чем в физике. Вспомните, к примеру, о всех тех гипотетически введенных законах "внутренних процессов" — мышления, волеизъявления, чувствования или так называемых интенциональных актов, которые скорее выводятся теоретически, чем устанавливаются непосредственным образом. Любой психолог, психологически диагностируя испытуемого, сначала теоретически его классифицирует.

Теперь рассмотрим базисные предложения внутри исторических наук. Эмпирические факты, выдвигаемые ею, могут быть взяты из документов, находок и т. п. Однако нередко мы можем понять их лишь в свете определенной теории, устанавливающей то, что они, собственно, значат и к каким событиям они относятся. Потому-то к их датировке должен привлекаться ряд

теорий из так называемых вспомогательных наук, к примеру из геологии, химии, астрономии и др.

Рассмотрим в заключение социальные науки. Как эмпирически определяется экономическая ситуация, которая затем могла бы быть описана в базисных предложениях? Здесь также, очевидно, речь идет не просто о доступных любому человеку фактах, но об очень сложной конструкции, создаваемой при участии многочисленных теоретических предположений, в том числе о весомости и значении многообразных данных. Точнее, вообще не существует вполне независимых от теории научных фактов, потому что они всегда уже каким-либо образом замечены в научном свете и истолкованы. Собака Павлова, рассматриваемая в психологии как подопытное животное, очевидно, не является собакой, выступающей как предмет мифического рассмотрения. То же самое верно для любого испытуемого объекта, к которому изначально применяется теоретический строй понятийности и совокупности законов психологии. К такому же выводу мы придем, если возьмем сравнимый по своей простоте факт битвы Ульриха фон Юнгингена. Решающее различие состоит в том, рассматриваем ли мы его как фигуру в научном или же мифическом смысле (скажем, как героя). Датировка битвы также не является здесь чем-то само собой разумеющимся, как это может показаться, так как она, с одной стороны, покоится на законе "ретродикции", вовсе не являющимся простым непосредственным фактом, то есть на заключении от современных свидетельств к прошлому, а с другой — на том способе времяисчисления, который вытекает из законов астрономии4.

Из всего этого следует, что при обосновании фактами базисных предложений науки предполагается состоятельность ряда теоретических предположений, то есть ряда законов и правил. Эти теоретические предпосылки обозначаются в вышеприведенной схеме буквами ?? и ??. Я называю их аксиоматическими предпосылками. Их, в свою очередь, можно попытаться проверить и обосновать. Но это может произойти лишь путем применения к ним указанной схемы объяснения, если их общие положения подтвердят базисными предложениями, но для этого пришлось бы сделать опять-таки другие предпосылки ??' и Т2. Поскольку невозможно продолжать этот процесс обоснования до бесконечности, в конце концов нужно будет остановиться на группе предположений ??" и ??', далее теоретически недоказуемых. Тогда эти предположения будут представлять аксиоматические предпосылки a priori проверки соответствующих фактов. Следовательно, научные факты, выраженные в базисных

предложениях, никогда не даны чисто эмпирически, но всегда являются релятивными, действительными лишь при условии принятия также и относящихся к ним неэмпирических компонентов.

2. Оценочные постулаты, необходимые для эмпирического подтверждения или опровержения общих положений науки

Предположим теперь, что Fa и Ga эмпирически обоснованы указанным способом при помощи априорных предположений. Значит ли это, что и выступающее во второй посылке общее положение является эмпирически обоснованным? Очевидно, что это лишь отчасти

соответствует действительности, так как базисные предложения высказьщают нечто лишь о единичных фактах, законы же и правила — о всех случаях в определенной области, причем их совокупность большей частью является по крайней мере практически бесконечной. Каким же количеством фактов типа Fa и Ga следует тогда довольствоваться, чтобы рассматривать данное общее положение как вполне эмпирически подтвержденное? Требуется ли их для этого чрезвычайно много, или лишь несколько, или при определенных обстоятельствах достаточно одного? Ясно одно: решение об этом никогда не может быть обосновано эмпирически, поскольку это есть решение по поводу, а не с помощью опыта, поскольку от него зависит рассмотрение законов или правил как эмпирически подтвержденных или нет.

Аналогично, если общее положение науки является проверенным, но не подтвержденным, то есть Fa соответствует фактам, а Ga — нет. Тогда можно было бы предположить, что тем самым общее положение опровергается раз и навсегда, ведь оно должно быть верным для всех возможных случаев. Но, как показывает история науки, к столь быстрому отрицанию люди часто не готовы. Так происходит потому, что Ga как раз не дано эмпирически однозначным и простым способом, но с ним связан ряд априорных и теоретических предпосылок, вопросы и сомнения по поводу которых никогда нельзя снять полностью. К тому же, как правило, доказательству подлежит не одно отдельное общее положение, а целые теории и комплексы теорий. Так что в таком случае всегда следует обдумать, следует ли искать ошибку в априорных предпосылках базисных предложений или в общих положениях и теориях, проверенных при помощи базисных предложений, а

также и то, где вклиниться в это тесное сплетение теорий. Также и в других случаях можно принимать подтверждающие базисные предложения или ставить под сомнение с помощью последних сделанные априорные предпосылки. Но к какому бы решению ни пришли, это решение не сможет быть эмпирически обосновано. Принимается ли решение по поводу или на основе тех фактов, что содержатся в базисных предложениях, — это зависит от того, считаем ли мы их основанием для опровержения или нет.

Если в случае общего положения в схеме объяснения речь идет о статистическом законе или о статистическом правиле, то проблема проверки приобретает весьма серьезное значение. В подобном случае применяемые базисные предложения выражают статистическое распределение предикатов в данной совокупности. Общее положение указывает на то, с какой вероятностью от этого распределения можно делать вывод по поводу другого, например, будущего распределения данной совокупности. Поскольку я не могу здесь вдаваться в детали, то для пояснения незнакомому с вопросами статистики читателю следует привести простой пример. Было выявлено, что во временной промежуток Т шестерка выпадала в '/в всех бросков кости. Предположим, некто устанавливает статистический закон: всегда, когда бросаются кости, вероятность выпадения шестерки составит '/в. Предположим далее, что позднее при ста бросках кости не выпало ни одной шестерки. Следует ли теперь рассматривать статистический закон как опровергнутый? Но что, если мы продолжим бросать кости и в конце концов при 360 бросках выпадет как раз 60 шестерок? Должен ли теперь закон быть принят вновь? Ясно, что

такое решение не может определяться чисто эмпирическими соображениями.

Вообще я называю такие решения о принятии или опровержении научных общих положений и теорий, будь они статистическими или нет, оценочными постулатами. Эти постулаты, однако, не выдвигаются произвольно ad hoc, но равно покоятся на цельном сплетении ранее сформулированных методологических правил и аксиоматических предположений. Потому в вышеприведенной схеме они вкратце также обозначаются через "Т", а именно — через "Тз"5.

3. Онтологические постулаты, необходимые для эмпирических научных положений

Предложение признается научным лишь тогда, когда оно выполняет определенные нормы. Физические предложения, в которых, например, речь идет о целях, исторические нормы, которые принимаются как божественное воздействие, базисные предложения, которыми физические предметы обозначаются как нечто идеальное или не включаются в пространственно-временной континуум, нельзя рассматривать как принадлежащие науке. Однако можно установить, что в случае подобных норм дело идет о тех очень общих представлениях, которые, как показано в главе IV, определяют онтологические основы науки. Они составляют ее основания в том смысле, что каждая из их теорий выводится из них при наличии определенных граничных условий. Таким образом, например, утверждение о том, что пространственно-временной континуум описывается Евклидовой геометрией, есть не

что иное, как подобная конкретизация. Теперь мы можем эти онтологические основы наук (см. гл. IV) понять как аксиомы теорий

групп, обладающие высокой степенью общности; почему они в схеме сокращенного объяснения обозначаются через "Т4". Эти аксиомы определяют общий способ, каким в науке рассматривается действительность. Они представляют собой те рамки, в которых существует любое научное утверждение и эмпирическая проверка, они — система отсчета, в которой все действительное постигается, истолковывается и обрабатывается; они определяют вопросы, задаваемые реальности, и эти вопросы поэтому в определенном смысле также определяют ответы, даваемые реальностью; этими рамками мы, так сказать, организуем научный опыт. Хотя на этом основании как раз с помощью схемы объяснения теории эмпирически проверяются как частные случаи этих аксиом, но сами эти аксиомы при этом всегда полагаются a priori. Если же они когда-нибудь, при условии, что это вообще возможно, были бы представлены на суд опыта, то изменилось бы не только определение того, что следует рассматривать в качестве науки, но снова были бы выдвинуты a priori уже иные онтологические аксиомы, которые теперь, перефразируя выражение Лакатоса, стали бы чем-то вроде нового "жесткого ядра" научной самоочевидности. Поэтому я называю эти априорные предпосылки онтологическими постулатами6.

4. Что такое научный опыт и эмпирическая истина или ложность

После того как стало ясно, какую важную роль при образовании и эмпирическом обосновании научных положений играют априорные предпосылки и постулаты, мы должны спросить себя, что в таком случае вообще означает опыт. К этому, завершая разъяснение модели объяснения, следует еще добавить, что здесь показывает сочетание "Su". Оно обозначает множество всех теоретических предположений и предпосылок от T до I4.

Теперь мы можем установить, что явление, в общем называемое научным опытом, постоянно выражается через связь условий: если определенные восприятия, наблюдения и пр. понимаются и интерпретируются при определенных априори сделанных аксиоматических и нормативных предпосылках ??, ?2 и ?4, тогда в итоге мы имеем/не имеем описанные в базисных предложениях факты Fa и Ga; если Fa и Ga имеют место, тогда при оценочных постулатах Tз мы получаем/не получаем подтверждение общего предложения "всегда, если F, то G". Если же имеет место Fa, но нет Ga, то при прочих равных условиях мы получаем опровержение предложения "всегда, если F, то G".

Следовательно, в противоположность широко распространенному мнению, ни одно из выступающих в схеме объяснения положений не представляет само по себе нечто эмпирическое. Напротив, чисто эмпирическим само по себе является то, что при

определенных априорных предпосылках получает определенное множество результатов E. Тогда то, что мы должны установить при ??, ?2, и ?4 существование или

не-существование Fa и Ga, что, далее, с Тз мы получаем подтверждение или опровержение ? — все это нам способен показать только опыт. Ни один из самых прекрасных априорных постулатов или предпосылок не сможет нам заранее дать знать, действительно ли Fa или Ga имеют место в данном случае, действительно ли наша теория может быть подтверждена. Этим a priori мы установили лишь правила игры, по которым мы желаем играть. Что же при этом случается в конкретном случае, проиграем ли мы или выиграем, заранее мы знать не можем. Короче говоря, можно выразиться так: чисто эмпирическим яляется только то, что ранее обозначенное итоговое множество ?? случается при условии Su. Никто не может в этом что-либо изменить. Свободно делаем мы первый шаг, говорит Гете, второй — в раба нас превращает. Изменить мы можем лишь Su тем, что вместо него мы поставим Su, St3 и т. д. Но и тогда лишь реальность покажет нам, получится ли в результате вновь ?? или Ег, Ез и т. д.

Выражение "чисто эмпирическое" указывает, таким образом, на то, что обычно называют "эмпирическим", собственно — случаи типа Fa, Ga и др., но это не есть эмпирическое в строгом смысле. И все-таки такое употребление слова "эмпирический", если при этом не теряется из виду различие с "чисто эмпирическим", является полезным. Ведь между базисными предложениями, которые покоятся также и на наблюдениях, восприятиях и т. п., и общими положениями, которые, как, например, онтологические высказывания, имеют чисто теоретическое содержание, может быть проведено ясное различение.

Предшествующие рассуждения показали также и то, что обычные утверждения об истине и ложности научных

высказываний являются неточными и сбивающими с толку. Хотя и признается, что подтверждение общих высказываний о по меньшей мере практически бесконечной области при помощи единичных и разнородных фактов не может доказать истинности этих высказываний, но то обстоятельство, что факты по причине своей зависимости от теорий также не доказывают с необходимостью и ложность общих положений, признано в значительно меньшей степени. Так, сегодня ученые часто избегают употреблять выражения "истинность" или "верификация" и говорят охотнее о "предварительном подтверждении", слово же "фальсификация", напротив, в силу влияния поппериансства пользуется сегодня большей популярностью, хотя и здесь следовало бы лучше говорить о "предварительном опровержении".

Безусловно верно, что степень зависимости научных базисных предложений от теорий является различной, хотя нигде и не отсутствует полностью. Что под этим имеется в виду, сразу же становится ясным, когда противопоставляют, например,

следующие утверждения: "Наполеон вступил в Москву в 1812 г." (малая зависимость от теории) и "В момент Т электронное облако находилось в месте О" (высокая зависимость от теории). Но то, что этим установлением вряд ли что-то приобретается для истинности научной теории, каковая вообще только и делает науку наукой (первое утверждение о Наполеоне могло бы встречаться и в простой хронике, которая не имеет ничего общего с исторической наукой), показывает следующее размышление. Как мы видели, проверка теории необходимым образом осуществляется при помощи базисных предложений, которые в модели

объяснения представляют вывод умозаключения. Однако если считают этот вывод в данном случае истинным, то по правилам логики из этого не следует истинность тех посылок умозаключения, к которым принадлежат общие положения теорий. Они могут быть как истинными, так и ложными. Это можно без труда показать. Если мы не знаем, как работают часы, мы, вероятно, можем развить теорию о них, согласно которой они приводятся в действие по механическим законам с помощью колесной передачи. Эта теория, несомненно, была бы вполне подтверждаемой. Однако речь могла идти об электронных часах. Тогда все подобные теоретические утверждения о них были бы ложны, несмотря на весь их успех. Конечно, мы могли бы открыть часы и заглянуть внутрь, но действительность мы не можем так просто открыть, напротив, при обосновании теории о ней мы постоянно сталкиваемся с отсылкой к сомнительным выводам от базисных предложений к общим положениям. Этот пример одновременно показывает нам, как на деле при различных теоретических предположениях можно прийти к одним и тем же результатам.

Как бы тяжело ни было нам признать это, мы должны все-таки констатировать следующее: даже величайшие успехи теории не говорят ни слова в пользу их истинности. Эмпирически истинным может быть лишь ранее разъясненное условное предложение: если имеется некоторое множество S теоретических предположений и априорных предпосылок, то мы получаем определенное множество E результатов.

Таким образом, постигаемая некоторой наукой действительность не есть действительность сама по себе, она всегда является определенным образом истолкованной. Ответы, которые она нам дает, зависят

от наших вопросов. Но то, что она дает, на наши вопросы эти, а не другие ответы, что она нам является так, а не иначе, это и в самом деле есть чисто эмпирический, ни от какой теории не зависящий факт. Как мы выяснили, можно осуществить подтверждение или опровержение теорий, ставя под вопрос те предпосылки, с помощью которых они сформированы. Но то, что это подтверждение или опровержение произошло при этих предпосылках, оспорить не может никто. Поэтому я называю это чистым опытом.

5. Об интерсубъективности априорных элементов научного опыта

Теперь следует спросить себя, могут ли быть обоснованы каким-либо образом интерсубъективно конститутивные для научного опыта априорные элементы, или же они представляют нечто более или менее произвольное. При этом мы хотели бы отстраниться от того, что предварительно в данной связи не подвергалось эмпирическому доказательству (к числу чего принадлежат многие из аксиоматических предпосылок a priori), и ограничиться лишь тем, что либо принципиально не способно к эмпирическому обоснованию, либо, преодолевая время, определяет историческую эпоху. К этому прежде всего принадлежат онтологические установления.

Если подобные онтологические установления действительно играют эпохальную роль.то уже в этом заложено, что они являются интерсубъективно признанными. Поскольку они не становятся известными из-за того, что просто падают с небес или догматически декларируются какими-то людьми, должны иметься

основания к тому, чтобы они были всеобще разделяемы. Но, поскольку априорные установления являются онтологическими, то они не могут подкрепляться фактами, так как, напротив, именно они задают те рамки, в которых вообще могут выступать факты. Следовательно, их обоснование может заключаться лишь в том, что они выводятся из других априорных предположений. Поскольку здесь невозможно продолжать до бесконечности, в конце концов следует остановиться на каких-либо предположениях, которые выказывают достаточную силу убеждения. Таковыми, однако, могут быть лишь те, которые по своим основам являются исторически установленными и при этом общепризнанными, по меньшей мере, возникая из общего горизонта представления, отличающего эпоху. Что это означает — тому в главе II даны многочисленные примеры. Кратко резюмируя, выделим один из них: априорным исходным пунктом Декарта была родившаяся в эпоху Ренессанса идея Разума и его идентификация с математикой. Априорной основой Ньютона была идея абсолютного пространства, заимствованная из метафизики XVII века. Эйнштейновское прозрение гармонии Природы коренилось в натурфилософии Кеплера и пантеизме Спинозы, которые были действительными и для образующих представлений его времени. Бор нашел свое основное духовное переживание в диалектической философии Киркегора и Джемса. Как было показано, эти исследователи развивали из таких принципиальных представлений свои онтологические, аксиоматические и, как в особенности показал спор между Эйнштейном и Бором, также юдикальные установления. Таким образом, процесс обоснования всегда необходимым образом заканчивается

в исторически данном фоне, каковой, в свою очередь, подобным же образом ранее образовался из другой фоновой глубины. Однако такое выведение идей из уже имеющегося вовсе не означает застоя. Напротив, как показали вышеприведенные примеры, оно часто ведет к революци-

онным преобразованиям. Особо это проявляется, когда благодаря им одновременно открываются новые области, и открытый таким образом процесс развития отдается затем в изменении исходного пункта. Как бы то ни было, процесс обоснования априорных предпосылок из исторического фона в любом случае является необходимым, поскольку их чисто произвольное принятие было бы лишенным того провидческого и эвристического очарования, которое увлекает исследователя и его окружение и высекает огонь устремленной вперед деятельности7.

Однако нельзя отрицать, что таким образом обретенному интерсубъективному признанию ставятся границы. Но это было указано уже историческими выводами главы II. С одной стороны, эти границы обусловлены тем, что данный исторический горизонт представления часто не является единым, с другой стороны, тем, что он как раз есть лишь исторический. Именно поэтому рационалистическая философия и трансцендентализм вновь и вновь пытались в априорных условиях познания выявить определенные константы, которые были бы сверхвременными. Рационализм склонен видеть в этих константах заповедь Разума. Однако поскольку в данном случае дело идет об определенных, основывающих все иное содержательных высказываниях, должно спросить себя, откуда мы знаем, что то, чему они якобы соответствуют, есть разум?

Очевидно, на этот вопрос можно ответить, лишь сославшись на определенные аксиомы, которые определяют, что такое разум. Но откуда мы узнаем, что они это делают, уже не предположив, что сами они разумны? Из этого круга не выбраться. Рационализм разрывает его лишь через догматическое установление того, что есть разум. Все такого рода попытки получить разумно абсолютно достоверные и, следовательно, конечные истины в области науки не более ценны, чем удар кулаком по столу. Что касается трансцендентализма, то он полагает, что опыт делают возможным всегда лишь одни и те же априорные элементы. История науки, а также и исследования мифа, как показано в главах II и III, опровергают это мнение. Мы должны, наконец, отказаться от того, чтобы возникшие в XVII и XVIII веках онтологические представления, до сих пор по большей части определяющие нашу картину мира, выдавать за нечто вечное и необходимое. В "Фаусте" Гете говорится: "Философ тот, кто приходит и доказывает вам, как это должно быть".

6. Историческая обусловленность эмпирической интерсубъективности в науке

Теперь можно ответить на вопрос о рациональности науки как эмпирической йнтерсубъективности. Эмпирическая интерсубъективность имеется в ней тогда, когда мы уже описанным образом имеем дело с чистым опытом или когда конститутивные для научного опыта априорные элементы находят в определенном исторически данном положении или эпохе широкое признание в ученом мире. И, напротив, широко распространенное сегодня представление, что эмпирическая интерсубъективность науки состоит в том,

что в принципе каждый должен признавать и считать истинными ее доказанные фактами высказывания, если этот каждый имеет необходимые теоретические познания, основывается на иллюзии.

Это вовсе не значит, что наука впадает в безграничный релятивизм, как если бы в ней действительно правил чистый произвол. Уже то, что здесь было обозначено как чистый опыт, противоречит этому. Ведь все его априорные элементы являются безусловно обоснованными, пусть даже это обоснование всегда является возможным лишь внутри некоего пространства связи, которое можно понимать лишь исторически. То есть скорее следует говорить об исторической релятивности этих элементов. Ведь человек есть обусловленное, в частности исторически обусловленное, существо, и ожидать от его труда, от его науки чего-либо другого было бы преувеличением его возможностей. Если философы называют то, что возникло ни чисто случайно или произвольно, ни необходимо, исторически контингентным, это будет верно и для того, что обозначают как эмпирическую интерсубъективность в науке. Она основывается не на чистой конвенции и не на принуждающем познании разума или опыте, но на некоторой данной лишь в определенной исторической ситуации логической связи.

Научный прогресс реализуется частью в пространстве этих его контингентных, в том числе онтологических схем истолкования, частью он есть следствие чистого опыта. Но и здесь является верным кантовское утверждение о том, что все проявляется в опыте, однако не все из него происходит. Ведь как бы мы ни относились к результатам чистого опыта, его опровержению или подтверждению, как бы мы ни

использовали при этом его юдикальные, аксиоматические или онтологические установления или изменяли бы их, это опять-таки можно понять лишь из потока данных вместе с исторической ситуацией априорных элементов.

Не существует абсолютной истины, к которой бы двигался научный прогресс, если под ней понимают истину саму по себе, свободную от всех этих элементов. Наука скорее является лишь некоторым исторически обусловленным данными элементами способом интерпретировать реальность и овладевать ею. Все, что она познает, все, что изобретает, не открывает поэтому действительности самой по себе, но лишь показывает то, как нам эта действительность необходимо является, когда мы подступаем к ней научным образом. Ее же рациональность (как эмпирическая интерсубъективность) именно потому, что она не может полагаться на безусловно определяющий опыт или безусловно определяющий разум, но представляет нечто исторически контингентное, есть не что иное, как выражение отношений внутри реальности определенной эпохи*.

Перевод выполнен при участии О. Никифорова.

ГЛАВА XVII Рациональность как эмпирическая интерсубъективность в мифе

Надеюсь, что рассуждения второй части книги достаточно показали, что миф тоже имеет своим предметом не одни только разрозненные события, но представляет собой в качестве системы опыта средство систематического объяснения и упорядочения. Конечно,

он объясняет не с помощью законов природы и исторических правил, а при помощи архе, относятся ли эти последние к царству природы или царству человека. Но эти архе встречаются обособленно так же редко, как законы природы и правила; они объединяются в группы следующим образом. Во-первых, они подчиняются в известной мере какой-то нуминозной сущности и выражают так только ее различные аспекты; во-вторых, они в известной мере находятся друг к другу в отношении особенного ко всеобщему; в-третьих, они в известной мере стоят по отношению друг к другу в некоем иерархическом порядке. Примером первого случая является то, что Аполлон содержит в себе меру, достоинство, проницательность и упорядоченную ими музыку, а Артемида распоряжается охотой, девственной природой и целомудренностью, Зевс — громом, молнией, царским величием и т. п. Второй случай представлен отношением целого и части, как бы "спектральным" расщеплением мифических субстанций, а третий — подчинением нуминозных сущностей друг другу (см. гл. IX). Так как порядок таких сил, свойств, сущностей и субстанций, равно как и их отношение друг к другу, является в то же время некоторым порядком и отношением их начал, архетипов и праобразов, первые определяются исключительно вторыми. По причинам, которые я буду рассматривать позднее в разделе о логической интерсубъективности, не следует понимать эту связь как строго логическое выведение из аксиом, что имеет место в научных теориях; однако из-за этого она ни в коем случае не является произвольной, а опирается, как было показано, на принцип аналогии. Если же кое-что остается тем не менее неясным, то это происходит прежде всего потому, что мы не знаем

результата исторических процессов или только можем догадываться о нем.

В мифе мы тоже можем отделить предложения об отдельных событиях от таких, которые описывают идущий по правилам, определяемый некоторым архе процесс. Первые будут иметь

форму единичных предложений, поэтому мы тоже назовем их базисными предложениями, вторые — форму общих положений, хотя по сравнению с наукой здесь предполагается принципиально иное содержание. Итак, в соответствии с прошлым разделом мы должны задать вопрос, могут ли базисные предложения и общие положения мифа быть обоснованы как эмпирически интерсубъективные.

1. Первая мифическая модель объяснения

Одинаковая в науке и мифе логическая форма предложений соответствует одинаковым формам моделей объяснения. Несколько очень простых примеров мифического объяснения в сфере природы, души, а также истории и общества помогут прояснить это формальное тождество.

1. Это — северный ветер Борей (сын богини утренней зари Эос). 2. Всегда, когда бушует Борей, бушует Посейдон (море)8. 3. Таким образом, бушует Посейдон.

1. Выхватывающему в слепой ярости меч Ахиллу является Афина. 2. Кому является Афина, того всегда направляет благоразумие. 3. Так Ахилл овладевает собой и прячет меч в ножны9.

1. Гектор убивает Патрокла. 2. Всегда, когда один герой убивает другого, он должен забрать его оружие. 3. Следовательно, Гектор похищает оружие Патрокла10.

1. Крез, царь Лидии, отчеканил в 561 г. до н. э. по ошибке монеты с изображением богов, имеющие неодинаковое содержанием золота. 2. За пределами Лидии существовало правило, согласно которому принимались монеты только чистой золотой пробы. 3. Следовательно, Крез затем чеканил монеты только чистой золотой пробы".

Все эти объяснения опираются на выводы обсуждавшегося в предыдущей главе типа; здесь мы можем также отказаться от разбора обсуждавшихся там тонкостей, которые нельзя выразить в простых и кратких примерах. Первый из них соответствует естественно-научному объяснению, второй — психологическому. Для Греции VI в. до н. э. третий пример мог бы соответственно пониматься как историческое объяснение, если допустить, что в то время уже не существовал обычай похищать оружие, а четвертый пример можно было бы рассматривать как современное для данного периода времени правило и отнести поэтому к социологической сфере. В основе эти мифические различия, конечно, имеют меньшее значение, чем научные, так как в мифическом редко имеются исторические архе, не являющиеся также и современными, и вряд ли имеются современные архе, которые не являются историческими. Монеты, отчеканенные с изображением богов, и связанные с ними правила обмена так же связаны с нуминозным, как и все прочее. Но все же и в мифах имеется историческое в качестве того, что окончательно принадлежит

прошлому, на что особенно указывается в различных историях возникновения в "Илиаде".

Эти архе и миф или группу архе, которые представлены второй посылкой мифической модели объяснения, следует обозначить через "М", которая встает на место "Т" научной модели объяснения. Здесь, однако, нужно отметить, что в мифе имеется еще и другая, неизвестная науке модель объяснения (см. гл. ? и XXVI). О чем здесь идет речь, следует подробнее объяснить на следующем примере. Патрокл чувствует вдруг головокружение; его панцирь ломается; одновременно с головы падает шлем и ломается копье. Следствие: оставленный на произвол судьбы безоружным перед своим врагом он принимает смерть". Это следствие, с одной стороны, не должно рассматриваться в аспекте медицинских законов, ибо оно является результатом смертоносной субстанции вражеского оружия, которая всегда связана с каким-нибудь божественным архе, всегда является чем-то священным (-hieros), производным от божественного, из-за чего -hieros по-гречески одновременно означает "сильный", "крепкий", "быстрый". Но, с другой стороны, посылки в вышеуказанном примере объясняются влиянием некоей нуминозной сущности, в научном же взгляде на вещи нет ничего сопоставимого с этим. Конечно, с научной точки зрения каждую из этих посылок саму по себе можно объяснить, например, тем, что Патрокл в этот момент испытал вызванный перепадом кровяного давления приступ слабости, что он сам столкнул неловким движением руки шлем с головы, что ремни на его панцире порвались от чремерного натяжения и т. п. Но тому, что все это случилось одновременно, не существует научного объяснения, поэтому и говорят в таком случае о

"несчастливом стечении многих обстоятельств", следовательно, о случае. Миф же, напротив, объясняет это тем, что некий бог, а именно Аполлон, распорядился обо всем этом потому, что ахейцы, а также и Патрокл нарушили его архе. Провиниться перед архе какого-нибудь бога значит для грека то же самое, что провиниться перед "природой", следствием чего является несчастье. Может быть, не всегда ясно, какой бог и на основе какого архе принимал участие в событии, но что вообще это был бог и не какой-то произвольный, а именно тот, который компетентен в данной связи, поскольку речь шла о его законе, является для грека столь же само собой разумеющимся, как для нас сегодня положение о том, что в определенных случаях законы природы действуют, даже если мы их еще не познали.

Как будет показано далее, это же относится и к ситуациям, в которых греки как-то неопределенно говорят о Мойре, о роке, который направляет отдельные события. Связанная с этим модель объяснения будет подробнее рассматриваться в главе XXVI. В дальнейшем мы будем ее обозначать как вторую мифическую модель объяснения, чтобы отличать от прежде обсуждавшейся первой модели.

2. Архе, лежащие в основании мифических базисных положений

Одним из до сих пор почти неискоренимых предрассудков по отношению к мифу является тот, согласно которому речь идет при этом будто бы о некоем виде веры в нечто трансцендентное, по меньшей мере недоступное опыту и восприятию. На самом же деле, напротив, в мифе изначально являлась человеку

действительность. Он обнаруживал архе и их группировки в многообразии опыта, подтверждал и опровергал их разнообразными событиями и явлениями так же, как ученый подтверждает или опровергает законы природы или исторические правила. Для этого человек мифа, как показано в предшествующем разделе о модели объяснения, также использовал базисные предложения. Различие состоит лишь в том, что он с самого начала двигался, словно в каком-то другом измерении, в другом мире представлений, и принимаемые им базисные предложения опирались на совершенно иное, чем в науке, истолкование и концептуальное понимание реальности.

Рассмотрим еще раз приведенные ранее примеры. Северный ветер и море воспринимаются как боги; состояние чувств Ахилла понимается как присутствие Афины; смерть Патрокла и сопутствующие ей обстоятельства есть результат влияния Аполлона; похищение оружия героя является похищением его сущности; в монетах действует субстанция богов, изображенных на них; чеканка монеты является правом, основанным на "тиме" священного царского достоинства. Это и тому подобное постоянно сопровождает ход мыслей в мифических базисных предложениях и неразрывно связывается с их смыслом.

Было бы ошибкой допустить, что речь при этом идет об истолкованиях, которые лишь добавлялись к непосредственно устанавливаемым "чистым" фактам, ибо таких "чистых" фактов не существует. Сам способ восприятия предметности вообще зависит, если вспомнить о рассуждениях во второй части этой книги, от онтологической схемы, с помощью которой рассматривается мир. Даже самый банальный объект

природы понимается совершенно различно, например в зависимости от того, видят ли в нем некое "единство идеального и материального" или нечто чисто материальное. Если, таким образом, отказаться от одной интерпретации, то принимается некая другая. Тогда ветер, например, становится механическим движением воздуха (физика), состояние чувств какого-нибудь человека — чем-то субъективным (психология), смерть — химико-физическим процессом (медицина), монеты — профанным средством обмена (государственная экономика). Следовало бы заметить, что речь здесь идет не о том, какое из этих толкований является правильным, а лишь о том, что все эти события воспринимаются и могут восприниматься в таких интерпретациях. Большинством это не признается только из-за привычки к определенному пониманию действительности, которое не требует рефлексии над событием и полагает его поэтому результатом "чистых" фактов. Позитивисты, которые

попытались найти такие факты в одних лишь восприятиях, так как предполагали в них единственно действительное, в конце вынуждены были признать свою неудачу. Они вынуждены были констатировать, что так называемые протокольные предложения, в которых должны были записываться простые восприятия фактов, всегда содержат уже ряд предпосылок, которые простираются далеко за рамки лишь чувственных впечатлений, а поэтому ни одно из этих предложений нельзя строго отделить от других. В основе даже самых простых высказываний уже лежат представления и наблюдения, которые происходят от концептуального инструментария, используемого нами при опытном взаимодействии с действительностью, и которые принадлежат "сети координат", набрасываемой нами на

действительность. Не составляет исключения и столь часто упоминаемый сегодня так называемый жизненный мир. Не существует "жизненного мира" самого по себе, он всегда является отпечатком какой-либо культуры, в которой люди живут, будь то, например, мифическая или научная культура.

Итак, мы можем констатировать, что обоснованию мифических предложений фактами точно так же предпосылается принятие ряда допущений, как и при соответствующем обосновании научных базисных предложений, только эти допущения обладают мифической, а не научной природой. Предложения, в которых, например, имеются в виду механические или химические процессы, субъективные акты или материальные предметы, ни в коем случае не меньше опираются на довольно сложные толкования и предпосылки, чем предложения, ссылающиеся на нуминозные сущности или "единство идеального и материального". Поэтому если мы переходим от научной модели объяснения к мифической, то мы должны соответственно заменить отношение "??" и '?2" на "??" и "М2". Таким образом выражается то, что мифы и группы мифов лежат в основе посылок и заключения взятых нами базисных предложений так же, как в основе научных базисных предложений — теории и группы теорий. При этом роль, которую в последних играют законы природы и правила, в первых играют архе. Поэтому миф, который лежит в основе интерпретации фактов как "единства идеального. и материального", всегда относится к некоей нуминозной сущности, идет ли речь о каком-нибудь боге, демоне, нимфе, герое или о чем-то подобном; нуминозная же сущность постоянно

определяется своим архе или, точнее, совокупностью архе.

Итак, мы можем говорить здесь о мифических предпосылках так же, как в других случаях — об аксиоматических. И так как мифические предпосылки (как и аксиоматические) тоже не могут до бесконечности проверяться и обосновываться, то в конце концов можно найти группы "??" и "Mz", образующие основоположения привлеченных в связи с данным опытом и проверкой фактов. Выраженные в базисных предложениях мифические факты также никогда не даны чисто эмпирически, а имеют лишь относительное значение, ибо всегда следует принимать во внимание принадлежащую к ним неэмпирическую часть.

3. Оценочные определения, необходимые для эмпирического подтверждения или опровержения мифических общих положений

Что касается вопросов эмпирического подтверждения или опровержения общих положений, то неважно, являются ли эти общие положения мифическими или научными. Как здесь, так и там речь может идти лишь об определении или постулате (выдвигаемом по отношению к опыту, а не с помощью его) о том, нужно ли считать достаточными для такого подтверждения много, несколько или один факт, готовы ли вообще принять данные подтверждения и опровержения или сомневаются в них в связи с принятыми при этом неэмпирическими предпосылками и т. п. Нет необходимости углубляться в это, достаточно констатации, что мифическая модель объяснения тоже

связана с оценочными определениями, являющимися некоторым переплетением правил и допущений. При переходе от научной к мифической модели объяснения мы должны поэтому добавить сейчас к обозначениям "?", "??", "?2" еще обозначение "Мз", которое заменяет "Тз" и указывает на основанную на мифах группу оценочных определений. К этой группе я обращусь ниже еще раз.

Сейчас, однако, пришло время выступить против ошибочных представлений, будто бы эмпирические проверки базисных предложений и общих высказываний, универсальный метод проб и ошибок, подтверждений и опровержений является преимущественным правом науки, благодаря чему она якобы непрерывно прогрессирует в направлении истины, в то время как миф представляет собой скорее вид некоего мировоззрения, для которого характерны консервативное постоянство, непроверяемость, одним словом, догматизм. При этом забывают, что во времена мифа свершился грандиозный переворот, который вполне можно сравнить с технической революцией XIX и XX веков и который был бы совершенно невозможен без той постоянной борьбы с опытом, без той всеохватывающей связи замысла, эксперимента, проверки, разочарования и подтверждения, найти которую, как считается, можно лишь в науке. Я напомню только о приручении животных и развитии земледелия в эпоху неолита, а также о переходе от каменного века к бронзовому, а от него — к железному. И все это осуществилось, без сомнения, исключительно на основе мифической системы опыта и мышления. Многочисленные имена нуминозных сущностей указывают на связи между мифом и эмпирическим подтверждением: например, Гефест — бог кузнецов, Асклепий — бог медицины, Афина — богиня,

отвечающая за ремесленное дело, Деметра — богиня сельского хозяйства и т. п. Возьмем для большей ясности один пример — металлургию.

Те, кто трудился в Древней Греции в сфере добычи и обработки металла, принадлежали к братству, которое называло и определяло себя сынами Гефеста13; они были подчинены ритуалам, отражающим миф братства. Но они имели еще и других божественных прародителей, а именно дактилей, куретов и тельхинов14.

О дактилях говорится, что они будто бы первыми способствовали развитию искусства Гефеста, жили в горах и были сыновьями богини земли Реи; это же относится и к куретам, о которых, кроме того, сообщается, что они будто бы первыми стали носить бронзовое оружие и придумали пиррихий, танец с оружием. Дактили и куреты часто приравниваются друг к другу, тельхинов же считают, по-видимому, теми, кто первыми показали людям обработку железа.

Этим мифическим истокам занятий в сфере добычи и обработки металла соответствовал ряд мифических представлений, который сопровождал весь ход их рабочего процесса. Конечно, мы можем остановиться на этом лишь в общих чертах и должны воспользоваться как помощью алхимии, опирающейся на античные традиции, так и помощью других мифических культур, отдельные черты которых нам более доступны, но в общем и целом можно четко увидеть очертания архе, лежащих в основе ремесла, связанного с обработкой металла15.

Согласно распространенным мифическим представлениям, Земля родила в качестве своих детей камни, воды и все виды жизненных сущностей. Ущелья и источники сравниваются с женскими половыми органами

и часто так же и обозначаются. Дельфы, происходящие от d.elphys — материнское чрево, — замечательный тому пример. Многие мифы, а я напомню прежде всего мифы о Кадме и Девкалионе, рассказывают о том, что люди вышли из Земли. Руда растет соответственно в темном материнском чреве гор, где она постепенно созревает до тех пор, пока не появится в один прекрасный день на свет. Рудники рассматривались как матка, в которой металлы находятся в эмбриональном состоянии. Кузнец, который их потом обрабатывает, ускоряет определенным образом этот процесс созревания, который длился бы иначе вечность, и занимает тем самым место Матери-Земли16. Плавильная печь понимается как искусственная матка, в которой повторяется архе возникновения железа. По этой причине язык и обряды горняков и кузнецов были похожи на язык и обряды гинекологов и акушерок. Выплавка металла под воздействием огня понималась как священный акт зачатия, как hieros games, в котором небесное, а именно огонь, соединялось с земным, рудой. Hieros gamos также является неким архе. Сами металлы тоже разделялись на мужские и женские и определялись по образцу половой противоположности.

Здесь показаны, разумеется, только основные контуры представлений, в рамках которых в мифические времена развивалась металлотехника, но ясно, что отсюда вытекало множество отдельных интерпретаций текущих производственных процессов, интерпретаций, которые, с одной стороны, служили этому процессу в качестве руководства, а с другой — контролировались и корректировались им. Они играли в то время такую же роль, какую сегодня играют в подобных случаях теоретические соображения. Но архе Гефеста или

куретов показывает себя не сразу и непосредственно, а нуждается в добытой усилиями и работой

готовности людей воспринять и принять его. Насколько успешным было в конце концов мифическое рассмотрение предмета и как основательно оно подтверждалось, мы видим из огромного множества найденных великолепных бронзовых и железных изделий.

4. Онтологические предпосылки, опыт и истина в мифе

Во второй части этой книги подробно обсуждались онтологические предпосылки, лежащие в основе мифа. Мы можем теперь добавить, что они играют ту же роль внутри мифической модели объяснения, что и онтологические предпосылки науки — в научной модели объяснения. Если последние определяют, какое предложение признается научным и в чем состоит научное рассмотрение реальности, то первые определяют, как то же самое происходит в мифе. В соответствии с предшествующими замещениями заменим Теперь '?4" научной модели объяснения на "M4". В остальном укажу на содержание 3-го раздела главы XVI, формальный перенос которого на миф очевиден, так что во избежание повторений я не буду более касаться этого вопроса. Я также только вкратце коснусь вопроса об опыте в мифе. Если мы обозначим аналогично знаку "Su" 4-го раздела главы XVI знак "Smi" множеством всех M до M4, которые необходимы для мифического объяснения, то мы также должны констатировать, что ни одно из встречающихся в мифической схеме объяснений предложений не является чем-то эмпирическим само по

себе. Чисто эмпирическим вновь является только то, что при определенных предпосылках достигается определенное множество результатов: если Smi, то ??.

Однако следует пояснить, что эти мифические отношения появляются совсем в другом свете, и поэтому отсюда должны вытекать совершенно другие следствия по сравнению с теми, которые были изложены в 3 и 4 разделах главы XVI (см. замечания, сделанные мною в начале главы V).

Так как миф не знает строгого разделения между субъектом и объектом, сознанием и предметом в смысле научной онтологии (см. II часть книги), познание не опирается для него на восприятие субъектом лежащего вне его объекта в чисто духовной внутренней жизни своего мышления, а понимается как процесс, в котором нуминозная субстанция, пронизывающая участвующий в познании объект, влияет на познающего и наполняет его. Все идеальное является, как мы видели, одновременно материальным и наоборот; представленное есть в определенном смысле уже воспринятое; имя, знак и действительность, "вещный аспект" и "аспект значения" строго не разделены; то, что вызвано из прошлого танцем и песней, присутствует и в настоящем; сон и реальность не являются противоположностями; познание пифии опирается на то, что она воспринимает божественный дух, и т. п. Даже в более позднем греческом теоретико-познавательном учении об эйдосах находим мы еще влияние этой идеи, так как истечение мыслится там как маленькое субстанциальное отражение предмета, которое проникает в познающих. Вследствие мифического тождества между предметом в сознании и

вне его существует поэтому различие лишь в степени, плотности его субстанции. Итак, объект, равно как и знание о нем в субъекте, в конце концов является тем же "единством идеального и материального", и повсюду находится одна и та же "объективная реальность".

В свете такого понимания мы не можем рассматривать выработанные до сих пор на основании мифической модели объяснения предпосылки эмпирического знания как творения или истолкования, ведь они — это нечто сообщенное каким-то нуминозным существом, они опираются на нуминозный опыт, в котором бог показывает нечто людям. Поэтому нельзя рассматривать их как какие-то постулаты или нечто априорное, то есть как выдуманное во внутренней жизни субъекта или как нечто трансцендентально определяющее субъект. Они являются скорее результатом божественных озарений, позволяющим людям поместить профанную, преходящую реальность смертных в общезначимое и вечное. Ученый постоянно должен (или, по крайней мере, должен бы) осознавать всеобщий и чисто интерпретативный характер своих предпосылок и их гипотетическую структуру, поскольку он никогда не может окончательно освободиться от субъективности исключительно им придуманных и из него произрастающих мыслительных возможностей и "координат". Мифический человек, напротив, может надеяться познать истину в нуминозном опыте, в эпифании божественной действительности. Если мы исходим из закона и правила, то это не то же самое, что исходить из архе. Первое есть нечто профанное, второе — нечто священное, которое в качестве нуминозной субстанции проникает в людей уже многократно описанным здесь способом. Этим мифически думающий

человек избегает свойственного нам раздвоения сознания на "спонтанную" и "рецептивную" часть, на мышление и опыт, которое придумала строящаяся на научной онтологии теория познания, и все становится для него вопросом опыта, пусть этот опыт и отличается некоторым образом от нашего.

Однако мифический человек, как мы видели, тоже знает заблуждение, тоже эмпирически проверяет свои предпосылки. Действует ли он тем самым также гипотетически и не является ли его позиция поэтому противоречивой?

То, что Мы называем "процессом познания", та смена эксперимента, заблуждения, подтверждения и опровержения является для мифического человека нуминозным процессом, в котором божественный "показ" часто лишь постепенно проникает в исследующего человека и осуществляется в нем. Поэтому необходимы предшествующая молитва, жертва и другие ритуальные приготовления, делающие возможным подобное зачатие. На такие формы ритуала, например, опираются оценочные правила, которые находят применение в мифах. Но к этим правилам

принадлежит также указание на давно почитаемую традицию (см. "Антигона", 454 f.) или на божественную эпифанию. Священная истина считается добытой с достоверностью тогда, когда мифические предпосылки оказываются эмпирически подтвержденными согласно содержащимся в мифе правилам. Эмпирическая же неудача объясняется следующими способами: во-первых, причина ее может быть в том, что познающий не выполнил или еще не выполнил предпосылки приема истины; во-вторых, бог сам может разочаровать (чему

имеется много примеров в мифе); в-третьих, возможно, в нуминозной сфере произошло изменение, и теперь там действуют другие боги и архе. И здесь же имеют место мифические оценочные правила, так как с их помощью выводится суждение о том, что мы сегодня называем "фальсификацией". Мифические боги тоже имеют историю, и историческое развитие человечества рассматривается исключительно как ее отражение. Новый опыт часто означает вытеснение старого новыми нуминозными сущностями. Смена мифического мира опыта охотников и кочевников миром земледельцев, а этого — миром вооруженной бронзовым и железным оружием аристократии сводится соответственно к победе новых богов и не рассматривается в качестве совершенной людьми. Если мы склонны рассматривать действительность неизменной и искать причины эмпирической неудачи в себе, то с мифической точки зрения изменяется сама действительность, и то, что когда-то раньше было действительно истинным, уже более не истинно.

Показанное уже нами различие между чисто эмпирическим и априорным не существует, конечно, для мифического мышления, но миф придерживается некоторого другого различия, а именно различия между священным и профанным опытом. Все, что здесь называлось эмпирическим и априорным, представляет для него по упомянутым причинам священный опыт; но чисто эмпирическое является для него чем-то профанным. Осознаваемый им в смене эксперимента и заблуждения голый факт, что при одних предпосылках достигается один, а при других — Другой результат, тоже лишен нуминозного значения, подобно тому как и любая мифическая предпосылка сама по себе является "пустой".

Это — профанная истина (такая же, как, например, констатация заблуждения), так как она не сняла покрова с нуминозной истины, которая явится лишь тогда, когда названные предпосылки сами тоже окажутся истинными.

5. К вопросу об интерсубъективности предпосылок, необходимых для мифического опыта

Как оказывается, не существует формального различия между мифической и научной моделью объяснения, хотя они связаны с совершенно иными содержаниями, понятиями опыта и представлениями об истине. То же можно сказать и о обосновании применяемых в каждом случае предпосылок.

Если научная онтология возникла в XVII веке, то о возникновении мифической мы ничего не знаем, кроме того, что в рамках мифических граничных условий имели место процессы развития, в которых под влиянием нового опыта происходило изменение некоторых исторически обусловленных особенностей основоположений мифического опыта. Я упоминал уже о переворотах, которые были совершены при переходах от охотничьей и кочевой культуры к культуре земледельцев и аристократов, от каменного века — к бронзовому и железному. Возникновение греческой трагической поэзии, рассматриваемое в главе XII, дает нам ясное представление о формальных условиях таких изменений.

Подытожим вкратце еще раз: восставшая тирания опиралась в своей борьбе против аристократии на демос. Для этого она нуждалась, если хотела властвовать длительное время, в глубоком обосновании своих принципов. Это обоснование согласно существовавшему

положению дел можно было искать только в мифе. Для этого был использован хтонический миф, остающийся господствующим в демосе. Это был миф культа МатериЗемли, культа смерти и Диониса. Примененное к особым условиям тирании, все это переплавилось в новый культ героев, который выразился в трагических песнях, танцах и дифирамбах.

Логика этого развития очевидна. Тирания оправдывала мифические предпосылки своей системы, выводя их из мифических основоположений, на которые опирался мир представлений демоса. Но при осуществлении этого выведения, как принято говорить в современной теории науки, в "граничных условиях" тирании хтонический миф был применен к новой области, и одновременно с этим возникло нечто новое.

Действующая здесь логика станет, однако, еще более ясной, если иметь в виду обсуждавшееся в главе XII противоречие, в котором этот ;"неохтонизм" столкнулся с другим исторически укорененным мифом, а именно — олимпийским. И снова возникает нечто новое. благодаря тому, что оба мифа, и олимпийский, и хтонический, ищут согласия друг с другом. Плодом этих усилий является греческая трагическая поэзия.

Классический пример для повсеместно господствующей в данном контексте логики представляют "Эвмениды" Эсхила. Вспомним: закону хтонического мифа, согласно которому следует мстить за убийство матери, противостоит закон олимпийского мифа, по которому следует наказывать за убийство супруга. Противоречие решается тем, что хтонический миф должен быть действительным для природы, а олимпийский — для человеческого мира. Хтонический

миф вступает в силу там, где ожидается большое число детей (стихи 834—836), где созревают плоды земли (стихи 903—905, 945—947), где растут растения и деревья (стихи 939—941), где процветают люди и домашний скот (стихи 907, 943); олимпийский миф, напротив, действует в полисе, государстве, споре и войне и определяет правопорядок (стихи 913 —915). Так примиряются священные силы природы с силами порядка и права человеческого мира. Но это примирение определенно празднуется как победа разума (стих 988), следовательно, как творение логической взвешенности перед лицом и в столкновении с исторически транслируемыми и живущими в предпосылках мифами.

Кроме того, пример "Эвменид" показывает, что здесь на карту поставлено гораздо больше, чем просто политика. Если Геродот говорит о Гомере и Гесиоде, что они "дали грекам генеалогическое древо богов, наделили богов прозвищами, распределили их по достоинствам и способностям и прояснили их образ"17, то он подразумевает под этим не что иное, как тот всеохватывающий замысел, который в 4-м разделе этой главы был обозначен как "множество Smi". Но хтонический миф тоже является таким замыслом. Если мы назовем его "Srni", то путем синтеза обоих возникла бы, как было обрисовано в "Эвменидах", система "5тз"18.

Все это показывает, что, когда бы ни происходило обоснование онтологических основ в мифе, оно никоим образом не отличается с формальной точки зрения от обоснования онтологического фундамента в науке. Здесь также речь идет о логическом выведении обосновывающих опыт предпосылок, которые сами больше не подлежат эмпирической проверке, из других таких же предпосылок в исторически наличных

"граничных условиях", причем последние пользуются интерсубъективным признанием как укорененные в истории.

Не нужно при этом специально указывать на то, что эта интерсубъективность не может быть единогласной. Часто сам миф отражает имевшую место борьбу за его признание. Хорошим примером этого, как я уже показал, является дионисийский миф. Но это не побуждает мифически мыслящего человека занять скептически-гипотетическую позицию, свойственную ученому. Инакомыслящий с точки зрения мифического человека либо находится во власти профанного заблуждения, либо является жертвой нуминозного рока.

6. Историческая обусловленность эмпирической интерсубъективности в мифе

Итак, результатом предшествующих исследований является следующее. Интерсубъективность как в сфере мифа, так и в науке опирается либо на чистый опыт в уже неоднократно указанном здесь смысле, либо на признание интерсубъективности предпосылок, необходимых для мифического опыта. Как и в науке, интерсубъективность этих предпосылок достигается путем выведения их из других предпосылок, которые при определенном историческом положении признаются, хотя и ограниченно, интерсубъективными. Но и их признание также обладает лишь исторической

рациональностью. И наконец, как в науке, эмпирический прогресс в мифе осуществляется либо в рамках названных предпосылок с помощью того, что они применяются ко все большим областям и из них

выводится все больше следствий, либо путем того, что новый чистый опыт порождает новые предпосылки этого вида (даже если и не обосновывает непосредственно).

Различие же между мифом и наукой при таком рассмотрении заключается в том, что наука ввиду историчности необходимых для опыта предпосылок должна рассматривать их как исторически случайные и отказаться от идеи познания абсолютной истины, так как действительность для нее оказывается истолкованной через субъективность, в то время как для мифа историческое — это историчность самих нуминозных существ, и познание сводится к их эпифании.

Такие различия, однако, не играют роли, если мы зададим следующий вопрос: превосходит ли наука миф, так как она может считаться лучше обоснованной эмпирически, другими словами, является ли она более убедительной с точки зрения эмпирической интерсубъективности и потому обладает более необходимой рациональностью? В этом вопросе речь совсем не идет о различном содержании онтологических основоположений, а только лишь о виде и способе их эмпирического обоснования и оправдания. Что же касается этого, то мы должны констатировать, что утверждение о превосходстве науки над мифом само не имеет основания. Чистый опыт в мифе столь же обоснован, сколь и в науке. Он опирается только на отношение "если — то", никоим образом не нуждающееся в особых предпосылках; но тот опыт, который, как было показано, нуждается в таких предпосылках, как здесь, так и там является исторически относительным, ибо эти предпосылки не могут быть отделены от исторической ситуации, которой они обязаны своим оправданием, и поэтому их никогда нельзя экстраполировать за ее

пределы. (Данная ситуация рассматривается в мифе как результат нуминозных процессов и изменений или как следствие человеческих усилий — в науке.) К этому добавляется еще ограниченность интерсубъективности предпосылок также и внутри такой ситуации, причем она нередко разделяется даже гораздо большим числом людей в рамках мифа, чем в рамках науки. Впечатление изъяна эмпирического обоснования и вместе с тем эмпирической интерсубъективности, за которые упрекают миф, возникает только потому, что сегодня, в научную эпоху, мы по историческим причинам не можем больше представить себе такую мифическую интерсубъективность, но это не доказывает, что такая интерсубъективность невозможна или что она не могла бы быть оправдана. Превосходство науки над мифом, таким образом, вопреки представлениям большинства, лишь фактически-историческое явление и не выражается в более необходимой рациональности или большей истинности науки*.

Перевод выполнен при участии А. Кру глава.

ГЛАВА XVIII Рациональность как семантическая интерсубъективность в науке и мифе

1. Наука

Семантическая интерсубъективность означает, что слово или предложение всеми понимается одинаково. Как же это возможно19?

Некоторые философы утверждают, что это возможно в том случае, если слова и предложения связаны с определенными формами созерцания, восприятия или с "абстрактными" представлениями, которые могут быть даны всем людям с равной ясностью и отчетливостью. Так, к примеру, Кант обосновывал геометрию с помощью априорных форм созерцания, а позитивисты определяли смысл предложения методом его эмпирической верификации, под которым они понимали его сведение к чувственным данным (восприятиям), доступным в принципе всем людям. Однако, как выяснилось, не существует ни априорно необходимых форм созерцания, ни общеприемлемых чувственных данных. Современная геометрия предпочитает воздерживаться от наглядности, а что касается чувственных данных, то, как показано в предшествующих разделах, они всякий раз зависят от определенных априорных интерпретаций. Теперь об "абстрактных" представлениях, принадлежащих самим теориям. Выражения типа "электрон", "длина волны", "способ мышления", "интенциональность", "принцип римского законодательства" и т. п. не могут быть прояснены ссылкой на определенные формы созерцания или восприятия, но должны быть поняты в рамках именно той дедуктивно-гипотетической структуры теории, в которой они фигурируют. Таковы аксиомы, теоремы, базисные предложения, а также и определенные правила соответствия между ними и наблюдениями, причем эти наблюдения, как уже было сказано, даны в теоретической интерпретации. Если под электроном, к примеру, понимается некий крохотный шарик, вращающийся вокруг атомного ядра, то это лишь субъективная и неясная иллюстрация, почти не имеющая

ничего общего с соответствующим физическим понятием. Семантическая интерсубъективность понятий и высказываний, которые не могут быть непосредственно сопоставлены с отдельными восприятиями, созерцаниями и т. п., но мыслятся лишь в некотором теоретическом контексте, может быть установлена лишь при помощи проверки того, всегда ли получаются одинаковые результаты при использовании данных понятий и высказываний. Витгенштейн был прав, говоря, что семантическое значение понятий и высказываний определяется их использованием. Если это так, то семантическая интерсубъективность может быть установлена лишь эмпирически, и в этом причина постоянной неопределенности критериев ее достаточности и долговременности. То, что сегодня кажется еще ясным и отчетливым, завтра уже может оказаться неясным и темным. Так, иной раз новые открытия побуждают нас к новым определениям, а порой возникают по ходу дела неизбежные колебания в понимании смысла понятий и высказываний в силу неоднозначности их связи с опытом, что дает простор для интерпретации.

История науки предоставляет многочисленные примеры как ограниченности семантической интерсубъективности, так и того, что она может быть установлена лишь эмпирически. Я ограничусь здесь упоминанием немногих, но замечательных примеров из сферы точных наук, поскольку именно в них семантическая интерпретация играет особо важную роль.

Декарт требовал интерсубъективной ясности и отчетливости понятий, однако его понятие импульса, пусть и новаторское, оставалось неясным и потому было уточнено Гюйгенсом и Ньютоном с помощью их понятия

инерционной массы. Инерционная масса возможна лишь относительно к абсолютному пространству, но что же означает последнее? Далее, закон тяготения Ньютона содержал выражение "квадрат расстояния". Можно ли было в то время усомниться в его семантической интерсубъективности? И напротив, если сегодня так кто-то выразится, то физик спросит его, что понимается под "расстоянием". Для физика о расстоянии можно говорить ясно и отчетливо лишь тогда, когда дана определяющая его система отсчета. Недостаток семантической интерсубъективности ньютоновской физики был одной из значимых причин, побудивших Эйнштейна перейти к новым представлениям о пространстве и времени.

В заключение бросим еще раз взгляд на историю точных наук, а именно математики и логики. Сначала грекам казалось интерсубъективно ясным и отчетливым, что такое число. Когда же они открыли иррациональные числа, они заколебались и задались вопросом: а что же, собственно, понимается под числами? Подобный же спор возник на рубеже XIX—XX веков, когда столкнулись с так называемыми антиномиями теории множеств, служившей основанием математики. Эти антиномии пытались разрешить с помощью нового понятия доказательства и так называемых кванторов. При этом одни пришли к "логицистскому", другие — к "формалистскому", а третьи — к "интуитивистскому" истолкованию оснований математики. Данный спор между этими различными семантическими представлениями и сегодня еще не завершен.

Все это показывает, что в науке семантическая интерпретация всегда существует лишь в ограниченных рамках и в течение ограниченного времени. Она есть

поэтому нечто историческое. Она устанавливается не с помощью некоторых общенеобходимых созерцаний, способностей восприятия или непосредственно очевидных абстрактных представлений, а есть следствие вхождения и вживания в исторически данный и весьма сложный теоретический контекст. Семантика как таковая относится ведь к языку и потому всякий раз изучается как язык. Как и язык, она подвержена колебаниям, развитию и изменению; тем самым изменяется также и ее интерсубъективность.

2. Миф

Хотя семантическая интерпретация в науке вовсе не является столь однозначной, как обычно считают, тем не менее многие утверждают, что наука в целом все же, по крайней мере, нечто точное, а миф характеризуется расплывчатостью и потому в той или иной степени допускает произвольные интерпретации.

Тем не менее это утверждение имеет столько же смысла, сколько его и в предложении "Париж находится справа", ибо в обоих случаях отсутствует система отсчета, без которой никакого смысла ни в чем не может быть. Если кто-нибудь договаривается, к примеру, со своей подругой о встрече на завтра в двенадцать часов у ратуши, то такая договоренность неопределенна по сравнению с пространственно-временными параметрами физического явления в лаборатории, измеряемыми тысячными долями секунды и тысячными долями миллиметра. Но подруга с полным правом усомнилась бы в психическом здоровье своего приятеля, назначь он ей встречу с точностью до тысячных миллиметра и секунды,

поскольку такие данные, как "мы встречаемся завтра в двенадцать перед ратушей", отвечают желательной точности применительно к данной цели, играющей роль системы отсчета. Точно так же мы можем судить о точности мифических высказываний, не сравнивая их с научными, а проверяя их в объемлющей системе целей и жизненных связей, характеризующих мифический мир и, как было показано, достаточно отличающейся от науки. Точность является поэтому не абсолютным, а относительным понятием.

При таком рассмотрении наука ничем не точнее, чем идеи современного так называемого жизненного мира. Представление о науке как идеале семантической интерсубъективности возникло благодаря лишь тому, что она часто вносила явные уточнения в понятия, применяемые в повседневной жизни. При этом упускалось из виду то обстоятельство, что данные понятия тем самым подчинялись совсем иным связям, принципиально отличающимся от повседневных. И теперь это выглядит так, словно речь идет об уточнении интерсубъективно несовершенного

обыденного языка, в то время как в действительности этот недостаток не может быть вообще ему приписан.

Многочисленные примеры этому находим мы в физике. Почти все ее классические фундаментальные понятия выведены из общеупотребительных выражений. Я упомяну лишь некоторые: сила, работа, энергия, импульс, тяжесть, инерция, причина. Однако смысл, приобретенный ими в сфере науки, не имеет почти ничего общего с первоначальным, и именно их обычное и

привычное применение в ином контексте столь затрудняет понимание физических понятий.

При этом нельзя сказать, что миф и жизненный мир идентичны друг другу, поскольку первый относится к священной, а второй — к профанной реальности. Однако вообще-то они совпадают друг с другом, поскольку оба определяют повседневное отношение человека к природе и другим людям. Если принять во внимание ту всеобъемлющую роль, которую играли архаические боги, и то, что всякое явление истолковывалось в связи с их действиями, что люди регулировали всю свою совместную жизнь, овладевали ею в "теории и практике" со ссылкой на богов, то не может возникнуть сомнение в интерсубъективной однозначности и ясности относимых к ним высказываний. Нам так трудно понять это сегодня лишь потому, что мы ослеплены научным идеалом точности, а боги исчезли из нашего мира, оставив о себе лишь отрывочные и туманные представления.

Обратим еще раз внимание на то, что миф выражает собой мир представлений, не знающий нашего деления на субъект и объект; в нем оба слиты в "идеально-материальное единство" и все явления участвуют в сфере нуминозного. Способ уточнения, свойственный науке, был бы применительно к данной природе мифа и связанным с ним целям столь же абсурдным, как и подобное уточнение явлений жизненного мира сегодня. Благоговение и страх перед нуминозным событием к тому же запрещает его уподобление, скажем, лабораторному арсеналу. Такой подход, так сказать, убивает бога и делает его совершенно иным предметом. Это можно понять по аналогии с тем, как если бы общение с живым человеком, воздействие свойственной ему семантической

сферы заменялось ознакомлением с анатомией его трупа и воздействием совершенно иной семантики.

Семантическую интерсубъективность понятий и высказываний о мифическом мы не можем, следовательно, сравнить с той, которая свойственна высказываниям о природных законах, и мы в состоянии утверждать, что в мифическом контексте возможна лишь такая же желательная семантическая интерсубъективность, что и в столь хорошо знакомом нам современном жизненном мире, в науке и во всех сферах человеческой деятельности.

Конечно, к нуминозному относится и тайна, мистерия, неизъяснимое. Однако не ясны ли сами по себе предикаты, описывающие нечто неясное? Ни в коем случае, иначе и их использование было бы неопределенным. При этом речь идет лишь об одном аспекте нуминозного мира, в то время как в других отношениях он позволяет точно описывать регулярные процессы. Если же все неясное в принципе отбрасывать как нерациональное, то подразумевается, что таковое вообще не существует. Это было утверждение, указывающее недостаток не семантической интерсубъективности мифа, а его эмпирической рациональности. Однако в предыдущем разделе уже была продемонстрирована необоснованность такого утверждения.

Если же и высказывания о богах и архе могут обладать не меньшей семантической интерсубъективностью, чем высказывания о профанных предметах, законах природы или правилах, то может возникнуть вопрос, не остается ли неясным понятие мифической причастности к нуминозной сфере,

неразрывно связанное с понятием архе. Мыслимо ли вообще сколько-нибудь внятное представление о проникновении нуминозной субстанции в смертного? Платон, затрагивавший некоторым образом этот вопрос, замечает, что в данном случае речь идет о чем-то "в высшей степени неясном" и "чрезвычайно трудном для понимания"20. Однако не встречаемся ли мы с подобной проблемой, желая уяснить, как следует мыслить "причастность" предметов к объемлющим их законам? В действительности же речь идет здесь о типичной псевдопроблеме, поскольку на нее в принципе не существует ответа. Ведь причастность в обоих смыслах, как в случае нуминозной сферы, так и законов природы или исторических правил, является лишь объяснительным средством и не может быть объяснена сама по себе. Она относится в большей мере к онтологическим базисным понятиям, которые недоступны дальнейшим дефинициям. Здесь наука тоже не обладает семантическим преимуществом перед мифом.

Итак, в заключение мы можем сказать: тот, кто утверждает превосходство науки в семантической точности перед всякими другими представлениями о точности, тот на самом деле может иметь лишь в виду, что этот идеал более соответствует реальности и позволяет ею лучше овладевать. Данное утверждение о реальности редуцирует, однако, его отказ от мифической семантики к отказу от мифического опыта. Но такого рода отказ возможен лишь при условии опровержения эмпирической рациональности мифа. Но это, как показывает предыдущий раздел, не может быть рационально обосновано.

ГЛАВА XIX Рациональность как логическая интерсубъективность в науке и мифе

Интерсубъективное признание выводов, полученных строго логическим путем, может быть гарантированно. Наука в своем стремлении к наибольшей рациональности пытается поэтому придать своим теориям по возможности логическую и тем самым, как мы видели, аксиоматическую и систематическую структуру. Более того, она пытается объединить различные теории в более крупные системы, чтобы в перспективе вывести их все в конце концов из каких-то наиболее общих аксиом. Это связано, очевидно, с распространенной в науке склонностью представлять свой предмет в как можно более математически описываемой форме. Нам ни к чему более подробно рассматривать этот вопрос, поскольку рациональность математики характеризуется прежде всего логической интерсубъективностью. Лишь об этом и пойдет речь в данной главе.

Предшествующее исследование показало, что миф вовсе не лишен логики. Лежащая в его основе онтология построена не менее систематично, чем онтология науки, и каждой части научной онтологии соответствует элемент онтологии мифа (см. ч. II книги). С формальной точки зрения мифическая модель объяснения идентична научной (см. гл. XVII, разд. 1). Наконец, конститутивные посылки мифического опыта, так же как и в науке, опираются в целях обоснования на другие, исторически уже устоявшиеся предпосылки (см. гл. XVII, разд. 6). Тем не менее мифу чужд свойственный науке способ мышления, требующий устанавливать все

пронизывающие логические связи и организовывать все по принципу единства. Не в этом ли состоит приписываемый ему недостаток рациональности?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно вновь вспомнить о том, что в основе мифа лежит совершенно иное, чем в основе науки, онтологическое понятие реальности. Нуминозные сущности и их архе не могут быть логически построены из отдельных элементов, исходя из определенных принципов, но представляют собой целостные гештальты, несводимые к чему-то иному (см. гл. V, разд. 4 и гл. VI, разд. 3). Хотя они и могут находиться в определенных систематических отношениях, например полярности (диалектика), аналогии, связи общего и частного, иерархического подчинения (см. гл. IX, разд. 2 и 3), но все же одновременно они представляют собой отдельные друг от друга сферы, разные "номены" и области компетенции, в контексте которых всякий общий логический принцип был бы абсурдом, ибо они сосуществуют как выражения различных сил природы и жизни, отчасти в гармонии, отчасти во вражде, но в любом случае обладают нуминозной самостоятельностью, если не выраженными личностными чертами. Не иначе обстоит дело, как мы видели, с пространством и временем, распадающимся на многообразие дискретных пространственно-временных гештальтов и потому невыводимых из какого-то единого отношения (см. гл VII и VIII).

Недостаток сквозной логики в мифе происходит, следовательно, не оттого, что он не способен быть соответственно рациональным, а основан на том, что предмет и реальность, с которыми он имеет дело, не допускают такой логики. Тот же, кто упрекает миф в

таких представлениях о реальности, аргументирует не на основе логики — ведь логика не говорит о реальности, — а вновь на основе опыта. Вопрос о том, что более рационально: видеть реальность в логико-систематической форме научных теорий или в живой форме мифа, в форме объемлющего единства или же множественности— тождествен вопросу об источнике большей эмпирической интерсубъективности. Однако при этом мы и в самом деле попадаем в ситуацию, аналогичную описанной в предыдущем разделе. Там мы видели, что упрек в недостаточности семантической интерсубъективности мифа лишь тогда оправдан, когда оспаривается возможность рационального обоснования мифического опыта. А теперь мы устанавливаем, что так же обстоит дело и с упреками в недостатке логики, поскольку о ней можно судить лишь применительно к той реальности, с которой связан миф. А определенное рациональное решение по поводу такой реальности по уже указанным причинам вообще не является возможным. Тем самым как критике семантической неоднозначности, так и критике логики мифа недостает рационального основания. (Другое дело, если бы считалось, что целесообразнее по определенным причинам следовать научным представлениям, а не мифическим. Об этом мы поговорим ниже.)

Однако мифу не только предъявляется претензия в недостатке сквозной логики, но, помимо этого, делается ссылка на то, что противоречия сосуществуют в нем непостижимым для современного человека образом. И все же, вместо того чтобы ничтоже сумняшеся полагать, что раньше люди, очевидно, были неспособны мыслить, было бы лучше подумать о том, как же это вообще могло

быть возможно, почему же это никого не беспокоило и что может за этим скрываться.

При этом обнаруживается, что за противоречие многое принимается лишь потому, что оно невольно переносится на мыслительные схемы того мира представлений, который чуть ли не противоположен мифическому. Нелепо, конечно, в свете

современной интерпретации пространства говорить о камнях, находящихся в разных местах и представляющих собой всякий раз центр мира, Омфал; кроме того, если проецировать все, по сегодняшнему обыкновению, на профанное измерение времени, то представление о существовании прошлого в настоящем оказывается абсурдным; с точки зрения современной психологии некое "Я" также не может существовать одновременно в нескольких местах, и т. п. Однако как показало предшествующее исследование, для того, кто придерживается мифической онтологии, это не является абсурдным.

Я вынужден здесь обратиться к еще одному обстоятельству, которое в этой связи особенно часто подчеркивается. Речь идет о причине вариабельности многих мифов. Одна и та же история нередко излагается по-своему в разных регионах. Существуют разные версии рождения Афины, Афродиты и Эрехтея, взаимопротиворечивые изложения мифов о Дионисе и Аполлоне; любая энциклопедия античной мифологии дает многочисленные примеры подобных различий.

Нельзя усомниться в том, что при этом порой возникали серьезные расхождения во мнениях между разными городами, в которых культивировалось одно и то же божество, но, с другой стороны, вовсе не каждый

вариант воспринимался всерьез, в особенности когда уже начался процесс перехода от мифа к мифологии. И тем не менее оставалось немало такого, что имело культовое значение и, следовательно, не может быть объяснено только свободой поэтической фантазии, хотя и представляется несовместимым друг с другом.

Но загадка разрешается сразу, как только мы вспомним, что мифы и архе, будучи вечным и священным, должны выражать собой вечно самотождественное и повторяющееся и в то же время могут осуществить эпифанию только путем проникновения в сферу земного и принятия смертного и профанного облика. Едва ли существует такой природный объект, в котором не мог бы проявиться бог, и его нуминозная сущность пребывает актуально во многочисленных местах. Именно поэтому он вместе с тем связан постоянно с определенной ситуацией, существует "здесь и теперь", и это определяет, формирует его. Характерное для мифа неразрывное сплетение "субъективного" и "объективного" вновь выступает на поверхность. Сегодня мы стремимся к избавлению от субъективно-"перспективных" моментов, считается, что "объективность" познающего сознания состоит как раз в их критике. Однако для греков все это многообразие и варианты "субъективного" и "перспективного" являются той самой подлинной "объективностью", вне которой неразличимы и вообще не могут быть даны нуминозные феномены. Если жители Афин, Аркадии, Беотии или Ливии и рассказывали тогда разные истории о рождении Афины, то для них это было выражением "объективного" факта, что каждый из тех городов возникает из субстанции этой богини и тем самым рожден вместе с ней. Но идентичность Афины этим не отрицается, что

обусловлено уже не раз обсуждавшимися причинами. Далее, противоречие между, с одной стороны, Афиной и Палладой как разными гештальтами и, с другой — как одной личностью снимается в историческом процессе (а именно в завоевании Афин греками), в котором оба нуминозных гештальта "объективно" сливаются друг с другом. Таким же образом многие противоречия мифов о конкретных богах заканчиваются тем, что этого бога начинает культивировать некое победившее племя, включая его в собственный миф. С точки зрения мифа это является изменением не в сознании, а в рамках самой нуминозной реальности.

Бог, формируемый, с одной стороны, одной сущностью, является вместе с тем в различных формах, обусловленных местом, временем и человеческим участием, и поэтому грекам показалось бы весьма странным, если бы кто-нибудь попытался свести эти формы в их своеобразии к одному носителю, как это произошло позже у логографов и мифографов. Сама реальность мифа полна противоречий, поскольку они, возникая в среде людей, не могут быть сведены лишь к их субъективности и ошибкам, но сами обладают "объективно"-нуминозным значением. (Под этим не имеется в виду, что конкретный миф противоречив в себе, а лишь то, что он выступает в противоречащих друг другу вариантах.) Миф обладает сильной чувствительностью к живой полноте мира, не исчерпываемой никакой мыслью. Его логика и систематика никогда не поднимаются до стремления нанизать все на нить логических дедукций и тем самым достичь единого объяснения на основе одной небольшой группы аксиом. Мифу чужд подобный идеал и "регулятивный принцип", свойственный науке. Это

противоречит разворачивающемуся в мифе опыту и познанию, а также и человеческим целям, связанным с ними.

В отличие от Леви-Строса (см. гл. III, разд. 7 и 10) я не усматриваю в мифе более или менее бессознательного кода, служащего диалектическому разрешению логических трудностей, а напротив, — открытое и неприукрашенное признание нелогичности реальности, не подчиняющейся "логическому разуму". Надо напомнить, далее, о том, что и в науке есть такие аспекты реальности, для которых справедливо то же самое. Разве не было бы абсурдом, если бы психолог рассматривал человека как существо, насквозь характеризуемое рациональностью, в силу чего его личность должна быть понята в контексте строго систематической структуры некоей применяемой к нему теории?21

ГЛАВА XX Рациональность как операциональная интерсубъективность в науке и мифе

Предположим, что кто-то предостерегает ребенка от общения с Майером, потому что он хитрая лиса. Ребенок рассуждает так: если кто-то является лисой, то он имеет четыре лапы. Следовательно, у Майера четыре лапы. О том, что ребенок заблуждается, мы знаем только потому, что знакомы с содержанием, то есть с семантикой слова "лиса". Если же, напротив, мы обратим внимание на форму детского вывода, то он вполне корректен, что сразу же видно, если формально представить его

приблизительно следующим образом: нечто есть F; если F, то V; следовательно, есть также V.

Рассмотрим сейчас некий узор для вязания. Предположим, что кто-то связал петлю формы A. Но в соответствии с данным узором такая петля всегда ведет к петле B; следовательно, теперь вяжут петлю B. Снова представим это формально: нечто есть A; если A, то B, следовательно, B. Между этим и вышеупомянутым выводом формально нет никакой разницы.

А теперь изменим формулу: "Если A, то B" и напишем: "Если A, то A или B". Это правило могло бы относиться и к выполнению узора для вязания, но могло касаться и самих предложений и значить примерно следующее: "Если предложение A истинно, то предложение "A или B" также истинно". По сравнению с прошлым случаем здесь имеется некоторая разница: измененная формула для вязания выражает некоторую чистую установку, в то время как, напротив, измененная формула предложения "логически очевидна". Если не обращать внимания на содержание, то в обоих случаях мы имеем дело с правилами выполнения фигур и знаков. Это выполнение осуществляется с абсолютной точностью и оказывается бесспорно повторяемым в интерсубъективном смысле. Таким образом, речь здесь идет о некотором случае операциональной интерсубъективности. Каждый, кто знает эти правила, будет в соответствии с ними точно выполнять то, что они позволяют сделать, и мы можем убедиться в корректности его действий через проверку того, что он совершил. И кому нужно точно знать, в какой степени что-то для кого-то "очевидно"?

Системы правил указанного вида называются исчислениями. .Правда, лишь содержательная интерпретация позволяет выяс-

нить, имеем ли мы в данном случае дело с "исчислением" узора для вязания, логическим исчислением или чем-то иным. Та интерсубъективная строгость, которая приписывается логике, заключается в конечном счете лишь в том, что с ней обращаются как с формальным исчислением и поэтому могут использовать ее также и в компьютере. Таким образом, логическая интерсубъективность есть только особая форма операциональной.

В основном в силу этой тесной связи обеих форм интерсубъективности научным теориям может порой придаваться логическая форма, которая не только делает возможным ее схематическое применение, но и позволяет также перенести это применение в ту предметную область, к которой оно относится. Это становится прежде всего ясно применительно к теориям точных естественных наук, которые поэтому особенно пригодны для практического применения в технически-производственной сфере. Для них характерно интерсубъективно ясное, происходящее по правилам обращение со знаками, символами, сигналами и вообще элементарными физическими предметами. Именно на этом основывается сегодняшнее массовое производство.

Исчисления обозначенного типа из-за отчетливого вида их формальных структур имеют одновременно премущество, позволяющее легко устанавливать их связь с другими структурами и продолжать развивать их с помощью вариаций и комбинаций (структурное

тождество и различие, выводимость одного из другого и пр.). Операционально-логическое построение научных и применяемых в технике теорий ведет к поиску и изобретению новых возможностей, типичных для нашего времени, и тем самым к постоянному техническому прогрессу.

Известное равнодушие по отношению к содержанию есть следствие известной позиции — искусство для искусства, позиции игры со все новыми и новыми конфигурациями, когда перемены становятся ценными сами по себе. Но одновременно желательное, искомое является в общем количественно-материальной задачей: это относится в основном к сохранению определенного состояния (отопление, охлаждение, вентиляция, бункер, дамбы, консервы), к использованию энергии (автомобиль, самолеты, ракеты и т. д.) и ускорению передачи информации (телефон, радио, телевизор, печать, компьютер и т. д.)22.

Само собой разумеется, и в мифической культуре мы найдем операциональный элемент в том смысле, что создание физических предметов по однозначным интерсубъективным правилам, как и все подобное этому, вообще принадлежит к практическому "жизненному миру" (например, ремесленная деятельность). Но этой культуре недостает как идеала всеобщей логики, так и идеала всеобщей операциональности. Связанная с этим тенденция систематического поиска новых практических возможностей и усмотрения подлинной цели в постоянном прогрессе оказывается мифической культуре тем более чуждой, что она придает применяемым операциональным правилам нуминозное значение, не

позволяющее ей опрометчиво разрушать связь с традицией. Так, человек мифа часто сознательно идет на некоторое ограничение возможностей, табуируя многие из них, но зато то содержание, к которому он стремится, выступает для него более весомым.

Особенно следует выделить в этом контексте то, что в области мифа, как мы видели, созданное никогда не оказывается чисто материальной вещью. Это скорее нечто, во что перешла и проникла та нуминозная субстанция, которую ее творец наполнил жизнью при создании (см. гл. V, разд. 3а). И оттого оно непосредственно связано с делом его рук. Вспомним и о том, что в каждом орудии живет сущность его владельца (см. гл. V, разд. 2г) и оттого это орудие персонально к нему приспособлено. Машинное производство, в котором производитель и потребитель суть переменные, было бы с этим несовместимо.

Так, операциональная интерсубъективность гораздо в большей степени овладела нашим сегодняшним миром вплоть до деталей повседневной жизни, чем это было бы возможно в мифической культуре. Мы должны, однако, задаться вопросом: является ли такое доминирование и такое акцентирование операциональной рациональности чем-то самим по себе рациональным? Иначе говоря: становится ли требование какой-либо формы рациональности стремлением к всеобщей рациональности? Какие рациональные основания можем мы для этого привести?

Говорят, технико-индустриальный мир неизмеримо улучшил условия нашего материального существования, и это по большей части несомненно верно. Но, с другой стороны, мы должны также признать, что отнюдь не

всегда это было мечтой человечества. Если прочесть, что все философы и пророки в течение человеческой истории называли высшим счастьем, если рассмотреть зачастую столь отличающиеся от наших ценностные ориентации прошлых времен, то можно обнаружить, что им были совершенно чужды те желания, которые нам кажутся естественными. Не то чтобы им не было кстати данное улучшение жизненных условий, хотя и в их время это тоже происходило, но такие улучшения искали в более высоком контексте, который был мифическим, религиозным или нравственным.

Согласно широко распространенному заблуждению, если бы только людям было известно, какие возможности дает техника, они непременно к этому бы стремились23. При этом ссылаются на то, что возникновением техники в XVI—XVII веках мы обязаны некоей программе, можно сказать, некоему новому волеизъявлению, которое мы находим, например, у Бэкона и Декарта, и что эта программа была придумана исключительно как некий вызов прошлой установке, которая позволяла преодолевать господство природы, понимаемой как божественная или сотворенная Богом, лишь в очень умеренных, благоговением и благочестием установленных границах. Выход за такие границы назывался греками "хибрис" (дерзость), а позднее христианами — дьявольским делом. Даже горные работы рассматривались

как опасное вмешательство в "священное место", позволительное лишь при соблюдении соответствующих ритуалов24. Строительство Ксерксом огромного моста через Геллеспонт было сочтено кощунством25; миф об Икаре должен был служить человеку предостережением от дерзкого желания пренебречь установленными

границами покорения природы. Такие примеры можно умножать сколько угодно. Даже когда технический мир начал свои победоносный поход, человечество вплоть до сегодняшнего дня не переставало сомневаться в его смысле и мудрости.

Такое историческое напоминание показывает нам, что вопрос о рациональной обоснованности сегодняшнего акцентирования логически-операциональной рациональностью и стремления к ней в конечном счете зависит от того, насколько обоснованы связанные с этим высшие цели. Эти цели оказываются одновременно нормами, ибо им придается значение, обязательное для человеческого счастья, блага и добра, какое бы название ни давали последнему.

Тем самым я прихожу к последней из перечисленных в главе XV форме рациональности*.

Перевод выполнен при участии С. Коначевой.

ГЛАВА XXI Рациональность как нормативная интерсубъективность в науке и мифе

Мы должны поставить перед собой следующий вопрос: возможен ли рациональный выбор между целями и нормами, свойственными мифу и науке? Можно ли показать, что одна из этих областей может притязать на обладание нормативной интерсубъективностью, тогда как другая ее не имеет? Будет ли более рациональным осуществлять те всеобщие идеи счастья и добра, которые

ведут к поиску нуминозного "единства идеального и материального", архе и всех других связанных с этим мифических действий и поступков? Или рациональнее провести в жизнь отличающиеся от мифа всеобщие идеи счастья, добра и т. п., которые согласованы с научными целями, вырвать предметы из всякого нуминозного контекста, отделяя идеальное от материального, чтобы установить правила и законы природы, построить соответствующие пространственно-временные конструкции и осуществить все из этого следующие действия и поступки, чуждые мифу?

Для ответа на эти вопросы не требуется особо точного определения, в чем заключаются высшие нормативные цели, которым служат научные и мифические способы мышления. В дополнение к предыдущим разделам напомню, что к догмам современного сознания принадлежит убеждение в том, что научный и технический прогресс принес людям освобождение от гнета природы и страха перед трансцендентными силами, тем самым умножив человеческое счастье и спася человеческое достоинство. В данном контексте также необязательно детально останавливаться на том, что различные представления о целях и счастье появлялись в рамках мира, на который наука уже наложила свой отпечаток. Здесь этого уже достаточно, чтобы представить следующую мысль.

При желании рационально обосновать те или иные нормативные цели оказывается возможным сделать это, только выводя их из каких-либо других. При этом можно или идти все дальше этим методом обоснования, попадая в итоге в бесконечный регресс, или остановиться наконец на некоторой исторической данности. И, как всегда, человек сбивается с пути: в конечном итоге

норма становится лишь никак рационально не оправданным утвержде-

нием. И ничего не меняется от того, считаются ли высшие цели с научной точки зрения исторически созданными человеком или с точки зрения мифа — постигаемыми как божественные заповеди, относят ли их в итоге к профанной или нуминозной предметности. Из этого следует, что общая убедительность, исходящая из этих целей, может быть лишь фактической, а не рациональной. Поэтому нормативная интерсубъективность всегда расположена в определенных границах и временных рамках и, говоря научным языком, является, таким образом, чем-то исторически обусловленным.

Даже Кант, предпринявший впечатляющую попытку отделить моральные нормы как абсолютные цели от их догматического понимания, вывел их из некоего "факта разума", как он назвал категорический императив26. Не имея возможности вдаваться в подробности, надо указать на то, что в этих фактах категорического императива речь все равно должна идти о чем-то историческом, даже если сам Кант этого и не осознавал. А именно таком историческом, которое следует из общих условий просветительского понимания морали. Непосредственно освободиться от этой исторической соотнесенности совершенно невозможно. Исторический провал всех, кто пытался уйти от этого путем рефлексии, — здесь я прежде всего напомню о Гегеле, — показывает, что они не смогли передать именно ту рациональную интерсубъективность, на которую должны были бы претендовать. Они напоминают, да простят мне

это непочтительное замечание, барона Мюнхгаузена, вытягивающего себя за косичку из болота.

Тем самым мы ответили на поставленный в начале этого раздела вопрос. Между нормативными целями, объединяющими науку, с одной стороны, и миф — с другой, исключается рациональный выбор. Нормативная интерсубъективность, на которую сегодня в целом опираются цели науки, есть некий исторический факт и ничего более. И хотя никому не возбраняется усматривать в этих целях нечто очевидное и насущное, однако невозможно надеяться на рациональное обоснование этой личной убежденности и ее абсолютное интерсубъективное признание*.

Перевод выполнен при участии С. Коначевой.

ГЛАВА XXII Итоги и заключительный экскурс по поводу иррационального и дорационального, релятивизма и рационализма

Содержание предыдущего исследования можно еще раз вкратце представить следующим образом.

Первое. Научный и мифический опыт имеют одинаковую структуру. Наука и миф применяют одну и ту же модель объяснения. И там, и там мы можем различить чистый и предпосылочный опыт. Чистый опыт дан интерсубъективно необходимым образом. И в науке, и в мифе существует метод "проб и ошибок". Упомянутые предпосылки содержат в себе фундаментальную, то есть онтологическую, часть. Эта онтология имеет

систематическую структуру. Ее интерсубъективное признание базируется или на том, что она укоренена в истории, то есть определяет историческую ситуацию, эпоху, или на том, что она при определенных новых граничных условиях выводится из соответствующих разделов исторически укорененной онтологии и тем самым логически используется в новых областях27. Так происходит интерсубъективное оправдание изменений в предпосылках опыта. Такая эмпирическая интерсубъективность опыта, зависящего от определенных предпосылок, является, однако, с научной точки зрения всегда лишь исторически контингентной. Будучи предпосылочным опытом, она не имеет никакого абсолютного значения, поскольку может быть изменена, тем более что эти ее предпосылки нельзя рассматривать как результат деятельности всегда и необходимо истинного разума. Следовательно, различие между научным и мифическим опытом лежит исключительно в области содержания. Рациональная структура объяснения и интерсубъективного обоснования при этом никак не затрагивается.

Второе. В противоположность этому рациональность их семантик определяется прямо через эмпирические содержания, к которым она относится. Различное содержание науки и мифа ведет также к различным критериям (например, формам точности) для соответствующей семантической интерсубъективности. Эти критерии обосновываются тем, что сами содержания себя эмпирически оправдывают; но именно поэтому они не могут быть сопоставлены друг с другом для установления рационального преимущества одного или другого.

Третье. То же относится и к критериям, определяющим способ и масштаб применения как логической, так и операциональной рациональности в науке и мифе.

Четвертое. Между нормативными целями, которым служат наука и миф, невозможен рациональный выбор. Выбор между ними имеет скорее фактически-исторический характер, хотя он и может содержать рациональные элементы, поскольку он следует из фактически-исторических условий.

В заключение имеет смысл прояснить некоторые понятия, чтобы исключить возможное непонимание.

Многие склонны обозначать как иррациональное все, что не может быть обосновано рациональным образом. Это могло бы привести к утверждению, что онтологические истоки и нормативные цели науки и мифа имеют в конечном счете иррациональный характер. И хотя определения вообще-то могут формулироваться произвольно, тем не менее в сегодняшнем словоупотреблении под иррациональным понимается скорее нечто направленное категорически против разума, нечто, из чего проистекают патологические чувства и страсти, враждебность и слепой произвол. Ничто из этого невозможно найти в науке или мифе, если не иметь в виду неподвластную рациональности историческую предметность, играющую в них столь основополагающую роль. Последние онтологические и нормативные предпосылки, на которых основываются соответственно наука и миф, неиррациональны (во всяком случае в сегодняшнем смысле) постольку, поскольку именно из них исходит все рациональное, характеризующее опыт, семантику, операциональную

деятельность и нормотворчество. Нередко сами эти предпосылки различным образом рационально представлены, а именно как производные некоей исторической ситуации, не погружаясь, конечно, полностью в данную рациональность. Итак, результаты предыдущих исследований не могут служить сегодня предлогом для защиты отрекающегося от мышления иррационализма. Я предлагаю поэтому все рационально не обоснованное в науке и мифе обозначать как "дорациональное".

Дальнейшее недоразумение коренится в том, что подчеркивание релятивности семантических, логических и операциональных критериев по отношению к онтологическим и нормативным предпосылкам, как и их релятивности по отношению к некоей исторической ситуации, рассматривается как выражение релятивизма. И хотя я уже вкратце высказался по поводу релятивизма, хотелось бы еще раз коснуться этого. Если под релятивизмом понимается подход, в соответствии с которым решения внутри науки и мифа, а также выбор между ними самими происходят более или менее произвольно и субъективно, тогда между упомянутой релятивностью и релятивизмом нет ничего общего. Тогда эта релятивность, состоящая в отношении нормативных и онтологических оснований к чему-то исторически контингентному, оказывается отчасти фактической, отчасти рациональной связанностью, поскольку основана на логической взаимосвязи с этой контингентностью. Данная релятивность упомянутых семантических, логических и операциональных критериев имеет также логический характер и потому никак не может быть произвольной, поскольку это не значит ничего иного, кроме выводимости этих критериев из соответствующей

предметной области. Релятивизм ли это, если из ситуации А делаются иные логические конечные выводы, чем из ситуации В?

И еще одно, последнее замечание. Необходимо строго отличать рационализм от рационального. Под рационализмом понимается философское направление, которое рассматривает определенные аксиомы и принципы (о том, каковы они, существует непримиримое различие во мнениях) как выражение абсолютной и тем самым интерсубъективно вечной разумности. При желании можно рассматривать все предыдущие исследования как единое опровержение этой точки зрения, несостоятельной как в историческом, так и теоретическом плане.

Еще раз оглянемся назад. Во второй части этой книги была установлена сомнительность оснований, сыгравших решающую роль в истории возникновения господствующей в целом и сегодня естественно-научной онтологии. Там было также указано на то, что подобное историческое рассмотрение не может заменить теоретического и эпистемологического исследования естественнонаучных оснований. Теперь такое исследование, распространенное на соответствующие научные онтологии, наконец представлено. При этом обычное сегодняшнее мнение о науке как о своего рода парадигме рационального оказывается иллюзией. Эта иллюзия имеет свои исторические корни в эпохе Просвещения, которая, будучи в целом под властью рационализма, ошибочно приняла научную онтологию, особенно онтологию естественных наук, за выражение необходимой разумности или руководимого разумом опыта. Это привело к равно захватывающей и неясной идентификации науки, рациональности, разума и

рационализма, еще и сегодня оказывающей свое воздействие. Наша так называемая просвещенная и научная эпоха оказывается на деле, однако, ничуть не рациональнее и не разумнее других.

В главе IX третьей части книги было показано, как после долгих восходящих к предыдущим столетиям исследований в рамках новейших интерпретаций мифа постепенно усиливалось предположение о том, что его надо "принимать всерьез" и что он обладает равноценной науке онтологией и рациональностью. Эта догадка, основанная в большей степени на исторических и довольно фрагментарно собранных фактах, требовала теоретической и эпистемологической, точнее, онтологической и тем самым философской проверки. Как показали предыдущие разделы, она полностью подтверждена.

Часть четвертая Современность мифического

В главе III мы говорили о раздвоенности, свойственной нашей культуре. Как там уже отмечалось, не всякое противостояние овладевшему ею миру науки и техники исходит от мифа; тем не менее такие формы противостояния весьма часто определяются именно мифическим мышлением, продолжающим в нас свое существование. Лишь анализ и результаты предшествующих исследований, в особенности во второй и третьей частях, позволяют нам ясно осознать это обстоятельство. Это все еще мощное действие мифа и постоянные флуктуации между мифическим и научным истолкованиями мира надлежит теперь подтвердить некоторыми соответствующими примерами. Эти примеры обнаруживаются в искусстве, религии и политике'. Именно в них эпоха выступает особенно отчетливо. Претензий на полноту я не выдвигаю. Скорее речь идет о ряде довольно систематически связанных разработок, призванных выдвинуть новый подход к известным предметам и дать наглядные примеры значимости полученных выше результатов для сферы анализа мифа.

ГЛАВА XXIII Мифическое в современной живописи

С того момента как сила мифа стала ослабевать, когда нуминозное все меньше и меньше стало проступать в реальности, его стали все более и более фиксировать

идеально, чисто образными средствами. Образ уже не был самой вещью, как ранее, когда и бог в храме был самим богом, а не только его отображением. И поскольку древнее единство идеального и материального разрушилось, искусство и действительность также отделились друг от друга. Однако именно это и повлекло за собой неслыханный расцвет художественной деятельности во времена классической и поздней античности. Ибо то, что не является более божественным, может, по меньшей мере, быть изображено как божественное, а кроме того, ослабевает и зависимость произведения искусства от культа. Лишь теперь полный объем действительности, а не только божество становится предметом искусства, однако именно таким способом искусство пытается удержать и спасти все более и более теряющееся в реальности идеальное, по крайней мере, в прекрасной видимости, которую оно предлагает. Так его орудием становится иллюзия. В живописи об этом свидетельствует появление перспективы, примером чего является прежде всего римская настенная живопись, а в пластике об этом свидетельствует попытка сделать отображение до неразличимости похожим на оригинал. Иллюзия не только позволяет воспроизвести реальность в видимости, но, кроме того, она позволяет произведению искусства — и как раз в этом состояло ее первоначальное предназначение — светиться в более высоком свете.

Даже видимость является несостоятельной, если божественное, как это показало христианство, в значительной степени удалилось из мира в потусторонний мир, в трансцендентность. Тем самым искусство теряет свою прежнюю задачу — быть, по крайней мере, воспоминанием о мифическом,

просветлением чувственного и тем самым одновременно созерцанием мифического в более высокой действительности идеи. Кроме того, поскольку трансцендентное и таинство связи с богом сообщается прежде всего с помощью слова, логоса божественных книг, то искусство играет отныне в области культа лишь второстепенную роль. Оно представляет лишь вечные прототипы событий священной истории, такие, как Рождество Христово, причастие, распятие и т. д., и вообще принимает в свой тематический круг лишь то, что находится в каком-либо отношении к ней. Однако и эти образы уже не являются с необходимостью самим изображенным, как во времена мифа, хотя мифическое еще имеет здесь большое влияние, как это показывают изображения чудотворцев или иконопись. Кажется, будто весь видимый мир поглощен подлинной реальностью и тем самым значимостью лишь трансценденции и таинства. Это положение дел изменяется лишь с того момента, когда воспринимаемый мир, благодаря распространению аристотелизма, вновь становится значимым.

Таким образом, если мы рассматриваем историю искусства в аспекте интерпретации реальности, то мы видим, что идея о роли искусства, прослеживаемая в период перехода от мифа к христианству в античности, в определенном отношении лишь повторяется в эпоху, начинающуюся с Ренессанса и продолжающуюся до конца XIX века. Совокупное содержание мира вновь постепенно становится его предметом, но единство искусства и действительности в мифе разрушено безвозвратно, искусство и действительность остаются разделенными. Искусство — это видимость, иллюзия, отображение, и как раз поэтому оно может изобразить

идеальность, нуминозность или идеал, более не распознаваемые и не познаваемые в непосредственной реальности. То, .что отличает это искусство от его античных предшественников, — это содержание этой идеальности, нуминозности и идеалов, в которых христианство и античность, феодальность и буржуазность, католичество и протестантство обнаруживают друг друга и связываются между собой или противопоставляются друг другу и взаимно упраздняют друг друга. Нужно иметь в виду сохранение этого базисного представления о реальности, которое мы только что обрисовали, вопреки его значительному содержательному разнообразию и существенным внутренним трансформациям, если мы хотим вполне оценить тот радикальный разрыв с 600-летней традицией и уяснить полный масштаб той революции, которую представляет собой искусство, начинающееся с конца прошлого столетия.

Решающий стимул для него возник 300 лет назад и исходил от физики. Здесь мы опять сталкиваемся с Декартом, одним из величайших поворотных пунктов западноевропейской истории, о котором мы уже подробно говорили в главе II. Поскольку он учил тому, что внешние предметы подчиняются лишь математическим и механическим законам, то тем самым из природы исчезает всякая жизнь, все органическое, или по меньшей мере оно должно быть сведено к таким законам, которые управляют неживой природой. Мир — огромная машина, даже звери — лишь автоматы, "animala sunt automata". Только человеческий дух резко отличается от всего этого, он есть res cogitans, мыслящее, в то время как природа и вешний мир есть res extensa, протяженное. Природа как машина исчислима и

поэтому подчинена господству того, кто знает ее законы. Поскольку она есть нечто мертвое, ее можно без угрызений совести заставить служить себе любым способом. Чтобы обнаружить ее законы, необходимо, таким образом, сначала разложить ее — именно как некоторую машину — на части и элементы, затем изучить способы их функционирования, чтобы в конце концов вновь собрать ее из ее элементов. Уже мыслящий сходным образом Бэкон требовал: необходимо "рассечь природу" ("dissecare naturam")2, чтобы "победить ее действием". Ньютон помог утвердиться этому новому толкованию действительности и завершил то, что до него начали Галилей, Кеплер, Декарт, Бэкон и многие другие. Тем самым теперь Я и мир, идеальное и материальное, субъект и объект оказались отделенными друг от друга не только в грубой действительности, но даже в идее или в высшей реальности. Огромные успехи науки и исходящей из нее технической революции должны были усилить впечатление, что это — итог окончательный и бесповоротный. Казалось очевидным, что естествознание нашло единственно правильный подход к постижению объективного мира и тем самым истины. Все остальное покоится лишь на иллюзиях, образах желаемого и фантазиях. Когда научное понимание действительности и онтология Нового времени в конце прошлого столетия стали находить наконец всеобщее распространение, Дюбуа-Реймон, своими популярными сочинениями в значительной степени способствовавший ее проникновению в общественное сознание, писал, что из этого мира наука изгнала не одних только богов и чудеса, но и все человеческие черты, то есть антропоморфизмы, "как порождение свойственной нам непреодолимой склонности к персонификации"3. "Мы

заглянули, — пишет он дальше,— в... механизм обезбоженной природы"4, которая "безмолвна и мрачна"5. Это выступало по меньшей мере как обратная сторона той победоносной веры в прогресс человечества, которая стала возможна лишь благодаря науке и ее способу рассмотрения реальности, то есть ее онтологии.

Когда в середине прошлого столетия триумф науки вместе с техникой и индустриализацией окончательно стал несомненным, искусство оказалось в совершенно новой, ни разу еще не возникавшей в прежней истории ситуации. Какая предметная область еще остается для него, если доступ к действительности и истине оставляет за собой одна наука? Если Я и мир, субъект и объект, идеальное и материальное уже не могут быть правдоподобно объединены в идее, если, с другой стороны, поблекла и вера в трансцендентное, то как оно может выполнять свою прежнюю задачу — преобразование в образ этого единства, нуминозного, божественного начала, служа тем самым просветлению чувственности или сущности мира? Всю историю искусства начиная с конца прошлого столетия можно истолковать как попытку найти новые формы и подходы для ответа на этот вопрос. Одно само собой разумеющееся обстоятельство должно быть все же оговорено во избежание недоразумений. Мы затрагиваем лишь один определенный, хотя и решающий аспект живописи, оставляя без внимания другие, также существенные, например эстетические, аспекты. Но здесь важен только данный аспект, поскольку предметом рассмотрения является борьба между мифическими и "демифологизированными" элементами в живописи.

1. Живопись в сфере влияния научной онтологии и технической цивилизации. Субъективность как предмет живописи

а) Импрессионизм

После того как наука так решительно оторвала объект от субъекта и истолковала его экзистенцию как чисто материальную, одновременно потребовав для себя исключительной компетенции в этой сфере, что же оставалось искусству, как не удалиться в сферу субъективности? Если искусство более некомпетентно в познании действительности в смысле всеобщей обязательной объективности, то разве не может оно посвятить себя, по крайней мере, чисто субъективному восприятию и видению как таковым, разве, нельзя их законы и способы бытия проследить в контексте некоей науки живописного искусства? По сути, этот вопрос, который задали себе импрессионисты, так сказать, витал в воздухе6.

Таким образом, предмет не должен изображаться таким, каким его можно постичь в себе или даже в некоторой идее, напротив, он должен быть изображен без всяких мифических, религиозных, метафизических или научных задних мыслей — так, как он показывает себя в этот преходящий момент, в этой особенной перспективе, в данном аспекте и данному субъекту. Чистым видением и восприятием как таковыми следует наслаждаться так, как смакуют на языке изысканное блюдо, то есть в некотором роде в кулинарном духе. Поэтому нужно постоянно сдерживать перерабатывающий восприятия рассудок, всегда готовый к познанию объекта в его чистом объектном бытии. Так,

например, расплывчатую зелень, применительно к которой рассудок знает точно, что эта зелень в себе распадается на отдельные листья, художник видит как таковую, и только это увиденное, а не что-то помысленное, входит в изображение художникаимпрессиониста. Импрессионист — ив этом он весь — дитя своего, ставшего научным века, жаждет наслаждения лишь таким созерцанием, которое начисто лишено мысли; мыслимое, считает он, уже не входит в его компетенцию. И тем не менее он, что характерно, ведет себя совершенно как ученый, систематически исследуя именно это изображение и познание самого восприятия со всеми его особыми законами. Отчетливее всего это видно у пуантилистов, прежде всего у Синьяка: исходя из теорий восприятия Гельмгольца, Шеврёля и других, он проводит экспери-

менты, конечными результатами которых являются его картины7. Искусство, таким образом, удаляется под давлением науки к некоторому фрагменту действительности, то есть обращается к фактам субъективного созерцания. Объект вообще лишь постольку входит в поле зрения, поскольку он полностью чувственно исследован в пределах субъективности, поскольку он полностью вошел в ее восприятие, поглощен ею.

б) Кубизм

Импрессионизм был решающим шагом на пути к модерну. То, что отныне происходит, обладает изумительной логикой. Прежде всего шаг за шагом художественно исследуются и воплощаются те возможности, которые были заключены в радикальном обращении к субъективности. Я буду следовать

путеводной нити этой логики, не останавливаясь на фактическом временном ходе развития искусства, в котором были даны и другие, не следующие этой нити ответы на существующую ситуацию, определяемую научно-технической цивилизацией, — о них мы будем говорить позже.

Импрессионизм удалился, как уже было сказано, к воспринимающей субъективности, поскольку наука отняла у искусства объект как предмет мыслящего познания. Но разве не был данный объект конечным продуктом как раз этого познания? Не была ли наука следствием конструирующего рассудка, именно того картезиански-ньютоновского рассудка, который разлагает природу на ее элементы, изучает функции этих элементов в соответствии с закономерностями и затем вновь объединяет их в некоторую целостность, которой отныне можно свободно распоряжаться, поскольку мы постигли ее и пронизали взглядом? Разве не учил Кант, один из величайших теоретиков оснований науки, что познанный объект частично воспроизводится субъектом в определенных процессах познания именно потому, что он лишь благодаря операциям сознания становится тем, чем он затем является? Субъективность заключена, таким образом, не только в восприятии, но и в мышлении, она содержится в чувственности точно так же, как и в ratio. В первом случае она полностью зависит от перспективы, от аспекта и от индивидуальности, во втором случае она так производит предмет в мышлении, как его производят в мышлении все, поскольку это общезначимо, интерсубъективно. Можно, таким образом, говорить также о субъективной и интерсубъективной сторонах субъективности. Но если субъект порождает свой объект, если он частично порождает саму действительность, если

человек, как уже полагал Декарт, является maitre et possesseur этой действительности, если современный человек, человек века естествознания и техники, именно в этом видит свою сущность, именно из этого черпает свое горделивое самопонимание, почему же его суверенность, его производящая креативность не может выразить себя в понятии и мысли таким же образом, как творчество художника, творящего свои предметы? Это вопрос, так сказать, побочный для основного вопроса импрессионизма, и это тот самый вопрос, который был поставлен кубистами.

Элементы действительности суть для них также и элементы науки, то есть точные формы геометрии: куб, шар, цилиндр, треугольник и т. п.; поэтому, по Грису, который был равен Пикассо как художник и безусловно превосходил его как теоретик, кубистский образ имеет свою "математику"8. Он сконструирован как кристалл, и художник изображает это, действуя "дедуктивным способом", то есть создавая свою картину из определенных элементов и общих принципов9. Кубист творит свой предмет посредством понятия10, рацио, показывая его тем самым не в перспективных аспектах его простого восприятия, но и со всем тем, что мы не видим, а лишь домысливаем в нем, а именно, вместе с его объемами, его внешними и внутренними плоскостями, его передними и задними сторонами и т.д. Человеческий облик, бутылка, гитара, да и все, что угодно, исчерпывает себя не в простом созерцании, но только в мысли. Тот, кто хочет изобразить их с ее помощью, в их "подлинной действительности", в их объективности, тот не должен останавливаться и на световых оттенках, которые дает только субъективное впечатление, напротив, он должен рисовать их монохромными, то есть

так, как они существуют "в себе", каков их "локальный цвет". Отсюда часто однотонные цвета кубистов. Всякой субъективной видимости восприятия и перспективы, всего, относящегося к иллюзии, следует избегать; этому у них служат и коллажи, то есть введение в картину ненаписанных предметов, таких, как листы газет, лоскутки, клочки клеенки и т. п.

Конечно, обычно различают так называемые аналитический и синтетический кубизм, однако в рамках данного выше описания основной интенции кубизма это не имеет значения, поскольку она в обоих случаях имеет своим результатом создание некоей рациональной живописи. В аналитическом кубизме на первом плане находится имеющая три измерения конструкция конкретного предмета из его геометрических пространственных элементов; в систематическом кубизме, напротив, художник начинает с абстрактно-математической конструкции, из которой он затем развивает предметное. "...Я исхожу из цилиндра, — пишет Грис, — чтобы создать некую единичную сущность определенного типа, из цилиндра я делаю бутылку"". Конечно, при этом исчезает конкретная бутылка, она только "дедуцируется"12 из цилиндрической формы как понятия и типа. Так он хочет выразить "праидею", "понятие предмета", которое является тождественным "для всего человечества и для каждого", например идею стола, "которая является общей и для экономки, и для столяра, и для поэта"'3. "Художественная математика" как абстрактная архитектура исходного пункта художника ведет его, таким об-

разом, к "образной физике", в которой предмет, хотя и только как понятие, конкретизируется на основе его абстрактных фундаментальных форм14. Поэтому если

Грис и использует такие выражения, как "математика", "дедукция", "физика" и "понятие" преимущественно в отношении представляемого им синтетического кубизма, тем не менее нет никакого сомнения, что они могут быть использованы и для характеристики аналитического кубизма. Математика проявляется там в квазигеометрическом, имеющем три измерения строении конкретного предмета, а дедукция — в том, что эта конструкция выведена из понятия предмета. Здесь можно говорить и о физике, а именно в том смысле, что конкретный предмет находит себе выражение только как физическое тело. Эта общность, которая, как уже говорилось, в данной связи только и имеет значение для нас, отражается, наконец, и в том, что как для аналитического, так и для синтетического кубизма основу образуют так называемые первичные чувственные качества, то есть качества пространственной формы, а так называемые вторичные чувственные качества, в данном случае качества цвета, подчинены им (даже если и те и другие образуют для зрителя некое гармоническое единство). Таким образом, переход от аналитического к синтетическому кубизму в действительности не представляет собой фундаментального изменения основной художественной интенции, он имел своей причиной чисто изобразительные, чисто эстетические проблемы. Так, например, необходимость отказаться от оттенков и придерживаться "локального цвета" предмета, которая описанным образом следовала из этой интенции, — эту необходимость было весьма трудно совместить с требуемой гармонией целостной картины; решение именно этой задачи должен был дать синтетический кубизм.

Аполлинер, один из первых интерпретаторов кубизма, говорил, что кубизм — это "научная живопись"15, Гляйцес замечала, что она хочет выразить в образе именно те операции духа, посредством которых объект производится в понятии16, а Канвайлер, который в начале века сопережил рождение кубизма в непосредственной близости от него, подчеркивал его родство в том числе и с философией Канта17.

Подобно тому как Кант учил, что нужно связать различные представления в сознании для того, чтобы постичь их многообразие в синтезе познания, кубистская картина, считает Канвайлер, вынуждала зрителя к такому воспроизведению синтеза, которое стало бы возможным, если бы он скомбинировал имеющиеся там различные грани предмета в некоторую целостность. Картина кубиста — некое "раздражение", побуждающее человека к "конструированию предмета" с помощью имеющейся наличной "формальной схемы". "Так в сознании созерцающего возникает искомое полное физическое изображение"18. (К нему, однако, относят не только его уже упомянутые пространственные и первичные качества, но и его вещественные свойства, например

шелковистость, глянцевитость, наличие прожилок, вид облицовки и т. д.) При этом, однако, и название картины, например "Бутылка и стакан", тоже становится необходимой составной частью самой картины. Канвайлер пишет19: "Бессознательную работу, которую мы должны проводить над каждым предметом физического мира, "познавая" его формы, создавая для себя его точный образ, облегчает нам кубистская структура, показывая и раскрывая перед нашими глазами отношение этого тела к праформам". Так Грис оказывается просто неокантианцем, признавая a priori

пространство условием внешнего познания и осмысливая его как основание субъективности20. Конечно, кубизм — это не просто поздний перенос кантовской философии в живопись, вся философия субъективности, следовательно, также Фихте, Штирнер и др. оказали здесь такое же влияние, как и естествознание21, хотя кубисты и не имели особого философского образования. Грис выражается поэтому, скорее, в общем виде, когда говорит: "Один философ сказал: чувства дают материю сознанию, а дух дает ему форму"22. Грис также неоднократно говорит об "элементах духа", из которых он строит свои картины, например, в одном письме к Канвайлеру, которое тот опубликовал в своей книге о нем, а также в "Valori Plastici", Pom, Februar 1919 и в ."Antwort", Europa-Almanach, Potsdam, 1925 (перевод В. Меринга), где он добавляет, что художник должен выбирать те элементы, "которые остаются зафиксированными в духе благодаря познанию". Для кубиста тем самым в итоге исчезает различие между картиной и действительным предметом

— ведь и та и другой являются продуктом сознания. "С формальной точки зрения, — замечает Канвайлер, — для художниковкубистов проблема состояла в существовании "произведения искусства" как предмета, конструируемого предмета, чье единство господствует над частями, как неповторимого предмета, "который есть не отражение, а индивидуальное творение"24.

Если я ранее заметил, что импрессионизм растворил действительность в восприятии, то теперь можно добавить, что кубизм показывает такую действительность, которая произведена дополнением восприятия, то есть рацио, мышлением. Кубизм поэтому еще решительнее, чем импрессионизм, разорвал с

самосознанием живописи, которое сохранялось около 600 лет, начиная с Ренессанса. В непосредственном наслаждении чувственным у импрессионистов все еще мерцает отблеск прежнего мифического преображения мира. Теперь все это в значительной мере исчезло. Кубизм — это искусство понятия, "art conceptuel" ("концептуальное искусство"), как его также называют. Он преклоняется перед конструированием действительности посредством рационального мышления и тем самым также перед творческой свободой человека и его господством над предметом. Так то, что можно было бы назвать "духом науки", своеобразным способом утверждается в живописи, а отвечающее ему и ставшее благодаря ему возможным чувство жизни особым способом представляет

себя в образе: человек как maitre et possesseur реальности. И тем не менее если мы еще находим в импрессионизме отблеск мифического преображения мира, то и кубизм также не смог полностью избежать этих чар. Это в особенности можно наблюдать у Гриса.

Грис сказал однажды, что аналитический кубизм относится к систематическому, как "описание физических явлений" к самой физике25. В аналитическом кубизме имелись только "понятийные связи художника и его... объектов", но "почти никогда — связи между самими объектами"26. Ведь физика не состоит из скопления разрозненных единичностей, которые находит индивид — это было бы чистое "описание феноменов", — она стремится, скорее, к некоей замкнутой в себе системе, из которой исключен наблюдатель (от особых проблем квантовой механики мы можем здесь отвлечься). Приведенное Грисом сравнение мы должны теперь перенести на картины синтетического кубизма: здесь

возникает замкнутая в себе система объектов, которые для Гриса являются идеями. Это — идеи, поскольку мир, из которого он, по его собственным словам, заимствовал "элементы реальности", "является не видимым, а представленным"27. Но именно потому, что в синтетическом кубизме изображается законченная система предметов как идей, исключающая наблюдателя, именно поэтому вновь ослабевает сознание того, что они по существу являются только конструкциями человеческого духа; таинственным способом они вновь неожиданно становятся самостоятельными и получают архетипические, прообразные черты. Идеи, которые Грис писал в расцвете своего творчества, овевает некое дыхание вечного, отдаленного от субъекта начала, образующего мифическую основу и платоновской философии (см., например, гл. VI, разд. 2). Здесь лучится что-то подобное той радости и покою, тому аполлоновскому, что характеризовало платоновскую идею. В его наиболее зрелых картинах предметы — стол, гора, вода, небо — появляются, с одной стороны, как типы-прообразы, но, с другой стороны, они словно находятся в нуминозных отношениях друг к другу. Тем не менее это нежное очарование мифа лишь изредка можно найти в кубистских картинах. Формирующее, творческое величие самого художника остается определяющим. Это становится явным также благодаря преобладающей "профанности" сюжетов картин: стол, бутылка, стакан, ваза, газета, нотный лист и т. д. Природа, если отвлечься от часто появляющихся на картинах гроздьев винограда, здесь отсутствует, художник предпочитает артефакт.

в) Сюрреализм

Последуем далее указанной ранее внутренней логике развития искусства, вытекающей из того

обстоятельства, что субъективность вообще впервые была обнаружена как сфера, позволяющая изобразить реальность за пределами науки художественными

средствами. В таком случае включение в предмет живописи не только законов восприятия и мышления, но и внутреннего содержания духовной жизни (воли, влечения и чувств) стало просто неизбежным. Однако, подобно тому как импрессионисты частично использовали в искусстве определенные теории видения, кубисты — определенную теорию рационального познания, так и те художники, которые погружались в глубины Я, в значительной мере опирались на теории бессознательного, а именно на психоанализ.

Зависимость от научного познания мира, уважение к нему чувствуется, таким образом, повсеместно, и искусство пытается только включиться в его систему, найти свое собственное место в ней. Оно неизменно несет в себе некоторые черты научности. В этом широком смысле оно вообще — а не только кубизм — есть "концептуальное искусство". Именно поэтому эксперимент также играет в нем столь значительную роль, точнее — экспериментирование согласно теориям и принципам. Тем самым картины в большей степени являются результатом художественного познания и опыта, чем (как раньше) выполнением проекта, уже заранее определенного в постановке цели, тематике и видении.

Именно это происходит и в той живописи, которая обращается к глубинам духовной жизни и которую мы обыкновенно обозначаем как "сюрреализм". Ведь акт рисования является для сюрреалиста актом самопознания, актом самоанализа. Он остерегается

подчинения образов, вырывающихся из глубины его субъективности, рациональным законам и правилам. Сюрреалист пишет в большей степени ассоциативно — так, как пациент на кушетке врача благодаря ассоциации дает врачу и самому себе ключ к своему внутреннему миру. Тем самым как раз открывается иррациональное, воображаемое, абсурдное, которое ведет свою жизнь в глубинах души. Картины сюрреалистов наполнены символами зависти к пенису, страха перед кастрацией, импотенции, отвращения, садистских и мазохистских жестокостей, каннибализма и всех мыслимых мерзостей. Часто они становятся понятны для зрителя только тогда, когда он знает подробности о личности художника. Только из комментария можно узнать, что, например, некоторые элементы картин Дали означают угнетение художника его авторитарным отцом, другие — его детский страх быть съеденным, третьи — комплексы по отношению к его жене Гале. Необходимо кое-что понимать в психоанализе, чтобы знать, что его картина "Вильгельм Тель" должна изображать перевернутый эдипов комплекс, а именно сексуальную зависть отца к своему сыну, его страх перед импотенцией и т.д.

С одной стороны, таким образом, сюрреалистская картина неразрывно связана с личностью художника; с другой же, она все же претендует на всеобщность, благодаря демонстрации архетипов бессознательного, как они представлены в психоанализе.

Здесь так же, как и в импрессионизме и синтетическом кубизме, мы наталкиваемся на границу, где мифическое вспыхивает

в преломленном, но все же довольно заметном свете. Ведь несмотря на то что в архетипах,

представленных в сюрреализме, имеются в виду скорее общие основные понятия психоанализа, однако архетипы К.Г.Юнга также относятся к ним, а они, безусловно, находятся в определенном отношении к мифу (см. гл. III, разд. 5).

г) Три основные формы абстрактной живописи, соответствующие импрессионизму, кубизму и сюрреализму

Супрематизм

Если импрессионизм, кубизм и сюрреализм, как уже отмечалось, находятся друг с другом в определенной логической связи, то три основные формы абстрактного искусства, а именно супрематизм, конструктивизм и неформальная, или лирически-абстрактная живопись, образуют здесь, так сказать, неоспоримый конечный пункт.

Импрессионизм растворил объект в субъективном восприятии, и как следствие этого, в основанном К. Малевичем супрематизме объект вообще исчезает и как бы возвращается к нулевому пункту: черный квадрат на белой основе. Позднее он вновь начинает строить свои картины из чистых элементов восприятия, цветов, линий и пр. Чувства торжествуют над разумом — это и должен означать супрематизм.

Возможно, на первый взгляд эта связь между импрессионизмом и супрематизмом Малевича могла бы удивить, ведь Малевич развивался из кубизма, и он ничего не говорит об этой связи в своих теоретических работах. Все же из его разъяснений можно сделать вывод, что супрематизм в основе является радикальным импрессионизмом.

В своей книге "Супрематизм — беспредметный мир"29 Малевич решительно выступает против науки, техники, мышления и познания и тем самым прямо отвергает то, что кубизм как подчеркнутое "концептуальное искусство" продолжает иными, художественными средствами или возводит к своему источнику в субъективности. "Научная техника", считает Малевич, именно потому, что она целиком и полностью "выбрала путь рассудка"30, связана с предметами (объектами), поэтому предметы

— это ее подлинная сфера. Сегодня человечество не видит "другой возможности построить свою жизнь, кроме как на научно обоснованных идеях"31. Но "технико-механистический реализм не знает иных ценностей, кроме технико-механистических. Он не может познать ни художественное, ни эстетическое..."32. Следовательно, для искусства остается сегодня только непонятийное и тем самым беспредметное, в чем, однако, Малевич видит что-то вроде триумфа чистого видения, восприятия и ощущения над мышлением. Супрематизм этого искусства заключается как раз в том, что оно "как беспредметность" абсолютно не нуждается в понятийных определениях33. В конечном счете именно кульминирующая в науке и технике предметность мышления — источник всякого зла: "Потому человечество и живет в вечном страхе, что основания его жизни могут быть разрушены"34. Ведь предметность неразделимо связана для Малевича с причинностью и волей. Только в беспредметном искусстве умолкает нескончаемое, никогда не достигающее своей цели мышление, приходит к концу подчинение причинности и никогда не успокаивающейся воле. Отрешившись от

них35, художник в чистом созерцании бесформенного познает "волнения"36 "освобожденного ничто"37.

Разве это поистине не самая радикальная форма импрессионизма, а именно — тотальная рецептивность, чистые видение, восприятие и слышание, которые очищены от любой спонтанности организующего, различающего, формирующего, определяющего предметы разума? В этой полной беспредметности мир конструирующего мышления растворяется в пустой видимости. "Рассудок, — считает поэтому Малевич, — ведет не к реальности, а только к представлению о ней"38. Природа, реальность в себе есть для него недифференцированное единство, безобразное, беспредметное возбуждение39.

Малевич и в самом деле "продумал" импрессионизм "до конца", возведя в абсолют рецептивность и субъективность восприятия. Но подобное абсолютизирование в конце концов вслед за всей предметностью (которая без рассудка невозможна) заставляет исчезнуть также и субъективность, которая все же» нуждается в объекте, даже если он и увиден через ее "очки". Импрессионистское преклонение перед наукой оборачивается, таким образом, в супрематизме против нее: искусство, а не наука создает в чистом созерцании абсолютную реальность и вместе с ней — "спасение"40. Поэтому если Малевич рассматривает кубизм, а не импрессионизм как то движение, которое "подготовило" супрематизм, то он, очевидно, был введен в заблуждение тем, что кубизм на первый взгляд более явно разорвал с обычной предметностью и, так сказать, учинил над ней насилие; однако он упустил то, что мышление и его предметность тем самым праздновали лишь иной, новый, своего рода метафизический триумф,

в то время как именно в импрессионизме предметность стала двигаться к окончательному исчезновению в чистом восприятии уплотняющихся дымовых завес и цветовых облаков.

Конструктивно-абстрактная живопись

В противоположность импрессионизму кубизм растворил объект в его рациональных элементах; в дополнение к цели Малевича в вызванном к жизни Т. ван Дусбургом и П. Мондрианом движении "Стиль" ("Stijl") объект замещается рациональной конструкцией как таковой, а именно его чистой структурой. Их картины наполнены геометрически ясно очерченными формами, цветами и линиями.

Т. ван Дусбург видит в движении "Стиль" "искусство точных форм" и "логическое продолжение прежнего развития изобразительного искусства"41. Кубизм открыто рассматривается как последнее преддверие этого движения42. В противоположность Малевичу ван Дусбург отвергает чувственно-пассивное, рецептивное и подчеркивает в произведении искусства значение духовно активного, творческого рассудка43. "Духовная творческая интуиция" художника "должна... постоянно контролироваться рассудком"44. Природное явление тем самым "реконструируется" так, что "объект в своей сущности опредмечивается новым способом"45. Художник создает формы "по логическим законам"46. Художник может "свободно использовать любую науку (например, математику), чтобы достичь этой точности"47. Истинное, то есть "эстетически чистое искусство", имеет соответственно точное построение; речь идет об "отношении равновесия между положением и противоположением (например, вертикальное —

горизонтальное)", о "смене и устранении мер (например, большое — маленькое)", о "пропорциях (например, широкое — узкое)"48 и т. д. Любую другую живопись ван Дусбург называет "доточной"49. Следовательно, здесь также основой искусства делается "эстетика" конструирующего рассудка, творческая, порождающая объекты операция духа, то есть "интерсубъективная сторона субъективности". И ничто не меняется оттого, что ван Дусбург рассматривает "формообразование реального основания сущности... как цель своего "чистого искусства"50, и видит в его точных структурах "основные космические формы"51, а также зеркало гармонии мирового целого и его равновесия52. Ведь все это при более внимательном рассмотрении тоже оказывается только творческирациональным конструированием именно этой интерсубъективной субъективности, в конечном счете — ее созданием.

Ту же основополагающую мысль мы находим у П. Мондриана. Искусство должно "быть непосредственным выражением универсального в нас, то есть точным явлением нашей сущности"53. Чтобы это понять, нужно знать, что Мондриан под "выражением. универсального" понимает "абстрактное"54. Универсальное и абстрактное, однако, связаны друг с другом, поскольку абстрактное, как показывает математика, — это общезначимое. На самом деле живопись отличается от математики, по Мондриану, только тем, что она выражает абстрактно-универсальное "через пластическую реальность", а не как нечто идеальное, подобно математике55. Универсальное как абстрактная точность является, однако, для Мондриана "глубочайшей интериоризацией внешнего и чистейшим овнешнением внутреннего"56. Это именно потому интериоризация

внешнего, что тем самым априорные структуры субъективности становятся видимыми во внешнем, и именно поэтому это одновременно— овнешнение внутреннего. Правда, он говорит о том, что универсальное "для нас еще более или менее бессознательно"57. Но оно для нас бессознательно лишь постольку, поскольку оно содержит универсальные основные структуры сознания, которые, в качестве формаль-

ных условий бытия, завуалированы конкретным явлением природных объектов. И все же "бессознательное осознается нами"58, а именно в произведении искусства. (Ясно, таким образом, что здесь речь идет о бессознательном не психоаналитиков, но скорее трансценденталистов.) Мондриан, как и ван Дусбург, связывал с такими мыслями смелые спекуляции о всеобщей, создаваемой благодаря искусству гармонии и даже ожидал распространения указанного овнешнения внутреннего и интериоризации внешнего на всю действительность в виде некоего сверхцелостного произведения искусства. (Это, очевидно, должно обозначать его понятие "новое формообразование".) Однако мы не можем здесь более подробно прослеживать эту фантастическую ветвь своеобразного пифагорейского трансцендентализма59.

Из движения "Стиль" вышел ряд дальнейших результатов. Упомяну так называемую "конкретную абстракцию" М.Билла и А.Хербина, которые работали подчас по математическим программам. Их картины частично являются наглядными алгоритмами, частично же опираются на научные учения о цвете60. Особенно отчетливо проявляется идея, лежащая в основе такого рода направлений в искусстве, в так называемом

"концептуальном искусстве" З. Сикоры, который использует компьютер. Он следующим образом резюмирует свои теоретические представления: "Я стремлюсь найти программируемую структуру, чей характер определен через типы элементов, а также правила, по которым эти элементы упорядочены. Элементы конструируются из простых геометрических форм и их сегментов. Они выбираются так, чтобы компьютер мог различать не только их тип, но и их положение. Другими свойствами элементов является возможность их взаимной связи, или же, наоборот... их изолированность"61. То, что Сикора описывает здесь, есть форма некоторого исчисления, известного логикам и математикам. Здесь можно было бы привести еще множество других исходящих из этой же идеи форм абстрактной живописи, как, например, так называемый op-art Вазарели, Hard Edge Art ?. Стеллы, "сигнальное искусство" А. д'Архангело.

Подводя итоги, можно сказать: подобное абстрактное искусство ищет не феномены чисто субъективного, окончательно изолированного от объекта восприятия, как это представлялось Малевичу, а эстетику точности, эстетику чистой рациональности.

Неформальная, или лирико-абстрактная, живопись

Как импрессионизм и кубизм, так и сюрреализм находит свое логическое продолжение в определенной форме абстрактной живописи, а именно в уже упомянутом так называемом неформальном, или лирико-абстрактном, искусстве. Здесь часто отсутствует любая теоретическая конструкция, коль скоро она покоится на законах восприятия или разума; работает лишь бессознательное.

Оно выражается, однако, уже не в образах, символах, но в штрихах, линиях, цветовых пятнах, которые являются результатом спонтанных, здесь и теперь, в данное мгновение осуществляющихся актов письма, что позволяет говорить об "автоматизме" такой живописи. Вполне можно сравнить это с теми каракулями, которые мы, не особенно обращая на них внимание, рисуем во время разговора на листке бумаги, с тем только отличием, что здесь работает рука художника. Художник берет за исходный пункт какой-то живописный элемент, который ему вдруг приходит на ум, и, отправляясь от него с помощью ассоциации и интуиции, которые ведут его кисть, создает постепенно свою картину. Таким образом, этот вид живописи тоже может быть самопознанием, самоанализом, поскольку в итоге готовая картина предстает перед художником как психограмма его души. Д.Миро выразил это следующим образом: "Так отрезок нити может привести к рождению мира... Я нахожу мое название в ходе работы, нанизывая одну вещь на другую. Если я нашел название, то я живу в сфере его влияния"62.

2. Поп-арт

Еще раз подведем итоги. Искусство под давлением науки отступило в субъективность, которую оно исследовало в ее полном объеме и выразило в образе, а именно, во-первых, как субъективность восприятия (импрессионизм и его продолжение в супрематизме), во-вторых, как субъективность рациональных операций (кубизм и его продолжение в конструктивно-абстрактной живописи) и, наконец, в-третьих, как субъективность бессознательного (сюрреализм и его продолжение в неформальной, или лирической, абстракции). Тем самым

постепенно предметы внешнего мира, объекты начинают свое последовательное и чуть ли не систематически-тотальное исчезновение. В то же время исчезали и последние следы мифического преображения мира в искусстве, которые мы еще могли наблюдать в импрессионизме, кубизме и сюрреализме. Ибо оторванная от всякой предметности субъективность искусства так же далека от мифического единства идеального и материального, как и очищенная от любой субъективности предметность.

И все же это лишь часть того, что предприняло искусство, ища свое место в научно-техническом мире. Я рассмотрю еще три формы живописи, в которых вопреки всему и самыми разными способами сохранялась предметность, не растворяясь в субъективности. Одна из них по меньшей мере частично гармонирует с нашей цивилизацией, остальные, однако, видят в себе радикальный бунт против нее63. Я начинаю с первой, хотя по времени она возникла позднее всех. Данный подход опять-таки базируется на теоретическом основании. Поскольку до сих пор рассмотренные формы живописи имеют своим исходным пунктом научное толкование мира, эту попытку лучше всего рассмотреть в непосредственной связи с ними.

Рядом с природой и сферой технических механизмов все шире разворачивалась третья предметная область — область промышленных потребительских товаров, таких, как автомобили, самолеты, туалетные принадлежности, обогревательные и осветительные приборы, банки пива, готовые дома и т.д. Они прежде всего предназначены для комфорта, удовольствия, удобства и для удовлетворения материальных желаний; они, как таковые, не создают познавательных проблем в отличие

от природного объекта или технического прибора, о них нельзя спросить, как о последних, каким законам они подчинены, какова их сущность, поскольку они напрямую служат только потреблению, удовольствию, иными словами, они не подпадают с этой точки зрения под компетенцию науки или индустрии. Однако, чтобы выполнить свою задачу в качестве потребительского товара и чтобы их вообще можно было продать, они должны иметь приятную для глаз и привлекательную для чувств форму. Уже "югендстиль" двадцатых годов искал такие формы, хотя мне и кажется, что при этом он использовал непригодные средства традиционного искусства, которые просто были привиты с большим или меньшим успехом к тому, что мы сегодня называем промышленным дизайном. Лучше это удалось "Строительному дому", но только позднее, после войны, когда современный потребительский мир словно взорвался на основе капитализма, их произведения нашли соответствующую форму выражения, которая, пожалуй, точнее всего была обозначена ключевым словом "реклама".

В этом мире мы, вообще-то, живем и сегодня. Он в основном скрывает те уродливые заводы, рождающие эти товары, — точно так же, как и заслоняет от нас природу, от которой он стремится "освободить" человека и которую он частично хочет заменить. Но кроме того, он искажает взгляд и на внутреннюю сферу субъективности, обходя проблематику как ее познавательных функций (восприятие, мышление), так и ее бессознательного; его цель — необремененное наслаждение и удовольствие для каждого, он, таким образом, как бы это ни оценивать, имеет чисто эстетическую природу. Так потребительский мир смог, да и должен был стать

непосредственным предметом искусства, и именно здесь искусство должно было заявить претензию на свою полную и неограниченную компетентность. Поэтому оно в этом случае, с одной стороны, непосредственно-предметно, а с другой стороны, изображает свою предметность только с точки зрения субъективного наслаждения, использования, потребления: оно выбрало ту сферу субъективности, в которой оно не соприкасается с наукой и с ее онтологией. Это искусство мы называем поп-артом.

Поп-арт восхищается блеском хромированных автомобилей и самолетов, яркими упаковками продуктов питания и сигарет, моющих средств и пр.; поп-арт наслаждается амурными сценами голливудских сценариев и миром грез гигантских кич-фильмов.

Но люди, которых он рисует, являются схематичными, миловидными куклами без лиц, массовым типом с пустыми формулами вызывающей наслаждение сексуальности64. Этот вид современного человека так же, как и мир предметов, с которыми он имеет дело, освобожден от всякой весомости мифа, религии, метафизики и науки, он — машина удовольствий. Таким рисуют его и его рекламный мир Д. Розенквист, Т. Вессельман, Р. Лихтенштейн и другие поп-художники. Но именно отсюда вытекает и критицизм. Поп-арт частично переходит в иронию и даже в ненависть к пустоте современного потребительского мира, он пытается найти его демоническую обратную сторону. Я назову здесь Р. Б. Китай, Р. Линднера, Ф. Ботеро, если ограничиться лишь некоторыми, или Г. Г. Эрро, который оборачивает острие и использует средства этого искусства для политической агитации против капитализма.

3. Живопись как бунт

против научной онтологии и технической цивилизации. Новые формы мифического

а) Дадаизм

Между тем действительно радикальное восстание в живописи против научно-технической цивилизации, обнаруживающее ее мрачный фундамент и не исчерпывающее себя в сравнительно поверхностной политической агитации, мы находим в двух течениях, которые используют совершенно различные методы и преследуют совершенно различные цели: это искусство дадаизма и искусство экспрессионизма. Я начну с дадаизма.

Дадаизм открыл некий пробел в научном рассмотрении действительности и онтологии, а именно, во-первых, случай и, во-вторых, единичный, конкретный объект. Когда кто-то переходит мост, который внезапно обваливается, то можно, например, дать научное объяснение того, почему мост обвалился, и можно даже — психологически, к примеру, объяснить то, почему этот человек захотел пересечь его именно в данный момент, но невозможно дать научное объяснение тому, почему оба события произошли одновременно. Подобно этому, и каждый конкретный объект есть для науки лишь значение переменной, пример действия какого-либо закона, который только и имеет для нее значимость. Так, физик говорит: "Подчиняясь действию силы тяжести, это тело при падении приобрело такую-то или такую-то скорость"; но это тело можно было бы заменить и любым другим. Наука ориентирована на всеобщее, а не на особенное, конкретное.

Дадаизм же помещает в центр внимания именно изолированный, вырванный из всех причинных связей и функций и поэтому случайный, единичный предмет. Х. Рихтер, один из основателей дадаизма, пишет, что открытие случая можно рассматривать

прямо-таки как "потрясающее" "центральное переживание Дада", "которое определило отличие Дада от всех предшествующих художественных течений". "Случай стал нашим опознавательным знаком"65. Дадаисты вполне сознавали, что тем самым они противопоставляют себя нашей цивилизации, сформированной картезианством. "Начиная с Декарта, — замечает Рихтер, — утвердилось суеверие, провозглашающее полную объяснимость мира с помощью рассудка. И как противовес этому суеверию стало необходимостью нечто крайне ему противоположное"66. "Официальная вера в непогрешимость разума, логики и причинности представилась нам абсурдной..."67 И уж тем более для дадаизма не имеют значения те, частью идеальные, частью субъективные, отношения, в свете которых искусство рассматривало предмет ранее. Для него объект есть прежде всего вот эта особая действительность, здесь и теперь, его конкретность обладает неким властным и самодостаточным существованием, которое невозможно заставить исчезнуть в тех или иных всеобщих и потому абстрактных отношениях, в которые он может быть включен — какими бы они ни были. "...В итоге, — пишет в связи с этим К. Финч, — мы обнаруживаем только то, что каждая вещь или событие есть исключение и подчиняется только своим собственным законам"68. Но это становится для нас вполне отчетливым только тогда, когда мы сами случайно, абсолютно непосредственно сталкиваемся с

этим. Именно это, начиная с Дюшана, называют "objet trouve"*.

Художник-дадаист предпочитает выбирать в качестве "objet trouve" банальные и тривиальные предметы повседневной жизни, как, например, тот унитаз, который Дюшан выставил на обозрение, вызвав отвращение публики. Ведь такие вещи и их конкретную особость не замечают именно потому, что они полностью определены своей общей целью, так что кажется, будто они отнюдь не существуют сами по себе. Но что проявляется в них, когда они внезапно предстают перед нами вне своих отношений? По-видимому, это то, что Сартр называл чистым в-себе-бытием, вещами в себе: оно есть вне каких бы то ни было связей, как вот это, невыводимое и необъяснимое ни из законов, ни из целей, оно тем самым есть нечто полностью арациональное, чистая фактичность, а для дадаистов — даже абсурдное. "То, о чем догадываются все, — пишет Рихтер, — попадает в точку: в нашей научной вере в мир чего-то недостает; ...эти сушилки для бутылок, колеса, угольные лопаты суть только выражения того ничто, в котором скитаемся все мы"69.

Дадаизм стремится встретиться с объектом в себе, с его основанием; но это основание для него есть неразрешимая и жут^ кая загадка. В его глазах элементы существования — .это случай и конкретный объект, и только из них, поверх них и между ними были сотканы сети мифа, религии, искусства, метафизики и науки, которые должны были сделать мир мнимо понятным для нас и даже вызвать ложное впечатление полной рациональной кон

Изобретенный предмет (фр·)·

тролируемости и исчислимости. "Разум, — пишет дадаист Ф. Пикабиа, — являет нам в своем свете вещи такими, каковы они не суть в действительности. Но все же: каковы они в действительности?70" Поэтому ready mades* — термин, который также применяют для обозначения objets trouves Дюшана, — Рихтер называет "слабительным против лживой современности"71. Но именно потому, что в этих вещах основа реальности показывает себя Щв своей непостижимости, непонятности и тем самым чуждости S человеку — как нечто замкнутое, нечто такое, чем мы никак не можем овладеть, именно поэтому они словно просыпаются и начинают жить какой-то демонической собственной жизнью, коль скоро они непосредственно предстают перед нами. Радостный прогрессистский оптимизм, рассчитывающий на науку и технику, — пустая иллюзия; здесь мы схватываем подлинную и лишенную всякого понятного смысла действительность.

Дадаизм, таким образом, вновь возвращается к единству искусства и реальности, которое мы нашли у истоков нашей истории, в мифе, хотя и в некотором совершенно измененном по сравнению с прежним, даже противоположном ему смысле. Это единство дано для дадаизма благодаря тому, что лишь реальный предмет, а не его отображение в видимости, в иллюзии, в образе может выступать как objet trouve72; ведь все это уже содержало бы в себе художественное формообразование и тем самым — связь, смысловое отношение и указание на смысл. Но в этом в то же время заключается и различие между дадаизмом и мифом. Ведь результатом дадаистского соединения искусства и реальности является уже не то, что повсюду в природе нам являет свой лик

— добрый или злой — нуминозное или божественное, как это происходило в мифе, но то, что мир раскрывает себя как нечто бессмысленное, абсурдное, как некий пандемониум. Это отнюдь не значит, что в дадаизме нельзя найти также и нечто забавное. Но тогда оно принимает вид гротескного или же вид абсурдной шутки, что можно обнаружить (в отличие от нью-йоркского дадаизма Дюшана) у цюрихских дадаистов Арпа, Тцары и других73.

Тем не менее дадаизм не ограничивается в выборе objet trouve только мертвыми предметами; он стремится продемонстрировать описанное выше единство искусства и реальности и даже искусства и жизни во всех областях. С этим связано прежде всего то, что дадаисты не останавливались на отдельном предмете как bjet trouve, но комбинировали друг с другом множество предметов, однако опять-таки таким образом, что благодаря этому взрывалась их первоначальная смысловая связь. Особенно хорошим примером этого являются коллажи К. Швиттера, в которых он объединяет различные отходы, вроде подошв от обуви, проводов, половых тряпок, билетов, спичек и т. д. Кроме того, Демонстрируются также отдельные ситуации, движения, действия, которые, однако, изображают преимущественно банальные

Дословно — вещи промышленного производства (англ.).

и тривиальные происшествия повседневной жизни, вырванные из их рациональных отношений. Таким образом, objet trouve находит себе соответствие в так называемом хэппенинге. Здесь я, конечно, тоже не смогу остановиться на бесчисленных вариантах этой основной

идеи, которые можно найти, например, в "берлинском дадаизме", в так называемом неодадаизме, в "новом реализме", в течениях "деколлаж", "арте повера", "флюксускунст", дадаистский "инвайронмент", "процесс-кунст", "бихевиор-арт" и т. д. Конечно, многие дадаисты первого поколения подвергли новые и новейшие формы дадаизма уничтожающей критике. Так, Дюшан пишет: "Это неодада, называющее себя теперь "новым реализмом", поп-артом, ассамбляжем и т. д." (здесь под попартом подразумевается та неопределяемая точнее часть этого течения, которая носит дадаистские черты) "является дешевым представлением, живущим за счет того, что было сделано Дада. Когда я открыл "реди мейд", я замышлял попугать эстетические небеса. А в неодада они используют "реди мейд" для открытия эстетических ценностей! Я бросил им в лицо сушилку для бутылок и унитаз как вызов, а они теперь восхищаются ими как чем-то эстетически прекрасным"74. Сходным образом высказывается Х. Рихтер: "То, что происходит сейчас в неодадаизме, это попытка утвердить шок как ценность в себе. Атрибут художественности вновь пытаются приписать уже "антифетишу"... Но работать с шоковым воздействием, которое больше не вызывает никакого шока, бессмысленно. Или, как выражает это Брайен 0'Донерти, критик "Нью-Йорк тайме": "Обыватель приводит авангардистов в замешательство. Он посрамляет их, выводит из себя, поскольку теперь его реакция проявляется вовсе не в шоке, а в удовольствии и кошельке. Он покупает и развлекается со смаком. Другими словами, он совсем не верит в серьезность бунта этих бунтовщиков, что с готовностью подтверждают ему рынок искусства и музеи"75. В конце своей книги Х. Рихтер пишет: "Никто не может сказать,

когда, где и из какого уголка вновь прорвется через вакуум вечное стремление человека к подлинному образу самого себя. Мне хотелось бы верить, что оно вновь прорвется в этом антиискусстве" (которым и хочет быть дадаизм).

Эти слова самокритики в устах ведущего дадаиста не случайны. Дело в том, что чем дальше заходил дадаизм в своем культе конкретного объекта и случая, чем резче он бросал вызов научной онтологии, тем чаще его упрямый "нигилизм" обращался в нуминозный и мифический опыт. Мы вновь, как и в импрессионизме, кубизме и сюрреализме, можем увидеть мифическую праоснову, по-видимому, всякого художественного формообра^ зования как раз там, где она казалась почти полностью скрытой так называемым современным сознанием.

Так, для Х. Арпа случай представляет собой "культовую инстанцию", он праоснова, из которой возникает всякая жизнь76. В статье "Flamingo Feathers, Laurens v.d. Post" мы читаем: "Случай, или то, что вы называете "фортуной", — это проявление

неизменного, оно не только не есть какое-то случайное событие, которое ни с чем не связано во всеобщем порядке процессов, но, напротив, оно — часть фундаментального закона, и вы либо не знаете его действия, что просто прискорбно, либо же дерзко пренебрегаете им... Мы рассматриваем причину и действие только как два аспекта, часть многосторонней совокупности аспектов решающего порыва и цели жизни"77. Рихтер замечает по этому поводу, что с помощью случая пытаются "вновь вернуть произведению искусства момент нуминозного, выражением которого

искусство было с древнейших времен, ту колдовскую силу, которую сегодня, во времена всеобщего неверия, мы ищем более, чем когда-либо"78. Случай и "антислучай" по сути взаимодополнительны, и "дадаисты метались от одного к другому"79. Ведь конкретный объект есть не только "декларация ничто"80, как думали вначале Дюшан, Пикабиа и многие другие дадаисты, он — не только "безделушка, как и все в жизни", как однажды сказал Тцара8', это мнимое ничто может указать и на скрытые, нуминозные связи, где закон причинности и случай суть только "два различных аспекта" тождественного, сливающиеся друг с другом. А это как раз соответствует, как мы видели, представлениям мифической онтологии (см. гл. X)82.

Впрочем, в созданиях дадаистов можно найти и другие аспекты мифа, помимо случая и причинности; классическим примером этого является колонна К.Швиттера. К ней он прикрепил полости и выпуклости, каждая из которых была связана с определенным человеком и содержала в себе какие-то принадлежавшие ему детали: прядь волос, карандаш, шнурок, галстук, зубную щетку, мочеприемник с именем больного и т. п. Колонна росла по мере роста круга друзей художника, так что в итоге он должен был пробить крышу, чтобы иметь возможность продолжить ее построение. Он признавался, что она есть часть его Я, поскольку к этому Я принадлежали его друзья, которые, в свою очередь, тоже были представлены посредством частей, в которых они присутствовали. Все это носит черты мифа, поскольку здесь исчезает граница между внешним и внутренним, и Я, сохраняя свое тождество, живет в вещах, которые ему принадлежат; но мифическое проявляется здесь также и потому, что часть здесь

содержит целое (см. в связи с этим гл. V, разд. 2г и гл. IX, разд. 1).

Рене Магритт: вариант дадаизма

Определенные дадаистские черты столь очевидны у Магритта, что часто встречающееся причисление его к сюрреализму можно понять только с трудом. Ведь и для него дело заключается прежде, всего в том, чтобы вырвать тривиальный предмет из его мнимо самоочевидных понятийных и целевых связей и посредством такого отстранения дать ему конкретную собственную жизнь. Он открыто признает: "Поскольку моя цель всегда состояла в том, чтобы заставить кричать по возможности самые привычные предметы, постольку следовало опрокинуть порядок, в который обычно помещают эти предметы"83. Так раскрывается то, что Магритт называет "мистерией" мира84.

И все же в некоторых моментах Магритт отличается от дадаистов. Это связано, во-первых, с выбором его средств, а во-вторых (и это зависит от первого), с тем, что он дает дадаистскому пониманию реальности еще более радикальное толкование. Его средства — это средства традиционной иллюзионистской живописи, то есть то, что обычно называют tromperie l'oeil (обман зрения). Но именно потому, что он ограничивается ими, именно потому, что он, как кажется, так красиво выписывает вещи, именно поэтому эффект отстранения вещей, вырванных из их привычных связей, оказывается еще более сильным. Более того, Магритт не удовлетворяется дадаистской демонстранцией абсурдных конкретностей и сбивающих с толку сопоставлений, он пытается продвинуться дальше и рациональным образом раскрыть эту провокационную нерациональность,

прояснить ее посредством сознательного, определенного образного мышления. Это происходит частью через слияние предметов, которые разделены в привычных понятиях, частью же через изображение противоречивого. Так, например, он наделяет кожу женского тела узорами древесной текстуры ("Открытие", 1927), а висящую в платяном шкафу женскую блузку объединяет с грудью ее хозяйки ("Похвала диалектике", 1936—1937); с противоречием же мы встречаемся, например, рассматривая комнату, которая одновременно является улицей ("Лунатик", 1927—1928), дерево, состоящее из кирпичей ("Порог леса", 1926), или же кровоточащую мраморную голову ("Воспоминание", 1954). "Двигаясь по этому пути, я пришел теперь к картинам, которые заставляют зрителя думать совершенно по-иному, чем прежде"85. Тем самым он приводит дадаистскую мистерию вещей к рациональным формулам, которые "доказывают ее по методу образного мышления". Вариант дадаизма, представленный Магриттом, отличается тем, что он продолжает дадаистское разрушение всех привычных рациональных отношений с интеллектуальной строгостью, присущей рациональному мышлению. "Искусство живописи, — говорит он в связи с этим, — есть искусство мышления"86, — правда, такого, которое абсолютно противостоит масштабам научного мышления.

С особенной четкостью это проявляется у него при обсуждении темы "слово и вещь, образ и вещь". На его картине "Словоупотребление" (1928) нарисованы два бесформенных пятна с подписями: "Зеркало" и "Тело женщины". Разве не заставляют слова принять ошибочное мнение, будто мы с их помощью постигаем, проникаем в те вещи, которые они обозначают, в то

время как в действительности эти слова достаточно часто суть только ничего не говорящие оболочки? На другой картине он изображает трубку и пишет внизу: "Это не трубка". Нужно увидеть в образе именно его бытие-в-качестве-образа, обладающее присущим ему

характером и раскрытием реальности, а не понимать его как голое отображение. Используя все эти средства, он пытается взорвать обыденный и привычный ход вещей и раскрыть зрителя для новых возможностей опыта, мышления и видения. "Мои картины, — говорит он в связи с этим, — были написаны как материальные знаки свободы и мышления"87. В этом контексте следует понимать и следующее его замечание: "Я придаю особое значение той идее, что моя живопись ничего не выражает"88. Ничего в том смысле, что она не указывает ни на что вне ее самой, ни на какой более общий порядок, в который ее можно было бы включить; его картины всегда изображают только ту конкретную ситуацию, которую можно в них увидеть; они не изображают какой-то прообраз, который, как показывает пример с трубкой, был бы уже чем-то совершенно иным, нежели образ (например, чем-то таким, что может быть известно в связи с курением как целью); не изображают они и некое понятие или слово, создающие иллюзию рациональной контролируемости. Отсюда вытекает и его разъяснение названий его картин: "Названия выбираются таким образом, чтобы они... препятствовали помещению моих картин в какую-то привычную сферу, которую ход мышления мог бы найти автоматически, сужая тем самым сферу их бытия"89.

Здесь мы сталкиваемся с еще одним важным отличием Магритта от других дадаистов. Изображение абсурдного, иррационального и парадоксального явно

служит для него только в качестве средства, некоторого медитативного упражнения, которое прорывает видимость ложной рациональности и вообще впервые делает нас открытыми тому, что Магритт называет "мистерией". Именно тогда, когда мы отчуждаемся от привычных связей, мы сталкиваемся с конкретным миром, полным значимости, где все многообразными способами становится знаком, нуменом. Правда, эти нумены невозможно разгадать, они до неузнаваемости искажены теми слоями, через которые их только и можно воспринять, — ложная рациональность и ее обращение в парадокс, — так что они становятся неразрешимым шифром. И все же во всем этом обнаруживает себя мифическая основа мира, она все еще присутствует здесь, она повсюду — но мы уже не способны расшифровать ее90.

б) Экспрессионизм

Обратимся теперь к другому примеру бунта против научнотехнической цивилизации, к экспрессионизму. В определенном отношении он вновь возвращает нас к исходному пункту, мифу.

Он заклинает миф, пытаясь воскресить его своими пылающими знаками, и одновременно дает выражение страстным жалобам на изгнание человека из рая, в котором он был един с полной жизни природой, изгнание в современный асфальтированный мир больших городов и промышленности. В экспрессионизме взрывается та подавленная и скрытая сторона современного

человека, которая не переставала доставлять ему нуминозный опыт и приводить его в соприкосновение с божественным в мистериях любви, рождения, смерти, солнца, света, ночи и дня91. Именно потому, что все это

перестало быть самоочевидным и подвергается сомнению, экспрессионизм утрирует эти аспекты, его картины производят впечатление плакатов, которые без обиняков, ярко демонстрируют сущность вещи. Порой в них есть нечто насильственное, словно способность к такому порыву можно приобрести только в состоянии экстаза92. Вспомним о пылающих образах ландшафтов у Ван Гога, Вламинка, Дерена, Нольде, ШмиттРотлюффа и Кирхнера и др., образах, которые прорываются, словно вулканы из умершей земли93. Здесь вновь узревают и прославляют древнее единство субъекта и объекта, единство идеи и действительности, человека и Бога в природе. "Как можно отличать ощущение художником ландшафта от его ощущения человека?" — пишет Кирхнер. "Это одно и то же"94. "Искусство имеет дионисийскую природу, это гимн радости, упоение духа..."

— провозглашал Дерен95. И Ван Гог говорил: "Любовь двух любящих нужно выражать четой двух дополняющих друг друга цветов... и вибрированием родственных тонов. Мысль ума—сиянием светлого тона на темном фоне, надежду — звездой, жар существа

—свечением заходящего солнца. Это, конечно, совсем не... иллюзионистская техника... разве это не существует в действительности?"96

Но это экспрессионистское преображение природы, где не происходит исчезновения предметности в субъективности, но, напротив, объект сливается с ней, где единство субъекта и объекта само есть нечто объективное, действительное, где космос вновь, как в старину, раскрывает себя как организм, "изменчивое прядение, пылающая жизнь", где внутреннее повсюду

отражается во внешнем и наоборот97, — этот экспрессионизм мы поймем лишь наполовину, если не увидим его обратной стороны, изображения самоотчуждения и изоляции человека в городах, в производственных мастерских, в далеком от природы мире современной цивилизации. Есть художники, которые придают значение преимущественно этой стороне, такие, как Тулуз-Лотрек, Мюнх и Бекман, есть такие, которые больше обращены к мифу природы, как Марк и Нольде98; есть, наконец, и такие, которые обращаются и к тому и к другому, к ним относится Ван Гог, но прежде всего Кирхнер. И тем не менее в каждом случае одно связано с другим. "Крик" захваченного страхом, потерявшего свою тождественность с основой мира человека — одна из характернейших тем Мюнха, — этот "крик" понятен здесь только на фоне страстной попытки возвратить потерянное единство с природой, так сказать, в одиночку, как и наоборот — лихорадочность этих попыток, заметных в их пейзажах, выдает мучительную тоску, напряжение мольбы.

Экспрессионизм до определенной степени родствен романтизму, и в особенности потому, что он содержит в себе нечто сентиментальное, нечто надломленное. Однако это уже не романтизм бюргера, ограниченного пределами маленького городка,

а романтизм отрезанного от природы человека большого города. Это придает экспрессионизму своеобразные черты какого-то мерцания и беспокойства. Он перерабатывает для своих целей стилевые элементы других современных ему форм искусства, например импрессионизма, частично также кубизма, — только так он может выражать себя правдивым образом в качестве искусства XX века; возвращение к прошлому исключено,

даже если мы тоскуем по многому из того, что ушло в прошлое; ведь тоска — это еще не обладание тем, по чему тоскуешь, создавать же иллюзию обладания тем, чем не обладаешь, было бы ложью и самообманом. Поэтому экспрессионизм довольно консервативен в сравнении с другими упомянутыми здесь формами современной живописи, и тем не менее в своих исканиях потерянного и в своей уязвленности "расколдованной" современностью он в высшей степени актуален и сегодня.

в) Пауль Клее и миф

Наблюдая за тем, как отражается в современной живописи борьба между мифическим и научно-техническим миропониманиями, можно заметить, что совершенно своеобразное и выдающееся положение в этом процессе занимает Пауль Клее. Клее соединяет мифическое (часто — христианского содержания), которое искали экспрессионисты, с теми структурами субъективности, которые мы находим у художников-абстракционистов. В действительности все его предметы вырастают из абстрактных структур — точно так же, как в песне слова могут быть сублиматами музыки. Но эти предметы обычно имеют несомненно мифическую природу.

Рассмотрим, к примеру, его картину "Пораженное место" (1922, Берн). Горизонтальные полосы различной толщины спускаются сверху вниз, и в нижней половине картины пересекаются вертикальными линиями, из которых проступает некое селение: дома, сады, ограды и другие символы человеческой жизни. Темная стрела, появляясь откуда-то сверху, внезапно изменяет свой путь и, концентрируя в себе силу тяжести снижающихся

горизонтальных полос, словно молния обрушивается на селение: мрачный нуминозный рок. Вряд ли возможно более убедительно свести к сжатой формуле пространственный элемент греческого мифа, теменос (см. гл. VIII, разд. 1), в котором на ограниченном месте разыгрывается событие божественной эпифании. Нечто похожее показывает нам картина Клее "Ad Parnassum". С одной стороны, его структура абстрактна, но с другой — из маленьких квадратов и линейных форм вырастает мифическое содержание: божественная гора, у подножия которой прорисовываются очертания развалин дельфийского храма. И тем не менее все это словно парит посредине, между чисто субъективной идеей и священной действительностью. Картины Клее наполнены образами рождения и смерти, круговорота жизни и вплетают человека, животных, растения, горы, моря и реки во всеобщую космическую связь. Все нечеловеческое здесь мифически персонифицировано, все материальное — идеально, все идеальное — материально, все имеет нуминозную природу, характер знака, символа, указывает на некий более высокий порядок, на праоснову бытия.

В своем сочинении "Художественное мышление" Клее выразил взаимосвязь идеального и материального и в словах. Там он пишет о "силе творческого": "Вероятно, она сама есть некоторая форма материи, только невоспринимаемая теми же чувствами, которыми воспринимаются известные виды материи. Но она должна раскрывать себя для познания в известных видах материи... Будучи проникнута материей, она должна принимать живую действительную форму. Благодаря этому материя обретает свою жизнь..."99 Далее Клее прямо говорит о том, что он рассматривает искусство как

некую "проекцию запредельной праосновы..."100. Необходимо прорваться от "объектного", то есть от простых "наличных явлений, на которых остановились импрессионисты10', к "праобразному"102. Ведь наше бьющееся сердце ведет нас вглубь, к глубинной праоснове"103.

На то, что здесь действительно присутствует мифическое мышление, указывает ряд других замечаний из упомянутой книги. Так, она начинается с "темной точки"104 как символа хаоса, из которого возникли "праяйцо" и "праклетка"105. Но из этой же точки развивается и всякое художественное формообразование: "Я начинаю, следуя логике, с хаоса... Хаос — это мифическое первичное состояние мира"106. В этой связи важны также некоторые заметки из дневников Клее'07, которые, впрочем, вполне могли бы принадлежать и какому-нибудь экспрессионисту, например: "Буря крепко пришпоривает впадины волн и кроны дубов... Здесь являет себя божество... С таким чувством я наблюдал грозу с градом"108. Или: "Есть две вершины, на которых ясно и светло, вершина животных и вершина богов. Между ними лежит сумеречная долина людей. И если кто-то взглянет хоть раз вверх, его охватывает древняя неутолимая тоска, его, который знает, что он не знает, — по тем, которые не знают, что они не знают, и по тем, которые знают, что знают"109. И наконец, в качестве третьего примера приведем следующую запись Клее: "Как-то раз я внезапно очутился в орле... Что за вид... эти изумрудно-зеленые текущие воды и солнечно-золотой берег! Я уже давно утратил видение этого ландшафта. И вот теперь он лежал передо мной в полном своем великолепии, потрясая! О Солнце, Ты мой господин!110" (Мне, кроме того, кажется, что

мышление Клее движется в рамках оппозиций мифического происхождения; но подробнее останавливаться на этом я здесь не могу. Он все снова и снова возвращается к ним в своих теоретических работах и включает в названия своих картин, например: хаос-космос, беспорядокпорядок, добро-зло, духовное-мирское, женское-мужское, статическое-динамическое, низ-верх и т. д.)

Но Клее не останавливается на таких довольно приблизительных и спорадических замечаниях, он приходит к основополагающему описанию отношения Я и предмета, с которым мы уже познакомились при рассмотрении мифа.

Раньше, пишет он в "Художественном мышлении"", "Я" и "Ты", под которыми он подразумевает художника и его предмет, искали "связей на оптически-физическом пути, через слой воздуха, который находится между "Я" и "Ты". Поэтому художник был занят непосредственным явлением". Но если предмет становится для Клее "Ты", он становится чем-то идеальным и даже приобретает личностные черты, как это происходит во всяком мифе. И поскольку предмет обращается к нам как "Ты", постольку Клее не говорит, например, что "Я" ищет связей с "Ты" как предметом, но что "Я" и "Ты" ищут такие связи. Соответственно глава, из которой была взята вышеприведенная цитата, начинается словами: "Разговор с природой остается для художника Conditio sine qua non"112. Ранее, как мы уже слышали, этот разговор происходил только на "оптически-физическом пути", через непосредственное явление, что было характерно прежде всего для импрессионистов. Однако этот путь представляется Клее недопустимо ограниченным. Ибо художник, читаем мы далее, есть "кроме того, земное

создание, существующее в некотором целом..."113. Тем самым в постижение предмета включается некая "тотализация", "чем бы ни был этот предмет — растением, животным или человеком, предметом в пространстве дома, ландшафта или же в пространстве мира..."114. Так "Я" переходит от "оптической внешней стороны к внутреннему содержанию предмета..."5, так "феноменальное впечатление возвышается до функциональной интериоризации" ' '6.

Таким образом, оптически-физический путь потому явно содержит в себе некоторое ограничение, что он передает только внешний вид непосредственного физического явления, его изолированное предметное бытие, оставляя в стороне его сплетенность с целым Земли и Неба. Но что значит, что "внутреннее", "функциональная интериоризация" выступает на первый план, когда эта сплетенность включается в предмет как "Ты"? "Функциональное" означает для Клее противоположное формальному или формализованному, то есть органическое, живое. Введение предмета в связь с целым, его "тотализация" есть тем самым его оживление, которое как таковое указывает на сущностное родство предмета и "Я". Таким образом, с одной стороны, "внутреннее" обозначает сущность предмета, с другой же стороны, вместе с его "интериоризацией" проявляется его сущностное родство с "Я", — предмет как "Ты" ведет с ним "разговор". Впрочем, Клее не отрицает того, что уже и прежняя живопись "побуждала" "Я" совершать на основе явления "протекающие в сфере чувств умозаключения"7. Однако "выходящего за пределы оптических оснований резонансного отношения" и тем самым "очеловечения

предмета""8 можно достичь только двумя следующими путями:

"Во-первых, неоптическим путем общей земной укорененности. и, во-вторых, неоптическим путем космической общности... Метафизические пути в их единстве"119. При этом "неоптический путь общей земной укорененности" Клее более точно определяет в этом месте как такой путь, "который бросается в глаза "Я" снизу", в отличие от "неоптического пути космической общности", "который осеняет сверху". Это значит: Земля и Небо понимаются здесь не как нейтральные или "объективные" астрономические факты, напротив, дело здесь в нашем отношении к ним; соответственно "неоптическое" означает нечто такое, что дано не только физически-физикалистски, но что имеет живую связь с "Я", субъектом, с этой нашей Землей и этим нашим Небом.

Почему Клее в итоге называет оба эти пути "метафизическими", легко понять: согласно словоупотреблению его времени метафизическим считалось все, что противостоит эмпиристскипозитивистскому способу рассмотрения, который связывали тогда с естественными науками. На самом деле у Клее, в особенности, если рассмотреть только что проанализированный фрагмент текста вместе с другими, как уже упомянутыми, так и приводимыми ниже, мы находим скорее не метафизические, а фундаментальные мифические представления. Приводимый нами рисунок, выполненный Клее, должен служить дальнейшему наглядному прояснению этих представлений.

"Все пути, — пишет он далее'20, — встречаются в глазу и ведут, будучи преобразованы их точкой встречи в форму, к синтезу внешнего видения и внутреннего созерцания. Из этой точки встречи формируют себя материальные образования, которые тотально отличаются от оптического образа предмета, однако при этом, с точки зрения тотальности, не противоречат ему"121, но, напротив, делают его видимым в его более широких и углубленных отношениях.

Клее не создает себе никаких иллюзий по поводу того, что ему готовит так называемый дух времени: "Негодование и изгнание: вон художников полного синтеза! Вон тотализаторов!.. А затем словно градом сыплющаяся брань: романтика! космизм! мистика!"122 За этим следует тяжелый вздох Клее: "Должно быть, нужно призвать в конце концов какого-то философа, некоего мага!.. Нужно читать лекции по праздникам, вне школьных институтов. На природе, под деревьями, рядом с животными, у реки. Или в скалах у моря'"23. Но есть и методы, чтобы, по крайней мере, подготовить лучшее понимание. Нужно только представить себе, полагает Клее, в качестве своеобразного упражнения на релаксацию, что когда-то мир отличался от нашего мира и, возможно, вновь будет отличаться от него в будущем: "Возможно, что на совершенно других звездах появились совершенно другие формы"124. Это упражнение служит "особой свободе, которая требует только права быть столь же подвижной, как и великая природа"125. Поэтому для Клее наш видимый мир, "обладающий этим оформленным обликом... не единственный из возможных миров!"'26

Пока мы говорили только о мифическом у Клее. Обратимся теперь к абстрактным элементам его

творчества, к тому, как выяснилось, современному языку субъективности, посредством которого он выражал мифическое. "Мы покидаем посюстороннюю область, — пишет он'27, имея в виду область существующей видимой физической действительности, — и строим над ней некую потустороннюю область, которой позволено быть чем-то абсолютно позитивным (Ja). Абстракция. Холодная романтика этого стиля, лишенного пафоса, неслыханна. Чем ужаснее становится этот мир (что и происходит сегодня), тем абстрактнее становится искусство, в то время как более счастливый мир создает посюстороннее искусство"128. Что это значит? "Потустороннее" означает здесь совсем не "трансцендентное", но некий "возможный мир" в ранее определенном смысле, который, однако, "имеет сходство с великим творением"'29. Оно романтично, но, будучи введено в точные структуры абстрактного, одновременно "холодно" и "лишено пафоса". Нет никакого сомнения и в том, что Клее называет "ужасным миром"; это именно тот мир, который не может создать никакого посюстороннего искусства и должен поэтому замкнуться в абстракции субъективности, в голом мире представлений. "Более счастливый мир" — в прошлом. "Античная Италия, — пишет он в своих дневниках'30,

— и теперь все еще главное, главное для меня. Некая печаль заключена в том, что сохранилось в целости, — в этом много иронии". В 1901 году он пишет: "Теперь я созерцаю великое искусство античности и ее ренессанса"131. И "лишь только в наше время я не могу помыслить себе никакого художественного отношения. А желание создать нечто несвоевременное кажется мне подозрительным. Великая беспомощность. Посему я вновь

— полная сатира"132. Позднее он нашел это своевременное "художественное отношение". Благодаря тому что он заставил мифические предметы вырастать из абстрактных форм субъективности и сливаться с ними, мифическое, которое уже не дано в опыте внешней действительности, "спасается" им, перемещаясь в область голого "представления". И он, по собственному признанию, пишет — я вновь цитирую — "возможные миры".

Как и художники-абстракционисты, он следует абстрактному формализму, которым он при этом пользуется с абсолютно научной строгостью. Значительная часть его книги "Художественное мышление" служит впечатляющим свидетельством этого. А. Гелен показал, что в ней он независимым творческим путем пришел к некоторой разновидности гештальтпсихологии133. Конечно, многое напоминает скорее учение о цвете Гете, то есть затрагивает "умственно-нравственное воздействие цвета"; кое-что опять-таки содержит мифологическую символику, как, например, учение Клее о точке (см. выше). Тем не менее в ней имеется множество наблюдений, которые касаются психологии человеческого восприятия вообще, то есть "независимы от культуры". Отдельные названия глав могут дать об этом некоторое представление, поскольку здесь нет возможности подробно на этом останавливаться: "Линия: активное, пассивное, среднее"134; "Линия, плоскость и ориентация в пространстве"135; "Синтез пространственно-пластического изображения и движения"136; "Взаимные отношения цветов"137 и т. д. Однако он неоднократно с ясностью и отчетливостью говорил о том, что эти исследования и опирающиеся на

них абстрактные формообразования сами по себе еще не достигают той художественной цели, к которой он стремится. "Освобождение стихий, — пишет он, — их соединение в сложные подгруппы, расчленение и восстановление в целое во многих аспектах одновременно, художественная полифония, восстановление покоя посредством уравновешивания движения

— все это высшие вопросы формы, имеющие решающее значение для формальной мудрости, но еще не высший круг искусства. В высшем круге за многозначностью стоит последняя тайна, и свет интеллекта гаснет самым жалким образом"138. "Из абстрактных формальных элементов посредством их объединения в конкретные сущности в итоге создается некий формальный космос, который обнаруживает такое сходство с великим творением, что достаточно простого дуновения, чтобы выражение религиозного и сама религия стали действительностью"139. Но здесь же в конце концов лежит и граница, которую Клее ставит

науке, сколь бы он ни восхищался ею и сколь бы он ни использовал ее возможности в своих целях. "И для искусства, — замечает он140, — открыто пространство точного исследования, эти двери с недавнего времени распахнуты... Математика и физика предлагают свою помощь... Идет изучение... логики. Все это очень хорошо, и все же здесь есть своя проблема... Мы подтверждаем, обосновываем, подводим фундамент, конструируем... но мы не приходим к тотальности". Он вынужден подчеркивать, что "самое точное знание природы не приносит нам никакой пользы, если у нас нет полного арсенала средств ее изображения"'41. Здесь имеется в виду художественное изображение этой только что

упомянутой "тотальности", мифического единства "Я" и предмета как единства "Я" и "Ты" в живой связи Земли и Неба.

Пожалуй, можно сказать, что Клее самым убедительным образом сохранил мифическое в сфере живописи, и именно потому, что он делал это, используя все накопленные средства субъективности. Так, он столь же далек от эгоцентризма сюрреалистов, как и от нигилизма дадаистов, хотя они ошибочно видели в нем одного из своих союзников; не менее чужд ему и рационализм кубистов. "Пикассо и Клее, — замечает В. Хофман, — стоят на разных берегах"142. С другой стороны, у него больше общего с экспрессионистами, чем обычно считают; конечно, он отличается от них прежде всего тем, что он не видел в их насильственном восстании какого-то решения; кроме того, и абстракционистам он ближе, чем это кажется, даже если он отвергает их отказ от предметного; наконец, у импрессионистов он научился научно исследовать законы субъективного видения и восприятия. Своенравно, тихо, по-платоновски, по-аполлоновски, с легкой иронией — с забавным отстранением, которое иногда, как мы упоминали выше, он называет "сатирой", — он стремится на доступном его времени языке субъективности сберечь и продолжить жизнь чего-то, напоминающего древнейшее, мифологическое начало.

Бросим взгляд назад. Очевидно, что приведенные примеры, хотя они и находятся в некоторой логической связи друг с другом, не могли и не должны были создавать завершенной картины развития современной живописи. Чтобы не преступать границ этой главы, мы должны были оставить в стороне некоторые важные стилевые формы, например натурализм или новую

предметность. Тем не менее можно сделать некое резюмирующее утверждение: экспрессионизм с его провоцирующим пристрастием к мифу наиболее бескомпромиссно и, как мы можем сегодня сказать, вполне обоснованно разорвал со схемами мышления нашей научно-технической цивилизации. Здесь мы не высказываем никакого суждения о художественной ценности произведений экспрессионистов. Возможно, на это возразят, что бунт дадаистов против научной рациональности свидетельствует о не менее яростной решимости. Но даже если это и так, дадаистская "философия" все же остается в зависимости от научной

онтологии в одном решающем моменте: эта "философия" создает резкую противоположность между законом и случаем. В мифе же этой противоположности не существует (см. гл. X). Правда, как было показано, часть дадаистов позднее вновь сняла эту противоположность закона и случая, но это только подтверждает то, что экспрессионизм в своей радикальной попытке возвращения к мифу последовательнее и решительнее разорвал с толкованием мира, сформированным наукой.

Здесь напрашивается дальнейший вопрос: что же произойдет в области искусства, если восхищение наукой ослабеет еще в большей степени, чем это имеет место сегодня? Вероятно, искусство в целом постепенно возвратится к своему прежнему убеждению, что в его компетенции может находиться особая объективность, а не только субъективное измерение реальности и что оно не должно защищать это измерение, восставая против научного измерения мира143*.

Перевод выполнен при участии А. Денежкина и О. Назаровой.

ГЛАВА XXIV Мифическое в христианской религии и классическая попытка ее демифологизации. Рудольф Бультман

Начиная с эпохи Просвещения христианская религия является предметом научной критики. В качестве примера мне бы хотелось рассмотреть теологию Рудольфа Бультмана, ставшую одним из последних кульминационных моментов этой критики. Основания для этого следующие. Во-первых, Бультман самым детальным образом разработал вопрос о мифическом в христианстве и о противоположности последнего научной картине мира. Во-вторых, Бультман имел при этом возможность опираться на чрезвычайно обширный и впечатляющий материал современных теолого-исторических исследований, которым другие, например либеральные теологи — его предшественники, не располагали. В-третьих, исследования Бультмана тем весомее, что он был верующим христианином, и, таким образом, его критика исходила не извне, как это наблюдается сплошь и рядом, а изнутри. И наконец, в-четвертых, на тему "Миф, религия и наука" вплоть до сегодняшнего дня в теологии нет ничего сопоставимого по своему уровню и охвату с тем, что сделано в этой области Бультманом.

Хотя и справедливо то, что Бультман представил существо мифа скорее на примерах и отрывочных

афоризмах, чем в виде системы, но его выводы, за несколькими исключениями, являются непосредственным введением в те общие онтологические характеристики мифа, которые были сформулированы в предшествующих разделах.

Так, например, по его мнению, мифическим характером обладают утверждения о том, что божественное — это некое состояние мира144 или что потустороннее является одновременно посюсторонним. (См. в этой связи гл. V и особенно приводимые в ней рассуждения о мифической субстанции, благодаря которой смертное и бессмертное пронизывают друг друга.) Мифический культ для него является актом, в котором связываются материальные и нематериальные силы145 (см. гл. XI о мифическом празднике и жертвенной трапезе). Еще более неточно утверждение Бультмана о том, что трансцендентность Бога с точки зрения мифа тождественна пространственной удаленности146, тогда как в главе VIII, посвященной пространству, было показано, что Бог вообще не может быть локализован в профанном пространстве.

Бультмановский набросок "мифической картины мира" также в значительной степени соответствует онтологическим моделям, продемонстрированным во второй части. Сюда же относится его представление о троичном делении мира на мир небесный, земной и подземный. Сферы небесная и подземная — два нуминозных места, воздействующих своими силами на сферу земную. С христианской точки зрения это значит, что земля — арена, на которой разыгрывается битва двух сил — божественной и дьявольской. Это в такой же мере относится к человеческому миру, в какой — к миру природы147. В сущности, не так уж трудно увидеть

структурное тождество такой "картины мира" с картиной мира у Гомера^ даже если их содержание сильно отличается одно от другого. (Олимп не небо, и Аид не преисподняя, хотя отдаленная аналогия и существует: Олимп — место божественного блаженства, а Тартар, как показывают истории Тантала и Сизифа, во многих мифах чрезвычайно напоминает преисподнюю.)

Теперь мы можем подразделить содержание Нового завета на группы в соответствии с тем, как, по мнению Бультмана, в нем отразился миф. Во-первых, первородный грех и смерть как кара. Во-вторых, воплощение Бога в Христе. В-третьих, замещающее покаяние через распятие Христа. В-четвертых, воскресение Христа во плоти. В-пятых, действие таинств. Эти пять смысловых единств просто-напросто выводятся Бультманом из господствовавших в эпоху раннего христианства мифов, таких, как мифы гностицизма, иудейской апокалиптики и др. Это, однако, не может нас удовлетворить. Так как Бультман, что видно из его в большей или меньшей степени интуитивных афоризмов, не располагает никаким строгим критерием для того, чтобы решать, что является мифическим, а что нет, то он, естественно, не определяет также и то, что в гнозисе или в иудейской апокалиптике является действительно мифическим. Это упущение приводит, как будет показано ниже, к нескольким ошибочным оценкам Бультмана относительно мифического содержания Нового завета. Поэтому о бультмановской концепции мифического в Новом завете я буду судить прежде всего на основании той онтологии мифа, которая была разработана во второй части этой книги.

1. Мифическое в Новом завете

а) Первородный грех и смерть как наказание

Когда в Послании к Римлянам (5:12—19) грех всех людей возводится к греху Адама, то для Бультмана нет сомнения, что "Павел представляет здесь под влиянием гностического мифа лежащее на послеадамовом человечестве проклятие"148. То же

касается и смерти как платы за прегрешение'49. Для Бультмана это в принципе непостижимо. Как же может грех быть унаследован, как же может он существовать там, где вообще не слыхали ни о каком законе, который можно было бы нарушить?150 Внутренняя последовательность данной мысли становится доступной лишь тогда, когда, не ограничиваясь выяснением лишь ее мифического генезиса, мы стараемся понять ее мифический смысл. О том, каков этот смысл, говорилось выше, в главах V и IX (разд. 2). Нуминозная субстанция предков продолжает самотождественное существование в последующих родах, более того, идентичность между умершими, живущими и грядущими обеспечивается именно тем, что эта субстанция неизменно пребывает в настоящем. Если предок был божественным, то его божественность продолжается в идущих от него поколениях, но если он был проклят, если его субстанция была осквернена грехом, то и это, как наследственная болезнь, передается из поколения в поколение (Танталиды) и может быть преодолено только благодаря особой благодати, о чем пойдет речь ниже. Так как человек является ареной борьбы нуминозных сил и сущность его субстанциональна (единство идеального и материального), то его вина понимается исключительно как объективное событие (см. также в этой связи миф об

Эдипе). Любое иное понятие вины, основанное на человеческой свободе и автономности, предполагает ту метафизику субъекта, которой мы обязаны Просвещению, до этого совершенно неизвестную людям. Тем не менее представление о какой бы то ни было фатальности греха остается им чуждым. Как мы уже говорили, они могли постоянно рассчитывать на благодать, даже если она могла появиться не без божественной помощи. Борьба нуминозных сил отражается одновременно в человеческих поступках — они неотделимы друг от друга. Страстное апостольское слово должно в буквальном смысле как божественный огонь проникнуть в людей и очистить их от зла. Так, всякая милость и немилость равнозначны в мифе активному деянию.

В гностическом мифе, по Бультману, коренится представление, что евреи — исчадия дьявола (Ин. 8:44). Это представление мало чем отличается по своей структуре от того, что род Танталидов был проклят.

б) Воплощение Бога в Христе

"Мифическая картина мира находит себе соответствие в священной истории", — говорит Бультман151. По его мнению, это прежде всего относится к представлению о том, что "предсущее божественное существо" появилось "на Земле в человеческом облике"152. "Подобно тому как античность и Восток сообщают нам о богах и божественных существах, что они появились в человеческом обличье, так и главный момент гностического

мифа о Спасении состоит в том, что божественное существо. приняло человеческий облик, облеклось в плоть и кровь, чтобы принести откровение и Спасение. В этой мифологии отразилась вера в откровение; она

показывает, что 1) откровение — событие потустороннее, 2) это событие, если оно что-то значит для человека, должно осуществляться в человеческой сфере ... Человек знает, что откровение означает, точно так же как он знает, что такое свет или такие жизненно необходимые вещи, как хлеб и вода"153. На самом деле, как уже было показано, постоянная возможность чувственной явленности божественного в человеке выводится из онтологии мифического, и Бультман характеризует эту явленность в ее субстанциальной "вещественности" очень пластично, когда сравнивает ее со светом, хлебом и водой.

в) Замещающее покаяние через распятие Христа

И это тоже, как подчеркивает Бультман, восходит к "мифической картине мира"154. Для прояснения смысла этого события я опять сошлюсь на главу IX, раздел 2. Так как все ответвления рода человеческого связаны с одним общим предком посредством восходящей к нему идентичной мифической субстанции, изменение субстанции в одном сразу же влечет за собой изменение этой субстанции во всех, кто принадлежит этому роду. Из-за мифического неразличения целого и части благодать или искупление одного влечет за собой спасение любого другого, наполненного той же субстанцией. Мифическим вариантом этого является "козел отпущения". Как можно заключить из книги Левит (16), козел, на которого были возложены грехи еврейского народа, был изгнан в пустыню. Понятно, что при этом речь идет не об обычном животном, а о жертвенном, который наполнен мифической субстанцией народа после выполнения соответствующего ритуала. Так избавлялись от своих грехов, искупая их с помощью существа, с которым были связаны через одинаковую

божественную идентичность. Так как грех далее воспринимается как заразная болезнь, от него и избавляются как от болезни, то есть устраняют очаг болезни, или искупают вину покаянием. Поскольку кощунство Эдипа было заразой, распространившейся на все Фивы, то только с его наказанием все жители Фив могли быть исцелены. В Новом завете роль козла отпущения играет Христос. Благодаря некоему нуминозному акту в нем сосредоточивается греховная субстанция человечества, и после его искупительной жертвы она превращается в субстанцию божественную; к этому причастен каждый несущий в себе эту субстанцию. Таким образом, на самом деле Христово искупление полностью противоположно падению Адама, являясь той же мифической структурой, хотя и с обратным знаком. Поэтому в Послании к Римлянам (5:18) сказано: "...как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни". Это преображение мифической первосубстанции

человечества не исключает, конечно, возможности личной порочности отдельного человека, который как человек отныне получил искупление и автоматически не подвержен более смерти, но как отдельный человек он может опять утратить свое Спасение.

г) Воскресение Христа во плоти

И это тоже, как и вообще все истории о чудесах, Бультман относит к числу новозаветных мифов'55. Это, конечно, следствие того, что Бультман недостаточно четко разграничил миф и мифологию, точнее говоря, вообще не заметил различия между ними. Миф представляет собой, как уже показано, определенную систему опыта, то есть содержит в себе истолкование и

тех явлений, которые мы считаем законом (правилом), и тех, которые мы считаем случайностью. Не закон и случайность исключают друг друга, а скорее закон и чудо, поскольку чудо превосходит закон. В том мире представлений, в котором все сущее преисполнено нуминозной значимости, существует плавный переход от чудесного и чуда к миру опыта, в котором все (по нашим понятиям) определятся либо закономерностью, либо случайностью, и человек здесь склонен вновь и вновь преодолевать эту границу. Пример тому содержится в истории Алкесты, которая из подземного мира вернулась в мир живых. Но поскольку миф как система опыта не нуждается в чуде, а представляет собой явно отделенное от него, замкнутое в себе целое, то целесообразно было бы и концептуально отделить его от всего, что им не является. Впрочем, в главе V (разд. 2ж) уже было указано на то, что отделение мифа от мифологии аналогично отделению науки от того, что обобщенно можно было бы назвать сциентизмом. Подобно тому как мифология выходит за пределы системы мифического опыта, так и сциентизм выходит за пределы науки, превращая ее в более или менее догматическую метафизику. Примером тому являются диалектический материализм или неопозитивизм Венского кружка. Оба придают исторически обусловленной, гипотетическо-дедуктивной системе науки статус якобы абсолютной достоверности.

Воскрешение из мертвых, таким образом, не является чем-то собственно мифическим, но принадлежит в данном случае, как и чудо вообще, к области религии. Мы сталкиваемся здесь с первой ситуацией, когда миф и религия не переплетаются, а идут разными путями.

д) Действие таинств

"Тот, кто относится к христианской общине, — пишет Бультман156, — связан с Господом крещением и евхаристией, и, если он не ведет себя недостойно, воскрешение ему обеспечено. Верующие обладают наследием предков, а именно действующим в них

духом, который удостоверяет, что все они чада Господни, и гарантирует им воскрешение". Но это все, как замечает Бультман, "мифологическая речь" (причем здесь он опять применяет слово "мифологическая" в смысле "мифическая").

В главе XI (разд. 3) подробно говорилось о том, что евхаристия является в сущности актом, непосредственно относящимся к мифу (здесь нет необходимости вдаваться в подробности этого). То же относится и к крещению. И здесь мы находим нечто материальное, а именно воду, которая благодаря определенному ритуалу каким-то образом заряжается нуминозным и как мифическая субстанция проникает в крещаемого. Субстанция, освобожденная от первородного греха благодеянием Христа, в буквальном смысле очищает человека от греха Адама.

Субстанциальность этого акта становится особенно явной, если вспомнить о том, что "дух", укрепляющий спасенного человека, есть пневма. Если поставить это греческое слово вместо слова "дух", то одно место в Послании к Римлянам (8:11) будет выглядеть следующим образом: "Если Дыхание Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Дыханием Своим, живущим в вас". В главе XIV уже говорилось о мифической субстанциальности пневмы, означающей

"дыхание, дуновение, ветер". Именно в этом слове некоторым образом выражается "идеально-материальное единство" как категория мифического мышления, в то время как в слове "дух" мы этого уже не слышим. "Идеально-материальный" смысл этого слова выступает в нем на первый план еще и потому, что пневма делает смертные тела живыми и поэтому ни в коем случае не может пониматься только как нечто "психическое".

Сюда же относится восходящая, по Бультману, к гностическому мифу идея, что церковь есть тело Христово или невеста Христова. Нетрудно увидеть в этом еще один вариант свойственного мифу единства целого и части. В совершившемся таинстве пневма Христова и тем самым он сам присутствуют нераздельно, а так как церковь представляет собой совокупность таинств, то это относится и к ней. Но она есть тело Христово, поскольку в ней эта пневма приобретает непосредственно зримый облик.

2. Миф и наука в свете "демифологизирующей" теологии Бультмана

"Понятие мифического мышления, — — противоположно понятию мышления научного можно было бы согласиться с той лишь оговоркой, что в данном случае следует говорить не о единственной, а об одной из противоположностей, так как можно помыслить произвольное количество других вариантов отступлений от научной онтологии. Что

пишет Бультман, "157. С этим

же касается вообще строгого различения мифа и науки, на которое Бультман, помимо всего прочего,

указывает там же, то здесь мне хотелось бы ограничиться констатацией того факта, что у него это противопоставление далеко не во всем верно. Это опять же связано с тем, что Бультман оперировал скорее интуитивным представлением о мифе и науке — систематически разработанной концепции у него не было. Поэтому мы имеем полное право оставить эту проблему без внимания, поскольку здесь речь идет прежде всего о том, чтобы прояснить и критически проанализировать, почему Бультман, исходя из противоположности мифа и науки, решает дело в пользу последней и каким образом он предполагает разделить христианскую религию и сферу мифа. Правда, о некоторых неверных представлениях Бультмана по поводу структуры мифа мы еще скажем, когда представится подходящий случай.

"Нельзя, — пишет Бультман, — придерживаться той или иной картины мира по своему усмотрению, она уже дана человеку вместе со всей исторической ситуацией... невозможно восстановить мифическую картину мира после того, как все наше мышление полностью сформировано наукой. Слепое приятие новозаветной мифологии было бы произволом.., принудительным sacrificium intellectus, такое стремление свидетельствовало бы лишь о двуличности и неискренности, так как тогда ради веры и религии пришлось бы признать картину, мира, в обычной жизни отрицаемую"158. С другой стороны, Бультман соглашается, что картина мира не должна быть "неизменной, и даже в одиночку человек может трудиться над ее преобразованием. Но он может модифицировать ее или построить новую ее модель только на основании каких-либо фактов. Так, картина

мира может измениться, например, вследствие открытия Коперника или атомарной теории; вследствие того, что романтики обнаружили большую сложность и богатство человеческой личности, чем можно было предположить на основании мировоззрения Просвещения и идеализма; вследствие осознания значения историзма и народности"159. Итак, для Бультмана "вполне возможно, что в какой-нибудь давно забытой мифической картине мира обнаружатся истины, которые начали утрачиваться в эпоху Просвещения, и теология имеет все основания поставить этот вопрос в связи с картиной мира Нового завета"'60. Все же очевидно, что, по Бультману, сегодня эта ситуация не имеет места. "Нельзя, — замечает он, — использовать электрический свет и радиоаппарат, лечиться современными медицинскими и клиническими средствами и одновременно верить в мир духов и чудес Нового завета"161.

Если более внимательно подойти к этим высказываниям Бультмана, бросается в глаза, что его предпочтение науки основывается лишь на чисто исторических соображениях. Он нигде не утверждает, что наука полностью опровергла миф

в теоретическом плане; он ни в коем случае не выдвигает претензий на абсолютную истину от имени науки; он лишь указывает, что для нашей исторической эпохи характерна связь с научной картиной мира и что из этой ситуации нельзя выбраться в силу произвольного решения. В этом с ним можно согласиться. Однако остается вопросом, действительно ли это будет sacrificium intellectus, если мы в такой ситуации станем и далее придерживаться новозаветного мифа, и даже будет ли это признаком неискренности, поскольку это будет опровергаться повседневной жизнью. Напротив,

можно было бы сказать, что эта раздвоенность, одновременность научного и мифического мышления как раз присуща той ситуации, в которой мы сегодня находимся. Неизвестно даже, не ближе ли наша практическая и личная жизнь к мифу, чем к науке. Может оказаться, что мы совершаем большую ошибку, предпочитая научную, а не мифическую картину мира. Таким образом, историческая ситуация ни в коем случае не свидетельствует столь однозначно в пользу науки, как это полагает Бультман.

Впрочем, Бультман противоречит сам себе, когда, с одной стороны, утверждает, что наше мышление "необратимо сформировано" наукой, а с другой стороны, что возможность изменения научной картины мира бросается в глаза. Это изменение, отчетливо утверждает он, является следствием новых, оставшихся прежде не замеченными фактов; как оказывается, он совсем не чужд той мысли, что однажды мифическое мышление откопают из-под наслоений, осевших на него начиная с эпохи Просвещения. Таким образом, решение апеллировать исключительно к исторической ситуации, в которой мы находимся, в конце концов не менее произвольно, чем попытка выйти из нее волевым решением, потому что в обоих случаях не приводится подлинных аргументов — и тут и там решают голые факты. Связанность с определенной исторической ситуацией, которая, как показывают предыдущие рассуждения, для меня очевидна, есть все же неизбежный исходный пункт, и потому все, что из него следует, несет на себе его отпечаток; все-таки тот, кто соблазняется историческим фатализмом, не понимает, что нас это не просто детерминирует, но что при поступательном развитии эта связь может даже

исчезнуть (причем тогда его влияние состояло бы в том, что именно этот исходный пункт являлся бы предметом спора)'62. Итак, вопреки мнению Бультмана, наша историческая ситуация не только не сформирована полностью наукой, но и не дает никакого повода считать, что наука является нашей неизбежной участью. Наша ситуация будет изменяться (да она уже успела это сделать) так же основательно, как и теоретическая оценка мифа и науки со времен Бультмана, что осталось, очевидно, не замеченным большинством теологов.

Рассмотрим же теперь в деталях попытку Бультмана "демифологизировать" религию от имени науки.

3. Экзистенциальная аналитика и эсхатологическая вера

Для того чтобы библейские сказания стали приемлемыми для человека, мыслящего в рамках научной картины мира, по мнению Бультмана, следует переинтерпретировать их мифическое содержание. Речь, таким образом, не идет о простой элиминации этого содержания, не о "методе вычитания", когда в конце концов остается лишь то, во что можно только верить. "Демифологизация" означает скорее применение некоего "герменевтического метода", который нам поможет уловить евангельский смысл, независимый от мифических условий возникновения библейской литературы и доступный современному человеку163. Этот метод Бультман заимствует в экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Здесь не место выяснять, насколько эта применяемая Бультманом аналитика родственна аналитике Хайдеггера. Достаточно уже того, что ее основные идеи определенным образом

истолкованы Бультманом и положены им в основание его собственной теологии.

Экзистенциальная аналитика обнажает структуры человеческого наличного бытия, которое не просто находится здесь и перед нами, но задается вопросом о своем собственном бытии164. Человек в то же время понимает, что ему это его бытие дано и что он должен взять судьбу в свои собственные руки. Поэтому его бытие, в сущности, означает не только "быть", но и "мочь". И в этом же проявляется фундаментальная временность человеческого бытия. Так как в бытии-способности, бытии-возможности содержится ожидание будущего, то вместе с этим в поле зрения попадает вообще-то и прошедшее, а именно ситуация, в которой человек, с одной стороны, фактически преднаходит себя, а с другой — активно проявляет свою заботу. В этой взаимозависимости между прошлым и будущим определяется наконец настоящее. То настоящее, которое, очевидно, никогда не находится в покое, но всегда вновь и вновь переламывается в диалектике фактичности и возможности, прошлого и будущего. Так, для Бультмана важнейший результат экзистенциальной аналитики — сквозная историчность человека и в силу этого — овладевающий им страх. Историчность выражается в том, что нет ничего прочного, окончательного, данного, во что он мог бы себя заключить как нечто просто существующее; а страх есть та основная установка человека, в которую облечена фундаментальная структура его бытия. Экспонента этого наличного бытия — смерть и всевластие ее достоверности. Лишь тогда человек избежит лжи и самоотчуждения, когда он свободно познает структуру своего наличного бытия и взглянет

ему в глаза. Только окончательно отказавшись от всяких иллюзий, он сможет все же найти в абсолютной историчности бытия нечто подлинно сущее. Когда нет больше ничего, на что он мог бы положиться в своем самообмане, только тогда он достигнет того, что экзистенциальная философия называет подлинностью165.

В силу этого экзистенциальная аналитика, по Бультману, может служить герменевтическим средством для христианской веры, потому что она, по его мнению, точно описывает то профанное состояние, в котором находится человек, пока его не достигнет призыв божественного вестника. Если этот призыв будет услышан, тогда человеку откроется не только полная ничтожность его наличного бытия, исчезающего в историчности, относительности и временности, но тогда он познает также, что даже подлинность основывается лишь на иллюзии. В подлинном существовании лежит обманчивая цель владеть по меньшей мере самим собой настолько, чтобы быть в силах преодолеть иллюзорность вещей. Но только когда человек оставляет всякую надежду, даже надежду на свое подлинное существование и свою силу, только тогда он полностью открывается для преданности Богу, он поистине вручает себя его милости166.

Это, однако, не означает, что ему больше ничего не нужно делать и он может все предоставить воле Божьей. Если бы он так себя повел, то Бог был бы тем подлинно сущим, которое он тщетно ищет внутри себя, и человек опять впал бы в самообман. Веру как предание себя Божьей милости следует саму по себе понимать как милость, и остается только одна надежда. Осиянный этой надеждой, человек продолжает свою деятельность и

должен ее продолжать. Но смерть и ничтожность теряют тогда для него свое абсолютное значение.

Грех есть не что иное, как отпадение от Бога, и это отпадение проявляется всюду, где на его место ставится внутренний мир человека или историчность. Библейское слово "плоть" для Бультмана лишь другое обозначение для этого внутреннего мира, для чувственного, и в этом смысле "обращение к плоти" и "грех" — синонимы167. Поскольку, таким образом, вера относится к абсолютно потустороннему и Страшный суд как эсхатон истории осуществляется в каждом акте веры и так как с ним вместе выносится приговор всему имманентному, христианская вера в теологии Бультмана уже предстает в сущности эсхатологической верой или эсхатологической экзистенцией168.

В этом мире греха, историчности и смерти мы наделены страхом; но в вере и соответственно с нею вместе в доверии к милости Божьей страх преодолевается169. Только в вере мы находим наше единственно возможное и подлинное существование, а именно то, в котором мы обретаем наше истинное и никаким самообманом не омраченное бытие, которое доверяем руке Божьей. Этим достигается полное отречение от любой формы самодовольства, самовосхваления и гордыни, в этом — условие Спасения. Это отречение и с ним вместе вера, конечно, не некое состояние, обретаемое раз и навсегда, благодаря которому, о чем уже говорилось, вера становится чем-то доступным изнутри; напротив, она должна вновь и вновь в каждой конкретной ситуации быть новым испытанием, новой надеждой, новым опытом. С другой стороны, в

вере присутствуют как Страшный суд, так и Спасение и избавление. Вера есть экзистенциальное движение,

а не нечто неподвижное, это не новая "природа", не новый "индикатив", а постоянный "императив". Так и у Бультмана она рассматривается именно через глубокий дуализм плоти и духа, греха и искупления, но этот дуализм не является, как в мифе, следствием противостояния космических субстанций, а представляет собой дуализм экзистенциального решения170. Там, где это богоугодно, внешне ничто не изменяется, но зато радикально меняется отношение к миру. Верующий благодаря этому решению •не обретает какое-то новое теоретически обоснованное (субстанциальное) "качество", но оно ведет его к практике новой жизни.

Эсхатологическая вера не имела бы никакой опоры, не проявись божественная милость в кресте и воскресении; только благодаря им могут быть преодолены смерть и грех. Крест и воскресение неразрывно связаны друг с другом, поскольку смысл креста проявляется только в воскресении. Между тем для Бультмана крест в его эсхатологическом значении столь же малодоказуемый факт, на который могла бы опереться вера, как и воскресение. Каждая попытка рассматривать их в качестве всегда и для всех убедительных "действительных событий" попадает в водоворот исторических сомнений и исторической релятивности. На вопрос: "Как мы приходим к тому, чтобы верить в крест как Спасение?" можно, по Бультману, "дать только один ответ: потому что оно возвещено как таковое вместе с воскресением. Христос, распятый и воскресший, встречает нас в слове благовещения, и никак иначе. Также и вера в это слово есть поистине пасхальная вера"171. Нас только

спрашивают, хотим ли мы верить в это или нет, любой спор исключен. Но и принимаемое решение есть не "слепой произвольный выбор, но понимающее Да или Нет"172.

Исходя из этого, Бультман не придает значения содержащимся в Библии деталям жизни, смерти и воскресения Христа. Они все могут быть предметом анализа с точки зрения имманентноисторического содержания и выпадают поэтому из эсхатологической веры. Для него решающим является одно только голое "событие" Священного писания173. И тем не менее в результате этого вера не лишается для Бультмана всего своего содержания, напротив, через подчеркивание значения креста и воскресения как эсхатологических, никак имманентно не воспринимаемых событий обретается как раз бесконечное богатство божественной милости и всемирного спасения.

4. Бультмановская "демифологизация" Нового завета и ее критика

В свете эсхатологической веры Бультман производит детальную -"демифологизацию" Нового завета, адресованную современному человеку. Рассмотрим приведенные во введении к этой главе пять пунктов этой демифологизации и проверим их.

Но прежде еще одно замечание. Я бы вышел за рамки темы этой главы, если бы стал освещать здесь историю критики бультмановской "демифологизации"174. Говорить об этом здесь нет необходимости, так как задача этой части — проверить бультмановскую "демифологизацию" на предмет тех результатов, к которым мы пришли во второй и третьей частях книги.

а) " Демифологизация" первородного греха и смерти как наказания

Современный человек "не может понять, — по мнению Бультмана, — что вследствие вины прародителя он обречен разделять смертный удел любого природного существа, ибо ему вина известна только как результат какого-то поступка, и первородный грех, понимаемый как болезнь, распространяющаяся в силу естественных причин, для него есть понятие безнравственное и невозможное"175. "Он понимает себя устроенным отнюдь не в духе Нового завета, по которому посторонние, внешние силы могут вмешиваться во внутреннюю жизнь человека. Внутреннее единство своего состояния и поступков он приписывает самому себе, а человека, который полагает, что это единство может быть расщеплено благодаря вмешательству демонических и божественных сил, он называет шизофреником"176. Так что себя он не может рассматривать открытым "вмешательству сверхъестественных сил"177.

Я уже подчеркивал, что человек мыслит не столь однозначно, как утверждает Бультман, да и само по себе указание на фактически существующее сознание еще не аргумент против мифического толкования человека. Невозможно с необходимостью доказать автономность человека, так же как, очевидно, и его гетерономность.; Со всем этим связано утверждение о наличном бытии как бытии-возможности. Обращение к опыту означает выбор всех онтологических предпосылок, которые его и определяют. Так как к их числу в науке принадлежит закон природы, любому философу ясно, что внутренняя свобода никак не может быть дана на основании научного опыта. Понимая науку так, как она была определена нами во второй части, человека можно

определить только через закон или случайность, что не имеет ничего общего с активным стремлением к свободе. (При этом не имеет значения, являются ли законы детерминистскими или индетерминистскими, потому что наверняка и те, и другие ничего не дают для решения вопроса об автономии человека.) Если свободу человека или бытие-возможность наличного бытия обосновывать a priori, тогда это, как уже детально показано выше, следует делать, опираясь на исторические аргументы, а не на абсолютную очевидность. Ничто не меняется и тогда, когда экзистенциальная аналитика призывает на помощь определенный метод, а именно феноменологию. Не имея возможности говорить

здесь об этом подробнее, ограничимся указанием на то, что феноменологическое познание, как и любое другое, должно состоять из элементов как опыта, так и априорного усмотрения, и, следовательно, какими бы он ни обладал конкретными достоинствами и недостатками, он может быть подвергнут, как уже показано, тем же принципиальным сомнениям, что и любой другой опыт или онтология.

Бультмановская "демифологизация" греха и смерти удалась, таким образом, не благодаря истинам, появившимся в эпоху Просвещения, а благодаря современной вере в идею субъективности или человеческого наличного бытия. В остальном эта идея, как уже говорилось, результат не столько эмпирических наук, которые ей скорее во многом противостоят (хотя она им также многим обязана), сколько определенной метафизики, чьи исторические корни без труда могут быть найдены у Канта и Гуссерля. Хайдеггеровская философия наличного бытия была бы невозможна без этих мыслителей; более того, он вместе с ними

отстаивает ту мысль, что онтология "Я" (какими бы частными категориальными отличиями от его предшественников ни характеризовалось его определение этого понятия) представляет собой фундаментальную онтологию, а значит, лежит в основе науки. Только так ему удалось удержаться на идее автономии в форме подлинного существования в пределах бытия-возможности и избежать научной детерминации "Я" или его определения через случайность. Не имея возможности говорить здесь об этом подробнее, сошлемся на решительную и столь же меткую критику подразумеваемой здесь метафизики субъективности, которая выводится из "Философских исследований" Витгенштейна178.

Тем самым посылки Бультмана, подобно физическим гипотезам, о которых говорилось подробно в первой части книги, должны быть поняты только в связи с историческими условиями их возникновения и только через них обоснованы. Собственно говоря, если он случайно, как уже сказано, обратил на это внимание, то совершенно необходимо вспомнить об этом именно сейчас, когда все больше и больше теряется вера в, казалось бы, само собой разумеющуюся ценность этих гипотез. В данной связи это означает, что, хотя мы сколько угодно можем отвергать идею первородного греха, для непредвзятого взгляда мифическое мышление уже не выглядит столь непостижимым и теоретически совершенно неприемлемым, как для Бультмана.

б) "Демифологизация" воплощения Бога в человеке

Эта "демифологизация" состоит, собственно, только в том, что Бультман считает все относящееся к биографии Христа не имеющим никакого значения.

Следует довольствоваться голым "Бог в нем стал человеком". Всякое представление об этом человеке как о божественном явлении относилось бы уже к тому

имманентному миру, который нуждается в радикальном преодолении, и было бы частью того исторического мира, над которым властвует смерть. Христос, если речь идет о его земном преображении, может рассматриваться только как человек, каким бы значительным он как человек ни был. Эсхатологическая вера запрещает наделять его какими-либо зримыми знаками божественного происхождения. Это происхождение вообще не является чем-то чувственно данным и может поэтому рассматриваться только как нечто абсолютно трансцендентное, лишь как экзистенциальные решения веры.

Подобная "демифологизация" воплощения Бога в Христе наталкивается, однако, на одно непреодолимое затруднение. Ведь и для эсхатологической веры Христос является и Богом и человеком одновременно. Но когда Бультман выразительно и метко определяет миф как мышление, для которого потустороннее есть одновременно посюстороннее179, тогда Христос как воплощение Бога есть нечто мифическое. Невозможно устранить исконно мифическую основную идею, что божественное чувственно является, пусть не всегда и не всеми это признается (чему много примеров у Гомера), но она не должна привести к разрушению всего здания христианского учения.

Если же люди вообще не верят в то, что может быть извлечено из мифа о Христе путем простого его ограничения до голой фактичности, то почему бы в таком случае не отказаться от него? Богочеловек утрачивает

тогда всю ощутимую человечность и становится абстрактной идеей. Тогда он и не говорит на самом деле с человеком, предпосылкой чему должна быть его чувственная явленность. Эсхатологическая вера превращает эту явленность в ту открытую Карлом Бартом трансцендентную касательную, которая соприкасается с миром опыта лишь в одной мысленной точке. Если посюстороннее отделяется от потустороннего с максимальной строгостью, пусть при этом и не совсем отрываясь друг от друга, то все же теряется восприятие божественной любви и божественной расположенности к миру. Человек со свойственными ему чувственностью и образностью остается практически в изоляции от этой трансцендентности.

Так теряет свое значение для веры не только большая часть Нового завета, но существующие более двух тысяч лет христианский культ и христианское искусство причисляются к грехопадению мира. В свете эсхатологической веры порочно "размалевывать" жизнь и смерть Христа и изображать его с нимбом (суммируя в этом его атрибуте все знаки его божественности).

Итак, налицо принципиальный парадокс: с одной стороны, утверждается явленность божественного во плоти, в чувственном, но одновременно это явление утрачивает какую бы то ни было чувственность. Христианская религия лишается тем самым всякой пищи. Там, где вера жива, там люди не предаются исключительно научно-философской аргументации, там, как ни крути, все переживается также и мифически.

в) "Демифологизация" замещающего покаяния через распятие Христа на кресте

Основания для отрицания замещающего покаяния в конечном счете подобно тому, на основании чего Бультман отвергает идею первородного греха. Если каждый автономен, то невозможно ни стать виновным через поступок другого (Адам), ни спастись благодаря искупительной жертве другого (Христос). Поскольку "демифологизация" замещающего покаяния подвергается такой же критике, как и "демифологизация" первородного греха, то незачем говорить об этом еще раз.

Но здесь мы должны задаться вопросом, не разрушает ли такая "демифологизация", вопреки мнению Бультмана, христианскую веру в самой ее сути.

Можно отвергать миф о замещающем покаянии, можно этого не делать — в любом случае, как было показано, относительно него все ясно. Но каково может быть значение креста в эсхатологической вере, если она лишает крест этого мифа? Крест явно означает, что человек благодаря смерти сына Божьего познает радикальную удаленность Бога и вместе с тем греховность мира, чтобы уйти от греха и повернуться к Богу. В этом смысле крест постоянно призывает человека к решению. Если сын Божий умер в этом мире, тогда этот мир — воплощение абсолютного мрака; но поскольку тот, кто умер, — это сын Божий, абсолютный свет все же существует, пусть даже как нечто вполне трансцендентное.

Это толкование, конечно, предполагает опять миф о Христе, в предшествующей главе была доказана его неизбежность для христианской веры. Христос должен действительно быть сыном Божьим, если эта вера имеет какой-то смысл. Однако и это не все; Еще важнее то, что

Бультману не удалось до конца интерпретировать несомненную связь между Адамом и Христом, установленную между ними в Священном писании. Я еще раз процитирую Послание к Римлянам (5:19): "Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие". Это не допускает никакой другой интерпретации, кроме как мифической, и отчетливо противостоит интерпретации Бультмана, который как раз хочет разрушить тесную связь Адама и Христа. В данном случае не может быть и речи о том, что миф есть только исторически обусловленная оболочка, в которую упакована эсхатологическая вера. Кто, подобно Бультману, откровенно апеллирует исключительно к слову Божьему, к Благовестию, тот, конечно, тоже имеет право на свободу интерпретации, но не до такой степени, чтобы полностью противоречить ему.

г) " Демифологизация" воскресения Христа во плоти

О том, что здесь на самом деле речь идет не о демифологизации, уже говорилось; ведь в воскресении, в сущности, нет ничего мифического. Тем не менее в данной связи должен быть поставлен вопрос о том, какой вообще смысл вкладывает в воскресение эсхатологическая вера.

Если смерть Христа на кресте должна быть смертью на кресте сына Божьего, поскольку только благодаря этому становятся очевидными коренные греховность и ничтожество мира, тогда, с другой стороны, только через воскресение становится очевидно, что действительно речь идет о сыне Божьем, и мы тем самым находимся по ту сторону обреченности и можем, несмотря на мрак мира, надеяться на свет, на милость и новую жизнь. К

чувственно-плотской явленности Христа необходимо принадлежит, таким образом, физически-плотское воскресение этого богочеловека. Демифологизация воскресения должна тогда состоять только в том, чтобы оно могло рассматриваться не как доказуемый факт, не как действительное и достоверное событие, а только как предмет веры, которая опять-таки может ограничиться голым "что" данного события только при условии насильственного изъятия всех содержащихся в Библии подробностей.

Но невозможно обойтись этим голым "что", невозможно не признать физическое воскресение Христа ядром учения, потому что без этого нельзя понять, как это нам удается существовать не только во мраке, но и в свете милости Божьей. Когда воскресение считают в каком-то смысле "символическим" (к чему Бультман, кажется, склоняется, когда утверждает, что где есть вера, там всегда и всюду осуществляется воскресение), то его лишают всей его силы, которая ведь только в том и заключается, что воскресение есть полнокровная, чудесная действительность.

Кроме того, редукция к голому "что" есть не что иное, как половинчатая попытка пощадить пресловутое так называемое современное сознание и уберечь его от наглядных подробностей нуминозных процессов — оно не в силах их воспринять. "Такое чудесное явление природы, как оживление мертвых, — пишет Бультман, — современный человек, помимо того, что это событие для него вообще невероятно, может "считать не касающимся его деянием Бога"; "то, что умерший вновь может стать живым, для него непредставимо"180. Впрочем, мнение о неприемлемости телесного воскресения в наше время среди теологов еще более популярно, чем во времена

Бультмана. На вопрос "почему?" ответ всегда один и тот же, а именно: "Потому что это противоречит законам природы".

Начиная с Юма вновь и вновь делаются попытки доказать, что законы природы преодолеть невозможно. Но уже Юм потерпел неудачу, попытавшись дать этим законам абсолютное оправдание, и свел в конце концов эту гипотезу к привычке и вере. Это, правда, парадоксальным образом не помешало ему отвергнуть также веру в чудо — он сослался на ничем, по его мнению, не оправданную, но психологически объяснимую веру в законы природы. Трудности, с которыми столкнулся Юм, громоздятся все выше, чем больше эпистемологи и теоретики науки стремятся выйти за пределы его философии. Здесь не место вдаваться детально в историю этих усилий, которые от Канта и позитивистов простираются до сегодняшней аналитической философии. Я ограничусь здесь напоминанием о выводах, к которым мы пришли в первой и второй частях этой книги, — впрочем, они ни в коем случае не охватывают весь спектр потерпевших поражение попыток осуществить оправдание естественно-научного мышления, к чему стремился еще Юм. На основании этих результатов следует сделать вывод, что вся конструкция законов природы покоится на определенной схеме интерпретации реальности, нуждающейся в чисто историческом обосновании, но не соответствует какому-либо знанию об этой реальности в себе. Тот, кто утверждает, что наука доказала всеобщее и абсолютное значение законов природы, является представителем не науки, а догматической метафизики науки. Тем самым убежденность "современного сознания" в том, что в наши дни благодаря новейшим научным

открытиям не следует верить в чудеса, со своей стороны, оказывается не чем иным, как все той же голой верой, которую просто противопоставляют вере религиозной. Однако с научно-теоретической точки зрения ничто на самом деле не говорит ни "за", ни "против" чуда, ибо можно сослаться на тот тривиальный факт, что чудо не является предметом научного опыта, хотя он, основываясь на регулятивном принципе, всюду, где случается нечто неподвластное закону, должен все же искать закон. Правда, как уже было подробно показано в предыдущих главах нашей книги, научный опыт не может претендовать на то, чтобы быть единственно возможным.

В одном только воскресении Христа лежит обещание милости. Кому неясно, что такое, собственно говоря, воскресение, тому неясно также и то, в чем состоит милость Божья, как и то, что означает искупление и Спасение. Только там, где в воскресение Христа во плоти верят без всяких "но" и "почему" (а это значит, что воскресение представляют наглядно), только там имеют право верить в собственное воскресение для вечной жизни. Обретение Спасения благодаря милости Божьей Бультман в конечном счете представляет следующим образом: "Представление о небесном бытии предсущего Христа, а также коррелятивное этому представление о собственном переселении в небесный пресветлый мир" для современного человека "не только рационально непредставимо. Потому что он не понимает, что в этом должно состоять его спасение, в котором он приходит к полному осуществлению своей жизни, своему подлинному существованию"181. Но если это подлинное существование состоит в тотальной обращенности к Богу, в чем тогда может состоять благодать этого существования, как не в том, чтобы быть совершенно

проникнутым Богом? И как это может произойти иначе, нежели благодаря лицезрению Бога, visio Dei?182 Вера могла предчувствовать это в ощущении Божественной всепроникновенности — милость Спасения и благодати может состоять только в неизбывном присутствии Бога. С мифической точки зрения истинное счастье состоит в том, что боги могут быть воспринимаемыми, с точки зрения христианства — в воспринимаемости Бога, но для того и для другого милость состоит в проникновенности божественной субстанцией. Поэтому здесь следует повторить еще раз: там, где вера жива и не нуждается в научно-философской аргументации, там, как ни крути, живо и мифическое переживание. Следовательно, если верно, что воскресение Христа как достоверное событие есть. откровение милости и Спасения, то так же верно и то, что верующий может надеяться на собственное воскресение и тем самым может надеяться предстать некогда пред Богом. И неверно столь часто встречающееся утверждение философов и теологов о том, что отношения человека и Бога приравниваются таким образом к отношению между субъектом и объектом и Бога таким образом овеществляют и делают конечным, потому что категориальное отделение субъекта от объекта является предпосылкой научной онтологии, которая, как уже говорилось, может быть снята онтологией мифической.

д) " Демифологизация" таинств

"Культ, — замечает Бультман, — есть прежде всего благовещение словом, исповедание веры, которое превозносит благодать. Поскольку культ совершается также в таинствах, постольку они также находятся во власти слова. Таинства по отношению к слову являются

verbum visibile, потому что их действие аналогично действию слова: они, как и слова, заставляют представить в воображении благодать; как и слово, они способствуют послушанию, они, как и слово, имеют возможность даровать жизнь и вершить суд. Так, ап. Павел прямо называет таинство причастия Благой вестью"183.

Таким образом, средоточием культа для Бультмана является проповедь как обновленный призыв к решению в уже многократно описанном смысле. Таинства играют лишь подчиненную роль. Они служат лишь "осовремениванию" в чувственности (verbum visibile); они имеют, следовательно, скорее символическое значение. Их демифологизация поэтому лишает их всякого значения в качестве действенных носителей божественной субстанции. Хлеб, вино (евхаристия) и вода (крещение) не преображают верующего качественно, не дают ему никакой новой природы, но, подобно рукоположению, служат зримому укреплению принятого решения. Но как вообще можно в этом смысле верить и надеяться, не будучи при этом затронутым присутствием божественного духа, не испытывая его в себе? Такой опыт есть не что иное,

как пневматическое восприятие, проникновенность им как мифической субстанцией. На этот же опыт опирается и то истолкование таинств, в котором материальное становится до некоторой степени нуминозно-идеальным. Бультман, который признает лишь научное понятие опыта, может это понимать лишь психологически, будучи обременен теми самыми субъективными сомнениями, которые и делают это непригодным для эсхатологической веры, стремящейся выйти за пределы всей этой относительности. Без 'такого

нуминозного опыта вера оказывается ничем не укрепленной, и ее достоверность становится вообще непонятной. Если таинства непременно хотят лишить их мифической субстанциальности, поскольку полагаются лишь на слово, то, по крайней мере, хотя бы оно должно обладать той субстанциальностью, наличие которой Отрицается у таинств, — но это ничуть не менее мифическое явление, как было показано во второй части этой книги, где речь шла о нуминозном единстве идеального и материального, а также изреченной речи. Между тем такая субстанциальность слова в необходимых религии цельности, длительности и интерсубъективности вообще возможна только в связи со всем ритуалом. Демифологизируя таинства, Бультман тем самым уничтожает смысл церкви, состоящий в том, чтобы посредством слова передавать ощутимое присутствие Бога. Однако обоим необходимо во всем поддерживать друг друга: слово есть основание веры, а его истина, то есть открываемая им реальность, постоянно укрепляется в культе и таинстве. Таким образом, оказывается, что демифологизация таинств и культа отнимает у церкви ее смысл — через слово Божье передавать Его присутствие, ибо они нерасторжимо связаны для христианства: нет Божьего присутствия без слова Божьего в Священном писании, а без Его присутствия слово Божье оставалось бы пустым.

5. В чем различие христианской религии и мифа?

Сперва обобщим все еще раз. Первое: в христианской религии обнаруживаются глубоко заложенные мифические структуры. Второе: попытка устранить мифическое ради научно и философски

обоснованной картины мира современного человека ведет к нескончаемым противоречиям со Священным писанием и подрывает тем самым основания, на которых покоится христианская вера. Третье: демифологизация ведет также к внутренним противоречиям, так как, с одной стороны, нельзя обойтись без мифического, которое представляет единство идеального и материально-чувственного, а с другой стороны, и эсхатологический взгляд лишает веру ее чувственного содержания. Четвертое: именно поэтому живую веру можно испытать лишь мифически. Пятое: наука и философия не дают вообще никакого теоретически необходимого основания для очищения религии

от мифических элементов, так как наука и философия представляют собой только определенное, исторически обусловленное истолкование реальности, которое не может претендовать на то, чтобы быть единственно возможным. Шестое: для этого не существует и никакого практически необходимого основания, вытекающего из современного сознания, с одной стороны, потому что мифический опыт отнюдь не совершенно чужд этому сознанию, а с другой стороны, потому что сам по себе голый факт наличия этого сознания еще не говорит о его роковой неотвратимости184.

В этих шести пунктах мы сформулировали постулаты. Они не содержат требования непременно верить в мифические элементы христианской религии, они лишь указывают на то, что в них можно верить, не совершая при этом sacrificium intellectus.

Тем не менее между христианской религией и мифом существуют, как уже говорилось, принципиальные

различия. В завершение они должны быть продемонстрированы, хотя мы и не претендуем на их исчерпывающее перечисление.

Христианская религия монотеистична, по крайней мере, она настаивает на абсолютном первенстве одного Бога; миф, напротив, политеистичен. Бог — творец мира. Миф не может даже задаваться вопросом о таком боге-творце, потому что у него, с его политеистической настроенностью, нет идеи какого-то единого Космоса, подведомственного только одному Богу. Хотя Гесиод, например, все выводит из хаоса, хаос у него — это как раз то, в чем многое было неупорядоченным и из чего потом развилось все многообразие политеистического Космоса. Подобного же рода большинство мифических учений о происхождении мира (вспомним, например, индийский миф о мировом яйце), если только вообще они не говорят о возникновении социального миропорядка. Далее, в то время как для мифа существует много людей, в которых бог воплощается зримым образом, в христианской религии есть только одно, в принципе только одно существо, в котором воплотился Бог. Вместе с тем из профанного времени абсолютно исключается тот временной отрезок, в котором жил этот человек, в то время как в политеистическом мифе такое исключение неизвестно, тем более что сакральное пронизывает смертное и одно сводит к другому. Но именно поэтому христианская религия не является, подобно мифу, одним из видов объяснения мира (системой опыта), а только руководством к истинной жизни, то есть жизни с Богом. Наконец — об этом уже говорилось, — для христианской веры чудо имеет основополагающее значение, а для мифа это не так. Поэтому вера и называется верой, в то время как мифически мыслящий человек не нуждался в

вере; миф был для него только видом повседневного опыта. Эти коренные различия могут быть обобщены при сравнении других мировых религий с мифом. Суммируя в завершение изложенное выше, следует сказать: миф и религия не одно и то же, но, в то время как миф может быть отделен от религии, религии без мифа не существует.

6. Экскурс по поводу различия магии и мифа

Рассмотрение различий между религией и мифом должно быть дополнено рассмотрением различий магии и мифа. Это тем актуальнее, что сегодня, как уже было указано в главе I, появилась обширная литература о ведьмах, волшебниках, шаманах и т. п., — литература, которая хотя и принесла очень много нового и ценного, но одновременно привела к путанице и целому ряду недоразумений.

Истоки магии, по крайней мере в Европе, находятся в поздней античности; магия возникла из спекулятивного слияния исконно античного мифа с Логосом греческой философии и метафизики. Теснившаяся в средние века в подполье, в эпоху Ренессанса магия празднует свое триумфальное воскрешение и становится

— вплоть до XVII века — господствующей силой. Ее представителями были не только такие выдающиеся умы, как М. Фичино, Пико делла Мирандола, Агриппа Неттесгеймский, Парацельс, Нострадамус и Д. Бруно, но она оказала также влияние на многих основателей зарождавшегося точного естествознания, таких, например, как Коперник, Кеплер и Ньютон. Ее

воздействие мы находим и в XIX веке, например у Шеллинга и в "Фаусте" Гете185.

Один из важнейших источников европейской магии — сочинения Гермеса Трисмегиста, относящиеся к ранней христианской эре. Его идеи, восходящие, главным образом, к Платону, Аристотелю, Плотину и астрологии, объединены следующей идеей: Бог есть первоединое, которое раскрывается в многообразном и особенном. При этом речь идет об исключительно субстанциальной эманации, которая буквально вливается в вещи и придает им статус существования и реальности. Как, по Аристотелю, перводвижение неподвижных звезд с нарастающей вариабельностью переносится на все остальное, так первоединое через звездные сферы разливается в многообразие вещей. Каждая звезда

— грань этого первоединого; к каждой из этих граней относятся опять же другие; все содержат в себе какую-то часть силы сопряженных звезд и вместе с тем силы первоединого, которое является первоисточником всего. Универсум в этом смысле представляет собой единство, в котором все со всем связано благодаря всюду разливающимся потокам божественной субстанции и силы. Прообраз этому постоянно находят в платоновском "Тимее" в управляемом мировой душой организме. Всюду божественное и всюду жизнь.

С этой спекулятивной метафизикой и связана, собственно, магическая идея овладеть пронизывающими Космос силами и влияниями и поставить их на службу человеку. Таким образом, здесь вопрос в том, чтобы понять сущность и способ действия каждой отдельной звезды и выяснить, какая группа земных вещей пронизана соответствующей субстанцией. Каждую такую

группу могут составлять совершенно различные вещи, например различные камни, растения, звери, люди, даже части тел. Каждая вещь каким-нибудь образом связана с другой вещью и звездой и несет на себе ее отпечаток. На таких представлениях основывается, в частности, талисман как один из важнейших инструментов магической практики. Талисманом считается предмет, которому соответствует определенная звезда и который, следовательно, несет в себе ее сущность. Если мы будем использовать такой предмет правильным образом, то мы сможем с его помощью перенести силу действия его звезды на нас самих или на что-нибудь другое. При этом использовались главным образом такие соответствия, как, например, Солнце — золото. Луна — серебро. Марс — железо. Талисманы, таким образом, — это микрокосмы, которые могут вместить в себя макрокосм, даже целый универсум, в силу того, что они заключают в себе в концентрированной форме закон. Но не только образы и фигуры, а также другие предметы могут служить приобретению магической силы, но также числа, слова и песнопения, чье оккультное значение уже в средние века было открыто благодаря Каббале.

Любое явление в магии истолковывается одновременно субстанциально и персонально. Каждая звезда как грань одного персонального бога сама является богом, за которым стоит один из античных мифов, как свидетельствуют названия планет; это соответственно бог, который действует в талисмане, в числовом символе и т. д. Магическое заклинание поэтому начинается постоянно с нуминозных имен. Неустанно устанавливаются связи, с одной стороны, между всеми мыслимыми явлениями, будь они духовной или материальной природы, а с другой — с нуминозным

существом. Каждое магическое действие обращается поэтому в конечном итоге к такому существу, имеющему по большей части личный характер.

По необходимости я здесь кратко и только в общих чертах обрисовал то, что называется "белой магией". Ей соответствует так называемая "черная", которая имеет дело вместо богов с демонами и даже с самим дьяволом. Конечно, различия относятся только к содержанию, они неструктурны и поэтому в данной связи не имеют значения. В определенном смысле черная магия только оборотная сторона белой, потому что она исходит из противоположного принципа, а именно из принципа зла и Люцифера.

Не составляет труда разглядеть мифические составные части европейской магии. Каждое явление понимается как идеальноматериальное единство. В каждом явлении действует нуминозное существо. Именно поэтому эта действенность несет на себе уже указанным способом отпечаток архе, то есть постоянно идентично воспроизводящейся праистории этого существа. Магическая связь макро- и микрокосма соответствует связи целого и части, что нам уже встречалось в мифической онтологии. Но все эти схемы мысли встраиваются, с другой стороны, в контекст мыш-

ления греческой метафизики и тем самым открывающегося в ней греческого логоса. Логосу соответствует здесь склонность выводить все логически из одного принципа (что чуждо политеистической концепции мифа), с чем соединяется не только идея одного Бога, но также одного, всеохватного, под его господством находящегося Космоса; сюда же, далее, относятся постоянные попытки свести все к строгим

понятиям, подчинить все систематизирующей логике. Но прежде всего вместе с этой мыслительной энергией появляется еще не известное ни мифу, ни даже греческому логосу желание целиком подчинить себе нуминозные архе и сделать себя тем самым господином всей природы. Человек, занимающийся магией, считает себя не одним из элементов в совместном действии или противодействии нуминозных сил, но их хозяином.

Так античный миф и греческий логос сплавляются в единство, которое оказывается инструментом новой воли к власти. В этой самонадеянности человеческой свободы в противоположность природе лежат также и корни естественно-научного мышления186. Естественные науки и магия — дочери одного и того же племени, и долгое время они жили почти неразлучно, как об этом уже говорилось. (В этой связи следует также вспомнить о тесной связи алхимии и химии, причем на алхимии также запечатлелись далеко проникающие магические схемы мысли.)

За пределами Европы магия, конечно, имела другие корни, прежде всего у нее отсутствовал спекулятивно-теософский фундамент, заимствованный у греческой философии. Но и здесь речь идет в основном о попытке преобразовать мифические представления в ритуале овладения. Таким образом, речь идет о том, чтобы поставить себе на службу нуминозное начало явлений, действующие в них архетипы индивидуальных существ, укрепить себя мифической субстанцией, чему служат в качестве решающего вспомогательного средства мифическое единство внешнего и внутреннего, слова и обозначаемого, имени и личности, места и бога, целого и части; так, с помощью чего-либо осязаемо

внешнего можно подчинить своей воле внутреннее, слову или имени — обозначаемое им существо, части — целое.

Наивно думать, что с магией можно покончить, указав на ее изъяны, сославшись на "фальсифицируемость" и "верифицируемость", если использовать столь популярные сегодня словечки. В этом ее упрекают только потому, что полагают, будто эмпирические методы проверки, заимствованные лз научной онтологии, являются сами собой разумеющимися. Неудивительно, что кому-то магия, возможно, кажется еще более абсурдной, чем миф. Поэтому Г. П. Диерр в своей книге "Время сна" совершенно справедливо указал на то, что способность шамана летать нельзя сравнивать с аналогичной способностью птицы или летчика компании Пан-Американ187. Следует понять уже то, что внутри мышления, в основании которого лежит идеальноматериальное единство вещи, все чисто материальное исчезает

или не имеет самостоятельного значения (отчего мощные достижения европейской техники часто вызывают у представителей иных культур, сохраняющих еще самостоятельность, не столько восхищение, сколько сочувственный смех по поводу столь недостаточной мудрости и такого отречения от важных вещей). Таким образом, ограничиваясь этим примером, мы могли бы судить о способности шаманов, если бы нам удалось войти в их внутренний мир. Совершенно неосновательны и опрометчивы попытки насмешливо отмахнуться от этого. По какому праву мы считаем большую часть нашей истории и истории других культур лишь выражением

глупости и темных предрассудков? Все это рикошетим возвращается к нам.

Для меня здесь важна отчетливая констатация того, что это вовсе не речь в защиту магии; это только справедливое требование не судить о тех вещах, в которых понимаешь столько же, сколько "дикарь" в атомной физике. Но можно также указать на то, что, отказываясь от магии, мы тем самым закрываем для себя подступ к тому, на что Ренессанс, который нам подарил столько великих произведений искусства и на который мы вплоть до сегодняшнего дня привыкли смотреть не иначе, как на эпоху восходящего света, смотрел все же иначе, чем через очки современных предрассудков. При этом многие из этих произведений искусства, как показывают новейшие исследования, имеют магическое значение188. Эти и другие лишь недавно полученные результаты открывают новые перспективы не только в области истории Ренессанса, но также в области истории науки. (О тесной связи между ренессансной магией и историей науки уже упоминалось.)

И все же: отношения между магией и мифом, о чем здесь в первую очередь должна идти речь, подобны отношениям между мифом и религией. Миф возможен без магии, но магия без мифа — нет. История греческой культуры является в этом отношении впечатляющим примером. В гомеровском мире нет ничего сравнимого с ведьмами, волшебниками, шаманами или магами, напротив, каждая попытка подчинить себе нуминозные существа с помощью определенных практик была бы воспринята человеком античности как тяжелейшее преступление, а именно как гордыня перед богами189.*

Перевод выполнен при участии С. Мазура.

ГЛАВА XXV Миф в современной политике

Как в предшествующих главах мы говорили о соотношении искусства, религии и мифа, так же и здесь можно отважиться лишь на беглый обзор соотношения мифа и политики, если, разумеется, не раздвигать рамки этой книги. Тем не менее, мне кажется, необходимо указать на присутствие мифа также и в этой весьма значимой сфере и тем самым одновременно показать, как могут при этом применяться выводы второй и третьей частей нашего исследования. Наконец, это должно способствовать беспристрастному обсуждению темы "миф и политика", которому препятствовали очевидные причины совсем еще недавнего периода истории.

Вся политическая жизнь сегодня вращается вокруг нации. Поэтому я начинаю с вопроса, что понимается под нею.

1. Мифическое понятие нации

Нация определяется согласно своей истории и пространству, в котором эта история отображалась. Она не имеет, следовательно, своей предпосылкой расовую или языковую однородность. То, о чем здесь идет речь, представляет собой лишь исторически обоснованную группировку в соответствующем историческом пространстве.

Такая макровзаимосвязь нации и пространства аналогично повторяется в микровзаимосвязях, как, к примеру, их образуют земельная, городская или сельская

общины, живущие в них, родившиеся там или выросшие жители и окружающий их ландшафт. В узком смысле такие взаимосвязи описываются как "родина". Если, например, кто-то говорит, что он считает себя баварцем, или жителем Пфальца, или жителем Гессена и т. д., то здесь человек сознает себя звеном исторической цепи.

Что, однако, понимают под историей, благодаря которой определяется нация или подобные ей группы и которая позволяет слиться пространству в одно единое с ними? Такая история не является рядом окончательно прошедших событий, а состоит из выдающихся событий непреходящего значения, которые постоянно помнятся. Решающие битвы, мирные договоры, основание государства, принятие конституции, революции, дни рождения и смерти выдающихся личностей, равно как и вообще все явления образцового и парадигматического характера — все это принадлежит истории. Такого рода события вызываются в воображении людей регулярно повторяющимися торжествами. Отчасти, однако, это проявляется также в продолжающих существовать монументах, документах, произведениях искусства, находках, реликвиях или других подобных предметах созерцания и почитания.

Такие события часто приобретают существенные Черты, которые могут быть описаны следующим образом: Первое. Они понимаются не как нечто просто прошедшее и мертвое, а как что-то и сегодня еще нам говорящее. Они продолжают действовать в нас, определяют и формируют нашу жизнь. Это имеется в виду, когда выдвигается требование жить и действовать "в духе прародителей", "в духе исторического наследия", "согласно заповедям и ценностям предков" и т. д. Тем самым предполагается наличие тождества между

современными и грядущими событиями, с одной стороны, и, несмотря на любое различие в частностях, прошедшими событиями — с другой. Здесь мы имеем дело, таким образом, с тем же использованием повторения, даже если оно выступает всякий раз в новом и изменяющемся виде.

Второе. Современность исторических событий, о которых здесь идет речь, может быть познана совершенно субстанционально. Некоторые испытывают "священный трепет", когда ступают на место, где происходили такие события, или когда видят перед собой предметы и могут даже касаться тех, которые играли роль в этих событиях. Атрибуты императорской власти, к примеру, для таких зрителей значат больше, чем золото и драгоценные камни, точно так же как вода; которой крестят, значит больше, чем вода, церковное вино — больше, чем вино. В этой связи вспоминается то глубокое впечатление, которое оставило после себя возвращение короны Стефана в Венгрию несколько лет тому назад. Как "священный трепет" описывается чувство проникновения и вливания силы, находящейся в таких предметах. Все физическое здесь растворяется в том идеально-материальном единстве, которое оказывается характерным для мифических субстанций (см. третью часть нашей книги).

Действительную и повсеместную силу подобных переживаний можно прояснить также с помощью мысленного эксперимента. Представьте себе, что какое-либо правительство захочет отказаться, например из-за больших расходов, от охраны памятников искусства, ликвидировать все музеи и архивы, а также исключить из бюджета все затраты, необходимые для приобретения или сохранения исторически значимых

документов, оригиналов и т. п. В таком случае оно, несомненно, подтолкнуло бы многих граждан к решительному сопротивлению, даже если пообещало бы изготовить со всего фотографии, копии и т. п. для того, чтобы сохранить это в памяти. То, что при этом исчезло бы, можно назвать вслед за Леви-Стросом "saveur diachronique"190, то есть вкусом, чем-то вроде "телесного", а не только "духовного" восприятия прошлого.

Третье. Такое "saveur diachronique" по своей сути является, однако, нуминозным опытом даже тогда, когда речь идет при этом о субстанциональном присутствии события, в котором имеют значение лишь люди, а не боги или т. п. Именно в нуминозном опыте явление мира смерти оказывает воздействие на жизнь, и таким образом его смертные качества превращаются в нечто вневременное. Человеческое становится необъяснимо трансцендентным, надысторическим, приобретает вид прообраза и прототипа. Этим, однако, оно избегает также и профанной каузальности и понимается как историческая судьба, именно как действие установления и рока, превосходящих человеческий произвол. В этом смысле все национальные памятные места и святыни окружает поэтому дыхание нуминозного начала, и это является основанием древнего культа героев, который мы здесь встречаем вновь и вновь. Тот, кто теперь взглянет на исторические события высшего национального значения таким образом, как они изображены выше, тот в той или иной мере бессознательно уподобит их мифическим архе: именно тому вещественно присутствующему, сверхвременному нуминозному началу, которое тождественным образом возобновляется и в обличий многообразных вариантов

становится новой исторической действительностью, продолжая жить в ней. Итак, нация, понимаемая сквозь призму мифа, определяется через архетипически понимаемую историю.

Однако тот, кто так обозначает нацию, мифологизирует принадлежащее ей пространство. Занимавшая нас в главе I поэзия Гёльдерлина умеет говорить об этом. (Подумаем, к примеру о его стихотворениях "Архипелаг", "Майн", "Неккар", "Рейн", "Родина", "Гейдельберг".) Повсюду — в горах, долинах и равнинах, в изгибах рек и в городах — находятся "свидетели" прошлого, которые, как описано выше, воспринимаются в качестве идеально-материальной и тем самым субстанциональной части настоящего. Такие места мифологизированы и в том смысле, что они выступают не просто как форма с переменчивым содержанием, а неразрывно связаны со своим содержанием, поскольку оно имеет архетипическое значение. Так, было бы абсурдным, упоминая вновь поэзию Гёльдерлина, переносить руины замка Гейдельберга в другое место. А если бы они полностью исчезли, то стали бы говорить, что "здесь находился в прежние времена гейдельбергский замок", словно место это теперь в известной степени сделалось чужим ему самому и раньше было совершенно другим.

Далее, мифическое отношение к нации имеет место тогда, когда человек идентифицирует себя с ней в том смысле, что она представляется как действующая одновременно и тождественно во всех своих детях. Даже если всякий соотечественник на свой

манер отличается от другого, но в том смысле, что они все являются немцами или французами и т. д., они

не отличаются друг от друга. Такое тождество и взаимодействие, в соответствии с предшествующим изложением, вновь, однако, воспринимается субстанционально, ибо должен быть один идеальный и материальный образ, связывающий все друг с другом. Хотя нация определяется благодаря своей истории, она существует все же и физически. Целое и часть здесь вновь типично мифическим способом совпадают, потому что целостность нации тождественно присутствует в каждой из своих частей; точно так же совпадают всеобщее и отдельное, поскольку нация, с одной стороны, существует во всех, а с другой — субстанционально тождественное начало может существовать в каждой отдельной личности как нечто персональное, то есть отдельное. Нация как нуминозное существо является индивидуумом, имеющим значение всеобщности (см. гл. V, разд. 1). Каждый отдельный человек в соответствии со своей принадлежностью к ней является ее персонификацией. Именно из этого проистекает широко распространенная тенденция представлять нацию в человеческом облике: немцев — как Михель, французов — как Жан и т. д. В помазанных на царство королях всегда была созерцаема вся нация, и сегодня это можно без труда проследить, например, в Англии, где законная королева олицетворяет для многих непрерывность, вечность и всеохватывающую целостность народа.

Отто фон Гирке, один из ведущих юристов начала века, верно, хотя и с чуждым нам сегодня пафосом его времени, изобразил такое мифическое отношение к нации следующим образом: "Я почувствовал, что он (дух народа) омывает мою душу, и испытал, как он омывал души всех других с равной силой... Это не было

соглашением, способным возникнуть в результате беседы одинаково мыслящих отдельных людей. Это было познание себя в более высоком единстве жизни целого, как оно может исходить лишь из самого действующего целого. Казалось, почти угасло на время индивидуальное Я. Одно возвышенное Я общности Родины овладело сознанием своих членов. Тогда стала достоверностью вера: я созерцал дух народа"191.

"Национальное чувство" такого рода, очевидно, формируется теми же самыми онтологическими представлениями, что и мифическое понимание принадлежности к роду или племени (см. гл. V и IX). Здесь также исчезают резкие отличия материального и идеального, внутреннего и внешнего. Соответственно внешние предметы, в которых "живет" и материализуется нация, такие, как ландшафты, архитектурные памятники, документы, культовые места и т. д., становятся тем самым частью внутренней сущности каждого, кто принадлежит этой нации. Человек и Отечество, человек и Родина сплетаются таким образом в одно неразрывное целое, и, кто его теряет, тот теряет свою идентичность. Человек таков, каков он есть, благодаря тому, что он живет окружающим миром и последний живет в нем.

2. Демифологизированное понятие нации

Существует все же не только мифическое, но также и демифологизированное понятие нации. К последнему я теперь хочу обратиться. Конечно, оно может определять нацию также лишь благодаря ее истории и относящемуся к ней пространству; а как отличается при этом Демифологизированное понятие нации от соответствующего ему мифического, можно показать,

исходя из приведенных в предшествующем параграфе пунктов.

Первое. Прошлые события выдающегося национального значения хотя и мыслятся как продолжающиеся в нас, но все же лишь в чисто внутреннем, идеальном смысле. Их действенность является не повторением тождественного, а лишь подражанием ему. То, что было, объективно мертво и живет далее лишь субъективно в воспоминании.

Второе. Чувства, вызываемые в нас материальными памятниками истории, "saveur diachronique", являются чем-то чисто субъективным, не связанным с содержанием этих предметов.

Третье. В истории усматривается, с одной стороны, чисто профанная каузальность, а с другой — случай. Воздействие вечного, трансцендентного или судьбы при этом исключается.

Совершенно в ином виде предстает отношение отдельных индивидов к нации. То, что объединяет ее представителей, является не тождественной субстанциональностью, а идеальным союзом, а именно либо равным свободным волеизъявлением, либо выражением стремления к единению, подобным тому, который когда-то объединил кочующие племена. Нация существует, так сказать, лишь в "представлении", она становится понятием, под которое подпадает все, связанное с подобным волеизъявлением или подобным стремлением (причем одно не должно исключать другое). Даже если это стремление объективирует себя в мифе, то такой миф можно было бы объяснить, исходя из него и тем самым представить результатом чисто субъективной фантазии. Там, где демифологизированная идея нации

является преобладающей, там предпочитают по возможности, как вошло сегодня в обычай особенно в Федеративной Республике Германии, избегать выражения "нация" и говорить об "обществе".

Как видно, Демифологизированное понятие нации опирается на определенные, согласующиеся с научной онтологией представления: внутреннее и внешнее, идеальное и материальное, понятие и индивидуум, а всеобщее и особенное резко разграничиваются друг от друга; история рассматривается исключительно в свете профанной временности, каузальности и случайности. Следовательно, в форме обоснования нет различия между демифологизированным и мифическим понятием нации, так как в обоих случаях обращаются к онтологическим основаниям, как бы содержательно ни различались они между собой. Впрочем, о том, что такое обоснование вообще не следует оценивать с точки зрения истины или ложности, уже говорилось во 2-й и 3-й частях книги.

3. Современная рядоположенность мифических и немифических представлений о нации.

Конституция Федеративной Республики Германии как типичный пример. Преамбула Конституции Федеративной Республики Германии звучит следующим образом: "Осознавая свою ответственность перед Богом и человечеством, воодушевляясь желанием сохранить свое национальное и государственное единство... немецкий народ... для того чтобы придать государственной жизни на переходный период новый порядок... принял... эту конституцию. Она также

действует для тех немцев, которые отказались принимать ее. Весь немецкий народ призывается в свободном самоопределении завершить объединение и освобождение Германии".

Что означают эти слова? Вытекает из них мифическое или немифическое понятие нации?

Если свести немифическое понятие нации к его самой узкой формуле, то можно сказать, что благодаря ему нация представляется лишь как субъективная, а не объективная реальность, В свете его нация является чем-то идеальным, представлением, понятием, под которые подпадают все нации с равным свободным волеизъявлением или равным стремлением к единению. В качестве же чисто субъективной реальности она всегда находится в диспозиции. Из этого и следует ее переименование в общество, в которое можно войти и из которого можно выйти по своему желанию.

То, что все это не может подразумеваться преамбулой конституции, становится ясным, если слова "национальное единство" заменить словами "общественное единство", "немецкий народ" — "наше общество" и "каждый немец" — "каждый член нашего общества". Тотчас же бросающаяся в глаза легковесность такой формулировки обязана противоречию между торжественным обращением к божественному, с одной стороны, и в высшей степени профанным понятием общества — с другой. Как можно, кроме того, считать само собой разумеющейся принадлежность проживающих в ГДР к нашему обществу, сожалеть о разделении с ними, и, не имея на то права, говорить от их имени, если не ссылаться на то, что эта принадлежность основывается единственно и только на

том, что они являются немцами?* Пафос такого единства нельзя ставить на шаткую почву субъективного волеизъявления или стремления, из которых выводится демифологизированное понятие нации, но он должен относиться к объективной реальности. Лишь тогда такое единство может быть торжественно провозглашено в качестве чего-то неотъемлемого.

Если исходить, следовательно, из такой неотъемлемой, объективной реальности как собственного предмета преамбулы кон-

Напоминаем читателю, что книга К. Хюбнера вышла в свет в 1985 г., т. е. еще до объединения Германии. — Примеч. ред.

ституции, то она немедленно приобретает заключенный в ней смысл: нация представляет собой индивидуум, идентичность которого неподвластна времени и поэтому является чем-то сверхъестественным. Ее история постольку всегда современна, поскольку современна сама нация, так как нация и ее история является одним и тем же. Принадлежность к ней является не субъективной диспозицией, а судьбой и вследствие этого не имеет ничего общего с профанной каузальностью и случайностью. Отсюда торжественность языка, воззвание к божественному, отсюда требование восстановления единства и само собой разумеющееся, хотя и не заверенное право представительства тех, которые отделены от нее. Не выражая это явно и не разъясняя подробно, преамбула конституции все же более или менее неосознанно открывает горизонт представлений, обрисованных в первом разделе этой главы и имеющих мифический характер. Чувства,

которые вызываются этим, могут быть неясными, относясь при этом к четко определяемой онтологии.

Если мы теперь перейдем от преамбулы к 1-й статье, абз. 2 конституции, то мы увидим, как эти онтологические основы внезапно заменяются другими. Там говорится: "Достоинство человека неприкосновенно, уважать и защищать его является обязанностью всякой государственной власти".

Что, однако, следует понимать под достоинством человека? Очевидно, под этим подразумевается нравственная ценность. Основателям конституции была знакома такая взаимосвязь нравственности и человеческого достоинства из философии немецкого идеализма, к которой возвращаются, между прочим, после войны как к нетронутому низменными страстями национал-социалистического периода национальному наследию. Согласно Канту, нравственное требование предполагает внутреннюю свободу человека, следовательно, способность сопротивляться внутреннему насилию, например, со стороны своих инстинктов. Лишь тот, кто в этом смысле свободен, способен на ответственные поступки, и лишь тот, кто способен на ответственные поступки, может стать также виновным. Внутренняя свобода делает поэтому человека нравственной личностью, а его достоинство, говорит Кант, заключается единственно в том, чтобы быть такой личностью. (Даже непреодолимое внешнее насилие не может уничтожить внутреннюю свободу и тем самым личность.)

Требуемая для такого достоинства внутренняя свобода в мифе, однако, немыслима. Как, между прочим, показано в главе XXIV, человек, согласно мифу, является

ареной действия божественных сил. Вина для него поэтому является объективным событием в том жесмысле, как и болезнь. Кроме того, вместе с понятием внутренней свободы также полагается сильно отличная от внешней внутренняя жизнь, которая в равной степени не знакома мифу. "Я" в мифе в значительной степени субстанционально определяется образом и исчезает чуть ли не полностью за пределами такой своей субстанциональности (см. также гл. V, разд. 2в). Совместима ли преамбула со статьей 1, абз. 1 конституции, коль скоро она апеллирует к совершенно другим онтологическим предпосылкам, чем последняя, здесь нельзя установить. Здесь речь идет исключительно о том, чтобы показать фактическое переплетение мифического и немифического в политических основоположениях нашего государства.

Обратим внимание теперь на еще один раздел в конституции и рассмотрим абзац 2 статьи 1. Там говорится: "Немецкий народ поэтому объявляет себя" (именно из-за достоинства человека) "сторонником неприкосновенных и неотъемлемых прав человека как основы любого человеческого общества, мира и справедливости на Земле".

Права человека, к которым принадлежат, между прочим, свободное, развитие личности, равенство перед законом, свобода вероисповедания, совести и убеждения, являются частью внешней свободы, которая не находится ни в какой непосредственной связи с внутренней свободой и явно должна от нее отличаться. Нет никакого противоречия в рассмотрении человека как в полной мере обладающего своими правами и тем не менее подверженного исключительно своим инстинктам, а следовательно, внутренне детерминированного; и точно

так же можно непротиворечиво помыслить себе кого-либо, живущего как раб, но все же внутренне свободного. В только что приведенной цитате из конституции весьма выразительно обосновываются права человека в качестве внешней свободы с помощью достоинства человека как нравственной личности и тем самым посредством его внутренней свободы.

То, что этого на деле не требуется, показал, к примеру, Ф. А. Хайек. По мнению Хайека, права человека должны соблюдаться исключительно потому, что лишь они обеспечивают оптимальный прогресс. Обязательной предпосылкой последнего являются свободное развитие отдельного человека, беспрепятственный идейный обмен и пр., а государственная опека способна лишь затормозить прогресс. Существование же внутренней свободы вообще — это в конечном счете неразрешимая метафизическая проблема, считает Хайек, не вдаваясь при этом в конституцию или даже не упоминая ее192. Из этого можно вывести, что он считал внутреннюю свободу непригодной для обоснования столь важного политического предмета, как права человека.

Правда, рассуждая исторически, возникновение прав человека, несомненно, связано с разрушением мифических и сакральных представлений в политической сфере. Отсюда явствует также то, что права человека являются результатом Просвещения. Все же подобная взаимосвязь имеет характер лишь исторического обоснования, не восходящего к необходимости вещей. Субстанциональная, мифическая связанность человека с нацией ни в коем случае не исключает равноправия ее представителей. Как раз в культурном регионе Греции

внешняя или политическая свобода всегда рассматривалась как более высокая ценность. Оба знаменитых тираноубийцы Гармодий и Аристогитон пользовались в Афинах почти культовым почитанием в художественном искусстве и песнях современников, и их деяние чествовали как национальный архетип. В гёльдерлиновском "Гиперионе" это единство политической свободы и мифической идеи нации восходит еще выше и даже в значительной мере определяет все произведение.

Итак, мифическое, немифическое и мифически нейтральное продолжают свое фактическое сосуществование в конституции, из которой вытекает вся политическая жизнь. В ней мы можем наблюдать как в зеркале нашу ситуацию, которая образовалась из различных, отчасти противоположных друг другу течений и в которой встречается древнее предание с новым. Глубина и многообразие жизни позволяют связать друг с другом многое, кажущееся противоречивым, и она сопротивляется чересчур усердному и чуждому реальности желанию объединить все логическим путем под одной крышей.

Итак, конституция явно демонстрирует нам, что мифическое понимание нации ни в коем случае не нужно смешивать с тем национализмом и шовинизмом или той недальновидной надменностью, о пагубных последствиях которых нам еще и сегодня приходится сожалеть. Такая путаница тем проще, что как раз в Германии национал-социалистического периода националистические эксцессы происходили под знаком нового "мифа". В действительности же при этом речь шла

о псевдомифе, как будет показано в следующих параграфах.

4. Политические псевдомифы. Теория Р. Барта

Из круга обсуждаемых в главе III исследователей мифа особенно К. Керени и М. Элиаде занимались определенными явлениями в сегодняшней политической жизни, которые Керени обозначил как "неподлинные формы" мифа193. Они являются для него ненастоящими формами, потому что они не могут быть рассмотрены как "прафеномены", которые спонтанно возникли или исторически передавались из поколения в поколение, а "сознательно были созданы" для достижения политических целей194. Подобным образом излагает это и Элиаде и приводит, между прочим, в качестве примеров: Римскую Республику как архетип республиканских идей в XVIII и XIX веках, арийских героев как мифический прообраз фашистского расизма, "Золотой век" как символ свободного от классов общества марксистской чеканки и т. д.195

В этом месте, однако, следует прежде всего остановиться на широко известной и привлекающей большое внимание книге Р. Барта "Мифы сегодня"196. Хотя он пытался лишить фундамента миф в целом, но в действительности он описал, не подозревая об этом, лишь структуру политических псевдомифов. Поэтому пусть читатель прежде всего следует за изложением

теории Барта, не путаясь в том, что отчасти уже изложенное вновь, кажется, ставится им под вопрос. Заключающий критический анализ установит, что из этой

теории пригодно для различения неподлинных и подлинных мифов, а что нет.

Барт поясняет свои тезисы следующим примером: "Я сижу в парикмахерской, и мне протягивают номер журнала "ПариМатч". На обложке изображен молодой африканец во французской военной форме; беря под козырек, он глядит на развевающийся французский флаг. Таков смысл изображения. Но каким бы наивным я ни был, я прекрасно понимаю, что хочет сказать мне это изображение: оно означает, что Франция — это великая империя, что все ее сыновья, независимо от цвета кожи, верно служат под ее знаменами и что нет лучшего ответа критикам так называемой колониальной системы, чем рвение, с которым этот молодой африканец служит своим так называемым угнетателям"197.

Этот пример Барт анализирует теперь в рамках семиотики. Она отличает означающее от означенного. Означающее может быть к примеру акустическим образом, именно словом, означенное — понятием. Акустический образ, как простое следование тонов, само по себе лишенное значения, становится значащим лишь тогда, когда он воспринимается как знак: слово обозначает понятие. Тем самым, однако, означающий знак наполняет в то же время образ, сам по себе лишенный значения, будь то акустический, оптический (например, сигнал) или еще какой-то. Последний тем самым полностью сливается с ним. Лишь посредством сознательного анализа оба они еще могут быть отделены друг от друга. Точно так же в знаке уже присутствует означаемое, и мы можем лишь с трудом различить одно от другого.

Согласно Барту, существуют первичные и вторичные семиотические системы. Воспользовавшись предыдущим примером, он показывает, как они взаимосвязаны друг с другом. Первичной системой там является образ африканца, который служит знаком для означенного, именно африканец, как определенный индивидуум, с собственной биографией и с непосредственным отношением ко всему миру, в котором он действительно живет. Барт это называет смыслом образа. Вторичная система надстраивается теперь над первичной. Она использует, правда, образ первичной, однако изменяет его первоначальный смысл тем, что использует этот образ для нового знака. Итак, новым означенным теперь становится великая, "делающая людей счастливыми" французская империя. Согласно Барту, из первоначального смысла тем самым получается "форма". Этим он хочет сказать, что смысл сохраняется в ней, но при этом исчезает как в сосуде. Индивидуальный африканец, правда, еще присутствует здесь, но он одновременно представляет всеобщую идею.

Барт иллюстрирует этим примером, что он понимает под мифом. Миф для него является вторичной системой, которая предполагает первичную. Обе относятся друг к другу как метаязык к объективному языку198. Лишь первичная система, по его мнению, указывает на реальность, которую он называет "чистой материей"199, в то время как вторичная вместе с мифической идеей или мифическим понятием в известной степени надстраивается над первичной и поэтому не может вытекать из "природы вещей"200. Более того, мифическое понятие "деформирует" и "отчуждает" первоначальный смысл201, из-за чего Барт назвал миф "похищенным языком"202. Все же первоначальный смысл

исчезает не полностью, напротив, он вновь возвращается: ставший фоном, простой формой африканец, который теперь должен служить знаком для французского империализма, остается все же одновременно этим конкретным и индивидуальным африканцем. Именно такую "деформацию", которая все же не является разрушением, миф, согласно Барту, и использует в собственных целях. Именно в силу этого возникает "беспрерывное вращение", при котором "первоначальный" смысл означающего и его форма, его объективный язык и его метаязык меняются друг с другом местами203. Тем самым возникает впечатление, будто представляющий империализм африканец является одновременно действительным африканцем. Тем самым он предоставляет мифу частичное "алиби"204. "Смысл существует всегда для того, чтобы форму наполнить настоящим, форма всегда существует для того, чтобы уклониться от смысла"205. Подобно тому как лишь интеллектуальное усилие позволяет различить в семиотике знак и означенное, так и здесь различается смысл и форма, старый и новый знак. Мифическое значение тем самым "укрепляется" в качестве "факта", который одновременно придает ему "позу покинутости"206. Миф позволяет проявляться своей форме как системе фактов, он "читается как система фактов", в то же время он Представляет все же лишь "вторичную" семиотическую систему207. Тем самым он придает себе видимость "природы", даже "вечного обоснования", в котором индивидуальная жизнь "застывает"208 в известной степени до репрезентации используемых в корыстных целях индивидов, и все же в действительности он порождает лишь "псевдоприроду"209. Так, миф разоблачается в конце

концов Бартом как идеология, то есть он выражает лишь "интересы определенного общества"210.

Но в чем же заключается более точный смысл той "чистой материи", то есть "реальности", "природы" и "факта", к которым, согласно Барту, относится лишь объективный язык первичной системы? Она состоит, по его мнению, из "совокупности человеческих отношений", а также их "социальной структуры", в общем и целом в них находится "власть над производством мира"2". Немифический, "реальный язык" является для него языком, "продуцирующим человека"212. Мы находим его повсюду, "где человек говорит для того, чтобы изменить реальность"2'3. На нем разговаривает лесоруб, когда говорит "дерево", на нем разговаривает крестьянин, когда говорит "хорошая погода". В обоих случаях полагаются объекты, которые связываются с работой214.

На этих основаниях язык мифа для Барта является языком буржуазии, в то время как "левые" нуждаются в мифе не "по существу", а в лучшем случае "по тактическим соображениям"215. Они, сделавшись защитниками людей труда, угнетенных и всего революционного, борются именно против псевдоприроды буржуазии и разоблачают тем самым заблуждение семиотически вторичной системы216.

Таков анализ Барта. Как легко можно увидеть, его основная слабость заключается в утверждении, что первичная семиотическая система каким-то образом относится к свободной от мифа реальности. Такое утверждение не является ни исторически точным, ни теоретически оправданным.

Его историческая неточность заключается в том, что в мифической культуре вся реальность, следовательно, и

процессы труда, объясняются мифически. Даже современному крестьянину мы не можем приписывать, будто он рассматривает хорошую погоду исключительно с точки зрения своей экономической деятельности, а не включает в нее нечто мифическое. Как раз у него старый обычай и предание все же никоим образом полностью не исчезли. Между прочим, в наше время имеются угнетенные, которые именно потому угнетаются, что они отклоняют представления Барта о реальности. Так, например, колониализму, который Барт рассматривает как особенно характерный пример для своих тезисов, может быть поставлено прямо в упрек то, что он сам сделал себя чужим для туземцев, заставлял их отказаться от своей мифически-магической связи с природой в качестве лесоруба, крестьянина, горняка и тому подобного для того, чтобы перенять нашу абсолютно профанную установку не видеть в природе ничего другого, кроме источника сырья для индустриального производства.

Что касается, однако, теоретической проверки утверждения Барта о свободном от мифа отношении семиотической первичной системы к реальности, то уже в третьей части этой книги мы достаточно показали, что нет вообще никакой "чистой материи" или природы в себе, а лишь различные истолкования реальности, причем немифическая интерпретация не может претендовать на какое-либо преимущество перед мифической.

Вместе с крушением попытки Барта разоблачить миф в целом как систему видимости рушится также его план приписать эту систему видимости исключительно правым политическим силам. Но это было бы возможно лишь в том случае, если бы только левые защищали

истинную реальность и "чистую материю", которой вообще не существует. Так, можно собственный пример Барта использовать с "противоположной стороны" и сказать: "Я сижу в парикмахерской, мне протягивают номер "Юманите". На обложке рабочий, подняв сжатый кулак, посылает приветствие, взгляд его при этом направлен на развевающийся советский флаг" и т. д. Рабочий здесь находится на месте африканца, советский флаг — на месте французского триколора, и тем самым идея мировой революции — на месте идеи французского империализма. Не требуется никакого дальнейшего разъяснения, чтобы установить, что между обеими картинками, в "ПариМатч" и "Юманите", формально не существует никакого семиотического различия.

Но хотя Барту не удалось показать, что миф является простой видимостью, он все же, не зная этого, подготовил почву для теории политических псевдомифов.

Правда, то, что Барт обозначает как миф, фактически обнаруживает мифические структуры: в африканце должны сливаться друг с другом всеобщее и особенное, целое и часть; с одной стороны, он является индивидуальным африканцем, с другой стороны, он тождествен французской нации; целое живет в нем как часть; "смысл" и "форма" здесь неразрывно друг с другом связаны; тем, что нация в нем получает свой образ, он, как индивидуум, "застывает" в ее вечности, которая одновременно является настоящим ее истории и ее прошлым и т. д. И все же такие структуры не смогут ввести в заблуждение относительно того, что речь идет о псевдомифе, если реальность, к которой относится первичная система, фактически не является мифической или по крайней мере противоречит идеям, выраженным

во вторичной системе. (Причем здесь еще вовсе не доказано, имеет ли это место в примере, приведенном Бартом.) Лишь тогда видимость и бытие, естественный и искусственный мир резко не соответствуют друг другу, имеет место деформация, отчуждение и позы пустых провозглашений, как их описал Барт. Поэтому Керени и Элиаде интуитивно верно поняли, что политические псевдомифы могут быть узнаны по тому, что они хоть и указывают на мифические структуры, но не возникают спонтанно и не вырастают исторически, а сознательно формируются для достижения определенной цели. При этом они вообще-то не заметили, что изначально подлинный миф может также стать псевдомифом, в частности тогда, когда он больше не "переживается", но должен быть сохранен насильно или введен искусственным образом.

Классический пример этого дает так называемое восстановление Августа, а именно попытка римского императора Августа вновь придать государству мифическую основу. "Энеида" Вергилия сыграла в этой связи выдающуюся роль. И все же миф в ней, несмотря на все мастерство, поблекнув и опустившись до произведения искусства, более не живет с такой равно наивной и изначальной силой, как у Гомера.

Тем самым я вновь перехожу к мифу о нации. Этот миф не только исторически сформировался, но обладает, как уже было показано, силой, которая все еще продолжает действовать во всех без исключения современных странах, образуя основу государства. В Конституции Федеративной Республики Германии ему даже отводится ключевая роль. Отчасти

противоположные ему представления и стремления, также испытавшие поражение, могут

лишь ослабить его, но разрушить его они не в состоянии. Сегодня все страны все еще считаются национальными государствами, даже те, которые состоят из многих народов, как Соединенные Штаты, Советский Союз, Швейцария. В этом вновь выражается то, что идея нации, продолжая действовать как на Востоке, так и на Западе, не зависит от политической системы, в которой она проявилась, и, следовательно, не должна быть брошена в один сосуд вместе с национализмом, шовинизмом или т.п. тенденциями. Прежде все планы, ведущие к преодолевающим национальные границы государственным образованиям, например идея объединенной Европы, оставались чистой утопией. Поэтому когда де Голль сказал, что может быть лишь Европа национальных государств, то он тем самым указал, вне сомнения, на существующую реальность. Исходя из этого, миф нации по-прежнему должен считаться подлинным мифом217.

Здесь нужно все же указать на то, что подлинный миф не должен приветствоваться только потому, что он подлинный. Некоторые мифы такого рода, существовавшие в прошлом или существующие в настоящее время, например мифы известных, еще живущих сегодня индейских племен, могут нас привлекать, другие же, напротив, отталкивать. Даже гомеровские греки имели свое "средневековье", от которого они с ужасом отворачивались, о чем упоминалось в V главе (разд. 36). Конечно, подлинный миф могут отбросить лишь те, для кого он не образует основы их собственной жизни. Они в таком случае станут измерять его ценность по критериям, вытекающим из

своего собственного, иначе сформированного круга культуры.

5. Миф и идеология. Об отношении псевдомифов к подлинным мифам

В наши дни политические программы вообще обозначаются как "идеологические". Под политической идеологией понимается более или менее свободная и ясная система основоположений, которые определяют направления политических действий. Обыденное словоупотребление связывает с этим отчасти представление о вере или об интересе. Если идеология опирается на веру (говорят, например, о вере в социализм), то последняя, конечно, основательно отличается от религиозной веры. Для религиозно верующего его вера дана благодаря божеству, для идеологически верующего, напротив, его вера коренится только в человеке и его истории. Идеологическая вера понимается поэтому как секуляризированная, профанная вера. Если, однако, идеология опирается на интерес, тогда ее основоположения и ведущая линия являются лишь предлогом. Если, например, религию считают лишь идеологией наряду с прочими, тогда часто видят в ней лишь орудие, с помощью которого одна группа или класс оглупляет другие, для того чтобы лучше угнетать их ("опиум для народа").

На что же опирается идеологическая вера? Так как она, будучи секуляризированной, не может взывать к божественному озарению, милости и тому подобному, то есть к тому, что обычно обозначается в целом как "lumen supranaturale", то она ищет своего оправдания в "lumen naturale", следовательно, в апелляции к человеческому

разуму. Идеологическая вера в конечном счете является верой в разум, верой в разумную очевидность его основоположений. Это происходит даже тогда, когда она, как, например, в движении хиппи, требует освобождения иррационального, чувств, инстинктов и сексуальных потребностей от так называемого рационального насилия. Ибо в этом, как и в других проявлениях нового руссоизма, такое освобождение мыслится как произведение истинного Просвещения, следовательно, как произведение истинного разума в противоположность псевдоразуму, который, сковывая жизненный порыв, якобы навязывает мрачную тиранию и таким образом противоречит свободе и человеческому достоинству.

Именно потому, что со словом "идеология" сегодня ассоциируется секуляризированная вера или скрытый интерес, оно, как правило, употребляется в негативном смысле. Поэтому с утверждением типа "это — идеология" большинство людей связывает "критику идеологии" — не менее излюбленное в наши дни выражение.

Здесь примечательно то, что те, которые упражняются в такой критике, в большинстве своем имеют в виду научную или по крайней мере согласованную с наукой критику. Они пытаются показать ложность притязаний идеологии на соответствие lumen naturale, либо опровергая эту идеологию научными средствами, либо подчеркивая ее неспособность удовлетворять рациональным требованиям логической последовательности или эмпирической проверяемости. Даже сам интерес к идеологии объясняется научно, например с помощью психологии, глубинной психологии, экономики или социологии. Таким образом, даже те, например, кто считает идеологическую науку

"буржуазной наукой", полагают возможным защищать истинную, а именно так называемую "критическую науку".

Подобное употребление слова "критика идеологии", однако, обнажает одновременно и другие стороны употребления слова "идеология". Поскольку в критическом смысле под идеологией понимают "псевдонауку", то ее приверженцам , очевидно, приписывают по меньшей мере стремление к научности, пусть хотя бы в смысле науки, альтернативной по отношению к институциализированной; если же последняя разоблачается как носительница скрытых интересов, то ее носителям приписывается состояние духа, характерное для нашего секуляризированного, лишенного веры времени. Такая возвращающая нас в XVIII столетие эпоха'привела к представлению о мире, лишенном трансцендентного начала. Следствием этого стал чисто психологический образ человека, из которого вытекают все его профанные интересы,

содержат ли они волю к власти, к обладанию, компенсацию несбывшихся надежд или что-то подобное этому.

Значит, в известном смысле верно, что в политической идеологии видят сегодня форму религиозного суррогата, замену религии чем-то сходным с наукой или псевдонаукой.

Теперь же именно эта заимствованная из науки и оттого довольно сухая форма идеологии заставляет ее приверженцев пользоваться мифом для более успешной мобилизации чувств и инстинктов масс. Подобно тому как Дестют де Траси ввел выражение "идеология" для основополагающего знания, которое должно быть

выведено из абсолютно достоверных научных данных, и как Наполеон первым указал на сопутствующую этому критику идеологии тем, что он эту мнимую достоверность обозначил как лишь идеологическую, то есть не соответствующую истине, так Ж. Сорель впервые заговорил о "мифе", имея в виду суммирование усилий для придания идеологии революционного размаха. Миф, писал он, должен "отобразить" "тенденции", "инстинкты", "ожидания"218 народа или партии, что позволяет наглядно изобразить219 все эти страхи и стремления в виде "целостности". При этом не играет никакой роли, что миф в частностях выглядит "фантастично" и "в значительной мере отклоняется от реальности"; дело заключается лишь в том, чтобы воздействовать на человеческую фантазию220. Влияние Сореля едва ли можно переоценить; ни одно из глобальных социалистических и фашистских массовых движений нашего столетия не осталось без его влияния.

Сорель, следовательно, является одним из духовных отцов тех политических псевдомифов, которые так сильно повлияли на историю XX столетия. К. Керени и М. Элиаде, правда, указывали на то, что эти псевдомифы лишь потому принимались политиками и имели такой успех, что они шли, по-видимому, навстречу "мифической потребности" человека. Керени поэтому говорит, что подлинный и неподлинный миф, несмотря ни на что, едины в том, что они "имеют какое-то отношение к реальности"221. "Если бы они вообще не имели отношения к реальности, то неподлинные мифы, которые все же должны служить одной цели, были бы непригодны, а... подлинные мифы были бы "вымыслом, химерой, игрой воображения" и тем не менее

принимались за истину таким одаренным народом, как греки!"222

Неподлинные мифы, исходя из всего вышесказанного, имеют поэтому отношение к реальности, ибо они пробуждают глубоко укоренившиеся формы представлений, даже если они при этом наполняются новым содержанием и поэтому рассматриваются отстраненно. На это намекает М. Элиаде, когда он замечает, что "...определенные аспекты и функции мифического мышления являются конститутивными для человека"223. Политические демагоги используют такой подлинный мифический потенциал сообразно со своими целями и даже злоупотребляют им. Они умело пробуждают определенные ассоциации, затрагивающие все еще

живые, хоть и вытесняемые формы опыта. Это воздействие тем сильнее и доходит тем скорее до взрыва, чем сильнее было вытеснение, искавшее лишь клапан, чтобы вздохнуть полной грудью. Например, Гитлер мастерски смог употребить глубоко уязвленный Версальским договором миф о рейхе и нации в качестве движителя своих расистских и антисемитских псевдомифов.

Так в наши дни присутствие подлинных мифов парадоксальным образом проявляется еще в тех псевдомифах, которые заимствуют из них свою силу и уже привели к самым ужасным преступлениям. Именно воспоминание об этих преступлениях по-прежнему затрудняет предметное обсуждение темы "миф и политика" и склоняет многих дискредитировать все мифическое в целом. Однако во имя религии и науки также свершались злодеяния, что не дает нам права

отбросить по этой причине их целиком и полностью. Вспомните о преследовании иноверцев или о создании и применении атомной бомбы во второй мировой войне.

Борясь с псевдомифами, не следует забывать, что существуют также подлинные мифы, которые все еще образуют одно из оснований современных национальных государств и соответствуют самым глубинным человеческим чувствам. До сих пор неясно, как можно от них полностью отказаться, не разрушая современного политического ландшафта. Как мы видели, неверно утверждать, что только всеохватывающая демифологизация политической жизни указывает путь к истине, свободе и миру. Чем сильнее блекнет ошибочная вера в-то, что всякий миф является простой видимостью и ведет к политической катастрофе, тем вернее будут продолжать действовать и в будущем те мифы, политическое значение которых несокрушимо и в созданных по демократическому образцу странах*.

Перевод выполнен при участии А. Кузьмина.

ГЛАВА XXVI Теоретические проблемы вытеснения мифа

Как показано в XVII—XXI главах, мы не в состоянии ответить привычным нам способом на вопрос о причинах вытеснения мифа наукой, утверждая, будто это является результатом развивающегося опыта, усовершенствованной семантики и логики, большей оперативной эффективности и нормативного преимущества, то есть в целом более высокой рациональности науки. Опыт, на который опирается наука, не более обоснован и интерсубъективно убедителен, чем опыт, на который опирается миф. Опыт

науки относится лишь к иным предметам и содержаниям (см. гл. XVIII). Семантика науки не отличается точностью, когда она применяется не в научных целях. Хотя научная логика и более экстенсивна и ее оперативность действеннее, но связано это с особенными предметами и целями, которые выбирает наука, что и обеспечивает высокую эффективность и широту ее применения (см. гл. XIX, XX). В конечном счете невозможно рационально обосновать, почему следует предпочесть содержание, предметы и цели науки содержанию, предметам и целям мифа, поскольку такое требование носит нормативный характер, а нормы не могут быть обоснованы абсолютным образом (см. гл. XXI). Но если из этого следует, что наука не рациональнее мифа, то неизбежно возникает вопрос о принципиальной объяснимости перехода от мифического к научному мышлению.

Речь идет о принципиальном вопросе, а потому мы не можем пренебречь обстоятельством, что перед нами сложный и длительный исторический процесс, состоящий из множества отдельных стадий. Мы ограничимся анализом того, какую форму могут иметь объяснения данного процесса.

1. Вытеснение мифа наукой. Попытка научного объяснения а) Внеисторические объяснения

Если мы ограничиваемся естественными, социальными, историческими науками, а также психологией, что мы и делали и будем продолжать делать далее, исходя из приведенных в главе XVI

оснований, то можно сказать, что научное объяснение осуществляется с помощью либо законов природы, либо исторических правил. В первом случае речь идет о внеисторических, а во втором — об исторических объяснениях.

Предположим, что построено следующее заключение: существует психолого-антропологическое, а значит, природно-закономерное стремление человека ко все более полному овладению миром в соответствии со своими целями. Тогда научная онтология в противовес онтологии мифа представляет собой прогресс в овладении мира человеком. Так, от мифа человек переходит к науке.

Широко распространенное убеждение и в самом деле гласило, что истолкование истории может быть сведено в духе оптимистической уверенности в научном прогрессе именно к подобной формуле. Наука, как говорится, одаряет человека в целом лучшей долей, ведет к неуклонному прогрессу. Она якобы делает возможным исполнение древней мечты всего человечества, удовлетворяет стремление к благосостоянию, обуздывая силы природы, утихомиривает наш страх перед ними. Наука укрепляет надежды на более долгую жизнь, делает приятнее и удобнее нашу жизнь в целом. Неизмеримо возросшие познания утоляют специфически человеческую жажду знаний. Поэтому мы взираем с известным сочувствием и снисходительностью на человека предшествующих эпох, лишенного наслаждения современными достижениями, которые, без сомнения, осчастливили бы его так же, как и нас.

Лежащая в основе этого идея счастья характеризуется полностью секуляризованной, даже "материалистической" фундаментальной установкой. (Даже любознательность духа, выявляющаяся в рамках этой идеи, основывается на соответствующих этой установке знаниях.) Речь здесь идет об удовлетворении так называемых "чувственных" потребностей, в то время как нуминозному, то есть "сверхчувственному", не отводится при этом никакой роли. Там, где его еще можно обнаружить, в особенности в сфере личной жизни, оно представляет собой лишь реликт прошлого и потому нетипично для современности.

Если берется в качестве факта, что упомянутая идея издавна лелеялась человечеством, но лишь научно-техническая эпоха создала предпосылки ее поступательного осуществления, то это оказывается эмпирической гипотезой, не выдерживающей проверки. Данная эмпирическая гипотеза, касающаяся психолого-антропологических черт сущности человека, то есть естественного закона, управляющего человеческими влечениями, является ложной, поскольку, как было показано, представления о счастье были подвержены значительным историческим изменениям. Счастье мифологического человека представляло собой ту эвдемонию, которая достигала вершины в божественной эпифании. Для человека средневековья совершенное счастье (beatitude) заключалось в visio dei (лицезрении Бога). В обоих случаях счастье в полном отличии от наших дней не мыслилось вне созвучия с нуминозным началом, вне его познания, присутствия и содействия.

Попытка заменить в научно-техническую эпоху идею счастья чисто теоретическим стремлением к всеобъемлющей

рациональности, которым отмечена современная наука, была бы безуспешной. Ведь сама эта рациональность, как мы видели, имеет предпосылкой интерес к полностью секуляризованной конструкции предмета, а следовательно, ту практическую идею счастья, которая и должна была быть заменена.

Подведем итоги: существует природно-закономерное влечение человека, из которого вытекают цели науки, а наука может рассматриваться в качестве результата усовершенствования мифа. Первое неверно, ибо этому противоречит принципиальное и однозначное отличие мифа от науки, то есть одно и то же влечение никогда не было свойственно им обоим, пусть даже и в порядке последовательности. Второе неверно, ибо об усовершенствовании можно говорить лишь при условии наличия сопоставимых целей, что не имеет места.

Эти возражения касаются всякой возможной попытки объяснить историческое решение в пользу науки законами природы, то есть внеисторически. Ведь подобное объяснение всегда должно состоять в выведении определенных, на деле лишь исторически постигаемых содержаний из мнимой психо-антропологической конституции человека и в сравнении науки и мифа на основе этой конституции.

б) Исторические объяснения

Как же обстоит дело с возможностью построения искомого объяснения с помощью исторических правил?

В данном случае историческую систему правил науки, то есть онтологию, на которой она основывается в качестве условия научного опыта, следовало бы выводить из другой подобной системы правил. Во II главе приведены относящиеся к этому примеры, показывающие, как это происходит. Так, лежащий в основе картезианской онтологии принцип исключительно рационально действующего творца мира возникает из определенной метафизики, направленной против философии номинализма, а основополагающая для ньютоновской физики аксиома об абсолютном пространстве сводится к метафизике Мора и Барроу.

Сама по себе демонстрация подобных рациональных положений дел еще не является достаточным объяснением их реальности. Следует поставить вопрос, почему Декарт принимает именно упомянутую метафизику, над которой надстраивалось все остальное; почему идеи Мора и Барроу произвели на Ньютона такое впечатление, что он сделал их исходным пунктом своих размышлений?

Или же взять философию досократиков в качестве примера одной из стадий развития от мифа к науке. Коротко их появление можно было бы объяснить следующим образом. Досократики жили еще в системе мифических правил. Но уже существовали и другие, чуждые мифу правила, в соответствии с которыми все сущее должно быть подчинено единственному принципу. Если мы учтем в дополнение и другие правила, то как следствие

получаем различные попытки выбрать из мифических архе одну из стихий (воду, огонь, воздух и т. д.) и сделать ее этим искомым принципом.

Но и при помощи этого объяснения, служащего моделью перехода от мифа к науке вообще, все же не объясняется, почему досократики следовали принципу единства и другим правилам. В чем секрет их очарования? Почему в жертву этим принципам был принесен мифический политеизм? Почему состоялся этот переход к системе правил, которые в свою очередь послужили предпосылкой для вывода объясняемой здесь системы, а именно философии досократиков? Чтобы стать исторической реальностью, этот вывод должен был стать предметом стремления.

Может, стоило бы попытаться и это стремление, в свою очередь, вывести из определенной системы норм и целей, тем самым объясняя его. Но и тогда лежащая перед нами проблема была бы лишь переведена в другую сферу, так как в этом случае следовало бы спросить, почему была признана в качестве предпосылки используемая при объяснении система норм.

Законы природы суть нечто принудительное, чему должно следовать. Исторические правила, напротив, лишены принудительной силы и, как показано в IV главе, суть нечто, лишенное необходимости. Это такие исторические возможности, которые в принципе могут быть отвергнуты. Поэтому при объяснении с помощью исторических правил предполагается наличие определенных правил, но сами они не объясняются и даже вообще не могут быть объяснены, ибо эти правила являются чем-то случайным. Объяснения этого рода там, где они вообще возможны, помогают тем не менее реконструировать рациональность решений, то есть следствия из исторических правил. Однако обязательность этих правил возникает на дорациональной основе. Это дорациональное связано с

тем обстоятельством, что вообще происходит принятие применяющихся исторических правил, причем "дорациональное", как это показано в главе XII, означает следующее: оно невыводимо, а значит, не подлежит дальнейшему объяснению.

Здесь следует напомнить, что решение в пользу чего-то рационального, в сущности, является дорациональным и не должно смешиваться с ним. Оно есть нечто нормативное, потому столь же мало объяснимо, как и выбор между добром и злом. Далее будет разграничена область дорационального и иррационального, к чему я вскоре намерен возвратиться. Так, с одной стороны, попытка исторического объяснения и вытеснения смены мифа наукой предпочтительнее неисторического способа объяснения в той степени, в какой оно отказывается от ложных эмпирических гипотез по поводу человеческой сущности. Но и эта попытка обречена на неудачу, ибо невозможно объяснить формирование и признание исторических правил, служащих предпосылкой историческому объяснению224.

в) Комбинированные объяснения

Рассмотрим последнюю возможность, заключающуюся в том, чтобы связать друг с другом исторические правила и законы природы. Итак, мы видели, что законы природы не в состоянии объяснить всеобщее значение исторических правил, хотя в отдельных случаях они помогают постичь некоторую склонность к тем или иным правилам. Так, на основании психологической предрасположенности одни отдают предпочтение материалистическому, другие — идеалистическому способу решения проблем. Но, несмотря на это, не может быть объяснено всеобщее

духовное содержание какой-либо эпохи, и даже особенное содержание едва ли может быть выведено. В лучшем случае речь идет о примерных очертаниях этого содержания. Остается достаточно много необъясненного. Что же касается уже упоминаемого иррационального, которое мы часто наблюдаем в действии, то в той степени, в какой решающую роль здесь играют чувства и страсти, оно может быть отчасти объяснено психологически. Но и это иррациональное действует вовсе не как закон природы, так как оно не производит устойчивого содержания, но произвольно вспыхивает и снова затухает в истории. Так, наряду с рассматриваемыми антропологическими, так называемыми общечеловеческими чувствами существуют также чувства специфически исторические, связанные с определенным историческим содержанием, а потому демонстрирующие ту же необъяснимую контингентность. Хотя и возможно эксплицировать психологические законы привычки, инерции и т. п., дающие возможность раз установленным системам правил существовать и далее, но тем не менее сам переход к новым системам, о которомто в первую очередь и идет здесь речь, остается непостижимым.

Все предшествующие рассуждения указывают на то, что такие явления, как вытеснение мифа наукой, в конечном счете принципиально не могут быть объяснены. Мы можем, впрочем, сделать эти явления более понятными благодаря тому, что будем анализировать то множество больших и маленьких шагов, которые привели к науке через переход от мифа к греческой философии, от нее — к христианской религии и далее — к современному стилю мышления. Но как бы много законов природы, исторических правил и

рациональных соображений не играло при этом определенную роль, при объяснении каждого отдельного шага мы наталкиваемся на нечто до- или иррациональное, а значит, на далее невыводимые решения, что придает объяснению поверхностный характер.

То, что не объясняется в рамках подразумеваемой здесь эмпирической науки ни с помощью законов природы, ни с помощью исторических правил, в научном смысле представляет собой случайность. Это помогут прояснить некоторые примеры.

Если рушится прочно построенный мост в ходе бури, сопровождающейся землетрясением, то хотя обе эти причины можно свести к каузальным цепям, тем не менее вне каузального объяснения остается одновременность совпадения данных событий. На этом основании говорят: это было случайностью. То же, если мы наблюдаем множество статистических событий, например бросание кости. Если утверждать, что из 120 бросаний выпадает 20 шестерок, то перед нами статистический закон. Но если шестерка выпала и в тридцатый раз, то это не может объясняться никаким законом и является случайным событием.

Правда, ведущие к вытеснению мифа случайные события не покоятся необходимо на пересечении казуальных рядов, не являются обязательно элементами статистического множества событий. Но как для изложенных выше примеров, так и для данных процессов не существует никакого объяснения ни с помощью законов природы, ни с помощью исторических правил. Следовательно, эти процессы следует рассматривать именно как случайные. О случайностях такого рода

говорят: "Мне что-то случайно пришло на ум", к примеру новое правило для старой игры. Именно эмпирически-научное понятие объяснения и вынуждает нас сделать этот вывод.

2. О способе мифического объяснения процесса вытеснения мифа наукой

То, что истолковывается наукой как случайность, миф объясняет воздействием нуминозного существа. Так как речь здесь идет не о регулярном событии, то в права вступает вторая, мифическая модель объяснения, которая уже была исследована в XVII главе. Там было показано, что эта модель служит не просто для приписывания некоторым событиям причин способом ad hoc, но она устанавливает связь между одноразовым событием и архе данного нуминозного существа, то есть регулярным процессом. Вспомним данный пример: случайная с научной точки зрения смерть Патрокла мифически объясняется действиями Аполлона, так как ахейцы, оскорбив его жреца, противопоставили себя божественному архе. Это означает, что нуминозное действие там, где мы говорим только о случайности, выводится из того, что архе должно осуществиться в сфере смертного, единичного, преходящего. В данной взаимосвязи соответствующее единичное событие может пониматься как наказание, как помощь, как средство и иным образом. Считается, что есть основания для утверждения о том, какой именно бог принимал участие в соответствующем событии, а если это не известно, то просто предполагается действие бога или демона исходя из неизвестных мотивов.

Порой древний грек ссылается на Мойру, которая, видимо, стоит выше божественных решений. Так, в 22-й песне "Илиады" Зевс бросает жребий смерти, который выпадает Гектору. Создается впечатление, будто и сам Зевс склоняется перед высшей властью. И все же в конечном счете именно Афина в образе Деифоба направляет судьбу Гектора, ибо в лице Париса троянцы согрешили перед ней. (Конкурс красоты, проигранный Афиной на

суде Париса, также является как политическим, так и психологическим архе.) Мойру можно сравнить со знакомым нам мифическим реликтом, называемым сегодня "роком" или "судьбой". Но и здесь предполагается более глубокая нуминозная связь, даже если она и считается "неисследуемой" до конца.

Нуминозное объяснение в изображенном здесь смысле немедленно обнаруживает ущербность, состоящую в его непроверяемости. Но не относится ли этот недостаток вообще к оценке всего случайного? В основе данной оценки, как мы видели, лежит следующее рассуждение. Нечто может объясняться только с помощью законов природы или/и исторических правил. А там, где подобное объяснение из-за тех или других причин кажется невозможным, перед нами случайность. Но тот, кто рассуждает таким образом, движется исключительно в русле научной онтологии, то есть в рамках постулатов.

Сравним высказывания: "это покоится на законах" и "это покоится на случайности". Если утверждаем первое, это значит, что мы предполагаем законы, не выясняя предварительно, о каких законах идет речь. Это может означать и то, что эти законы уже известны, например

законы преломления света, гравитации и т. д. В первом случаемы имели дело с высказыванием научной онтологии, ибо оно задает лишь общую схему, на основании которой мы априори рассматриваем соответствующее событие. Во втором случае, наоборот, речь идет об эмпирическом высказывании, так как тем самым указывается на следствие из онтологической схемы, обоснованное опытом. Если же мы утверждаем, что "все покоится на случайности", то всякий раз имеется в виду лишь высказывание научной онтологии, ибо она сама вообще эмпирически не специфицируется. Ибо хотя и пересечение казуальных рядов, и элементы статистических множеств, и исторические процессы являются совершенно различными событиями, но во всех этих случаях мы в общем смысле и равным образом говорим о случайности, которая должна лежать в основе этих событий. Мы можем повторить лишь то, что данное пересечение казуальных рядов, или отдельное событие статистического множества событий, или этот исторический процесс основывается на случайности. Хотя различным типам событий, если они подчинены законам, и можно поставить в соответствие те или иные законы, как, например, закон преломления света, гравитации и т. д., однако невозможно различные типы событий, считающиеся подчиненными случайности, объяснить сведением к различным типам случайностей. Следовательно, высказывание "все покоится на случайности" всегда остается лишь онтологической интерпретационной схемой, которая никогда не может быть наполнена эмпирическим содержанием225.

В качестве чисто онтологической интерпретационной схемы научное рассуждение о случайности принадлежит к тем постулатам, которые, как

было обстоятельно показано в части третьей, частично разъясняются путем обращения к истории. Они не могут быть с необходимостью обоснованы ни эмпирически, ни путем апелля-

ции к какому-либо абсолютному единству разума. Они избираются априори и представляют собой исторические, случайные правила.

Это показывает, что между мифическим объяснением отдельных, единичных, уникальных событий как следствий нуминозного вмешательства и научным утверждением "речь идет о случайности" так же невозможно выбрать, исходя из теоретико-познавательных соображений, как и между мифическим и научным способами объяснений регулярных событий, о чем уже говорилось в XVII и XXII главах. Но это показывает, что вытеснение мифа наукой можно в принципе с одинаковым правом объяснять как научно, так и мифически: либо как нуминозное вмешательство, либо как случайное событие.

3. Теория мифического в изложении Л. Колаковского.

Примат практического оправдания второй мифической модели объяснения

Для Колаковского мифом является все, что исходит из абсолютного, далее необосновываемого решения226. К этой области, по его мнению, относятся некоторые представления о познании, ценностях, а также о любви и отношении к природе.

Познание базируется на разграничении "сознания и вещи"227. Но все усилия философов однозначно и

удовлетворительно прояснить связь между ними терпят неудачу. Колаковский считает, что это связано с тем, что все усилия философов сосредоточивались на чем-то предшествующем опыту, что в конечном счете никогда не станет предметом аргументации, доказательства и опровержения. Идеализм или материализм, позитивизм или феноменология — все они равным образом, хотя и на свой манер, пытаются обосновать то, что с необходимостью должно стать исходным пунктом всего обоснования. Это ни в коем случае не означает, что следует отбрасывать установку материализма, идеализма и т. д. Напротив, как постоянно познающее существо мы неизбежно занимаем ту или другую позицию. И всякая дискуссия возможна лишь на основе той или иной позиции, но не по поводу нее. Всякое теоретико-познавательное усилие заканчивается, по Колаковскому, в конечном счете "отказом в пользу мифа"228, а именно в пользу чего-то абсолютного, неоспоримого.

Как и познание, ценности, по Колаковскому, столь же мало могут быть обоснованы. Всякое обоснование такого рода неизбежно попадало бы в русло "казуального" объяснения, как, например: "Я полагаю, что это хорошо, ибо так я воспитан" и т. п. Но тем самым анализируемая ценность сводится к чему-то ценностно-нейтральному, чисто фактическому, посредством чего происходит снятие ее в качестве ценности. Поэтому тот, кто обосновывает ценности, не в состоянии одновременно испытать их в этом статусе. Вновь перед нами все та же необосновываемость, указывающая, по мнению Колаковского, на то, что ценности в конечном счете являются

мифами. К этому он добавляет, что "мифы, которые нас попросту учат тому, что представляет собой та или иная ценность, неизбежны до тех пор, покуда существует человеческое общество"229.

Мифы любви, считает Колаковский, заключаются в том, что они содержат "тотальность требования", во что переходит вся относительность познаваемого. Любовь — это "переживание чего-то первоначального, безошибочного", ибо она не требует оснований и оправданий. Любовь — это попытка уничтожить время, ибо мгновение она переживает как вечность, в которой становятся равноправными или вообще исчезают прошлое и будущее. И наконец, она есть опыт целостности в противовес частностям, то есть целостности, а не просто суммы частей или разновидности индуктивного обобщения отдельных явлений, как это было бы, если бы любовь выводилась из суммы различных положительных качеств возлюбленного230.

Что же касается нашего отношения к природе, то оно, по Колаковскому, характеризуется постоянным напряженным стремлением "преодолеть ее равнодушие по отношению к нам"231. Не помогает и то, что мы превращаем ее с помощью техники в исчисляемую машину, ибо от этого она становится еще более чуждой. Ревущий горный поток кажется нам более "человечным", чем автоматизированный "производственный агрегат"232. Причина этого состоит в том, что все человеческое характеризуется неподвластной расчету спонтанностью233. С этой точки зрения гуманизация природы методом технического обуздания представляет собой ошибочный путь, постепенно оборачивающийся к нам своей враждебной стороной. "Равнодушный мир, мир

загадочный, капризный и не поддающийся расчету, который мы однажды навсегда покинули, — говорит Колаковский, — именно этот мир мы в состоянии обуздать с помощью его мифического постижения. Обуздать его можно, приписывая его явлениям невидимый непосредственно смысл, благосклонность или враждебность другого бытия, обращающегося к нам посредством зашифрованных знаков природы... В той же мере, в какой мы потеряли способность вернуться к мифическому постижению физического бытия, мы потеряли и надежду на его приручение и очеловечивание; мы пребываем в конфронтации с вещами, подчиненными нам благодаря факту их безграничного равнодушия по отношению к нам"234. Как бы мы ни старались выбрать между научно-техническим и мифическим истолкованием природы, сам этот выбор, по мнению Колаковского, представлял бы собой исключительно мифическое явление. Ведь никакая рациональная аргументация не способна "привести здесь необходимые основания, которые принудили бы нас однозначно характеризовать тот или иной порядок" (мифический или научный) "как своеобразную тень, закрывающую собой иную, "подлинную" реальность. Ничто не позволяет различить, какой из этих порядков образует действительный мир, а какой, напротив, порождение воображения"235.

' Поскольку же Колаковский, следуя распространенному словоупотреблению, называет мифическим все то, что покоится на лишь ограниченно обосновываемом решении, на абсолютном исходном пункте, то наука для него мифична не менее, чем представление об одушевленной природе, которое этой наукой разрушалось. Поэтому он говорит о "религиозных"

и "нерелигиозных" мифах236, причем религиозные по меньшей мере частично соответствуют тем, которые я исследовал в предыдущих главах. Колаковский с категоричностью отмечает, что обе разновидности мифов "с функциональной точки зрения" представляют собой одно и то же и "свидетельствуют" о работе "того же самого слоя сознания"237. Различие лишь в том, что религиозный миф пребывает в своем абсолютном исходном пункте и знает лишь утвердительную смысловую и ценностную отнесенность, в то время как нерелигиозный, научный миф породил устойчивое когнитивноэмпирическое, аргументирующее мышление. Там мы обнаруживаем веру, лишенную сомнений, здесь — мыслящее сознание238.

То, что было выявлено в предшествующем анализе, не требует подробного опровержения этого разграничения. Миф, как и наука, представляет собой исходный пункт аргументирующего, эмпирического мышления, хотя в отличие от науки он направляется на совершенно другие предметы. Если вслед за Колаковским, который пользуется современным словоупотреблением, называть абсолютные решения мифическими только потому, что они далее не обосновываются, то это привело бы нас к смешению понятий. Ведь такие решения (как показывают и его собственные примеры) довольно часто направлены именно против мифа (миф науки, рассудка).

Но хотя эти решения и не являются мифическими, тем не менее их причина может быть истолкована таким образом. Хотя Колаковский ясно указывает на элементы, не подлежащие дальнейшему обоснованию, но поскольку он исходил из ошибочного мнения, будто мифу вообще чуждо обоснование, то от него ускользнуло, что именно

событиями, лежащими в основе решений (вмешательством нуминозного существа), эти решения и могут объясняться. Таковы и упадок мифа, и возникновение науки.

Тем не менее анализ Колаковского открывает глаза на нечто значительное. Сопоставление приведенных примеров абсолютных решений и способ их изложения позволяют распознать тот пафос, который связан с их принятием, тот пафос, который гаснет в само собой разумеющейся данности привычки, как только она превращается в общее достояние. Вспомним о страсти тех философов и физиков, которые творили в течение последних 300 лет научного мышления. Без этой страсти их идеи не превратились бы в животворную и творящую историю силу, полностью изменившую этот мир. Такие решения, в сущности до конца необъяснимые и необосновываемые теоретически, принимаются тем не менее не как простая случайность, которая может произойти и не произойти. Те, кто их осознанно принимает, не

в состоянии сказать: "Я могу, мол, это сделать, но могу и не делать или сделать иначе". Принимая решения, мы не бросаем кости, мы затронуты этим до глубины нашей экзистенции и ощущаем свою подчиненность "истине" и "реальности". Принимающие абсолютное решение захвачены ослеплением, которому они не в состоянии сопротивляться, даже если хотят. Именно это различие между последней теоретической необосновываемостью, с одной стороны, и страстной партийностью, с другой, ведет к пониманию решения как вытекающего из интеллигибельной, превосходящей его эмпирическое "Я" .сферы, не подлежащей более рациональному самоконтролю, поскольку она связана с

"'абсолютным смыслом". Это означает не что иное, как то, что мифическое истолкование процессов типа вмешательства нуминозного существа представляет собой точное описание того способа, каким эти процессы познаются в своей основе. Это описание парадоксальным образом соответствует истине даже тогда, когда мы со всей страстностью выступаем против мифа. (На вопросе о том, каким образом само нуминозное начало приводит к отказу от себя самого, мы подробнее остановимся в следующих главах.)

Хотя мы и не в состоянии осуществить теоретический выбор между второй мифической моделью объяснения и ее научным коррелятом, тем не менее практически поступаем всегда так, как будто первое более верно, сознаем ли мы это или нет. На это ясно указал Лихтенберг, когда, приводя высказывание Декарта: "Мыслю, следовательно, существую", отметил, что столь же правомерно было бы сказать: "нечто думает" (es denkt) и " нечто сверкает" (es blitzt), как обычно говорят. К этому он добавляет, что "признание этого является практической потребностью"239. Практическое оправдание второй мифической модели объяснения состоит, следовательно, в том, что эта модель соответствует жизненной реальности, в то время как наука проходит мимо нее.

Кант отдавал предпочтение практическому оправданию там, где, по меньшей мере, теория оставляет открытым то, что требуется практической необходимостью. В этом смысле можно говорить, что мифическое истолкование процесса вытеснения мифа наукой получает примат перед научным. Если же еще и сегодня возникает невольное впечатление, будто судьба господствует в истории, то здесь дело не только в

распыленном остатке давно преодоленного мифического мироощущения, но и в самих истоках языка.

Тем не менее подобным обоснованием мифического объяснения феномена заката мифа сказано еще далеко не все. Ведь оно касается лишь формы, но не содержания этого объяснения. Однако мы знаем две значительные, ни с чем не сравнимые попытки выразить это содержание. Первая связана с поэзией Гёльдерлина, вторая — с музыкальными драмами Вагнера. К ним я хочу теперь обратиться*.

Перевод выполнен при участии А. Антоновского.

ГЛАВА XXVII Фридрих Гёльдерлин: миф о закате мифа

1. Вторжение Ночи

В первой главе были разобраны основные черты Гёльдерлиновского мифического мира. Однако сам он знал, как было уже упомянуто, что мир этот практически погиб. От богов остался нам только "сон"240, и "нигде нельзя более увидеть бессмертия — ни на небе, ни на зеленой Земле"241. В Земле люди не видят теперь чего-то божественного, и лишь через силу способны они "вдыхать" "небесный аромат"242. Но если и сохраняется историческая "мера" всех вещей, то отдельный индивид способен еще внутренне воспринимать божественное243 и благодаря этому искать и находить "собственное"244.

Это раздвоенное состояние, в котором мы сегодня находимся, Гёльдерлин называет "Ночью". Ночь — это темнота, "посвященная безумным и мертвым", но в ней же сверкают звезды, и в ее тишине мы можем забыть

обезбоженную современность. И потому она наполняет нас одновременно предчувствием и "священной памятью" о прошедшем, исчезнувшем для нас, но все же вечном, чтобы мы благодаря этому оставались "бодрствующими"245. В этой памяти сохраняем мы "лучшее", и в ней "переживает" человек "высочайшее"246. Подобно герою, который в давние времена "тайно обитал в поэтах, взирая на борцов и, "веселясь", восхвалял их, сам восхваляемый" и который в то же время реально присутствовал в их воспоминаниях, "бродят" сегодня исчезнувшие когда-то боги среди "бодрствующих" еще людей247. Такие люди живут, "памятуя о детстве" — античности — "трижды": они живут одновременно в прошлом, настоящем и будущем, то есть в вечном присутствии богов248.

Мы снова наталкиваемся здесь на мифический стиль мышления, в котором стираются временные различия благодаря памяти, возвращающей к минувшему, и который благодаря божественному всеведению способен проникнуть в будущее. В этой связи В. Михель замечает в своей книге "Жизнь Фридриха Гёльдерлина"249: "В переживании Гёльдерлина нет в строгом смысле завершенного прошлого. И как мало подлинного прошлого в народных мифах — как будто бы Зевс однажды сверг своего отца Кроноса и благодаря этому навечно сделался властителем или Геракл одержал однажды победу над существовавшими когда-то чудовищами и они стали после вечно гонимыми, — так же мало и для Гёльдерлина... завершенного прошлого". Согласно Михелю, Гёльдерлин движется в "переживаниях длительности": "Диотима для него — уже настоящее задолго до того, как он познакомился с Сюзеттой Контард; равным образом все бывшее не теряет для него

настоящего значения, хотя оно уже давно является прошлым". В этом состоит "мифическая современность всего былого"250.

И поэтому, благодаря памяти, в самой Ночи присутствует "радость"251, причем слова "радость" или "радостное", употребляемые Гёльдерлином в бесчисленных стихотворениях, означают для него счастье эпифании, счастье познанной, почувствованной или предчувствуемой божественной близости. "С небесным быть наедине" — так выражает он это чувство в оде "Альпийская песнь" ("Unter den Alpen gesungen"): "...и глаз не спускать с них, Блаженнее не знаю и не желаю я ничего".

Благодаря присутствию этой "радости" Гёльдерлин называет Ночь "любящей"252 или "священной"253. Вспоминается христианское Рождество, где в зимней темноте мерцание свечей на вечнозеленой ели — как символ памяти о божественном, когда-то явившемся в мир, как знак его еще скрытого, но затем открывшегося настоящего. Гёльдерлин имеет здесь прежде всего в виду поэтов, в воспоминаниях которых создается такое непреходящее, нетленное; и как "святые жрецы бога вина" бродят они "от страны к стране" "в священной Ночи"254. Они — те, которые познают истину мифа и осовременивают ее в своих песнопениях.

Через всю поэзию Гёльдерлина тянется непрекращающийся плач о потерянном. Хотя мы и "многоопытны" в научном познании, однако в.нас пропала та невинность, с которой мы способны были видеть вещи в их первозданности255. "Дух", "Добро", под которыми Гёльдерлин понимает божественное, мы "использовали себе в услужение", "опрометчиво

вытеснили его, бессердечно высмеяли", "оболгали"; мы "травим" его, "как загнанного зверя"256. Мы подчинили себе природу, наш "телескоп" проникает в отдаленнейшие уголки Вселенной, мы воображаем себя способными познать "свет дня и Громовержца" и даже всю природу257, и боги "в рабском обличий" пашут за нас землю"258. Мы "превратили в веревки" "любовные узы", связывавшие природу и человека, мы "пренебрегли" установленными границами, "Смертные тропы презрев, Избрав дерзновенное, Стремились быть подобными богам"259.

Но ведь "могучая сила не принудит небо"; "изворотливый род" "растерял по легкомыслию всю небесную силу", "израсходовал" ее260. Это — "злой Дух", который в своем рывке "своевольно", "безмерно, безгранично" " попирает небесные законы" так, что "рука человека поднимается на живое"261. И потому наполняют нас "рабские заботы"262 и "мы идем" " почти как сироты"263, покинутые богами. Человек, "неприближаемый" более "небожителями", теряет в их безмерности "свободу" "понимать" и "отправляться в путь туда, куда он поистине стремится"264. Так

"Бродит в ночи, живет, как в Аду, Лишенное Бога наше поколение. у На собственное влечение

Сотворены они, и в ревущей мастерской

Всякий слышит только себя, и неустанно работают

Могучие руки варваров, И все же, снова и снова, остается бесплодным

Подобно фуриям усилие их рук"265.

2. Истолкование мировой истории

Для начала мы должны еще раз отметить тесные отношения, существующие между богами и людьми в мифическом видении мира, присущем Гёльдерлину, о чем уже говорилось в главах и XI (разд. 3).

Не только людям нужны боги, но также и боги "нуждаются" в людях266. В них они "ощущают" себя267 и сетуют, когда люди более не почитают, не увенчивают, не прославляют или не воспевают их268.

Это не имеет ничего общего со слишком человеческим для богов тщеславием. Чтобы это вернее понять, мы должны иметь в виду, что существо Бога состоит во всеобъемлющей жизненной связи (примером этой связи является домен или ландшафт), причем он, говоря словами Гёльдерлина, воплощает "дух" этой связи. Но человек также является ее нераздельной частью и ее "цветением", поскольку "дух" благодаря ему познается и открывается269. Если у человека пропадает это ощущение, то увядает и "цветение", связь между Богом, человеком и природой разрушается, а вместе с этим повержен и сам Бог как "дух" этой связи. Там, где состоялось это разрушение, человек и природа вновь отделяются друг от друга. Такую природу Гёльдерлин называет "аоргической", бесчувственной, "нечувствуемой", далее — "непостижимой", "безграничной", а именно лишенной того единства, которое только в культивировании его человеком способно обрести форму и привести божественное к познаваемому, осознаваемому в людях явлению270. Для Гёльдерлина божественное при этом присутствует в своей Неразрушимой целостности только там, где встречаются творчески организующий все вокруг человек

и это аоргическое; божественное находится, как говорит Гёльдерлин, "в середине между обоими"271.

И снова мы обращаемся к уже неоднократно упоминавшемуся единству субъективного и объективного, идеального и материального, из которого и то и другое выводится как раздельное, и при этом, будучи раздельным, снова теряет связь с божественным. Но и божественное, со своей стороны, тоже увядает: ведь оно практически и является этой связью. Получается так, что Бог нечто теряет и сам же страдает от этой потери272.

Но все же если нуминозное еще не погибло, то только потому, что оно не истощается в своем видимом, внутри мира осуществляющемся явлении. Бог, говорит Гёльдерлин, "всегда шире, чем его сфера"273. При этом Гёльдерлин считает, что Бог живет не только в мире, но и вне его, так как его архе — это вечное, которое в то же время действенно и в смертном. Поэтому Гёльдерлин пишет: Но, друг, мы придем слишком поздно.

Хотя живут еще боги, Но наверху, над нами, в другом мире.

Бесконечно действуют они там и, кажется, вечно следят за тем, Живем ли мы, — так берегут нас небожители274.

То, что Бог нуждается в людях, Гёльдерлин пытается доказать еще в ранних своих произведениях, но пока еще в более метафизической форме. В наброске к "Гипериону" он пишет следующие строки: Свободный от страданий чистый дух Материей не занимается, но также Ни в чем себе не отдает отчета, Нет мира для него, ведь кроме него, Нет ничего.

Мы чувствуем границы нашего существа, И сдерживаемая сила восстает нетерпеливо Против своих цепей, и дух стремится Назад, в безмятежную высь. Но ведь есть в нас все же нечто, что Охотно сохраняет эти цепи, ведь божественное Не подавить в нас никаким сопротивлением — Мы чувствуем себя, не чувствуя других...

Это стихотворение написано еще под влиянием философии Фихте, основным понятием которой является абсолютное, богоподобное Я, способное "ощущать" себя только через ограничение со стороны Не-Я. Эту метафизическую идею Гёльдерлин позже истолковывает мифически, перенося ее на богов. Боги нуждаются в границах смертного в человеческом духе, чтобы быть тем целым, каковым они являются, они не одиноки в "безмятежном эфире", они живут не только в аоргической или, как христианский Бог, совершенно трансцендентной сфере, будучи и в мире у себя дома.

Исходя из этого, нуминозная связь, о которой шла ранее речь, охватывает не только человека и природу (субъект и объект), но равным образом и действующую в обоих историю. Аттическому ландшафту принадлежат Афины, Марафон и Саламин; Гейдельбергу — замок, на котором оставили после себя следы "бури"

политических событий; родине швабов — ее "народные герои"; радость Луневилла — это божественное событие275; "беспокойные деяния" истории — это "дни судьбы", в которые "Бог в тихом размышлении правит несущими его, опьяненными яростью гигантскими конями"276. Человек Подвига, как и поэт, — просто две разные формы божественной определенности277. Поэт творит непреходящее, он

заботится о том, чтобы божественная связь не была утеряна, пока Человек Подвига осуществляет историческую волю Бога.

Итак, история для Гёльдерлина — это необходимо божественная история. Она содержит не только превосходящую все драму божественного отчуждения, закат мифа и возникновение Ночи, но и поверяет нам то, почему это все произошло.

3. Объяснение заката мифа и следующих за ним трех эпох: христианства поздней античности, христианского средневековья и научного Просвещения Нового времени

Для существования каждой из эпох Гёльдерлин выдвигает собственные причины, которые обозначены следующим образом. Первое. Богов, так он пишет, "не всегда" способен "...слабый сосуд охватить, Лишь в далекие времена выносил божественную полноту человек"278, так как "тяжело нести несчастье, но еще тяжелее — счастье"279. Если люди "будут слишком полны благодати", так что "каждый будет доволен собой и в заносчивости позабудет небо"280, то боги скроются из мира в трансцендентное, из которого тем временем — о чем будет еще говориться — явится, как утешитель в Ночи, посланник — Христос.

Второе. И вот люди попытались "удостовериться" в истинности послания Христова, "уподобив его людям или законам"281. Это — эпоха схоластической теологии и ортодоксальной догматики: божественное послание стремятся доказать или по крайней мере выразить определенной формулой, чтобы суметь им лучше распорядиться. Но вместе с этим, согласно Гёльдерлину,

старые "знания" становятся "непонятными", и "постоянное", то есть мертвое, перерастает "суетное", то есть живое282.

Третье. Наконец, следует последний шаг, приведший к "величайшим грехам мира"283. Человеку уже недостаточно подвергать Бога доказательствам, улавливать его в догмах; он вообще хочет занять место всех мыслимых богов: "...таким, как они, хочет быть и не желает Неравенство терпеть, мечтатель"284.

И тут наступает время "изворотливого рода", который верит, что может познать и эксплуатировать природу, превращая ее царственные божественные силы в "рабов".

Все приведенные здесь причины заката мифа, возникновения христианства и века научности имеют на первый взгляд психологически-антропологическую природу: человек не может более переносить Великое, он стремится к уверенности и желает в связи с этим стать господином мира. То, что речь здесь идет все же не о психологически-антропологическом, а о мифическом объяснении, явствует из того, что следствия этих причин вызываются богами, а не людьми. Причина и следствие находятся здесь в том же соотношении, что и совершенный грех и божественное наказание — поступательное лишение нуминозного счастья.

Поэтому Гёльдерлин пишет, что "Солнца день" (день богов) "разрушил" сам собой "сияющий", несокрушимо действующий "скипетр"285 и так, "по собственной воле", "отвернул" "Отец" "лик свой" "от людей"286, пусть даже "божественно-страдая" при этом287. Здесь идет речь о лишении божественной милости, что хорошо видно из строк, следующих непосредственно за

процитированными ранее, — о божественной полноте, которую только в далекие времена был способен воспринять человек: "Пока вырастали герои в бронзовой колыбели, С сердцем, исполненным силы, как не быть им похожими на небожителей.

Громоподобными выступают они".

Исполненность божественной сущности вернет человека оказанием новой милости в прежнее, "обычное" состояние. И к строкам "тяжело выносить несчасгье, но тяжелее — счастье" присоединяются строки: "Однако мудрый смог бы...", в которых Гёльдерлин намекает на Сократа, представляющегося ему человеком, исполненным божества.

Явление Христа миру также находит объяснение в рамках гёльдерлиновского мифа. Именно в то время, когда исчезли боги "и скорбь пошла по всей земле по праву", явился " наконец тихий Гений, небесным словом утешая"288. В Евангелии от Иоанна, наиболее почитаемом Гёльдерлином, Христос говорит (9:4): "Мне должно делать дела Пославшего Меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать". Как "самый любящий", Христос заботится о том, чтобы "священный огонь" полностью "не выдохся" и "не иссяк", а продолжал светить в ночи289. Хотя Гёльдерлин изображает Христа Богом вторгающейся Ночи, он признает в Нем одновременно последнего из греческих богов. Хотя "стыд" "препятствует" ему признать это, он все же "знает", что Христос вместе с этими богами был порожден одним "Отцом"290. И из богов он является для Гёльдерлина "наиболее духовным", наиболее трансцендентным, тем, который остался скрытым в античности; поэт, привязанный к Нему "в любви", хочет

видеть Его соединенным с возлюбленными, среди которых он прежде тщетно пытался найти Его ("Почему не приходишь ты?"291). Но трудности немедленного включения Христа в эту мифическую связь состоят в том, что Он явился нежданно, когда скорбь уже растеклась по Земле; поэтому Он не

был, подобно другим богам, частицей природы, а воспринимался как чудо и вместе с этим как нечто несравнимое с этими богами292. А потому "устрашались" видевшие Его, и встретил Его "смертный рок"293. И был Он "на Земле словно пойманный орел", пока не "вознесся к небесам"294, ведь как ни широк чувственный мир, но все же меньше, "чем Он, его сфера"295. Только теперь выявляется напряжение между чувственно-"светским" и трансцендентно" духовным", которое поэт должен был оплакивать "в скудное время"296. "Светское" выражает отныне неволю, и так же, как Христос, должны сегодня поэты "духовно-светскими быть"297.

То, насколько тесно связан Христос с греческими богами, можно обнаружить у Гёльдерлина прежде всего в тех основных чертах, которыми он наделяет "Evier" (Диониса) и Геракла. Диониса называет он братом Христа298, а всех троих — "великолепной тройкой неразлучных"299. Все трое полубоги, так как отец у них — Всевышний, а мать — простая смертная (Мария, Семела, Алкмена); все трое несут свет во тьму: Христос — как утешитель в священной Ночи, Дионис и Геракл — поскольку они спускались в Тартар и "принесли" туда божественное, "радостное"300; кроме того, все трое — культурные герои: Христос принес людям любовь, Дионис подарил им культовый напиток, вино, чем "гнев народов обуздал"301, Геракл, свершивший свой великий труд, освободил мир от чудовищ. И все же особенно

сердечные отношения существуют между Христом и Дионисом. Оба приняли смерть, полную мучений, и оба воскресли; для обоих вино является сакральным напитком. Хотя мы не совершаем более, подобно грекам, жертвенных возлияний (без которых они не приступали к наслаждению этим напитком), а принимаем его "человечески", то есть профанно302, но во время богослужения вино продолжает еще служить напоминанием о Боге. Оно — дар, оставленный нам "небесным Хором" через Христа "в знак" того, "что Он однажды был здесь", когда Он "конец дня возвестил и вознесся"303.

Мы не будем здесь подробно говорить об эпохах, следующих за позднеантичным христианством, — о средневековье и в особенности об эпохе научного Просвещения. "С тех пор как злой дух овладевает счастливой древностью"304, боги, как было показано, все более и более отдаляются от людей. И все же, уходящие от нас все дальше, они исполняют свою неутрачивающуюся власть в "бурях" истории. Это — страдание в "Ночи", уже описанное подробнее в предшествующих разделах.

4. Возвращение мифа

Ощущаемое присутствие богов придает Гёльдерлину уверенность в возвращении божественного дня. Ведь для него различие между прошлым, настоящим и будущим все же снимается, пусть не профанным, а мифическим образом. Его жизнь в Ночи

профанна. Но в мифическом смысле для поэта идеальное путешествие в Грецию и ее прошлое является столь же реальной действительностью, как и

современность вместе с идеальным предвосхищением будущего "праздника мира", во время которого воссоединятся люди и боги.

Это событие не может быть, однако, вызвано произвольно. Горе тому, "кто пришпоривает самого себя"305, опрометчиво стремясь "подражать" "образу" божества306; для богов это было бы "наипрезреннейшим"307, и именно из-за этого возникло то "древнее смешение"308, в котором перестало быть "важным" человеческое среди людей309. Не люди "властвуют" теперь, а сама "бессмертная судьба"310. Ничто не может быть "выявлено на свет" "до времени"31'; "отсутствие" "священных имен" заставляет нас "молчать" — что-либо другое было бы "непристойным"312. "Никому не позволено попытаться" произнести "тайное"313, ведь смертному "приличествует стыд"314. Мировая история — это божественная милость и лишение божественной милости, постигшее человека за его вину.

"Но когда пробьет час"315, то "утихнет" где-то далеко в глубине "тысячелетняя буря" — мировая история3'6. И тогда "природа звоном оружия"317 пробудит ото сна обезбоженную пустоту "и от эфира до самой бездны... вновь ощутим мы всесозидающее воодушевление"318. Поэт больше не будет одинок, а мы станем его "хором"3'9 и "песнью"320. Боги теперь не будут лишь "в чуде открываться", как с начала властвования времени Ночи321, они не будут и "невидимы в буре", как во время исторической Ночи, а "посетят" они Землю "снова"322 и соберутся все на священный праздник. Этот праздник будет проходить согласно старому архетипу: он будет глубинной встречей между богами и людьми, "обручением"323 и "союзом"324,

которому воздадут хвалу во время пира "хлебом и вином", венками, танцами и песнопениями. Гёльдерлин называет этот праздник "любовью", чьи "законы" "значимы" отныне повсюду — от Земли "до Неба"325. Вторжение ^нового божественного дня возрождает гармонию всеобъемлющих жизненных связей и зовет на "праздник мира", в котором исчезнет "господство" "среди духов и среди людей"326. Земля отныне больше не мертва327. Мы можем "взывать" к "Всевышним": ведь с нами теперь "священные имена" — мы снова способны "благодарить"328.

Я не буду здесь затевать дискуссию о мифически истолкованной мировой истории в поэзии Гёльдерлина и перейду к произведениям Рихарда Вагнера. Только в заключительной главе будет дан сравнительный анализ их творчества и их отношения к действительности*.

Перевод выполнен при участии В. Соколовой.

ГЛАВА XXVIII Миф Рихарда Вагнера о закате мифа

Чтобы получить доступ к вагнеровскому мифу, надо проникнуть сквозь его германскую оболочку к его греческому ядру. Связь Вагнера с греками выражена прежде всего в его отношении к трагической поэзии Эсхила и Софокла. Ими он занимался на протяжении всей своей жизни. Поэтому я начну с поразительного сходства между циклом о Прометее Эсхила и "Кольцом нибелунгов", уже отмеченного В. Шадевальтом и другими авторами329; здесь, однако, оно будет истолковано отчасти в другой связи, а кроме того, послужит только исходным пунктом последующих рассуждений.

1. Совпадение и различие между циклом о Прометее Эсхила и "Кольцом нибелунгов" Вагнера

Связь между этими двумя произведениями настолько очевидна, что непонятно, почему она была обнаружена так поздно. (По поводу цикла о Прометее см. подробнее в гл. XII, разд. 1.) Подобно Зевсу, Вотан также изменяет своему святому долгу властвования над стихийными силами природы тем, что поддается искушению превышения власти. "Ты не тот, кем ты себя называешь", — говорит ему поэтому Земля-Эрда в последнем акте "Зигфрида". В мифе о Кольце эти стихийные силы олицетворены в великанах. Но сотворенное как Зевсом, так и Вотаном насилие затрагивает не только стихийные, но и жизнеобеспечивающие силы природы, представленные в греческом мифе эфиром, воздухом, Солнцем, праматерью-Землей, а у Вагнера прежде всего жизненными токами и божественным золотым сокровищем Рейна, а также Мировым Ясенем, Древом жизни, из которого Вотан вырезал свое непобедимое копье. Вспоминается также и гимн Солнцу в последнем акте "Зигфрида". Хранительницей природы и ее закона выступает у Эсхила Гея, а у Вагнера — живущая в глубинах Земли "старомудрая" Эрда. Обе предупреждают дерзкого бога, обе грозят ему гибелью. Тем временем Брунгильда, подобно Прометею, восстает против бога: она тоже вступается за более человечный, свободный от божеского произвола миропорядок. И, как Прометей, она приковывается за это

к пустынной скале. (Так, "прикованной", называет Брунгильду Вагнер в "Гибели богов" (I, 3), с явной

ссылкой на Прометея.) Опять-таки, подобно Прометею, она знает тайну ожидаемого будущего избавителя. Прометею известно, что гонимая Ио родит сына, из рода которого выйдет Геракл; Брунгильда же знает, что преследуемая Зиглинда носит под сердцем Зигфрида, который, как она верит, станет "оплотом мира", "побеждающим светом"

("Зигфрид", III).

Этих указаний на сходство, которые могут быть дополнены многими другими, даже буквальными совпадениями, здесь достаточно. Но мы должны обозначить и важные различия между мифами Вагнера и Эсхила.

В легенде о Прометее не содержится ничего сравнимого с образами нибелунгов. В отличие от Вотана, которому не чужд "юный пыл любви" ("Валькирии", II) и который обитает в полных света высотах, они олицетворяют мрачного, ненавидящего все божественное демона, который проклял любовь и рассматривает природу и людей только как объекты эксплуатации и господства. Именно здесь, а не у Вотана, осознающего вовлеченность своего божественного законоправления в произвол, мы наталкиваемся на абсолютную, лишенную всякой человечности жажду власти. Не подлежит сомнению, что Вагнер хотел воплотить в нибелунгах демонический дух индустриального века так, как он его видел. Под впечатлением, произведенным на него лондонскими портовыми сооружениями, он обратился к Козиме со следующими словами: "Видение Альбериха исполнилось здесь. Обитель нибелунгов, мировое господство, деятельность, работа, повсюду давление пара и тумана"330. Второе решающее отличие состоит в

том, что в конце мифа о Прометее Зевс вновь возвращается к своему законоправлению как божественный властитель мира, отпускает на волю титанов, позволяет Гераклу освободить Прометея, так что этим вновь восстанавливается всеохватывающий закон Геи-Земли, в то время как в вагнеровском "Кольце" боги Валгаллы, Брунгильда, Зигфрид и нибелунг Хаген погибают.

2. Финал "Кольца нибелунгов"

В своем сочинении "Миф о нибелунгах" с подзаголовком "Наброски к драме" от 1848 года Вагнер запланировал еще один во многом согласующийся с трилогией о Прометее финал. "Слушайте, о прекрасные боги, — говорит он там устами Брунгильды, — ваша вина искуплена". Все, в том числе и нибелунги, избавляются от "неволи и несчастья". "Пусть один царствует — величественный Отец", который отныне, искупив свой грех, может вновь отправлять свое священное служение. В апофеозе мы видим Брунгильду, которая опять стала валькирией, сопровождающей Зигфрида в Валгаллу331. Этот финал, впрочем, не противоречит, как считают некоторые, сделанному в том же сочинении замечанию, что отягощенные виной боги добились бы своей цели, если бы они, создав человека, "уничтожили самих себя, а именно освободили бы человеческое сознание от своего непосредственного влияния"332. Ибо под этим "непосредствен- ным влиянием" подразумевается состояние божественного произвола, в то время как боги только тогда исполняли бы свои обязанности, если бы оберегали порядок свободы. "Монарх должен править, но как республиканец", — резюмирует Ц. Далхаус содержание брошюры Вагнера 1848 года333. Две

последующие \ редакции, одна 1852 года, другая 1856 года, созданная под влиянием Шопенгауэра, могут быть здесь опущены.

Что же касается окончательной редакции финала "Гибели богов", то часто утверждают, будто она указывает в духе Фейербаха на грядущее "царство свободы", где все божественное исчезает, снимается в "сознании автономного человечества". Однако это мнение несостоятельно. Хотя люди и переживают катастрофу, пребывая, как сказано в указаниях режиссуре, в "безмолвном потрясении", однако тем временем природа, благодаря возвращению Кольца Рейну, вновь приводится в свое первозданное священное состояние; да и Эрда, после того как Вотан еще раз попытался подчинить ее своей воле, возвращается в вечное лоно Земли, то есть вновь обретает себя в своем собственном месте, ее, так сказать, oikeis topos, откуда она была выманена коварной хитростью. "Вниз, к Матери, вниз!" — восклицают отныне норны. Хотя они и оплакивают "конец вечного знания", но подразумевают под этим, как показывает следующее восклицание, только то, что "Миру" — именно этому миру гибнущих богов — "мудрецы не сообщают более ничего" ("Гибель богов". Увертюра, 1). Такой мир, восклицает Эрда, "кружит в диком вихре"("Зигфрид", III, 1). Встану, учинившему над ней, как и над всей природой, насилие, она бросает упрек в предательстве и разрушении его же собственного божественного царства. Ее же мудрость остается этим незатронутой, она вместе с природой продолжает править в сфере бессознательного. Ей

...ведомо, что скрывают глубины, Чем пронизаны горы и долы, Воздух и вода. Где жизнь разлита — там ее

Веет дыхание, где мыслят умы — там ее

Виден смысл.

Она также восклицает: Мой сон — это видения, Мои видения — это мысли, Мои мысли — это царство знания.

Эта мудрость будет унаследована ее дочерью Брунгильдой, почему Эрда и советует Вотану искать у нее спасения: ...Отважна она И мудра: Что ж меня ты тревожишь, а не спросишь совета У дочери Эрды и Вотана?

Поэтому ответный упрек Вотана на обвинение Эрды: "Ты не тот, кем себя называешь", — несправедлив и не выражает ничего, кроме упрямства и растерянности: ...Ты не та, Кем себя мнишь, Мудрость твоя истощена, знание твое

Развеяно пред моей волей, а его восклицание: "Низринься, Эрда! Праматерь страха! Прапечаль!" — не опровергает мудрости Эрды, прочившей ему правдиво, и не означает упразднения ее существования вообще, а говорит лишь о том, что отныне Вотан и боги, сами желающие своей гибели, обретут избавление от муки и страха. Вотану это тоже известно, и он соглашается с Эрдой в том, что спасения следует ожидать от Брунгильды; он признает "спасительное действие избавляющего подвига" ее мудрой дочери. Нуминозность священной природы и праматеринской мудрости на самом деле не гибнут вместе с предавшими их богами, а находят свой праздничный апофеоз в Брунгильде, которая, погибая, возвращает природе Кольцо нибелунгов. Над сумерками богов возвышается выраженная музыкально в торжественном мотиве избавления Любовь — всеохватывающая, соединяющая богов и людей, устраняющая нужду, рабство,

властолюбие и предательство. Этот мотив является обетованием грядущего мира, мифического "Золотого века", где восстанавливается гармония между людьми, природой и богами334.

3. Нуминозный status corruptionis в "Кольце иибелунгов" и его античный прообраз

Как уже не раз указывалось в вышеизложенных рассуждениях, для мифа характерно проецирование человеческой истории на сферу нуминозного. Поэтому даже обитающее среди людей зло также может корениться в ней.

Кронос свергает Урана, ибо тот ссылает детей Геи, исключая титанов, на Землю; Зевс свергает Кроноса, так как тот зашел настолько далеко, что стал поедать своих детей; да и само владычество Зевса пошатнулось, когда он погряз в произволе. Причем всегда эти перевороты инспирировались или возвещались Геей либо ее дочерью Реей. Гея — это темис, закон и поря-

док природы, направленный как против дикого хаоса, так и против произвола богов. Их господство подвергается опасности только тогда, когда они перестают блюсти свой долг по обереганию закона и вместо слепой деструктивной силы природы учреждают столь же разрушительный произвол власти335. Таким образом, с точки зрения мифа гибель богов, вызванная их преступлением, не представляет ничего необычного.

Не только в поэтических произведениях Эсхила, но и в трагедиях Софокла явственно обозначен раскол между пошатнувшимся и поставленным под вопрос великолепием олимпийцев, с одной стороны, и

священным царством Геи и матриархата — с другой. Это в то же время и раскол между обеспеченным богами, но ставшим бесчеловечным государственным, правовым и общественным порядком и противостоящим ему древним правом природы. Вспомним: в "Плакальщицах" Эсхила триумф одерживают силы Земли; в его "Эвменидах" они приходят к взаимопониманию с небожителями, так что хтонический материнский культ и олимпийский отеческий и государственный культ сводятся в обновленную гармонию; в "Трахинянках" и "Эдипе" Софокла всякое несчастье и порча происходят от олимпийцев, в чьих коварных сетях находятся герои Геракл и Эдип; в "Эдипе в Колоне" и "Антигоне", однако, торжествуют древнее право и святость праматери-Земли.

И все же в трагедиях Эсхила и Софокла дело никогда не доходит до окончательного разрыва между богами неба, олимпийцами, и богами недр, хтоническими силами. Хотя чаша весов явно склоняется в пользу последних, трагедии представляют собой последнее великое усилие, чтобы удержать миф от распада и снять его противоречия в новом высшем единстве. Историческая ситуация, сложившаяся ко второй половине XIX века, уже казалась не допускающей такого решения. Существующий государственный, общественный и правовой порядок Вагнер считал окончательно разложившимся и рассматривал законность власти богов, которая поддерживалась посредством мифа о государстве, как полностью подорванную. К тому же по их собственной вине индустриальный капитализм обратился ужасным демоном, который, будучи влекомым абсолютной, необремененной совестью жаждой власти над природой и угрюмыми толпами, стремится к мировому господству. На Валгалле, как и на греческом

Олимпе, все еще лежит божественный отблеск "ужаса и восхищения", выраженный музыкально мотивами Вотана и Валгаллы, в то время как от нибелунгов исходит мрачный ужас, отображенный в разнообразных мотивах ненависти, проклятья, бешеного труда. Хотя наступление индустриального века в целом разрушило мифическое и религиозное мышление, но все же гибель богов — это закат старого и "почтенного" мифа, тогда как вместе с нибелунгами в финале "Гибели богов" из мира исчезает и голое, совершенно отпавшее от божественного зло336.

4. Миф о спасении в "Парсифале"

Представление об упадке божественных сил обнаруживается во многих произведениях Вагнера, например в "Тангейзере", где Венера, лишенная своего некогда божественного владычества в мире, отныне обитает в какой-то горе, подобно низшему демону. В "Парсифале", так же как и в "Кольце нибелунгов", порочность божественного образует исходный пункт развития

действия.

Святыню храма Грааля составляют копье и чаша. То копье, которым Христу был нанесен смертельный удар, и та чаша, в которую была собрана его кровь. Одновременно копье является символом мужского, чаша же — символом женского начала. В их объединении кроется исцеление, в разлучении — порча. Их объединение означает любовь, любовь же есть божественная мистерия, на что указывает и апофеоз в финале "Гибели богов". Их разлучение ведет к распаду мира на две противоборствующие части: с одной стороны, мир копья, где господствует голая

чувственность и исчезает трансценденция как сверхчувственность; женщина становится здесь лишь объектом сексуального пользования. С другой стороны, мир чаши, который несет печать аскезы, ибо фаллическое начало в нем оттеснено, а трансцендентное как сверхчувственное выступает только в качестве застывшей силы; здесь женщина становится бесполой труженицей, служанкой. Первый мир представляет собой царство Клингсора с его свихнувшейся профанносгью, второй — царство рыцарей Грааля с его клерикальной догматикой и холодной властью.

Мировая трагедия заключается в том, что из мира ушла любовь, а вместе с ней и божественное. Копьем как символом мужского влечения был убит бог любви, и женское начало стало сосудом страдания. Но именно через эту свою жертвенную смерть любовь вновь возвращается в мир. В храме Граальсбурга хранятся высшие святыни: копье и чаша как орудия искупительной жертвенной смерти и одновременно как священная мифическая сила, питающая и поддерживающая гармоническую жизнь в любви. Там присутствует божественное в изначальном смысле, то есть как присущее; там свершается божественная эпифания.

Тот бог, о котором идет речь в "Парсифале", не столько хотел, как в христианском предании, избавить человека от мира сего, сколько возвратил этот мир к самому себе, примиряя в любви его главное зло, самоотчуждение, разрывая чувственность и духовность, имманентное и трансцендентное, мужское и женское. Когда Амфортас фон Гигурель восклицает: "Ты узришь сейчас в божественном блеске самого Искупителя!" — то под этим не подразумевается то абсолютно трансцендентное, на котором настаивает христианское

учение. Преображение исполненного божественным духом героя не чуждо и мифическому мышлению, как то показывает, к примеру, преображение Геракла после его смерти. О потустороннем обетовании, впрочем, в "Пар-

сифале" нигде не ведется речи. Грех означает здесь, соответственно, не подпадение соблазнам мира, а искажение сути мира упомянутым выше расколом. И наконец, сострадание Искупителя не имеет здесь ничего общего с христианской заботой о "трудящихся и обремененных" и "униженных и оскорбленных", а является провидящим признанием страдания как следствия потерянного целомудрия мира, убитой любви и разрушенного тем самым единства людей и богов. Именно по этой причине имя Спасителя в "Парсифале" ни разу не упоминается.

Как и в "Кольце нибелунгов", здесь разрушение божественного мира исходит от него же самого, в данном случае из-за Амфортаса, который должен был управлять им по божественному поручению, но изменил своему долгу. Он, король рыцарей Грааля, святой муж, подпадает под действие чувственных чар Царства Клингсора, его соблазняет Кундри, "жена изумительной красоты". Однако, в отличие от "Кольца", восстановление проникнутого мистерией любви миропорядка здесь не просто намечается музыкальной темой, а становится реальным событием в финальной сцене произведения. Парсифаль возвращает копье, святыня восстановлена и пронизывает как людские души, так и природу в божественной эпифании. Святая невинность природы, очевидная даже в сфере сексуального, когда оно не низводится до голой чувственности, символизирована в образе лебедя, который ищет свою подругу, кружа по водам граальсбургского озера, и которого убивает тогда

еще не знающий любви Парсифаль. Сама природа принимает участие в мистерии исцеления, что показывает чудо, случившееся в страстную пятницу; а Парсифаль позже, уже как король рыцарей Грааля, зачинает сына Лоэнгрина337.

Так, "Кольцо нибелунгов" — это миф о status corruptionis, о всеобщей пагубе, а "Парсифаль" — это миф о Спасении, и оба мифа дополняют друг друга. Поэтому в "Парсифале" принцип этой порчи, разрушение истинной божественной любви и всеохватывающих гармонических отношений людей между собой и с божественной природой, архетипически представлен только в символе лишения копья и чаши; тогда как в "Кольце нибелунгов" он представлен в развернутом драматическом изображении в своих многочисленных вариантах (боги, нибелунги, полубоги, люди, демоны). Процесс же искупления, наоборот, в "Гибели богов" только провозвещен Брунгильдой и всеозаряющим музыкальным мотивом в последнем акте, тогда как в "Парсифале" он выступает как основная тема.

Бог любви вступает во владение наследством погибшего бога власти. Праматерь-природа нашла нового блюстителя своего закона, ибо она, сама пребывая в полузабытьи, всегда нуждается в таком блюстителе в дневном мире людей. В чуде, свершившемся в страстную пятницу, — на него уже указывалось — их обоюдное согласие явилось сверхъестественным образом. Природой, однако, всегда именуется то естественное в человеке, которое может разными способами подавляться и порабощаться в силу безрассудного влечения к чувственным удовольствиям или власти, лишенной любви.

"Парсифаль", таким образом, не что иное, как более подробное изложение финала "Гибели богов" в духе вагнеровского мистического христианства. К церковной догматике, как было сказано, оно имеет небольшое отношение338.

5. Мифический богочеловек у Вагнера и в античности

Как уже многократно говорилось в предыдущих главах, к мифической проекции человеческой истории на сферу нуминозного относится и то, что божественные силы принимают человеческий облик. Так, Зигфрид является "мыслью Вотана" ("Зигфрид", III, 3), но он не обременен его виной; однако ему, обычному человеку и простому парню, как и его божественному прародителю, не хватает "мудрой любви", поэтому он также гибнет в своем ослеплении. Брунгильда же на самом деле не столько дитя Вотана, сколько Эрды, что и показывает уже упомянутая сцена между Вотаном и Эрдой в последнем акте "Зигфрида". Брунгильда единственная, кто унаследовал любовь и мудрость праматери. В лице Брунгильды, ставшей благодаря любви "мудрой" женой, истина вновь становится земной реальностью. Человеческим воплощением нуминозных сил является также и Хаген, сын нибелунга Альбериха. Так, все трансцендентные силы, то есть боги, праматерь-Земля и мрачные демоны власти, имеют свое человеческое соответствие, исключая разве только великанов; однако великаны являются представителями слепых сил природы и поэтому не могут найти своего образа в драме мировой истории. Те же "просто" люди, в которых не действует нуминозная субстанция, как Хундинг, Гюнтер и Гутруна являются не более чем безвольными рабами:

Хундинг в роли защитника лишенного всего человеческого супружеского права, являющегося частью коррумпированного мира богов, а Гюнтер и Гутруна — как орудия интриг Хагена. Из этого видно, насколько нужно остерегаться неправильного понимания замечания Вагнера об уничтожении богов и свободе человеческого сознания. Уничтожению подлежат только боги-тираны, как Вотан и Фрика (хранительница упомянутого супружеского права); а свобода человеческого сознания ни в коем случае не означает отрыва человеческого от нуминозного, напротив, она сияет только в том человеке, в котором нуминозное открывается неискаженным и непорочным способом. Тогда как в "Кольце нибелунгов" "просто" человек оказывается игрушкой судьбы, жалким ничтожеством.

Представление о том, что только такой богочеловек может избавить бога от его вины, может на первый взгляд показаться довольно странным, равно как и уже обговоренная мысль о происхождении "зла" из собственной сферы нуминозного. Однако

это представление мы обнаруживаем и в греческих мифах. Именно Геракл, сын Зевса и смертной Алкмены, освободив Прометея, отвел от олимпийцев грозившую им опасность, и опять-таки Геракл внес решающий вклад в победу богов над гигантами в битве на флегрейских полях.

Таким образом, мифический богочеловек, с одной стороны, восстанавливает божественный миропорядок, а с другой, именно этим деянием избавляет богов от их вины, так как в силу нерасторжимого единства божественной и человеческой истории разрушение этого миропорядка ущемляет самое божественное. Триумф

Геи/Эрды над Зевсом/Вотаном должен быть осуществлен в земной плоскости. Все, что разыгрывается "наверху", должно найти свое отражение "внизу". Ареной сражений нуминозных сил является Земля.

Это вновь возвращает нас к "Парсифалю". Тем, что он восстанавливает в мире божественную любовь, он одновременно приносит "избавление избавителю"— так звучат последние слова "Парсифаля".

6. Мифическая Ночь и перволоно в греческих трагедиях и в "Тристане и Изольде"

Как я уже прежде указывал, "Кольцо нибелунгов" имеет своей темой status corruptionis, отпадение от источника природы и Матери-Земли, тогда как "Пареифаль" рассматривает процесс избавления, восстановления мира божественной любви, охватывающего природу и даже происходящего из нее. "Тристан" же, как я намерен показать, обращается исключительно к первоначалу и перволону, которое одновременно предстает как мифическая Ночь.

Странно, что, выяснив сходство между Геей и Эрдой, Зевсом и Вотаном, исследователи в меньшей мере замечают связь, существующую между античным и вагнеровским мифами о Ночи339. Правда, этот миф имеет независимую от греческой историю в европейской литературе, на что недавно обратил внимание Д. Борхмейер340. В этой связи несомненны переклички Вагнера с романтиками, в особенности с Новалисом и его "Гимнами к ночи", хотя и нет свидетельств о прямом их влиянии на замысел "Тристана". (Примечательно, что имя Новалиса встречается в объемных дневниковых

записях Козимы Вагнер всего лишь три раза, и то по совершенно другому поводу.) Однако греческая трагическая поэзия, чье обновление в духе современной эпохи было страстной целью Вагнера, настойчиво обращается к образу мифической Ночи как глубочайшей мистерии и первоистоку как божественной, так и земной жизни. К тому же там она приводится в непосредственной взаимосвязи с Геей, Матерью-Землей. Речь при этом идет о темной глубине перволона, из которого все исходит и в которое

все вновь возвращается. Это царство "дочерей Земли", "древней", "хтонической ночи", как об этом говорится в "Эдипе в Колоне" (40, 106, 1751). Хотя дневной мир озарен блеском олимпийского божественного света, но он обманчив и может ослеплять людей. Из-за этого жизнь здесь, на Земле, неподлинна, жалуется хор в "Царе Эдипе", а в "Эдипе в Колоне" он восклицает: лучше всего вообще не родиться, а уж коли это случилось, то лучше скорее вновь очутиться там, откуда пришел (1224 fT.). (В третьем акте "Тристана", к которому я еще вернусь, говорится: "Где я от века был, туда всегда и возвращаюсь".) Смерть рассматривается как "помощник", "завершитель", а в конце драмы раскрывается исполненный благ темный дом Земли. "Прекратите плач, — восклицает Тесей, когда Эдипа поглощает пучина, — ибо не должно горевать о тех, кто осенен милостью хтонической ночи!" Чудесные обстоятельства смерти Эдипа одновременно показывают, что она явилась неким преображением. Необходимо проникнуться тем настроением, что царит в "Трахинянках", "Эвменидах", "Персах" Эсхила, а также в цикле об Эдипе, "Антигоне", "Электре" Софокла, чтобы ощутить близость античного мифа о Ночи, который

одновременно был мифом о смерти и о Земле, с аналогичным вагнеровским мифом. Это о Ночи говорит Тристан в уже упоминавшихся словах: "Где я от века был, туда всегда и возвращаюсь", а во втором акте драмы, в явственной аллюзии на Ночь как перволоно и царство мертвых, говорится следующее: В стране, о коей говорит Тристан, Не светит Солнца свет; Эта та темная, Ночная страна, Из коей некогда

Извлекла меня мать, В смерти меня

Приняв, в смерти

Меня и породив.

То, где она меня родила, Любовным ложем ей служило, Чудесное царство ночи, От коего я некогда пробудился, —

Вот что предлагает тебе Тристан, Вот куда он следует.

И здесь противостояние дня и ночи подобно противоположности обманчивой видимости разложившегося правового, государственного и общественного порядка, с одной стороны, и таинства спасительной глубины мира — с другой: Кто смерти Ночь С любовью созерцает, Кому она свою глубокую Тайну поверяет,

С того ложь дня, Честь его и слава, Власть и прибыль, Как ни сияли бы они, Ниспадут подобно Суетной пыли Солнца.

И тем не менее между античным и вагнеровским мифами о Ночи имеются значительные расхождения. Вагнер добавляет этому мифу то, чего греческая трагедия не знает: он связывает его с идеей снятия

принципа индивидуации в абсолютной любви. Любовь в известном смысле вещь в себе, субстанция и основа мира. Конечно, можно указать на дионисийский момент античного театра, несущий печать оргиастического единства эроса, власти и смерти, но, во-первых, Вагнер узнал об этой взаимосвязи позже через Ницше, а во-вторых, сам дионисийский эрос не подлежит безоговорочному отождествлению с мифом о любви в "Тристане и Изольде".

7. Метафизика любви

Тем самым я опять возвращаюсь к смыслу любви в музыкальных драмах Вагнера. Хотя от нее повсюду исходит исцеляющая сила, но проявления ее неодинаковы. Чтобы показать это, я ограничусь тремя главными произведениями Вагнера: "Кольцом нибелунгов", "Парсифалем" и "Тристаном и Изольдой". В "Кольце" любовь выступает прежде всего как "властительница миростановления"341. Она восстанавливает разорванные жаждой власти узы, гармонически объединяет человека и насквозь нуминозную природу, вследствие чего человек становится естественным и через это — свободным, а природа очеловечивается. В "Парсифале" непосредственно раскрывается божественное происхождение этой любви, которую не следует превратно истолковывать натуралистически, то есть биологически, психологически или иным подобным образом. Наконец, в "Тристане" она приобретает еще и выходящее за рамки мифического метафизическое измерение. Она метафизична потому, что, в отличие от всего мифического и тем самым политеистического, не ограничена определенными образами, но существует в

некоем мистическом союзе и, в конце концов, сводится к единству Вселенной. Сам мифический космос, кстати, не является всеохватывающим целым, а представляет собой только тот порядок, в котором многочисленные боги стоят в отношении друг к другу (см. гл. VIII). Хотя в итоге Тристан и Изольда претворяются в элементы природы — "воздух", "облака", "запахи" (ср. текст "Смерти от любви" в третьем акте), но "веющему дыханию мира" соответствует тот исходящий от греческого логоса тип мышления, который стремится объяснить многообразие явлений из единого принципа.

Здесь, несомненно, прослеживается влияние Шопенгауэра. Концепция "Кольца" была составлена еще до чтения Вагнером Шопенгауэра, имевшего место в 1855 году, однако "Тристан" возник уже после, в 1857 году. Наконец, в "Парсифале" "шопенгауэровский период" кажется в достаточной степени преодоленным. (Само "знание через сострадание" означает здесь нечто совершенно другое, чем в этике философа.) Тем не менее уже в "Тристане", как это показал Д. Борхмейер в упомянутой книге, имеются существенные различия между вагнеровской и шопенгауэровской метафизикой. Для Шопенгауэра первопринципом, лежащим по ту сторону воспринимаемых и обманчивых явлений, является воля как вещь в себе. У Вагнера же в основном Вселенной правит абсолютная любовь. Д. Борхмейер говорит поэтому об "утверждающем упоении основы мира" в "Тристане", стоящем в разительном противоречии с шопенгауэровским пессимизмом. В конце концов мифическая Ночь превращается здесь в некую метафизическую космическую любовь, которая "избавляет мир" и дарит "высшее удовольствие" растворения индивидуальности в едином первоначале. В

этой связи Вагнер говорил об "исправлении" шопенгауэровской "системы" и писал в своем дневнике из Венеции для Матильды Везендонк: "Дело заключается в том, .чтобы указать на не постигнутый никаким философом, в том числе и Шопенгауэром, исцеляющий путь полного умиротворения воли через любовь"342.

Таким образом, как и в "Кольце", здесь Вагнер также предпринял попытку заново истолковать греческий миф, чтобы придать ему живую реальность и неизменную значимость для современности.

8. Истолкование Вагнером отношения своих музыкальных драм к реальности

Подчеркиваем еще раз, что "Кольцо нибелунгов", "Парсифаль" и "Тристан и Изольда" находятся в тесной взаимосвязи друг с другом и только вместе полновесно выражают концепцию мифа Рихарда Вагнера. Ее можно обрисовать следующим образом: любовь является субстанциальным первоистоком мира ("Тристан"); в дневном мире "явлений" она вступает в смертельный конфликт с лишенной любви волей к власти ("Кольцо"); однако покоящийся на божественной любви миропорядок вновь восстанавливается через избранных героев ("Парсифаль"). В этой структуре еще раз явственно проступает важнейшее расхождение с греческим мифом, заключающееся именно в той метафизике любви, о которой шла речь в предыдущем разделе.

Как бы то ни было, для Вагнера сочиненный им миф обладал не меньшей реальностью, чем для Гёльдерлина — его собственный. Для Вагнера он был чем-то конкретным, а не аллегорическим; чем-то большим, нежели просто сказкой, поэзией или краси-

вым вымыслом. Правда, в то время как Гёльдерлину его миф открылся в непосредственном созерцании, Вагнер попытался обосновать его в философских размышлениях.

При этом Вагнер явно отправляется от науки, которая якобы "разоблачила" миф как выдумку. Миф или "народное миросозерцание", как он его иногда называет, мол, полностью растворился в "физике и химии", "теологии и философии" или "в исторической хронике"343. Это все продукты деятельности рассудка. Он же в свою очередь может "ощутить полную реальность явления, лишь разбивая и разлагая на отдельные части тот образ, в котором ему это явление дается фантазией"344. Стоит же рассудку захотеть вновь соединить эти части воедино, как он вынужден "незамедлительно вновь создать образ этого явления, соответствующего первоначальной действительности явлений не с реальной точностью, а лишь в той мере, в какой они познаны человеком"345. Тем самым не происходит снятия природы вещей, она лишь становится "доступна чувству"346. Там, где рассудок "анатомически" расчленяет347, чувство схватывает "органические взаимосвязи"348, так что сама природа становится ему "причастным существом"349. Неразложимое целое достоверно раскрывается Вагнеру350 как "живой организм", как "зачинающее и рождающее, как мужское и женское"351; для рассматривающего же отдельные части рассудка оно представляется в виде "сконструированного механизма", движущегося в "абстракциях" пространства и времени352. В противоположность этому чувство черпает свои "доказательства" из "ближайшей близи" непосредственно доступного восприятию явления, а не из тех "далеких

далей", от которых отправляется "математическое исчисление"353.

Вагнер ни в коем случае не оспаривает "рассудочную действительность", а всего лишь придает ей другое качество по сравнению с постигаемым чувственным явлением, в равной мере очевидным. И все же причастная природа "говорит" с нами354. Разве "в этом разговоре" мы понимаем "природу не лучше, чем естествоиспытатель, наблюдающий ее в микроскоп? Что знает о природе тот, кому нет нужды ее знать"?355

Целостность, о которой здесь идет речь, Вагнер рассматривает как продукт фантазии постольку, поскольку она познается в своего рода целостном созерцании самих по себе многообразно разрозненных явлений, в некоем "быстро постигаемом образе". Дело, таким образом, идет о "концентрированном образе реальной жизни", доступном непосредственной интуиции356. Именно в таких образах реальность постигается мифом, считает Вагнер. Отсюда когда художник выводит обоснование мифа "из ясности человеческого сознания" и доступно изображает миф, "вновь изобретенный для видения современной жизни", в драматическом произведении357, то он тем самым не только возвращается к своему исконнейшему назначению, давно забытому под давлением рассудка, но и (что очевидно для Вагнера) утверждает совершеннейшую истину, провозглашая теоретико-познавательный примат чувства над рассудком.

Здесь не место подвергать детальному критическому разбору вагнеровскую трактовку отношения мифа к реальности, которая во многом является недостаточной.

Ясно виден определенный философский дилетантизм Вагнера, равно как и его зависимость от устаревших теорий, в особенности Гердера и романтиков. К тому же противоположность науки и мифа не имеет ничего общего с противоположностью рассудка и чувства, которую Вагнер здесь привлекает. Как показано в предыдущих разделах данной книги, миф является не менее рациональным, чем наука, даже если он оперирует исключительно с одушевленными предметами, что, кстати, Вагнер весьма неоправданно, чрезмерно биологизируя, обозначает как "органическую взаимосвязь". Все это, разумеется, не отменяет той правоты вагнеровской мысли, что в мифе мы концентрированно созерцаем жизненные силы в архетипических первообразах и тем самым схватываем то измерение реальности, которое чуждо науке. Соответственно Вагнер интуитивно понимал равноправие мифа и науки, однако наряду с этим видел, что при определенных условиях миф имеет практическое преимущество, — "что понимает о природе" наблюдатель с микроскопом, "которому ее нет нужды понимать?".

9. Архе и лейтмотивы

Те первообразы, которые Вагнер также называет "концентрированными образами реальной жизни"358, благодаря чему природное многообразие схватывается в чувственных, непосредственно доступных созерцанию картинах, являются не чем иным, как теми мифическими архе, из которых миф составлен как из своих элементов, хотя сам Вагнер никогда не пользовался этим выражением. Однако те вещи, на которые указывает это выражение и которые довольно ясно представлялись Вагнеру, он называл словом "чудо""9. Разумеется, речь

при этом идет не о том чуде, которое "упраздняет естество вещей"360, и не о "вере в чудеса"361, а о чуде в том смысле, что оно указывает поверх разрозненной множественности повседневного жизненного опыта на его вневременную и нуминозную основу и проявляет ее. Поэтому такое чудо является для Вагнера, в уже описанном смысле, "наипонятнейшим изображением реальности"362. В свете этой, также лишь интуитивно схваченной Вагнером теории мифического, которая, однако, доступна подтверждению, мы и должны теперь рассмотреть его произведения, причем я опять ограничусь "Кольцом нибелунгов", "Парсифалем" и "Тристаном".

Во всех трех драмах нуминозные события предстают в своем "концентрированном образе", так, впрочем, что этот образ не является ни отражением, ни самим явлением мифической реальности. В том "некогда", которое не может быть встроено в профанное время, бог вырезал из Мирового Ясеня свое копье, чем подорвал силу божественного мифа — хранителя природы и нравов; "некогда" один демон отверг любовь и принес с собой

окончательно оторванную от всего божественного эксплуатацию природы и человека; "некогда" бог принял жертвенную смерть и возвратил людям любовь; "некогда" Тристан и Изольда вступили в перволоно мира. Уже говорилось, что Вагнер имеет в виду не исторического, а мифического Христа363; Тристан и Изольда также не заключены в средневековые рамки, а возведены на уровень типического. Все эти события, с одной стороны, являются мифическими в том смысле, что представляют собой вневременные нуминозные прасобытия, архе, а с другой стороны, они мифичны в

том смысле, что отображаются в разносторонних единичных событиях и идентично проявляют себя там, где соответствующее единичное имеет место. Везде, где ущемляется миф из-за жажды власти (особенно в государстве и обществе), действует злой рок Вотана; везде, где безжалостно уничтожается природа, действует проклятье нибелунгов; повсюду свершается "освобождение избавителя"; повсюду, где извращение мужского и женского начал снимается в подлинной любви, присутствует Парсифаль; повсюду, где индивидуальность гаснет в волшебстве любви, присутствуют Тристан и Изольда. Кто в состоянии углядеть в музыкальной драме эти архе, тот словно усматривает те "идеи", которым причастно все сущее и через которые оно существует так, как оно есть. В этом состоит для Вагнера откровение чуда, и в этом заключено сакральное притязание его музыкальных драм. Вполне последовательным поэтому является его требование, чтобы их представление происходило в виде праздничных игр, привязанных к словно бы "освященному" месту, и чтобы оно соответствовало ритуальному характеру греческих дионисии.

Прекрасным средством для отчетливого выражения архе являются лейтмотивы. (При этом вовсе не подлежит сомнению, что они служат и другим, прежде всего эстетическим целям.) В "Кольце нибелунгов", примером которого я здесь ограничусь, их можно объединить главным образом в следующие шесть групп, которые одновременно выражают основные жизненные силы и первособытия: природу (например, мотивы природы, Эрды, золота Рейна, Мирового Ясеня), богов (к примеру, мотивы Валгаллы, договора, судьбы, тревоги, гибели богов), нибелунгов (мотивы нибелунгов, отречения,

ненависти), боголюдей-героев (мотивы Зигфрида, Брунгильды) и, наконец, любовь (мотив освобождения)364. Подобно архе как элементам мифа, лейтмотивы тоже стоят в многообразных отношениях друг к другу. Вот некоторые примеры: Мотивы природы и Эрды почти идентичны

мотив природы

мотив Эрды

Мотив гибели богов протекает в обратной последовательности, нежели мотив природы, и одновременно находится во взаимосвязи с мотивом договора.

мотив гибели богов мотив договора

Мотив тревоги отражает раздражение Вотана по отношению к Эрде и происходит из ее темы

а.)

мотив тревоги

Мотивы нибелунгов также указывают друг на друга: МОТИВ нибелунгов

мотив ненависти нибелунгов

Постоянное повторение одного и того же в лейтмотивах соответствует постоянному возвращению нуминозных архе в музыкальном облачении. Здесь высвечивается то идентичное, что лежит в ; основе явлений и в них действенно себя проявляет: в девственной природе и ее "аоргических" (стихийных) элементах и в различных явлениях отпадения от природы, в разложении, порожденном жаждой власти, в искупительной силе любви и т. д.

10. Заключение

Мифопоэтический образ всемирной истории, созданный Вагнером, представлен прежде всего в "Кольце нибелунгов" и в "Парсифале". "Тристан и Изольда" имеет в этой связи значение лишь в той мере, в какой эта драма придает мифу о природе и МатериЗемле, вокруг разрушения которого и вращается все действие, хтонически-метафизическое основание (мифическая Ночь).

Допустим, что "Кольцо нибелунгов" провозглашает упадок мифа о богах и возникновение индустриального мира тем, что последний выводится из нуминозных событий (злоупотребление

Вотана Мировым Ясенем и проклятие любви Альберихом). Но как же оба явления могут быть столь тесно сплетены друг с другом, если миф и техника все же разделены столетиями? Следует, однако, не упускать из поля зрения, что вагнеровские боги Валгаллы при всем их подчеркнутом сходстве с греческими богами Олимпа не могут быть так просто к ним приравнены. Тому, что Вагнер воспользовался материалом германских сказаний, было много причин; среди них и та, что античная тематика широко использовалась в той шкоде оперы, против которой он страстно боролся. Однако важнейшим основанием явилось все же то, что Вагнер под влиянием романтиков верил в народный немецкий дух, который мог вновь себя обрести только в германском мифе. Он считал этот миф по-прежнему живым, хотя тот уже и не охватывал (как некогда греческий миф) весь круг живой реальности. Однако именно для идей государства, общества и права (ср. вагнеровское толкование мифа об Эдипе как мифа о государстве) он увидел

неослабевающую значимость мифа о совращенных богах, так как в нем языческие ценности чести и власти одерживают верх над любовью. Эти ценности, по убеждению Вагнера, не только породили обычаи и законы, насилующие человеческое естество, но и возвели их в ранг чего-то священного. Вагнер настолько сильно спроецировал миф о совращенных богах, вытеснивший и разрушивший природный миф (Эрда, хтоническая ночь), на современную реальность, настолько увидел эту реальность пронизанной им, что временное совмещение этого мифа с демоническими в глазах Вагнера силами индустриального века и представление их обоюдной гибели не составили ему никакого труда. Так, в "Кольце нибелунгов" выражается языческая сторона вагнеровской эпохи, в то время как в "Парсифале" — христианско-церковная. Ибо в этой опере присутствуют как клерикализм и застывшая религиозная догматика (рыцари Грааля), так и лишенный всего трансцендентного мир чисто профанной чувственности (волшебный сад Клингсора). Тем, что Вагнер позволяет всему этому разыграться в отрешенной от современности мифической реальности и оперирует символическими образами, он показывает нуминозные корни исторической современности, отсылает к тому событию, которое, находясь за пределами времени, тем не менее лежит в его основе365*.

Перевод выполнен при участии В. Бужора.

ГЛАВА XXIX Мифическая интерпретация мировой истории гёльдерлином и вагнером

1. Сравнительный анализ

Остановимся сперва на различии вглядов Гёльдерлина и Вагнера.

Мысль Вагнера о том, что упадок мифа о богах должен быть выведен из распада самой сферы нуминозного, не обнаруживается у Гёльдерлина. В наступлении этой ночи он винит людей и немилость богов, но великолепие "небесных" остается нетронутым при всем их "богострадании". Поэтому у Гёльдерлина не встречается вагнеровское расщепление мифа на священную и отягощенную виной части (Эрда-Земля и нуминозная природа, с одной стороны, боги — с другой), хотя оно было знакомо грекам и христианам.

В этой связи надо указать, однако, на то, что число греческих богов, фигурирующих в поэзии Гёльдерлина, чрезвычайно ограниченно. Главным образом это Зевс, Аполлон, Дионис, Гелиос и Геракл. А в основном речь у Гёльдерлина идет о нуминозноприродных существах: эфире, свете, реках, горах, ландшафтах и т. п. То, что к этим природным существам относятся и города, мы уже многократно упоминали. Тем самым Гёльдерлин выбирает из античного мифа те элементы, которые в принципе совпадают с вагнеровским (священным) природным мифом. Другие же элементы, выступающие в известных греческих трагедиях, у него не встречаются (если ориентироваться на его перевод "Антигоны"). Поэтому он в своем поэтическом творчестве не задается в конечном счете вопросом о том, откуда вообще взялась человеческая вина, если ей должно было предшествовать божественное ослепление, а божественное озарение (как произошло с Гераклом,

Сократом и др.) само способно гарантировать жизненность мифа.

Не в последнюю очередь с расширением темных сторон мифа у Вагнера связано то обстоятельство, что он, как подчеркивалось уже в предыдущем разделе, обратился не к греческому, а к германскому мифу. Первый считается замкнутым в его историческом далеке и принадлежит в целом все еще священному миру; второй же, будучи оживлен романтизмом и еще угадываемый в немецком народном духе, открывает Вагнеру возможность представить даже состояние прогрессирующего разрушения священного мира как чисто нуминозный рок, как трагическую обреченность гибнущих богов. Тем самым сама удаленность настоящего от мифов и богов является для Вагнера чем-то мифическим, а именно силой ложных государственных мифов, мифов гибнущего общества и его обычаев, а также технической эксплуатации природы.

Итак, указанные различия между Гёльдерлином и Вагнером являются скорее результатом смещения акцентов, чем выражением противоречия. Ограничивая свое понятие мифа греческой культурой и даже ее частью — за что несет ответственность его эпоха, сформированная классикой Гете и Винкельмана, — Гёльдерлин невольно скрывает ту теневую сторону мифа, в том числе и греческого, которая выражена трагедиями Эсхила или Софокла и испытавшими их воздействие операми Вагнера. Эта та его сторона, из которой выводима историческая "ночь" в качестве исключительно нуминозного процесса, не связанного с человеческой виной.

Обратимся в заключение к различным интерпретациям Христа Гёльдерлином и Вагнером. Для Гёльдерлина он — утешитель, приносящий известие о возвращении божественных мифов; Вагнеру он представляется, напротив, наследником мифа о богах, от которого он нас спас. Это лишь кажущееся противоречие, исчезающее сразу же, как только мы вспомним, что здесь под "мифом о богах" понимаются различные вещи. То, что имеет в виду Вагнер, — это миф о нуминозном роке; то, что подразумевает Гёльдерлин, совпадает в принципе со священной стороной того мифа, что виден в Эрде-Земле, в таинстве распятия и т. п., то есть везде, где боги, люди и природа сливаются в мистерии нуминозной любви. Спасение от божественного мифа с помощью Христа означает для Вагнера поэтому не что иное, как восстановление этого священного состояния. Так, для Гёльдерлина, как и для Вагнера, Христос в конце концов является мифическим образом, который появляется в ночи страдания, отдалившись от истинного божества и возвещая грядущее царство бога. Ведь его святость исторически осуществилась в людях лишь после трудной борьбы, после "пути страданий и заблуждений" ("Парсифаль" III), и лишь тогда была восстановлена божественная эпифания в своем первоначальном виде.

Суммируем общее в трактовке мифа Вагнером и Гёльдерлином. Для обоих в основе природы живет мифическое нуминозное начало, чья эпифания соединяет богов, людей и природу в мистерии любви и формирует "Золотой век". Это нуминозное начало включает в себя ночную и смертную стороны ("Тристан" Вагнера соответствует "Антигоне" Гёльдерлина); утрата "Золотого века" для обоих является нуминозным событием (немилостью богов — для Гёльдерлина, судьбой богов —

у Вагнера), что в конце концов ведет к миру, сформированному демонами лишенного

любви эгоизма и жажды власти (у Гёльдерлина это "род без бога", у Вагнера это слуги нибелунгов). Для обоих Христос является частью мифа: он появляется в роковую ночь и воплощает собой разрушенную нуминозную любовь. Наконец, оба циклически рассматривают мировую историю: "Золотой век" возвращается (в "Свадьбе" Гёльдерлина, в таинстве распятия и восстановлении святости у Вагнера).

2. Интерпретации мифа Гёльдерлином и Вагнером и их необходимый характер

В главе XXVI было продемонстрировано практическое обоснование попыток мифического объяснения того, что миф вытесняется современным миром. Но это относилось лишь к форме подобных попыток. Как мы видели, Гёльдерлин и Вагнер пошли, однако, дальше и дали также содержательную интерпретацию затрагиваемым нами процессам мировой истории. Мы должны теперь задаться вопросом о необходимости подобной интерпретации.

Для ответа на данный вопрос, как показало предпринятое выше сравнение, нужно представить гёльдерлиновский и вагнеровский мифы как варианты, говорящие об одинаковых или по крайней мере весьма сходных структурах в смысле Леви-Строса. Когда Леви-Строс утверждает, что не существует одного истинного варианта, но сущность отчетливо выступает именно в многообразии вариантов, то это может быть сказано и в нашем случае. Тем не менее эти варианты не представляют собой лишь облачения, скрывающего

подлинное содержание, с чем мог бы согласиться Леви-Строс: им присуще их собственное и необходимое значение. Поскольку архе проявляют свое влияние в царстве смертных, то этим и вызвано многообразие форм их проявления, и только в этом многообразии они могут явить себя людям. Здесь также мы сталкиваемся с неразрывным единством общего и особенного в мифе. Если для науки лишь общее представляет ценность, что выражается введением в законы и правила переменных величин как чистых и бессодержательных форм особенного, то в мифе оба одновременно выступают на передний план. Архе Деметры представлено в Элевсине другим гештальтом, чем в Афинах или где-либо еще, поскольку оно не является абстракцией, но ее мифическая субстанция всякий раз проникает во что-то индивидуальное и смертное. Миф Гёльдерлина может быть поэтому понят как история, однажды случившаяся в начале, а затем в середине XIX века.

Это утверждение потому важно для вопроса о необходимости данных мифов, что оно соотносит их с общей жизненной реальностью, в которой они получают практическое оправдание. И лишь такое обоснование оказывается для них возможным (см. гл. XXVI). Мы должны тем самым выяснить, имеет ли место в данном случае необходимая жизненная реальность, чтобы показать возможность практического осуществления судьбы мировой истории согласно мифам Гёльдерлина и Вагнера, если уж теоретическое обоснование этого невозможно.

Точку зрения на это высказали сами Гёльдерлин и Вагнер. Хотя Гёльдерлин говорит о себе как "поэте скудного времени" (хлеб и вино), но о подлинных поэтах он также говорит как о "винного бога священных жрецах,

ночью священной кочующих с места на место". Понять, что под этим подразумевается, можно из его оды "Профессия поэта", где говорится: "...пленяющий людей как Инд от сна народы будит тот юный Бахус, что вином священным нагружен". Итак, поэт не в состоянии повернуть вспять ночь утраты мифа, но он может разбудить "священную память", вытесняемую, но еще до конца не утраченную. Так, миф, по Гёльдерлину, продолжает жить в людях в силу того, что они болезненно сознают его утрату и поэтому страдают; в их сердце бьются в некотором смысле два сердца.

Для Вагнера о мифе можно сегодня говорить лишь как о "недостижимости сновидения", хотя он и является "истинным образом жизни"366. Именно поэтому нельзя воспроизвести единство сцены и зрительного зала, свойственное античному театру, и идеальность драмы и ее удаленность от профанного настоящего должны быть даже выражены через резкую отделенность от них зрителей (темное помещение, скрытость оркестра, декорации).

Музыка Вагнера также отражает эту расщепленность современного человека в его отношении к мифу.

В этой связи неважно, является ли музыка для Вагнера средством, а драма — целью, как он изначально полагал, или музыка обретает в драме свой видимый образ, как он позже считал под влиянием Шопенгауэра. Здесь важно лишь неразрывное единство слова, действия, образа и музыки, которого Вагнер придерживался на всех этапах своего теоретического развития и художественной практики. Это соединение есть не что иное, как необходимое средство выражения

мифа, потому что его осуществление означает одновременно и соскальзывание из сакральной сферы в профанную. Освобожденное от музыки слово есть слово повседневного мира, или, будучи выражено в стихах, оно находится вблизи от него. Отделенная от слова музыка не обеспечивает откровения архе, которое схватывается и становится действенным, лишь превращаясь в гештальт нуминозного существа (к чему также относятся образ и действие). Поэтому миф всегда и везде обретает свою сакральную форму в единстве драмы (наглядного события, деятельности) и музыки (см. гл. XI, XII).

Тем не менее помимо указанных уже лейтмотивов Вагнер использовал такую музыкальную технику, которая имеет отношение, скорее, к рождению современной личности и ее внутреннего мира, чем к мифу. Не является ли избыток имеющихся у него композиторских средств результатом долгого исторического процесса, который может быть возведен к картезианскому открытию "Я"? Чем дальше мы углубляемся в эти глубины, чем

больше мы исследуем формы его мышления, побуждения его воли, бесконечное многообразие его чувств, тем больше его музыка кажется открытием этого нового мира. Нет нужды повторять, что мифу чуждо подобное проникновение в психику и психологию, для него не существует резкою отделения "Я" от его внешней сферы, но "Я" является функцией "объективного" нуминозного основания мира. Однако применяя музыку, исходящую из духа субъективности, в своей драме, Вагнер смог развить "внутреннее содержание" мифа в современном смысле. Задача этой музыки отныне не только в том, чтобы обеспечить восприятие сакрального — такую роль выполняет хор в греческой трагедии, но

она стремится подтянуть восприятие до сакрального и ввести последнее в глубины субъективности как раз с помощью своего невыразимого очарования и полноты выражаемых чувств. Поэтому вопреки склонности к античному театру Вагнер сознательно воздержался от использования хора — он был недостаточен для его целей — и заменил его большим оркестром.

Для Гёльдерлина и Вагнера жизненная реальность состоит в том, что мы способны созерцать судьбу мировой истории в свете их мифа и что мы нуждаемся в языковом воздействии поэта или очаровании музыки для того, чтобы сделать пленительным переживанием эту дремлющую или бодрствующую в нас форму опыта.

И в самом деле, в чем же причина того, что оба они, а также и греки не умерли для нас, не заброшены и не забыты, сколь ни была бы различной склонность или увлеченность ими каждым из нас? Своего блеска не потеряли до сих пор ни жизненная реальность греков и Гёльдерлина, пусть отчасти и далекая, но все еще волнующая нас, ни Байрот* — иначе откуда же такая ненависть к ним одних, такая любовь других, вообще такая их спорность?367 От этого нельзя отговориться тем, что великое искусство якобы всегда бессмертно, как если бы оно было чем-то чисто формальным, отделяемым от содержания и действительным долгое время после утраты всякого отношения к реальности. Ни языковый произвол Гёльдерлина нельзя оторвать от того, что он наколдовывает, ни музыкальное очарование Вагнера — от того, что оно навевает. Поэтому и Гёльдерлин и Вагнер, самые радикальные и открытые приверженцы мифа, являются выдающимися примерами его живого присутствия среди нас, и даже двойственность, с которой

относятся к ним, есть еще один знак в пользу все еще действенной, хоть и надломленной силы мифа.

Их мифы, очевидно, нельзя сделать необходимыми, усилить или опровергнуть теоретическими аргументами. Мы пестигаем их необходимость, так же как и их необязательность, скорее как историческую судьбу, как действие мифической силы, и это же относится к научной онтологии, противостоящей им.

Город в Германии, где родился Вагнер и где ежегодно организуются Вагнеровские чтения. - Примеч. пер.

ГЛАВА XXX Заключительные соображения

1. Прошлые мифы не возвращаются в неизменном виде

Ни Гёльдерлин, ни Вагнер, что было особенно выделено, не связывали с идеей возвращения восстановление некой золотой эпохи вечного первоначального состояния. "И душа не должна бежать от меня назад, — взывает Гёльдерлин, — ибо это смертельно"368. При этом он считал, что чистый поворот вспять был бы безжизненным, поскольку прошедшее может существовать только в среде настоящего, будь это в памяти о "времени ночи" или в некоем возрождении. Подлинное возрождение брало бы поэтому начало в иной жизненной реальности, поскольку не могут изгладиться воспоминания ни об удаленности, ни о близости божественного. Быть может, еще в более отчетливой форме мы находим такое понимание у Вагнера, который

ждал возвращения священного первоначального состояния не в греческой или германской форме, но в форме мифического христианства. И здесь мы наталкиваемся на некий вариант исходного представления о том, что одно и то же возвращается в разных одеяниях, поскольку субстанция архе становится явной только в смертном, подверженном вечному изменению. Это многообразие в явлении одинакового проявляется поэтому в синхронной и диахронной форме. Первая имеет место, например, тогда, когда мы прослеживаем различные формы существования одних и тех же мифов в ранней античности, вторая показывает, как продолжаются греческие мифы в мифах Вагнера и Гёльдерлина.

Возвращение мифа в прежней форме исключается уже потому, что мы никак не можем проникнуть в мир, которому наш опыт полностью чужд. Кроме того, все столь распространенные сегодня попытки выйти из нашей культуры, на которую наложили отпечаток наука, техника и индустриальное производство, будут терпеть крах из-за того, что разрушение этой культуры лишит людей средств поддержания жизни и закончится всеобщей нищетой. Не следует также забывать, что слишком часто подобные попытки одновременно направляются и против достойных восхищения достижений человеческого духа. Сомнительность этого пути, избранного около трех столетий назад, не принимается теми, кто им пошел, при всем их масштабе и смелости, и не позволяет им умалить те благие дела и ту очевидную полноту

познания, которых достигло человечество. Впрочем, вообще невозможно, как было отмечено в конце предыдущей главы, каким-либо способом возвратить

мифический опыт, несмотря на теоретическую возможность и принципиальную обосновываемость этого. Если же идея данного возвращения не только распространится, как сегодня, но и вновь примет, пусть и в исторически измененном виде, определяющую жизнь общества форму, без чего такое возвращение невозможно, то это с мифической точки зрения — судьба, а с научной — случай. Это ни в коем случае не может быть искусственно вызвано или спрогнозировано. Это просто случается.

И·все же можно констатировать, что историческая ситуация уже изменилась. Только что упомянутая сомнительность научно-технического прогресса, ставшая особенно зримой в многочисленных социальных проблемах, разрушении окружающей среды и опасности атомной энергии, сегодня до такой степени у всех на устах, что нет нужды здесь подробнее на этом останавливаться. Теоретикопознавательное осознание невозможности дать науке абсолютное обоснование проникло (хоть и в меньшей степени) в общественное сознание, но, возможно, окажется более эффективным в более длительной перспективе. При этом понимании совершенно исключается возможность чувствовать себя обязанным науке только потому, что она одна обладает истиной, будучи при этом равнодушным к тому, куда ведет нас научный прогресс и какую разочаровывающую реальность он нам показывает. И наконец, результаты уже почти двести лет длящегося исследования мифа вызвали тихую революцию, поскольку они, хотя это еще вряд ли заметили, подорвали многое из того, что прежде казалось столь самоочевидным — то устаревшее и опровергнутое во всяком случае наукой мнение, согласно которому миф есть лишь чистое порождение фантазии.

Хотя, как сказано, в данном контексте нельзя делать никаких точных прогнозов на будущее. С другой стороны, можно предположить, что эпоха, строящая свою жизнь по одностороннему научно-техническому образцу, высшую точку развития уже прошла. Но если предшествующий опыт не может быть полностью забыт, то в будущем можно представить себе только одну культурную форму, в которой наука и миф не будут ни подавлять друг друга, ни существовать раздельно, но вступят в некоторые опосредованные жизнью и мыслью отношения. Но как это станет возможным, мы сегодня еще не знаем.

2. Опасности реанимации мифического

Существует немало тех, кто с озабоченностью ждет реанимации мифического опыта. Одни опасаются политических проблем, другие видят угрозу для христианской религии, если снова войдет в обиход мифическая посюсторонность или даже преображение мира на греческий лад. Наконец, многие боятся в основном того, что снова будет признана та зависимость от нуминозных сил,

которая уже со времен Просвещения была преодолена в пользу идеи внутренней человеческой свободы.

Опасности, которые приносит миф в область политики, были уже обсуждены в XXV главе. Но уже там стало понятным, что эти опасности обнаруживаются не столько в самом мифе, сколько в его подавлении и злоупотреблении им.

Хотя в главе XXIV и было показано, как христианство отличается от мифа, несмотря на то что

содержит в себе важные структурные элементы, происходящие из него, из этого не следует, как считает большинство теологов сегодня, что христианство в целом несовместимо с мифом. Шеллинг, как было уже указано в 6-м разделе III главы, это выразительно подчеркивал. Решающим для христианского представления о Боге оказывается только то, что Бог, как Иегова, есть абсолютно высший, трансцендентный Бог. Это отнюдь не входит в противоречие с мифом, где боги занимают относительно низкое место в нуминозной иерархии и бессмертны только по сравнению с профанным существованием, ибо они в своем чувственно-историческом явлении рождаются и снова исчезают, то есть могут умирать. Как показывает история искусства, борьба церкви с мифом, ведущаяся зачастую довольно вяло, объясняется в основном тем, что народ не в состоянии достаточно радикально дистанцироваться от мифа и тем самым вера снова и снова оказывалась в опасности. Эта борьба была скорее средством пропаганды, а не тем, что могло иметь обоснование само по себе369. Но разве посюсторонность мифа и его склонность к преображению мира не оказывались созвучными тому, что мир есть Божье творение и Бог в нем явлен и почитаем (Рим. 1:20), хотя Бог и представляет собой реальность, бесконечно превосходящую все сотворенное им?

Враждебность к мифу со стороны предающейся преувеличенному мироотрицанию теологии сомнительна не только с точки зрения веры; она давно находится в усиливающемся противоречии с уже ставшей обычной обращенностью к миру и посюсторонностью современного человека. Это завоевало господство не в силу мифической посюсторонности, а как результат

отчуждения от всего нуминозного. Именно от этого отчуждения связанной с ним материальной установки исходит угроза для христианской веры, как и вообще для всякого соприкосновения с божественным, самая большая угроза. Но с другой стороны, изменение суждения о мифе позволяет ожидать придания более чувственного характера содержанию религии.

Рассмотрим в заключение несовместимость мифа с идеей внутренней или метафизической свободы, как ее назвал Ф. А. Хайек (гл. XXV). Я больше не хочу затрагивать здесь вопрос, может ли эта свобода действительно существовать, поскольку об этом, как и вообще о проблеме истины, уже было сказано в предыдущих главах. Я хочу сейчас только поставить вопрос о достигнутом с помощью этой идеи.

Современный человек, который основывается на этой идее, хотя и абсолютно ответствен перед самим собой, но исторически приходил к этому через отбрасывание божественного влияния на природу и на себя самого. Так, открытие внутренней свободы исторически шло рука об руку с представлением о том, что природа подчинена слепому господству бездушных законов или случайности и тем самым исключена возможность всякого телеологического подхода к ней. Правда, Кант, который сыграл решающую роль в восстановлении этой связи, пытался, невзирая на такое полное отсутствие смысла в реальности, утешаться постулатом, согласно которому существовал бы гарантированный Богом нравственный миропорядок. Но при отказе от в высшей степени сомнительных попыток обоснования этого постулата становится неясным, в чем же, собственно говоря, этот миропорядок должен состоять. Здесь не стоит обсуждать вопрос, обладает ли

логической неизбежностью историческая связь свободы и бездушной природы. Достаточно того, что она эффективно действовала в истории и наложила большой отпечаток на современное сознание. В этом смысле, если вообще верить в свободу. Кант остался победителем, а спекулятивный идеализм вовсе не стремился распространить царство духа также и на природу. Другие учения о свободе в этой области не принесли по сравнению с Кантом ничего нового.

Из этого следует, что, по Канту, достоинство человека может быть спасено вопреки всему обессмысливанию мира, ибо оно коренится в его свободе, которой владеет лишь он один из всех творений и вещей. Но можно задаться вопросом: становится ли менее ценным человек от того, что в нем действует божественное?

Конечно, многие сегодня согласны с различными вариантами материализма и психологизма, по мнению которых не только природа, но и человек целиком подчинен естественным законам. Но что заставляет нас, давая подобные полные определения, предпочесть естественные законы нуминозным силам, если по уже приведенным основаниям мы отказались от вопроса, какая из обеих возможностей истинна? Хотя нуминозные силы так же приносят нам благо, как и естественные, тем не менее они одновременно отсылают нас к некоему наполненному смыслом и имеющему цели миру, в котором человек может чувствовать себя защищенным, в то время как в другом случае, как правильно заметил Колаковский (гл. XXVI, разд. 3), есть лишь равнодушие к этому миру. Не однажды утешение нашим человеческим

достоинством оказывалось в этой отчужденности излишним.

3. Неустранимость вопросов, поднятых исследованием мифа

Встречается ли сейчас реабилитация мифической мысли с симпатией или антипатией, привели ли мои исследования к каким-либо последствиям или нет, все равно: вопросы, затронутые здесь, уже невозможно отбросить.

Наука благодаря теории науки уже давно пребывает в той стадии саморефлексии, которая обычно возвещает конец какого

то этапа. Сперва надвигающиеся сомнения пытались встретить наивной убежденностью, что их можно просто и быстро отклонить. Это была стадия логического позитивизма Венского кружка. Когда это не удалось, сочли возможным, через отказ от почвы, сохранить в руках что-то твердое и определенное. Это был час критического рационализма, который полагал, что по меньшей мере в принципе фальсификации обнаруживается абсолютная основа научного исследования и твердый "критерий демаркации" по отношению к другим формам объяснения мира. Когда и эта надежда не оправдалась, некоторые попытались путем все большей и большей утонченности и ad hoc модификаций спасти принцип фальсификации хотя бы в слабой форме и отличить в исследовательском процессе "жесткое" ядро от "мягкого" (к примеру, Лондонская школа экономики). Другие же (прежде всего П. Фейерабенд) вообще подвергли научный метод релятивизации и потребовали (подобно первым

дадаистам) не без освежающего веселья отбросить методом анархии балласт всякого принуждения.

Я, однако же, не считаю, что нужно выбирать только между теоретико-познавательным догматизмом и такой анархией, и я это подробно изложил в своей книге "Критика научного разума". Если же, как я полагаю, наука и контингентна, то не в том смысле, что она основана на чистых условностях и произволе или, напротив, совершенно необходима, но в смысле того, что она представляет собой историческую реальность, которая подвержена изменению и открывает другие возможности. Не оказывается ли тогда неизбежным вполне серьезное испытание этих других возможностей и прежде всего тех, которые все еще определяют нашу действительность, что главным образом касается мифа. Этим самым я хочу лишь "до конца" продумать то, что за десятилетия наметилось внутри теории науки, этой двигающейся от саморефлексии к мучительным сомнениям в себе философской дисциплины. Таким образом, перенос тематики на проблему мифа неизбежно следует из самого развития теории науки.

Впрочем, нас должна скорее мучить озабоченность по поводу того, что столь распространенная сегодня и зачастую выступающая с ужасающей иррациональностью враждебность по отношению к науке и технике, вообще столь свирепствующий ныне культурный пессимизм используются демагогами и самозваными пророками. Менее всего мы должны предлагать им вопрос об альтернативах, если сами оказались не в состоянии избежать непреодолимых чар искаженных мифов. Если мы противопоставим представлению о мифе как о чем-то "целительном" трезвость научного исследования, то это

приведет, как показала наша книга, к примирению мифа с притязаниями рациональности.

Итак, я хочу еще раз повторить то, на что я уже указал в предисловии: это не защитная речь в пользу мифа. Это был лишь шаг на пути его предметного критического анализа*.

Перевод выполнен при участии С. Коначевой.