Сканирование и форматирование: Янко Слава (Библиотека Fort/Da) || http://yanko.lib.ru || Icq# 75088656 || Библиотека: http://yanko.lib.ru/gum.html || Номера страниц - внизу
update 23.12.06

...не искать никакой науки кроме той, какую можно найти в себе самом или в громадной книге света...
Рене Декарт

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты Института научной информации по общественным наукам, Института всеобщей истории, Института философии Российской Академии наук «Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von INTER NATIONES, Bonn gefordert» Издание этого сочинения было поддержано средствами INTER NATIONES, Бонн» Данное издание осуществлено при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия в рамках программы «Высшее образование»

Эрнст Кассирер

Философия символических форм

Ernst Cassirer

Philosophie der symbolischen Formen

Bd. IL Das mythische Denken

Мифологическое мышление

Том 2

Университетская книга Москва - Санкт-Петербург 2002

Berlin, 1925

ББК 87.3 УДК 1/14 К 28

Редакционная коллегия серии:
Л.В. Скворцов (председатель), В.В. Бычков, И.И.Блауберг, П.П. Гайденко, В.Д. Губин, Ю.Н.Давыдов, Г.И. Зверева, Л.Г. Ионин, Ю.А. Кимелев, И.В. Кондаков, О.Ф.Кудрявцев, С.В. Лёзов. Н.Б. Маньковская. В.Л. Махлин, Л.Т. Мильская, Л.А. Мостова. Г.С. Померанц, А.М. Руткевич, И.М. Савельева, М.М. Скибицкий, П.В. Соснов, Г.М. Тавризян, А.Г. Трифонов, А.Л. Ястребицкая
Главный редактор и автор проекта «Книга света» *С.Я.* Левит
Редакционная коллегия тома:
Переводчик: СА. Ромашко
Ответственный редактор: Д.М. Носов
Художник: П.П. Ефремов

К 28
Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с. — (Книга света)
ISBN 5-7914-0023-3 (Книга света) ISBN 5-94483-003-4

Э. Кассирер (1874-1945) — немецкий философ-неокантианец. Его главным трудом стала «Философия символических форм» (1923-1929). Это выдающееся философское произведение представляет собой ряд взаимосвязанных исторических и систематических исследований, посвященных языку, мифу, религии и научному познанию, которые продолжают и развивают основные идеи предшествующих работ Кассирера. Общим понятием для него становится уже не «познание», а «дух», отождествляемый с «духовной культурой» и «культурой» в целом в противоположность «природе». Средство, с помощью которого происходит всякое оформление духа, Кассирер находит в знаке, символе, или «символической форме». В «символической функции», полагает Кассирер, открывается сама сущность человеческого сознания — его способность существовать через синтез противоположностей.
Смысл исторического процесса Кассирер видит в «самоосвобождении человека», задачу же философии культуры — в выявлении инвариантных структур, остающихся неизменными в ходе исторического развития.

ISBN 5-94483-003-4
ББК 87.3
© С.Я. Левит, составление серии, 2002
© СА. Ромашко, перевод, 2002
© Университетская книга, 2002

Электронное оглавление

Электронное оглавление **3**
Предисловие **5**
Введение. Проблема возможности «философии мифологии» **9**
1 9
2 16
Примечания 22
Часть I. Миф как форма мышления **24**
Глава 1. Характер и основное направление мифологического предметного сознания 24
Примечания 38
Глава 2. Частные категории мифологического мышления 40
Примечания 45
Часть II. Миф как форма созерцания. Строение и членение пространственно-временного мира в мифологическом сознании **47**
Глава 1. Основное противопоставление 47
Примечания 51
Глава 2. Основные черты морфологии мифа Пространство, время и число 51
1 51
2 56
3 61
4 68
5 77
Примечания 82
Часть III. Миф как форма жизни. Открытие и определение в мифологическом сознании субъективной действительности **87**
Глава 1. Я и душа 87
Примечания 95
Глава 2. Формирование чувства самости из мифологического чувства единства и мифологического чувства жизни 97
1 97
2 107
Примечания 116
Глава 3. Культ и жертва 120
Примечания 125
Часть IV. Диалектика мифологического сознания **127**
Примечания 139
Примечания переводчика 140
Указатель имен **144**
Содержание **147**

Предисловие
Введение

Предисловие

Памяти Пауля Наторпа

«Критика мифологического сознания» в том духе, в каком ее пытается осуществить настоящий второй том «Философии символических форм», неизбежно оказывается — в соотнесении с современным состоянием критической и научной философии — делом не только рискованным, но и прямо-таки парадоксальным. Ибо слово «критика» со времен Канта включает в себя в качестве предварительного условия то, что философский вопрос обращается к существующему факту — факту, в своем специфическом значении и своей значимости не созданному философией, а обнаруженному ей, чтобы затем быть исследованным на предмет «условий его возможности». Но является ли мир мифа подобным фактом, который каким-либо образом может быть уподоблен миру теоретического познания, миру искусства или миру нравственного сознания? И не принадлежит ли он с самого начала области видимости — той видимости, от которой философия, как учение о сущности, должно держаться как можно дальше, не погружаясь в нее, а все более ясно и четко дистанцируясь от нее? В самом деле, вся история научной философии может быть представлена как одна постоянная борьба за такое освобождение и отдаление. Как бы ни менялись — в соответствии с достигнутой ступенью теоретического самосознания — формы этой борьбы, ее основная направленность, ее общая тенденция проявляются ясно и отчетливо. Особую роль при этом играет философский идеализм, в рамках которого это противостояние впервые обретает свою полную остроту. В тот самый момент, когда идеализм находит свое собственное понятие, когда он сознает осмысление бытия как свою основную и изначальную проблему, мир мифа попадает в область не-бытия. А перед этой областью с древних времен как предостерегающий знак воздвигнуты слова Парменида, воспрещающие чистой мысли всякое соприкосновение с не-сущим, всякое занятие им:ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα[1*]. Философия словно осталась по-прежнему верна этому предостережению в отношении мира мифа, в то время как в отношении мира эмпирического восприятия она давно оставила его. С тех пор, как мысль завладела своим собственным царством и обрела автономию, мир мифа по крайней мере казался навсегда преодоленным и забытым. Когда в начале

7

прошлого века романтики вновь открыли этот погрузившийся в забвение мир и Шеллинг предпринял попытку отвести ему твердую позицию в пределах системы философии, ситуация сразу же предстала изменившейся. Тем не менее вновь возникший интерес к мифу и основным проблемам сравнительной мифологии пошел на пользу не столько философскому анализу его формы, сколько изучению его *материи.* Сегодня, благодаря работе, совершенной в данной области систематическим религиоведением, историей религии и этнографией, эта материя доступна нам во всем ее богатстве. Однако систематическая проблема *единства* этого многообразного и разнородного материала в наши дни либо вообще не ставится, либо же, если она и поднимается, то ее пытаются решить исключительно методами психологии развития или всеобщей этнопсихологии. Миф считается «постигнутым», если удается, исходя из определенных фундаментальных предрасположенностей «человеческой природы», объяснить его происхождение и продемонстрировать психологические правила, которым он следует в своем развитии из этого первоначального зародыша. Если логике, этике, эстетике каждый раз все же в конце концов удавалось удерживать свои позиции, сохраняя автономию в столкновении с подобной формой причинного и исторического объяснения, то это происходило потому, что все они могли ссылаться и опираться на самостоятельный принцип «объективной» значимости, принцип, не поддающийся никакому разложению средствами психологии. Миф же, вроде бы лишенный подобной опоры, казалось, был препоручен и отдан во власть не только психологии, но и психологизма. Создавалось впечатление, что проникновение в условия его возникновения равнозначно отрицанию самостоятельной основы. Считалось, что понять содержание мифа означает не что иное, как доказать его объективную несостоятельность, разгадать пусть и всеобщую, но тем не менее совершенно «субъективную» иллюзию, которой он обязан своим существованием.

И все же этот «иллюзионизм», снова и снова появляющийся не только в теории мифологических представлений, но и в попытках обоснования эстетики и теории искусства, таит в себе серьезную проблему и серьезную опасность, что выявляется, если взглянуть на него с точки зрения *системы* форм выражения духа. Ведь если совокупность этих форм действительно образует систематическое единство, то это значит, что судьба любой из них тесно связана с судьбой всех остальных. Всякое отрицание, касающееся одной из них, с необходимостью, непосредственно или опосредованно, распространяется на другие — всякое уничтожение отдельного звена угрожает целому, поскольку оно мыслится не как всего лишь агрегат, а как духовно-органическое единство. А то, что миф обладает решающим значением для этого целого, становится ясно тотчас же, как только мы вспомним о происхождении основных форм духовной культуры из мифологического сознания. Ни одна из этих форм не обладает изначально самостоятельным бытием и собственным четко очерченным силуэтом; напротив,

8

каждая из них предстает перед нами словно в одеянии и обличье какой-либо из мифологических фигур.

Едва ли существует область «объективного духа», не обнаруживающая этого слияния, этого конкретного единства, изначально образуемого с духом мифа. Порождения искусства, как и познания — содержательные элементы нравственности, права, языка, техники: все они указывают на одну и ту же исходную ситуацию. Вопрос о «происхождении языка» неразрывно сплетен с вопросом о «происхождении мифа» — оба они, если и могут быть поставлены, то только вместе, во взаимосоотнесенности друг с другом. В не меньшей степени проблема истоков искусства, истоков письменности, истоков права и науки возвращает нас к той стадии, на которой все они еще покоились в непосредственном и нерасчлененном единстве мифологического сознания. Из этой оболочки и этого сцепления лишь очень постепенно высвобождаются основные теоретические понятия познания, понятия пространства, времени и числа, или же правовые и общественные понятия, как например понятие собственности, так же как и отдельные структуры экономики, искусства, техники. И эта генетическая связь не может быть постигнута в своей подлинной значимости и глубине до тех пор, пока ее рассматривают *только* как генетическую. Как и повсюду в жизни духа, происхождение и в данном случае несет в себе указание на бытие, без которого эта жизнь не может быть постигнута, не может быть познана в присущей ей «истине». Психология сама в своем современном научном облике свидетельствует об этой связи, все более определенно руководствуясь принципом, гласящим, что генетические проблемы не могут быть решены сами по себе, но лишь в тесной связи и постоянной корреляции со «структурными проблемами». Происхождение отдельных специфических образований духа из общего и индифферентного состояния мифологического сознания не может быть по-настоящему понято, если сама эта первооснова останется неотгаданной загадкой — если она, вместо того чтобы быть познанной как особый способ *формирования* духа, будет восприниматься просто как бесформенный хаос.

Понимаемая таким образом, проблема мифа перерастает рамки психологии или психологизма, включаясь в общий круг проблем, обозначенный Гегелем как «Феноменология духа». То обстоятельство, что миф находится в глубокой и необходимой связи с универсальной задачей феноменологии духа, можно опосредованно вывести уже из трактовки и определения этой феноменологии, данной самим Гегелем. «Дух, который знает себя в таком развитии как духа, есть наука, — говорится в предисловии к «Феноменологии духа». — Она есть его действительность и царство, которое он создает себе в своей собственной стихии... Начало философии предполагает или постулирует, что сознание находится в этой стихии. Но эта стихия получает само свое завершение и прозрачность лишь благодаря движению своего становления. Она есть чистая духовность как всеобщее, имеющее характер простой непосредственности... Наука, со своей стороны, требует от самосознания, чтобы оно под-

9

нялось в этот эфир — для того, чтобы оно могло жить и жило с наукой и в науке. Индивид, наоборот, имеет право требовать, чтобы наука подставила ему лестницу, по которой он мог бы добраться по крайней мере до этой точки зрения, чтобы наука показала ему эту точку зрения в нем самом... Если точка зрения сознания, состоящая в том, что он узнает о предметных вещах в противоположность самому себе, а о самом себе — в противоположность этим вещам, считается для науки «*иным*»... то для сознания, напротив, стихия науки есть некая потусторонняя даль, где оно уже не располагает самим собой. Каждая из этих двух сторон кажется другой стороне истиной наизнанку... Пусть наука сама по себе будет чем угодно, но она по отношению к непосредственному самосознанию выступает в качестве чего-то превратного в отношении к нему; или: так как для непосредственного самосознания принцип его действительности заключается в достоверности его самого, то наука, — ввиду того, что оно для себя существует вне ее, — носит форму недействительности. Поэтому наука должна соединить с собой такую стихию или, вернее, должна показать, что эта стихия присуща ей самой и как она ей присуща. Лишенная такой действительности, наука есть лишь содержание в качестве в-себе[-бытия], цель, которая есть пока лишь нечто внутреннее, не в качестве духа, всего лишь духовная субстанция. Это в-себе [-бытие] должно выражаться внешне и становиться для себя самого, — это значит лишь то, что оно должно определить самосознание как тождественное с собой... Знание, как оно выступает в начале, или *непосредственный дух,* есть то, что лишено духа, *чувственное сознание.* Чтобы стать знанием в собственном смысле или создать стихию науки, составляющую само чистое понятие науки, знание должно совершить длинный путь»[2]*. Эти положения Гегеля, характеризующие отношение «науки» к чувственному сознанию, вполне и со всей определенностью приложимы и к отношению познания к мифологическому сознанию. Ведь подлинная исходная точка становления любой науки, ее непосредственное начало, располагается не столько в сфере чувственности, сколько в сфере мифологического созерцания. То, что обычно называют чувственным сознанием, набор «мира восприятия», который подразделяется далее на четко разделенные отдельные секторы восприятия, на чувственные «элементы» цвета, звука и т.д.: само это уже является продуктом абстракции, теоретического осмысления «данного». Прежде чем самосознание поднимется до этой абстракции, оно обитает в порождениях мифологического сознания — в мире не столько «вещей» и их «свойств», сколько мифических способностей и сил, демонов и божеств. Если поэтому, согласно требованию Гегеля, «наука» должна предоставить естественному сознанию лестницу, ведущую к ней самой, то она должна опустить эту лестницу еще на одну ступеньку ниже. Постижение «становления» науки — в идеальном, а не во временном смысле — завершается лишь тогда, когда продемонстрированы ее происхождение и трудный путь из сферы мифологической непосредственности, а также обозначены направление и закон этого движения.

10

И дело здесь не столько в требовании философской систематики, сколько в требовании самого познания. Ибо сознанию, чтобы справиться с мифом, не достаточно просто выдворить его за свои пределы. Оно в состоянии истинно преодолеть только то, что прежде постигло в его своеобразном содержании и в соответствии с его специфической сущностью. Пока эта духовная работа не осуществлена, оказывается, что борьба, которую теоретическое познание, как ему казалось, победоносно завершило, постоянно разгорается вновь и вновь. Теперь познание обнаруживает противника, казалось бы побежденного навсегда, уже в своих собственных рядах. Как раз теория познания «позитивизма» явственно подтверждает это обстоятельство. В этой теории основной целью анализа является отделение чистой фактологии, данных, от всяческих «субъективных» примесей мифологического или метафизического духа. Наука обретает свою собственную форму лишь через выдавливание из себя всех мифологических и метафизических составляющих. И все же именно развитие учения Конта показывает, что как раз те моменты и мотивы, что, как предполагалось, были преодолены в нем уже в начальной фазе, сохранялись в живом и действенном виде. Система Конта, начавшая с изгнания всякой мифологичности в первобытные времена, в донаучный период, сама достигает завершения в мифологически-религиозной надстройке. Тем самым становится ясно, что не только в данном случае, но и вообще между сознанием теоретической деятельности и мифологическим сознанием нигде не обнаруживается разрыва в том смысле, в каком о нем говорится в «законе трех фаз» Конта, подразумевающем, что их разделяет какая-нибудь *четкая* временная цезура. Наука на долгое время сохраняет древнее мифологическое наследие, которому она лишь придает иную форму. Применительно к естествознанию достаточно напомнить о многовековой и не законченной еще и по сей день борьбе за очищение понятия силы от всех мифологических компонентов, за преобразование его в чисто функциональное понятие. И дело здесь не только о противоречии, то и дело прорывающемся при определении *содержания* отдельных фундаментальных понятий, а в конфликте, уходящем своими корнями глубоко в саму форму теоретического познания. Сколь мало в пределах этой формы удалось действительно четкое отделение мифа от логоса, показывает лучше другого то обстоятельство, что миф снова претендует сегодня на права гражданства и в области чистой *методологии.* Уже в неприкрытой форме высказывается мысль, что между мифом и *историей* нигде не удается провести ясное логическое разделение, более того, всякое историческое понимание пропитано подлинными элементами мифологии и необходимо связано с ними. Если этот тезис верен, то не только история, но и вся система гуманитарных наук, покоящаяся на ней как одном из своих оснований, оказывается вырванной из области науки и отданной во власть мифу. Такие прорывы мифа на территорию науки могут быть успешно отражены лишь при том условии, если он прежде того был познан в пределах своих собственных владений в со-

11

ответствии с тем, что он представляет собой в духовном плане и на что он способен. Его подлинное преодоление должно опираться на его познание и признание: лишь через анализ его духовной структуры возможно определение, с одной стороны, его своеобразного смысла, с другой — его границ.

Чем четче я осознавал в ходе исследования эту общую задачу, тем яснее становилось вместе с тем и ощущение трудностей, стоящих на пути ее осуществления. Ведь для этого еще в меньшей степени, чем для проблем философии языка, которой был посвящен первый том, существовал проторенный, или хотя бы ясно намеченный путь. Применительно к языку систематический анализ если не содержательно, то по крайней мере методологически мог постоянно опираться на основополагающие изыскания Вильгельма фон Гумбольдта, тогда как в области мифологического сознания совершенно не было подобной «нити Ариадны». Неохватная масса материала, добытая исследованиями последних десятилетий, не могла служить компенсацией: напротив, тем яснее обнаруживался недостаток систематического проникновения во «внутреннюю форму» мифологического. Надеюсь, что настоящее исследование нащупало путь, идущий в направлении к этому постижению, — однако я чрезвычайно далек от мнения, будто оно действительно прошло намеченный путь. Содержащееся в нем никак не может претендовать на завершенность — это всего лишь первые шаги. Лишь тогда, когда намеченная здесь постановка вопроса будет воспринята и разработана дальше не только систематической философией, но и отдельными научными дисциплинами, в особенности историей религии, можно будет надеяться, что цель, изначально поставленная перед этим исследованием, будет действительно достигнута в результате постоянного прогресса исследовательской работы.

Наброски и предварительные работы к этому тому уже достигли продвинутой стадии, когда я благодаря полученному мной в Гамбурге месту столкнулся с библиотекой Варбурга. В области изучения мифологии и всеобщей истории религии я обнаружил в ней не только богатый, почти несравненный в своей полноте и своеобразии материал, но этот материал оказался систематизирован и подобран, в соответствии с печатью, наложенной на него Варбургом, таким образом, что концентрировался на одной центральной проблеме, которая самым тесным образом соприкасалась с фундаментальной проблемой моей собственной работы. Это совпадение постоянно побуждало меня продолжать движение по выбранному пути — ведь из этого следовало, что систематическая задача, преследуемая этой книгой, внутренне связана с тенденциями и требованиями, выросшими из конкретной работы самих гуманитарных наук и из стремления к их историческому обоснованию и углублению. При пользовании библиотекой Варбурга я нашел всегда готового помочь и компетентного проводника в лице Фрица Заксля. Я сознаю, что без его энергичной помощи и его живого личного участия, которое он с самого начала принял в моей

12

работе, многие трудности, связанные с получением материалов и их обработкой едва ли могли бы быть преодолены. Сейчас, когда книга выходит из печати, я не могу не высказать ему за это мою самую сердечную благодарность.

Гамбург, декабрь 1924 г.

Эрнст Кассирер

13

Введение. Проблема возможности «философии мифологии»

1

Философский анализ *содержания* мифологического сознания и попытки теоретического осмысления и истолкования этого содержания восходят к первоистокам научной философии. Философия обращается к мифу и его образам раньше, чем к другим большим областям культуры. Это понятно и с исторической, и с систематической точки зрения: ведь лишь в полемике с мифологическим мышлением философии удается прийти к четкому пониманию своей собственной специфики и своей собственной задачи. Везде, где философия пытается обрести права как теоретическое миросозерцание и миропонимание, ей противостоит не столько сама непосредственная действительность явлений, сколько мифологическое восприятие и преображение этой действительности. Она обнаруживает «природу» не в том виде, который придает ей позднее — не без решающего участия самой философской рефлексии — развитая познавательная способность, все образы наличного бытия поначалу предстают перед ней словно окутанные атмосферой мифологического мышления и мифологической фантазии. Лишь благодаря последней они обретают свою форму и свой цвет, свое специфическое назначение. Задолго до того как мир явился сознанию в качестве совокупности эмпирических «вещей» и в качестве комплекса эмпирических «свойств», он был для него совокупностью мифологических сил и эффектов. И философский взгляд, как и своеобразный философский угол зрения, также не в состоянии непосредственно отделить понятие мира от его духовных первооснов и материнской почвы. Еще долгое время начальная философия сохраняет промежуточную, словно нерешительную позицию между мифологической и собственно философской трактовкой проблемы происхождения. В понятии, созданном ранней греческой философией для описания этой проблемы, понятии ρχή, эта двойственность выражается ярко и отчетливо. Оно обозначает границу между мифом и философией — однако такую границу, которая как таковая причастна обеим разделяемым с его помощью областям; оно представляет собой точку перехода и неразличения между мифологическим понятием начала и философским понятием «принципа». Чем дальше продвигается методологическое самоосознание философии и чем напряженнее оно пробива-

14

ется — начиная с элеатов — к «критике», κρίσις, в пределах самого понятия бытия, тем отчетливее новый мир логоса, возникающий в это время и утверждающий себя как автономная структура, отделяется от мира мифологических сил и мифологических божественных персонажей. Однако если теперь оба мира больше не могут непосредственно сосуществовать, то по крайней мере предпринимается попытка утвердить один из них в качестве предварения другого и тем самым оправдать его. Такова основа «аллегорического» толкования мифов, входящего в основные факторы формирования античной науки. Если миф, противопоставленный новому понятию бытия и мира, к овладению которым приближается философское мышление, должен сохранить какое-либо существенное понятие, какую-либо, пусть даже только опосредованную «истину», то возможно это, как кажется, лишь благодаря тому, что в нем опознают намек на это самое понятие мира и его предвестие. Его образное содержание заключает и скрывает в себе рациональное познавательное содержание, и именно его рефлексия должна вылущить из скорлупы и раскрыть как подлинное ядро мифа. Поэтому данный метод толкования мифов постоянно применяется, начиная в особенности с пятого века, века греческого «Просвещения». Именно на этом методе обычно предпочитала оттачивать и проверять силу своего только что основанного «учения о мудрости» софистика. Миф понимается и «объясняется» путем переложения на понятийный язык популярной философии, путем его истолкования в качестве облачения будь то спекулятивной, будь то естественнонаучной, будь то этической истины. Не случайно именно тот греческий мыслитель, в чьих работах своеобразная творческая сила мифа еще остается непосредственно живой и действенной, резче всех противился этому взгляду, ведущему к полной нивелировке мифологического мира образов. Платон с ироническим чувством превосходства противостоит принятым в софистике и риторике опытам толкования мифов — они для него не более чем игра остроумия и столь же неуклюжая, сколь и натужная мудрость (νροικος σοφία, «Федр» 229 D). Если Гёте как-то высказал похвалу о «простоте» взглядов Платона на природу, противопоставив их беспредельному многообразию, фрагментированности и запутанности современного естествознания, то ведь и отношение Платона к мифу обнаруживает ту же характерную черту. Ибо взор Платона и при рассмотрении мифологического мира никогда не останавливается на богатстве отдельных мотивов, но этот мир представляется ему замкнутым в себе целым, которое он соотносит с целым чистого познания, чтобы попеременно поверять одно другим. Философское «спасение» мифа, одновременно равнозначное его философскому упразднению, заключается теперь в том, что он понимается как одна из форм и ступеней самого знания — и притом как та, что с необходимостью соответствует определенной предметной области, являясь ее адекватным выражением. И для Платона миф таит в себе определенное понятийное содержание: ведь он является тем понятийным языком, в котором только и может выразиться мир становления. Не может быть никакого иного отображения,

15

кроме мифологического, для того, что не пребывает, а всегда «становится», для того, что застывает, подобно структурам логического и математического знания, в тождественной определенности, а в каждый следующий момент предстает иным. Как бы резко ни отделялась поэтому простая «вероятность» мифа от «истинности» строгой науки — тем не менее, благодаря этому разделению, помимо прочего, возникает методологическая связь между миром мифа и миром, обычно именуемым нами эмпирической «действительностью» явлений, действительностью «природы». Тем самым миф выходит за пределы любого чисто субстанциального значения; он мыслится при этом как определенная и необходимая на своем месте *функция* постижения мира. А тогда он может и в частном оказаться пригодным при построении Платоновой философии в качестве поистине творческого и плодотворного мотива. Правда, глубокое проникновение в суть, достигнутое при этом, не смогло надолго утвердиться в истории греческого мышления. Стоики, как и неоплатоники, снова возвращаются на старую дорогу спекулятивно-аллегорического толкования мифологии — а через них данное толкование стало наследием как Средневековья, так и Возрождения. Типическим представителем этого интеллектуального направления может считаться в данном случае именно тот мыслитель, который первым вернул учение Платона Возрождению: у Георгия Гемиста Плифона изложение учения об идеях настолько переплетается с его мифологически-аллегорическим богословием, что они сливаются в единое целое.

В противоположность тому объективирующему «гипостазированию», что претерпевают мифологические фигуры в неоплатоническом умозрении, в философии Нового времени и в этом моменте постепенно все более определенно обозначается поворот к «субъективному». Миф становится философской проблемой постольку, поскольку в нем выражается некоторая изначальная тенденция *духа,* некий самостоятельный образ структурирующей работы *сознания.* Где бы ни требовалась всеобъемлющая систематика духа, рассмотрение неотвратимо озирается на него. В этом смысле Джамбаттиста Вико стал как основателем новой философии языка, так и основателем принципиально новой философии мифологии. Подлинное всеобъемлющее понятие духа представляется ему в триединстве языка, искусства и мифа[1]. Однако полной систематической определенности и ясности эта мысль Вико достигает лишь в основах науки о духе, заложенных философией романтизма. Ведь и в этом случае романтическая поэзия и романтическая философия прокладывают друг другу путь: возможно, Шеллинг следовал именно духовному импульсу Гёльдерлина, когда в двадцатилетнем возрасте, составляя первый набросок системы объективного духа, выдвинул требование объединения «монотеизма разума» с «политеизмом воображения», требование «мифологии разума»[2]. Однако для осуществления этого требования философия абсолютного идеализма, как и во всех других случаях, не видит иного способа, кроме применения понятийных средств, созданных критическим учением Канта. Критический вопрос «происхождения», сформулированный

16

Кантом относительно теоретического, этического и эстетического суждения, был перенесен Шеллингом в область мифа и мифологического сознания. Как и у Канта, этот вопрос касается не психологии возникновения, а чистого качества и содержания. Отныне миф предстает, равно как и познание, нравственность и искусство, в качестве самостоятельного, замкнутого в себе «мира», который следует не поверять чужим, привнесенным извне мерилом ценности и реальности, а постигать в его имманентных структурных закономерностях. Любая попытка сделать этот мир «понятным», усматривая в нем лишь нечто опосредующее, лишь оболочку для чего-то другого, отвергается теперь победоносным, раз и навсегда решающим вопрос доказательством. Подобно Гердеру в философии языка, Шеллинг преодолевает в философии мифологии аллегорический принцип — подобно Гердеру он возвращается от мнимого объяснения с помощью аллегории к фундаментальной проблеме символического выражения. Аллегорическое толкование мира мифов он заменяет на «тавтегорическое» — т.е. толкование, принимающее мифологические фигуры в качестве автономных порождений духа, которые должны быть поняты из самих себя, поняты, исходя из специфического принципа порождения смысла и образа. Мимо этого принципа проходят в равной мере — как подробно показывается в лекциях Шеллинга, служащих введением в «философию мифологии», — как эвгемеристическое толкование, превращающее миф в историю, так и физикалистская интерпретация, представляющая его чем-то вроде первобытного объяснения природы. Они не передают своеобразия реальности, которую представляет миф для сознания, напротив, они отбрасывают и отрицают ее. Что же касается истинного умозрения, то его направление прямо-таки противоположно направлению подобного растворяющего анализа. Оно стремится не к разложению на составляющие, а к синтетическому пониманию; оно возвращается к предельному позитивному элементу духа и жизни. И миф следует понимать также как подобный совершенно позитивный элемент. Его философское постижение начинается с открытия, что и он никоим образом не обретается в совершенно «выдуманном», «вымышленном» мире, но что ему подобает свой собственный вид *необходимости* и тем самым, в соответствии с понятием предмета идеалистической философии, свой собственный вид *реальности.* Лишь там, где может быть засвидетельствована подобного рода необходимость, есть место разуму, а с ним и философии. То, что не выходит за рамки случайного и акциденциального, не смогло бы составить для нее даже предмет постановки *вопроса —* ведь в чистой пустоте, в области, не несущей в самой себе сущностной истины, философии, то есть учению о сущности, не на что опереться. Правда, ничто не кажется на первый взгляд вещами столь несовместимыми, как истина и мифология — и потому ничто не кажется столь противоположным, как философия и мифология. «Однако в самом противоречии заключены

определенное требование, определенный призыв и задача — именно в этом кажущемся неразумии надо открыть разум, в этой кажущейся бессмыслице — смысл, причем не так, как пытались

17

делать прежде, когда, рискнув считать что-то разумным или осмысленным, именно это провозглашали существенным, все же остальное объявляли случайным, относящимся к облачению или искажению сущности. Наше устремление, напротив, должно быть таким, чтобы и форма была понята как необходимая и постольку разумная»[3].

В соответствии с общей концепцией философии Шеллинга этот фундаментальный замысел должен осуществляться в двух направлениях, в отношении субъекта и объекта, в аспекте самосознания и в аспекте абсолюта. Что касается самосознания и формы, с помощью которой в нем *познается* мифологическое, то при внимательном рассмотрении выясняется, что уже одной этой формы самой по себе достаточно, чтобы исключить какую бы то ни было теорию, выводящую миф из одного только «вымысла». Ведь подобная теория не соответствует уже чисто *фактическому* составу феномена, который с ее помощью должен быть объяснен. Ибо феномен, и подлежащий, собственно говоря, в данном случае постижению, — это не *предметное содержание* мифологических *представлений* как таковое, а *значение,* признаваемое за ним человеческим сознанием, и духовная власть, распространяемая им на сознание. Не предметное содержание мифологии, а интенсивность, с которой оно переживается, с которой в него — подобно лишь чему-либо объективно наличествующему и действительному — *верят,* вот что составляет проблему. Уже перед лицом этого изначального факта мифологического сознания терпит неудачу любая попытка усмотреть его конечные корни в вымысле, будь то вымысел поэтический или философский. Ибо если даже согласиться с тем, что на этом пути возможно постижение чисто теоретического, интеллектуального содержания мифа, то совершенно не объясненной оказывается при этом своеобразная динамика мифологического сознания, ни с чем не сравнимая сила, вновь и вновь демонстрируемая им в истории человеческого духа. В отношениях мифа и истории миф совершенно очевидным образом оказывается первичным, а история — вторичной и производной. Не история определяет для народа его мифологию, а, напротив, — мифология историю — или, вернее, она не *определяет,* а сама *есть* судьба народа, выпавший ему с самого начала жребий. Пантеоном индийцев, эллинов и др. и была уже задана вся их история. Поэтому в данной области выбора нет ни у отдельного народа, ни у человечества как целого, отсутствует liberum arbitrium indifferentiae[3]*, позволяющее принимать или отклонять определенные мифологические представления; напротив, здесь повсюду господствует строгая необходимость. Это сила, *реальная* в отношении сознания, т.е. уже более не находящаяся в его власти, господствующая над ним в мифе. Мифология в собственном смысле возникает благодаря тому, что независимо от всякого вымысла, более того, формально и по сути ему противоположно: благодаря необходимому (в отношении сознания) процессу, чьи истоки теряются в сфере сверхисторического, сознание, возможно, в отдельные мгновения может ему противиться, однако в целом не в состоянии остановить и тем более повернуть

18

вспять. Мы оказываемся в данном случае перенесенными назад, туда, где еще нет места вымыслу, будь то вымысел отдельного человека или самого народа, как нет и места для рукотворных одеяний или недоразумения. Кто понимает, чем является для народа его мифология, какой внутренней властью над ним она располагает и какую реальность она тем самым являет, тот с той же легкостью, с какой он мог бы допустить вымысел мифологии отдельным человеком, мог бы принять в качестве возможного, что и *язык* народа мог быть создан усилиями отдельных принадлежащих ему людей. Тем самым спекулятивный философский анализ, по Шеллингу, только и касается подлинной жизненной основы мифологии, которую он может всего лишь выявить, однако применительно к которой у него не может быть каких-либо дальнейших «объяснений». Своей подлинной заслугой Шеллинг считает то, что он решил заменить изобретателей, поэтов и индивидуумов вообще самим человеческим сознанием и доказал, что именно оно является вместилищем, subjectum agens мифологии. Конечно, мифология лишена реальности *вне* сознания; однако хотя она осуществляется лишь в его определениях, то есть в представлениях, однако это осуществление, сама эта последовательность представлений, не может быть вновь как таковая лишь *представлена,* она должна *действительно* иметь место, действительно происходить в сознании. Тем самым мифология не просто последовательное представление пантеона; но, напротив, последовательный политеизм, только в нем она существует и может получить объяснение лишь в том случае, если принять, что сознание человечества действительно побывало во всех мгновениях этого политеизма. «Боги, следующие друг за другом, один за другим *реально* овладевали сознанием человечества. Мифология — история богов, т.е. настоящая мифология, — могла зарождаться лишь в самой жизни, она *должна* была быть *пережита* и *испытана*»[4].

Однако если тем самым доказано, что миф является своеобразной и изначальной *формой жизни,* то одновременно он освобожден и от какого бы то ни было представления о нем как всего лишь односторонней субъективности. Ибо «жизнь», согласно основным воззрениям Шеллинга, не является ни только субъективным, ни только объективным, а находится точно на водоразделе того и другого: это неразличение субъективного и объективного. Если приложить данное положение к мифу, то и в этом случае движению и развитию мифологических представлений в человеческом сознании (поскольку это движение наделяется внутренней *истиной*) должны соответствовать объективные события, необходимое развитие в самом

абсолюте. Мифологический процесс представляет собой теогонический процесс: процесс, в котором происходит *становление* самого бога, в котором он, как истинный бог, шаг за шагом порождает себя самого. Каждая отдельная ступень этого порождения, поскольку она может быть осмыслена как необходимый этап, обладает собственной значимостью, однако его полный смысл и подлинная цель раскрываются лишь в целом, в неразрывной последовательности проходящего через все моменты движения мифа.

19

В этой последовательности каждая частная и чем-либо обусловленная отдельная фаза оказывается необходимой и поэтому оправданной. Мифологический процесс — это процесс восстанавливающей себя и тем самым осуществляющей себя истины. «...Не в отдельном, правда, моменте истина, иначе не было бы необходимости в поступательном движения к следующему моменту, не было бы нужды в процессе; однако в самом этом процессе порождается, а потому и *есть* в нем, — как *порождающаяся —* истина, конец самого процесса, истина, которую, как завершенную, содержит, следовательно, в себе процесс *в целом*»[4]*.

При более близком рассмотрении ясно, что это развитие определяется для Шеллинга тем, что от единства бога — единства только существующего, но не являющегося как таковое предметом знания, — совершается дальнейший переход к множеству, и, отталкиваясь от него, как от противоположности, добывается наконец подлинное, не только существующее, но и познанное единство бога. Когда мы, углубляясь в прошлое, достигаем первых проявлений сознания человека, то надлежит признать, что их с необходимостью следует одновременно мыслить и как божественное сознание, как сознание бога: человеческое сознание в соответствии со своим собственным и специфическим смыслом является сознанием, для которого бог присутствует не вовне, а которое хотя не знанием или волей, не свободным актом произвола, но в силу своей природы включает связь с богом в себя самого. «Изначальный человек есть полагающее бога начало — не actu, но natura sua, и притом... прасознанию не остается ничего иного, как быть полагающим бога в его истине и абсолютной единости началом»[5]*. Однако если это монотеизм, то это все же лишь *относительный* монотеизм: бог, полагаемый при этом, является *единым* лишь в том абстрактном смысле, что в нем самом еще не существует никаких внутренних различий, не присутствует еще ничего, с чем он мог бы быть сравнен и чему он мог бы быть противопоставлен. Лишь в ходе продвижения к политеизму и достигается это «иное»: теперь религиозное сознание испытывает в себе самом разлад, обособление, внутреннее «отчуждение», и именно для их наглядно-предметного выражения необходимо множество богов. Однако в то же время, лишь это развитие открывает путь восхождения от относительно-единого к абсолютно-единому, по сути своей и являющегося в нем предметом почитания. Сознание сперва должно было пройти через разделение, через «кризис» политеизма, чтобы истинного бога как такового, т.е. неизменно единого и вечного, отделить от пра-бога, который становится для сознания относительно-единым и лишь временно вечным. Без второго бога, без ходатайства политеизма не было бы и достижения подлинного монотеизма. Человеку первобытной эпохи бог не был преподан каким-либо учением, какой-либо наукой — «отношение было *реальным,* а потому могло быть лишь отношением к Богу *в его действительности,* но не к Богу в его существе и, следовательно, не к Богу *истинному;* ибо действительный Бог это вовсе не сразу же истинный Бог... Бог праистории — это действительный, реальный Бог, притом

20

такой, что в нем и *есть* Бог истинный, однако последний неведом как *таковой.* Итак, человечество поклонялось тому, "чего не знало", тому, к чему отношение было не идеальное (независимое), но лишь реальное»[6]*. Установить это идеальное и свободное отношение, превратить существующее единство в познанное, — вот что оказывается смыслом и содержанием всего мифологического, являющегося собственно «теогоническим» процесса. В этом снова проявляется реальное отношение человеческого сознания к богу, в то время как вся предшествующая философия знала только «религию разума», следовательно знала только рациональное отношение к богу, и рассматривала всякое религиозное развитие как развитие в *идее,* т.е. в представлении и мышлении. Тем самым лишь после Шеллинга круг объяснения замкнулся — субъективность и объективность обрели в круге мифа подобающие отношения. «Ведь человек в мифологическом процессе общается не с вещами — он сам движим в нем теми *силами,* которые *поднимаются из глубины сознания.* Теогонический процесс, в котором возникает мифология, — это *субъективный* процесс постольку, поскольку он совершается в *сознании* и проявляется в порождаемых представлениях, однако причины и предметы этих представлений — это теогонические силы, *сами по себе, реально,* это те самые силы, благодаря которым сознание исконно есть полагающее Бога сознание. Содержание процесса составляют не такие потенции, какие просто представлялись бы, но *сами потенции,* которые творят сознание, и, коль скоро сознание — это лишь край природы, творят природу, а потому суть действительные силы. Не с *объектами* природы имеет дело мифологический процесс, а с теми чистыми творческими потенциями, изначальное порождение которых — само же сознание. Вот где, стало быть, объяснение вполне прорывается к объективному, становится *объективным*»[5].

Здесь и в самом деле достигается высшее понятие и высшая форма «объективности», какие вообще известны философской системе Шеллинга. Миф обретает свою «сущностную» истину, поскольку понят как необходимый момент в процессе саморазвертывания абсолюта. То обстоятельство, что он нигде не имеет дела с «вещами» в смысле наивно-реалистического взгляда на мир, являясь всего лишь действительностью, потенцией *духа,* представляемой в нем, никоим образом не может давать повода поставить под сомнение его

объективность, сущностность и истину: ведь и *природа* не обладает иной и высшей истиной. Она также есть не что иное, как одна из ступеней развития и саморазвертывания духа — а задача *философии* природы как раз в том и состоит, чтобы понять ее и раскрыть в этом качестве. То, что мы называем природой — такова была уже формулировка «Системы трансцендентального идеализма», — представляет собой поэму, зашифрованную потайным чудесным письмом, однако если бы загадка была раскрыта, мы узнали бы в ней одиссею духа, который пытается найти себя, но как зачарованный сам от себя все время бежит. Эта тайнопись природы благодаря рассмотрению мифа и его необходимых фаз развития раскрывается с новой стороны. «Одиссея духа» достигает при

21

этом ступени, на которой мы видим ее конечную цель уже не в полупрозрачной дымке, как это имеет место в чувственном мире, а в образах, находящихся в близкой и непосредственной связи с духом, однако все еще не полностью им проникнутых. Миф — это одиссея чистого сознания бога, которое в своем развитии в равной мере обусловлено и представлено как сознанием природы и мира, так и сознанием Я. В нем раскрывается внутренний закон, вполне аналогичный закону, властвующему в природе, более того, его необходимость — более высокого порядка. Поскольку космос следует понимать и толковать исходя из духа и тем самым из субъективности, то и якобы всего лишь субъективное содержание мифа, в свою очередь, обладает непосредственным космическим значением. «Не в том дело, чтобы мифология возникала под влиянием природы, ибо этот процесс скорее *выводит* внутренее из-под ее влияния, но в том, что мифологический процесс, следуя *тому же закону,* проходит через все ступени, через какие изначально прошла природа... А тогда у мифологического процесса не просто религиозное, но и *всеобщее* значение, поскольку в нем повторяется всеобщий процесс; в соответствии с этим и истина, какой обладает мифология в этом процессе, — это универсальная, ничего не исключающая истина. Потому нельзя отрицать за мифологией, как это обычно бывает, *исторической* истины, что процесс, в котором она возникает, сам по себе есть истинная история, действительный ход событий. Столь же невозможно отрицать за нею и физическую истину, потому что природа — это необходимый момент, каким проходит как мифологический, так и всеобщий процесс»[6].

Характерное преимущество и характерные пределы того объяснения, что было дано идеализмом Шеллинга, ясно проявляются в этом моменте. Понятие единства абсолюта — вот то единственное, что и человеческому сознанию дает истинную и абсолютную гарантию единства, поскольку оно выводит из общего конечного источника все проявляющееся в нем как особое достижение, как определенное направление духовной деятельности. Правда, это понятие единства вместе с тем заключает в себе опасность, что множество конкретных частных различий окажется поглощенным им и тогда утратится возможность распознавать их. Так, миф может стать для Шеллинга второй «природой», поскольку прежде сама природа превратилась для него в своего рода миф, поскольку ее чисто *эмпирическое* значение и истина растворились в ее духовном значении, в ее функции быть самооткровением абсолюта. Если же отказаться от этого первого шага, то тогда представляется невозможным и второй, а вместе с тем не остается и пути, способного привести к собственной сущности и истине, к своеобразной «объективности» мифа. Или все же есть средство, позволяющее зафиксировать как таковой вопрос, поднятый «Философией мифологии» Шеллинга, но одновременно перенести его с почвы философии абсолюта на почву критической философии? Может быть в ней таится не только метафизическая проблема, но и чисто «трансцендентальная» проблема, которая в этом случае поддается критически-

22

трансцендентальному решению? Правда, если принять понятие «трансцендентального» в чисто кантианском смысле, то даже сама постановка такого рода вопроса кажется парадоксальной. Ведь трансцендентальная постановка проблемы у Канта в явном виде связана с условиями возможности *опыта* и ограничивается этими условиями. Каким же может быть «опыт», с чьей помощью была бы подтверждена достоверность мира мифа и который бы дал мифу возможность удостоверить свою в некотором роде объективную истину, предметную релевантность? Если такого рода опытное подтверждение для мифа и может быть обнаружено, то скорее всего в его *психологической* истине и психологической необходимости. Необходимость, с которой он *возникает* в относительно единообразных формах на определенных ступенях развития духа, образует, судя по всему, вместе с тем и его единственное объективно-уловимое *содержание.* И в самом деле, после эпохи немецкого спекулятивного идеализма проблема мифа ставилась только в этом смысле и поиск ее решения велся только на этом пути. Проникновение в последние абсолютные основания мифа должно быть теперь замещено проникновением в естественные причины его возникновения: место метафизического метода занял метод *этнопсихологии.* Истинный путь к миру мифа и к его объяснению представился обнаруженным с того момента, как диалектическое понятие развития по Шеллингу и Гегелю раз и навсегда было заменено эмпирическим понятием развития. Уже не могло быть и речи о том, чтобы считать мир мифа совокупностью просто «представлений», — однако эти представления были постигнуты, когда удалось разъяснить их, исходя из универсальных правил образования представлений, элементарных законов ассоциации и воспроизведения. Теперь уже миф предстал «природной формой» духа в совершенно ином смысле, поскольку для ее понимания не требовалось никаких иных методов, кроме методов эмпирического естествознания и эмпирической психологии.

И все-таки мыслима еще одна, третья «формальная характеристика» мифологического, столь же мало

направленная на то, чтобы объяснять мир мифа исходя из сущности абсолюта, сколь мало она ограничивается тем, чтобы просто растворить этот мир в игре сил эмпирической психологии. Если характеристика, следующая Шеллингу и методу психологии, едина в том, что subjectum agens мифологии следует искать только в человеческом *сознании,* то необходимо ли тогда рассматривать само сознание в соответствии с его эмпирико-психологическим или метафизическим понятием — или же существует единая форма критического анализа сознания, находящаяся вне этих двух способов анализа? Современная критика познания, анализ законов и принципов знания все более определенно освобождались как от предпосылок метафизики, так и от предпосылок психологизма. Борьба, которая велась при этом между психологией и чистой логикой, представляется сегодня окончательно завершенной, и можно отважиться на предсказание, что эта борьба уже не возобновится в прежней форме. Однако то, что верно для логики, верно в не меньшей степени и для всех

23

самостоятельных областей и всех изначальных существенных функций духа. Во всех них определение их чистого содержания, определение того, что они обозначают и чем они являются, не зависит от вопроса об их эмпирическом происхождении и психологических условиях их возникновения. Подобно тому как можно и нужно чисто объективно ставить вопрос о «бытии» науки, о содержании и принципах ее истины, не задаваясь мыслями о том, в какой временной последовательности выступают в эмпирическом сознании отдельные истины, частные шаги познания, точно так же следует поступать и применительно ко всем формам духа. Вопрос об их «сущности» и в этом случае никогда не удастся заглушить, превратив его в эмпирико-генетический вопрос. Предпосылка подобного единства сущности означает для искусства и мифа, так же как и для познания, принятие универсальной закономерности сознания, определяющей любое структурирование частных проявлений. Подобно тому как мы в соответствии с основными положениями критического подхода, обладаем единством природы лишь благодаря тому, что «вкладываем» его в отдельные явления, что как единство мыслительной формы мы не столько извлекаем природу из частных феноменов, сколько с их помощью изображаем и производим ее — то же самое имеет место в случае единства культуры и каждого из ее изначальных направлений. Для культуры также недостаточно продемонстрировать ее фактически на примере отдельных явлений, напротив, мы должны истолковать ее, исходя из единства определенной «структурной формы» духа. Так что и в этом случае, как и в теории познания, метод критического анализа оказывается между метафизически-дедуктивным и психологически-индуктивным методом. Так же как последний метод, он должен повсеместно исходить из «данного», из эмпирически установленных и надежных фактов культурного сознания; однако он не может остановиться на них как простой данности. В своем движении метод отталкивается от действительности факта и возвращается к «условиям его возможности». В данных условиях он пытается выявить иерархию, высшие и низшие ступени структурных законов соответствующей области, связь и взаимозависимость отдельных структурирующих моментов. В этом смысле вопрос о «форме» мифологического сознания не означает ни поисков его последних метафизических оснований, ни поисков его психологических, исторических или социальных причин: скорее тем самым ставится вопрос о единстве духовного *принципа,* которым в конечном счете оказываются определенными все его частные порождения во всем их разнообразии и необозримом эмпирическом богатстве[7].

Но тем самым и вопрос о «субъекте» мифа приобретает иной оборот. Метафизика и психология отвечают на него в прямо противоположных смыслах. В первом случае мы стоим на почве «теогонии», во втором — «антропологии». Мифологический процесс объясняется то через истолкование его как особого случая, как определенной и необходимой частной фазы «абсолютного процесса», то через выведение мифологического восприятия из общих факторов и правил формиро-

24

вания представлений. Но разве тем самым в сущности не возвращается именно та «аллегорическая» концепция мифа, что в принципе уже была преодолена «Философией мифологии» Шеллинга? Разве миф в обоих случаях не «понимается» только благодаря соотнесению с чем-то *другим,* нежели то, чем он сам непосредственно является и что означает, и сводится к этому другому? «Мифология, — говорится у Шеллинга, — познается в истине, а потому познается истинно лишь тогда, когда познается в процессе. Процесс же, который повторяется в ней, но лишь особенным образом, — это *всеобщий, абсолютный* процесс, поэтому абсолютное знание мифологии — то, которое представляет в ней абсолютный процесс. Однако представлять таковой — дело философии; поэтому *подлинное знание мифологии* — это *философия мифологии*» (S. 290—291)[7]*. Это тождество абсолюта этническая психология замещает убеждением в тождественности человеческой природы, постоянно и с необходимостью порождающей одни и те же «элементарные мысли» мифа. Однако если она исходит подобным образом из постоянства и единства человеческой природы и возвышает ее до предпосылки всяких попыток объяснения, то и она тем самым в конечном итоге впадает в petitio principii. Ибо вместо того, чтобы продемонстрировать с помощью анализа единство духа и зафиксировать его в качестве результата анализа, она обращается с ним как с существующей сама по себе и самоочевидной данностью. Однако в этом случае, как и в случае познания, достоверность систематического единства является не столько начальной, сколько конечной точкой, означает не столько исходный пункт, сколько цель анализа. В пределах метода критического анализа мы тем самым не можем делать заключения от существующего изначально или изначально принятого единства

метафизического или психологического *субстрата* к единству *функции,* как не можем и обосновывать функцию отсылкой к субстрату, но должны исходить из функции как таковой в чистом виде. Если в ней обнаруживается, при всей изменчивости отдельных мотивов, относительно постоянная «внутренняя форма», то мы не делаем на этом основании *обратное* заключение о субстанциальном единстве духа, но это единство оказывается для нас именно тем самым установленным и обозначенным. Иными словами, единство предстает не *основанием,* а лишь иным *выражением* этой самой определенности формы. Она, как чисто имманентная определенность, должна быть постижима и в своем имманентном значении, при этом не требуется затрагивать вопроса об ее основаниях, будь то основания трансцендентные или эмпирические. Точно так же и в отношении мифологической функции можно задать вопрос о ее чистой сущностной определенности — ее в сократическом смысле — и противопоставить эту ее чистую форму языковой, эстетической, логико-понятийной функции. Для Шеллинга мифология обладает философской истиной, потому что в ней выражается не только мысленное, но и *реальное* отношение человеческого сознания к богу, потому что здесь абсолют, сам бог переходит от ступени «в-себе-бытия» к ступени «вне-себя-бытия» и через него к завер-

25

шенному «у-себя-бытию». Для противоположного подхода, для «антропологической» точки зрения, представленной Фейербахом и его последователями, в качестве исходной точки принимается, напротив, эмпирически-реальное единство *человеческой природы —* в качестве изначального фундаментального каузального фактора мифологического процесса, фактора, объясняющего, как мифологический процесс развивается по существу однотипно в самых разнообразных условиях и при всей пестроте пространственно-временных координат. Вместо этого критическая феноменология мифологического сознания не будет исходить ни из божества как метафизического, ни из человечества как эмпирического первичного факта, она будет стремиться постичь субъект культурного процесса, «дух», лишь в его чистой актуальности, в многообразии способов его проявления и определить имманентную норму, которой следует каждый из них. «Человечество» в соответствии со своим идеальным понятием и своим конкретным историческим бытием конституируется лишь в единстве этих видов деятельности; лишь в этом единстве осуществляется поступательное разделение «субъекта» и «объекта», «Я» и «мира», в силу чего сознание выходит из своего смутного состояния, из пленения чистым наличным бытием и чувственным впечатлением и аффектом, формируясь в качестве сознания культуры.

Исходя из такой постановки проблемы, мы теперь и относительную «истину», признаваемую за мифом, больше не будем подвергать сомнению. Теперь ее обоснование не будет опираться на то, что миф является выражением трансцендентного процесса, и не будет основываться на том, что в эмпирическом становлении мифа проявляются определенные константные психические силы. «Объективность» мифа — с критической точки зрения то же самое относится к любому роду духовной объективности — определяется не вещественно, а функционально: она не заключается ни в метафизическом, ни в эмпирико-психологическом бытии, находящемся *за* ним, она заключается в том, что есть он сам и каково его действие в роде и форме *объективации,* им осуществляемой. Он «объективен» постольку, поскольку и он опознается как один из определяющих факторов, в силу которых сознание освобождается от пассивной скованности чувственным впечатлением и переходит к созданию своего собственного, структурированного в соответствии с духовным принципом «мира». Если сформулировать вопрос таким образом, то тем самым исчезают возражения против значения и истины мифологического мира, выводимые из его «ирреальности». Несомненно: мифологический мир есть и будет миром «одних представлений» — однако и мир познания по своему содержанию, по своей чистой *материи* является тем же самым. Ведь и научное понятие природы мы постигаем не потому, что нам удается схватить находящийся за нашими представлениями их абсолютный прообраз, трансцендентный предмет, а потому, что открываем в самих представлениях и с их помощью правило, с чьей помощью они могут быть *определены* в их порядке и последовательности. Представление приобретает для нас предметный характер, когда мы вычленяем его из

26

его случайности и формулируем на его основе универсальный, объективно-необходимый закон. Потому и в отношении мифа вопрос объективности может быть поставлен лишь в том смысле, что мы будем исследовать, позволяет ли миф выявить имманентное ему правило, присущую ему «необходимость». Правда, похоже, что и в этом случае речь может идти лишь об объективности более низкого уровня: ведь разве это правило не обречено на то, чтобы исчезнуть перед лицом подлинной, научной истины, понятия природы и предмета, добытого чистым познанием? С первыми проблесками зари научной деятельности мир мифических видений и волшебства словно исчезает, словно погружается в ничто. Однако даже это отношение предстает в ином свете, если вместо того, чтобы сравнивать содержание мифа с содержанием окончательной картины мира, полученной познанием, сопоставить *процесс* построения мифологического мира с логическим *генезисом* научного понятия природы. В этом случае обнаруживаются отдельные ступени и фазы, где различные шаги и сферы объективации отнюдь не разделены четкой границей. Более того, и мир нашего непосредственного опыта — тот мир, в котором мы все постоянно живем и обитаем, если не находимся в сфере сознательной, критически-научной рефлексии, — содержит множество черт, с позиций той же самой рефлексии не могущих быть обозначеными иначе, нежели как мифологические. В особенности это касается понятия причинности, универсального понятия «силы», которое должно пройти

через сферу мифологического взгляда на действие, прежде чем оно растворяется в математически-логическом понятии функции. Таким образом, во всем, вплоть до структуры нашего мира восприятия, то есть вплоть до той области, которую мы с наивной точки зрения обычно считаем собственно «действительностью», обнаруживается продолжение первичных мифологических мотивов. Поэтому как бы мало эти мотивы ни соотносились непосредственно с предметами, они все же движутся в сторону «предметности» вообще, поскольку в них проявляется определенный, не случайный, а необходимый род духовного порождения формы. Таким образом, объективность мифа прежде всего заключается в том, в чем он, как кажется, более всего отстоит от реальности вещей, от «действительности» в понимании наивного реализма и догматизма, — она основана на том, что миф не есть отображение данного наличного бытия, но является особым типичным способом построения образа, в котором сознание выходит за пределы простого восприятия чувственных впечатлений и начинает противостоять ему.

Доказательство такого соотношения, конечно, не может быть дано сверху, чисто конструктивным ходом мысли, а предполагает анализ фактов мифологического сознания, эмпирического материала сравнительного изучения мифологии и сравнительной истории религии. Проблема возможной «философии мифологии» испытала необычайное расширение благодаря этому материалу, что был собран в особенности начиная со второй половины XIX в. Для Шеллинга, опиравшегося преимущественно на «Символику и мифологию древних наро-

27

дов» Крейцера, вся мифология по сути была равнозначна пантеону и историям из жизни богов. Понятие бога и познание бога образуют для него *начало* любого мифологического мышления — «notitia insita», с которой оно, собственно, начинается. Он яростно возражает тем, кто ведет начало религиозного развития человечества не от единства понятия бога, а от множества частных, поначалу скорее всего местных представлений, от так называемого фетишизма или от такого обожествления природы, когда обожествлению подвергаются даже не понятия или роды вещей, а отдельные природные объекты, например это дерево или эта река. «Нет! Не из столь жалкого состояния изошло человечество, ход истории величествен, и начало ее — иное: основным тоном в сознании человечества всегда оставался великий *единый,* не ведающий себе равных, какой действительно исполнял собою и небо и землю — все»[8]. Современная этнология — в теории Эндрю Ланга и В. Шмидта — также попыталась возродить этот основной тезис Шеллинга о первичном «прамонотеизме» и подкрепить его богатым эмпирическим материалом[9]. Однако чем дальше продвигались исследования, тем более ясной становилась невозможность чисто содержательно свести порождения мифологического сознания в некое единство и вывести их из него генетически, как из общего корня. Если анимизм, который после основополагающего труда Тэйлора долгое время доминировал во всей области изучения мифологии, указывал в качестве такого корня не на первичное представление бога, а на примитивные представления о душе, то сегодня и это объяснение, похоже, все больше и больше отступает и по крайней мере уже не может претендовать на абсолютную и универсальную значимость. Все более определенно проступали черты первичного мифологического воззрения, не знающего ни явно выраженного понятия бога, ни явно выраженного понятия души или личности, но исходящего из еще совершенно недифференцированного представления о магическом действии, о заключенной в вещах субстанции волшебной силы. Здесь проявляется своеобразная «многослойность» мифологического мышления — иерархические отношения между его структурными элементами, чисто феноменологически значимые также и для того, кто не отваживается на их основании ответить на вопрос о первых во *временном* отношении элементах мифа, о его эмпирических началах[10]. Однако тем самым мы, двигаясь в ином направлении анализа, возвращаемся к тому же требованию, которое и Шеллинг выдвинул в качестве основного постулата своей философии мифологии: к требованию не считать ни один из моментов в развитии мифологического мышления, каким бы неприметным или каким бы фантастическим и произвольным он ни казался, вообще незначительным, а найти для него в мифологическом мышлении как *целом* определенное место, где он обретет свой идеальный смысл. Это целое таит в себе собственную внутреннюю «истину», поскольку оно указывает один из путей, которым человечество пробилось к своему специфическому самосознанию и своему специфическому сознанию объекта.

28

2

Даже в рамках чисто эмпирического исследования и сравнения мифов уже в течение некоторого времени все более явственно проявляется стремление не только измерить объем мифологического мышления и мифологических представлений, но и описать их как однородную форму сознания с четко выраженными характерными чертами. В этом выражается та же философская тенденция, которая в других областях, как, например, в естествознании и языкознании, привела к перевороту в постановке проблемы, к возвращению от «позитивизма» к «идеализму». Подобно тому как в физике именно вопрос о «единстве физической картины мира» вывел на обновление и углубление теории, касающейся ее основных принципов, так же и в этнографии проблему «общей мифологии» в последние десятилетия все более определенно формулировали именно представители специальных исследований. Похоже и здесь из столкновений отдельных школ и направлений в конце концов не находится иного выхода, кроме как вернуться к единым установкам, к

твердым и определенным ориентирам исследования. Однако до тех пор, пока полагали, будто эти установки можно просто извлечь из *предметов* мифологии, пока за исходную точку принимали классификацию мифологических объектов, все время оказывалось, что на этом пути избавиться от столкновения по основным вопросам невозможно. Хотя и удавалось создать открывающую общий обзор группировку основных мифологических мотивов, рассыпанных по всей Земле, чье родство обнаруживалось даже там, где всякая возможность непосредственных пространственно-временных контактов и прямого заимствования представлялась невозможной. Однако как только предпринимали попытки выявления иерархии внутри самих этих мотивов, как только пытались выделить одни из них как действительно первоначальные и противопоставить их другим, более поздним, спор мнений разгорался снова в открытой и самой острой форме. В качестве задачи этнографии было выдвинуто требование определить — в союзе с этнопсихологией — в изменчивости явлений общезначимое ядро и установить принципы, лежащие в основе любых мифологических образов[11]. Однако единство этих принципов, едва показалось, что они надежно установлены, тут же снова растворилось во множестве и разнообразии конкретных объектов. Наряду с мифологией природы существовала мифология души, — а в рамках первой, в свою очередь, обособились отдельные направления, которые решительно и настойчиво пытались доказать, что какой-либо отдельный объект природы является источником всего процесса образования мифологии. При этом исходили из того, что для каждого отдельного мифа — если он вообще подлежит научному «объяснению» — должна быть поставлена задача четкой привязки к какому-либо естественному явлению или событию, поскольку только таким путем можно ограничить произвол фантазии и направить исследование по строго «объективному» пути[12]. Однако произвол гипотетических построений,

29

возникший на этом якобы строго объективном пути, оказался в конце концов едва ли меньшим произвола фантазии. С более ранней формой мифологии бури и грозы стала соперничать астральная мифология, вскоре сама распавшаяся на различные формы мифологии солнца, мифологии луны и мифологии созвездий. По мере того как каждая из этих форм пыталась утвердиться в качестве единственного принципа объяснения, исключающего другие, становилось все яснее, что привязка к отдельным областям данных объектов никоим образом не может гарантировать искомую объективную однозначность самого объяснения.

Другой путь, другая возможность пробиться к изначальному единству мифообразования открывалась, как представлялось, если попытаться определить это единство не столько как естественное, сколько как духовное, то есть не как единство предметной области, а как единство культурного региона. Если бы удалось выявить подобный культурный регион в качестве общего источника основных мотивов великих мифологий, а также в качестве центра, из которого они постепенно распространились по всей необъятной поверхности Земли, то тем самым и внутренняя связь, как и систематическая последовательность этих мотивов, получили бы автоматическое объяснение. Пусть бы даже эта связь в производных и опосредованных формах была чрезвычайно затемнена — однако она сразу же проявилась бы вновь, как только бы удалось дойти до начальных исторических истоков и относительно простых условий возникновения. Если более ранние теории — например, теория Бенфея о происхождении сказочных сюжетов — искали при этом изначальную родину важнейших мифологических мотивов в Индии, то позднее, по мере того как содержание вавилонской культуры все больше и больше открывалось исследователям, убедительное доказательство исторических связей и исторического единства мифообразования стали связывать именно с ней. Возникло впечатление, что вместе с вопросом о прародине человеческой культуры может быть решен и вопрос об изначальной и единой структуре мифического. Миф никогда не смог бы развиться до уровня последовательного «мировоззрения» (такой вывод и в самом деле содержался в теории «панвавилонизма»), если бы он возник исключительно из примитивных магических представлений или сновидений, из верований в души умерших и прочих суеверий. Путь к такому мировоззрению лежал лишь там, где до того присутствовало определенное понятие, мысль о мире как упорядоченном целом — условие, которое было выполнено исключительно с появлением вавилонской астрономии и космогонии. Этот мыслительный и исторический ориентир впервые открывал, как представлялось, возможность постичь миф не как чистое порождение фантазии, а как замкнутую в себе и содержащую в себе свое собственное объяснение систему. Здесь нет необходимости подробнее разбирать эмпирические основания панвавилонизма[13] — что же касается интереса, который эта теория представляет и в чисто методологическом смысле, то обращает на себя внимание то обстоя-

30

тельство, что при внимательном рассмотрении она оказывается отнюдь не только эмпирическим утверждением относительно действительных исторических истоков *мифов,* но и своего рода априорным утверждением о направлении и целях *исследования* мифов. Положение, гласящее, что все мифы являются астральными по своему происхождению и в конечном итоге должны представлять собой «календарные мифы», — это положение характеризуется сторонниками панвавилонизма прямо-таки как основное методологическое требование, как «нить Ариадны», единственно способная указать путь через лабиринт мифологии. То и дело именно этот общий постулат должен был заполнять пробелы эмпирических источников и эмпирического доказательства — однако именно этим он все более ясно указывал на то, что принципиальный вопрос единства мифологического сознания не может найти окончательного решения на

путях чисто эмпирического и историко-объективного анализа.

Поэтому все больше и больше укреплялось понимание того, что чисто *фактическое* единство основных мифологических образований, даже если бы удалось очистить его от всяких сомнений, будет оставаться только загадкой, пока не будет сведено к более глубокой *структурной форме* мифологической фантазии и мифологического мышления. Однако для обозначения этой структурной формы, поскольку исследователи не собирались оставлять поле чисто дескриптивного подхода, не оставалось в конечном итоге ничего другого, кроме выдвинутого Бастианом понятия «народных мыслей». Это понятие обладает, при принципиальном рассмотрении, одним решающим преимуществом перед всеми чисто объективно-направленными формами объяснения: теперь вопрос ставится не только относительно содержания и предмета мифологии, но и относительно *функции* самого мифического. Основная направленность этой функции, что принимается в качестве доказанного, остается постоянной, как бы различны ни были условия, в которых она исполняется, и как бы разнообразны ни были предметы, вовлекаемые в ее сферу. Тем самым искомое единство изначально как бы перемещается из области внешнего в область внутреннего, из действительности вещей в действительность духа. Однако и эта отнесенность к миру идеального остается достаточно определенно охарактеризованной, лишь пока понимается только психологически и определяется категориями психологии. Если о мифологии говорится как об общем духовном достоянии человечества, единство которого в конечном счете должно объясняться единством человеческой «души» и единообразия ее деятельности, то ведь и само единство души тут же вновь распадается на множество различных способностей и «дарований». Как только поднимается вопрос о том, какой из этих способностей достается решающая роль в построении мифологического мира, так сразу же возобновляются соперничество и столкновения различных объяснений. Возникает ли миф в конечном счете из игры субъективной *фантазии,* или же он в каждом случае восходит к «реальному представлению», составляющему его основу? Представляет ли он

31

собой примитивную форму *познания* и является в сущности созданием *интеллекта,* или же принадлежит в своих основных проявлениях сфере *аффекта* и воли? В зависимости от ответа на этот вопрос перед научным изучением и научной интерпретацией мифологии открываются совершенно разные дороги. Подобно тому как до того теории различались в зависимости от предметной области, трактуемой ими в качестве решающей для образования мифа, так теперь они различаются в зависимости от основных духовных сил, к которым они возводят миф. И в этом случае принципиальные возможности объяснения производят впечатление постоянного обновления и круговорота. В том числе и та форма чистой «интеллектуальной мифологии», что в течение долгого времени считалась преодоленной, — то есть теория, утверждающая, что ядро мифа следует искать в рассудочном объяснении явлений, — в последнее время снова возродилась к жизни. В противоположность выдвинутому Шеллингом постулату «тавтегорического» толкования мифологических образов теперь вновь произведена попытка оправдания аллегоризма в интерпретации мифологии[14]. Во всем этом проявляется то, насколько вопрос о *единстве* мифа напрямую связан с опасностью увлечься какой-либо *частностью* и удовольствоваться ею. В данном случае с принципиальной точки зрения совершенно безразлично, о какой частности идет речь — о частности естественной предметной области, определенного исторического культурного региона или, наконец, отдельной психологической способности. Ибо во всех этих случаях искомое единство ошибочно помещается в составляющие элементы, вместо того чтобы направить поиск на характерную форму, как раз и создающую из этих элементов новое духовное целое, мир символического «значения». Между тем так же как критическая теория познания рассматривает познание — при всем необозримом разнообразии предметов, на которые оно направлено, и при всем разнообразии психических сил, на которые оно опирается в своем актуальном функционировании — как идеальное целое, точно тот же способ рассмотрения касается и каждой из духовных составляющих «смысла». В конечном итоге она всегда должна быть установлена и закреплена не в генетически-каузальном, а в *телеологическом* смысле — как одно из направлений, выбираемых сознанием при построении духовной действительности. То, что возникает на подобном направлении и в конечном итоге предстает перед нами как законченная структура, обладает самодостаточным «бытием» и автономным смыслом, независимо от того, постигаем ли мы способ его возникновения, и от того, каким образом мы его себе мыслим. Так и миф, не ограничиваясь каким-либо отдельным кругом вещей или процессов, а охватывая и пронизывая всю совокупность бытия и используя в качестве своих органов самые разнообразные духовные потенциальные возможности, все же представляет единую «позицию», «точку зрения» сознания, и с этой точки зрения как «природа», так и «душа», как «внешнее», так и «внутреннее» бытие предстают в новом виде. Вот эту его «модальность» и необходимо постичь и понять в ее условиях[15]. Эмпи-

32

рическая наука — этнология, сравнительное изучение мифов и история религии — может в данном случае дать лишь постановку *проблемы,* так как чем шире становится круг ее анализа, тем яснее освещается «однообразие» мифообразования[16]. Однако и в этом случае следует все же искать за этой эмпирической *регулярностью* исконную *закономерность* духа, к которой она и восходит. Так же как в области познания простая «симфония восприятия», благодаря определенным законам форм мышления, преобразуется в систему знания, в данном случае возможно и необходимо задать вопрос о свойствах того единства формы,

под воздействием которого бесконечно многообразный мир мифа не является простым конгломератом произвольных представлений и бессвязных фантазий, а соединяется в характерную духовную структуру. И в этом случае простое накопление наших фактических знаний остается бесплодным до тех пор, пока оно не ведет к углублению принципиального познания, выявляя вместо одной массы отдельных мотивов сквозную организацию этих мотивов, определенную иерархию формообразующих моментов.

И все же хотя такой подход непосредственно способствует включению мифа в общую систему «символических форм», однако в то же время он таит в себе, как кажется, определенную опасность. Ведь сравнение мифологической формы с прочими основными духовными формами угрожает нивелированием ее подлинной внутренней составляющей, если рассматривать ее в чисто *содержательном* плане и попытаться обосновать только содержательными соответствиями и отношениями. В самом деле, нет недостатка в попытках «объяснить» миф, *сводя* его к какой-либо иной форме духа, будь то познание, искусство или язык. Если Шеллинг определял связь между мифом и языком, принимая язык за «отзвук мифологии»[17], то позднейшее направление сравнительного изучения мифов, напротив, стремилось к тому, чтобы доказать первичный характер языковых структур и вторичный — мифологических. Так, например, Макс Мюллер попытался соединить язык и миф, доказывая, что *слово* и его многозначность представляет собой первый шаг формирования мифологических понятий. В качестве соединительного звена между языком и мифом он рассматривал *метафору,* которая, коренясь в сущности и функции самого языка, в то же время задает и *представлению* направление, ведущее к мифологическим структурам. «Мифология неизбежна; она является неотъемлемой необходимостью языка, если мы видим в языке внешнюю форму мысли; она является... темной тенью, отбрасываемой языком на мысль и никогда не исчезающей, раз язык и мысль не совпадают полностью — и это совершенно невозможно. Мифология в высшем смысле слова — это власть, которой язык располагает над мыслью, причем в каждой возможной сфере его деятельности». Явление «паронимии», тот факт, что одно и то же слово используется для совершенно различных представлений, оказывается, таким образом, ключом к интерпретации мифологии. Исток и начало всякого мифологического смысла — языковая двусмысленность, сам миф становится не чем иным как своего

33

рода заболеванием духа, чья конечная причина заключается в «болезни языка». Поскольку греческое слово δαφνή, обозначающее лавр, восходит к санскритскому корню ahana, обозначающему утреннюю зарю, то миф о Дафнии, которая, убегая от Аполлона, превращается в лавровое дерево, в своем ядре является не чем иным как изображением бога солнца, преследующего свою невесту, утреннюю зарю, и от которого она в конце концов спасается в лоне своей матери-земли, — или, поскольку в греческом языке выражения для человека и камня (λαοί и) звучат похоже, в греческой мифологии, в известном повествовании о Девкалионе и Пирре, люди происходят из камней[18]. Правда, в столь наивной форме языковое «объяснение» мифологических мотивов более не проявляется; тем не менее попытка представить язык в целом или в его частях подлинным средством мифообразования все еще, похоже, сохраняет привлекательность[19]. В самом деле, сравнительное изучение мифов, как и сравнительная история религий, то и дело приходят к тому, что тождество numina = nomina, как кажется, получает подтверждение из различных источников. С совершенно новой глубиной и плодотворностью мысль, лежащая в основе этого тождества, была развита Узенером. Анализ и критика «божественных имен» были продемонстрированы им как духовный инструмент, способный, при правильном употреблении, выявить возможность понимания формирования религиозных понятий. Тем самым открывается перспектива создания общей теории значения, в которой явления языка и мифа неразрывно связаны и взаимно коррелируют. Прогресс, достигнутый в филологии и истории религии в философском отношении благодаря этой теории Узенера, заключается и в этом случае в том, что вопрос адресуется не просто чистому содержанию отдельных мифов, а обращается к мифу и языку как целому, как внутренне закономерной духовной форме. Для Узенера мифология есть не что иное как учение (λόγος) о мифе, или «морфология религиозных представлений». Ее цель — ни много ни мало «доказать необходимость и закономерность мифологических представлений и тем самым объяснить не только мифологические порождения народных религий, но и формы представлений монотеистических религий». О том, насколько этот метод — читать сущность богов по их именам и истории их имен — способен преуспеть в решении поставленной задачи и насколько ярким может быть свет, который он бросает на структуру мифологического мира, достойным удивления образом свидетельствует книга Узенера «Имена богов». В ней не только филология и история языка в деталях освещают смысл и возникновение имен греческих богов, но и одновременно предпринимается попытка продемонстрировать определенный общий и типичный порядок следования самих мифологических и языковых представлений и, следовательно, взаимные соответствия их обоюдного развития[20]. А поскольку, в то же время, миф содержит в себе начала, первые попытки *познания* мира, и поскольку он, далее, является, по-видимому, наиболее ранним и общим порождением *эстетической фантазии, —* то в нем перед нами опять-таки дол-

34

жно предстать то непосредственное единство духа как такового, лишь осколками, отдельными проявлениями которого следует считать все особые формы. Однако и в этом случае наша общая задача требует искать не изначальное единство, в коем все противоположности словно растворяются и переходят друг в друга, а критически-трансцендентальное понятийное единство, нацеленное скорее на сохранение, на ясное определение и ограничение особых форм. Принцип этого разделения станет ясен, если соединить при

этом проблему значения с проблемой обозначений — т.е. если подвергнуть рассмотрению то, каким образом в различных формах проявления духовного «предмет» соединяется с «образом», «содержание» — со «знаком», и как они в то же время друг от друга отделяются и обоюдно поддерживают самостоятельность друг друга.

Правда, первостихией согласия является то, что активная, творческая сила знака равно как в мифе, так и в языке, как в художественном творчестве, так и в формировании фундаментальных теоретических понятий проверяется миром и связностью мира. То, что Гумбольдт говорит о языке: что человек воздвигает его *между* собой и воздействующей на него изнутри и извне природой, что он окружает себя миром знаков, чтобы принять в себя мир предметов и работать над ним, — то же относится и к порождениям мифологической и эстетической фантазии. Они представляют собой не столько реакции на впечатления, воздействующие на дух извне, сколько подлинные духовные действия. Уже в первых, в определенном смысле наиболее «примитивных» выражениях мифа ясно проявляется, что мы имеем дело не с простым отражением бытия, а со своеобразным творческим преобразованием и изображением. И здесь можно проследить, как постепенно разрешается изначально существующее напряжение между «субъектом» и «объектом», между «внутренним» и «внешним», по мере того как между обоими мирами возникает, становясь все более многообразным и богатым, новое срединное — опосредующее — царство. Вещному миру, окружающему и подчиняющему его, дух противопоставляет свой собственный самостоятельный мир образов — властной силе «впечатления» все более ясно и сознательно противостоит деятельное стремление к «выражению». Правда, само это творчество еще все же не обладает характером свободного духовного деяния, оно еще носит характер необходимости, подобной природной, характер определенного психического «механизма». Именно поскольку на этой ступени еще отсутствует самостоятельное и сознающее себя, свободно живущее в своих порождениях Я, и мы находимся еще *на пороге* духовного процесса, направленного на то, чтобы разграничить «Я» и «мир», новый мир знаков сам с необходимостью представляется сознанию как вполне «объективная» действительность. Все истоки мифа, в особенности всякое магическое представление о мире, пронизаны этой верой в объективную сущность и объективную силу знака. Магия слова, магия изображения и магия письменного слова образуют основу магических действий и ма-

35

гического взгляда на мир. Если взглянуть при этом на общую структуру мифологического сознания, то можно обнаружить своеобразный парадокс. Ведь если, согласно общепринятому представлению, основной тенденцией мифа является тенденция к одушевлению, т.е. к конкретно-*наглядному* осмыслению и представлению всех элементов бытия, то как же при этом получается, что это устремление оказывается с особой интенсивностью направленным как раз на наименее «действительное» и лишенное жизни: что царство теней, которое представляют собой слова, зрительные образы и знаки, овладевает такой субстанциальной властью над мифологическим сознанием? Как возникает эта вера в «абстрактное», этот культ символа, и это в мире, где, как кажется, общее понятие не значит ничего, а ощущение, непосредственный порыв, чувственное восприятие и созерцание — все? Ответ на это вопрос может быть найден только в том случае, если осознать, что сам вопрос — по крайней мере в этой форме — поставлен неверно, поскольку он переносит разделение, осуществляемое нами на ступени размышления, рефлексии и научного познания (и мы не можем его не осуществлять), на ту область духовной жизни, что предшествует этому разделению и индифферентна по отношению к нему. Мифологический мир не потому «конкретен», что он имеет дело с чувственно-предметными элементами содержания и исключает, отталкивает все чисто «абстрактные» моменты, все, являющееся исключительно смыслом и знаком, — он конкретен потому, что в нем оба момента, момент вещи и момент смысла, могут без различения переходить друг в друга, срастаются здесь в непосредственное единство, становятся «конкрецией». В отношении мира чувственно-пассивного впечатления миф также — как изначальный способ *созидательной деятельности* — с самого начала воздвигает определенный барьер: он тоже возникает, подобно искусству и познанию, в процессе разделения, размежевания с непосредственно «действительным», т.е. с просто данным. Однако если в этом смысле он представляет один из первых шагов за пределы «данного», то все же своим первым собственным произведением он тут же снова возвращается в форму данности. Духовно он возвышается над вещным миром, однако в образах и картинах, которыми он его замещает, он получает взамен лишь иную форму наличного бытия и привязанности к нему. То, что, как казалось, освобождало дух от пут вещей, становится его новыми путами, к тому же еще более прочными, потому что здесь он уже встречается не просто с физической, а с духовной силой. Однако *такое* принуждение все же несет в себе имманентное условие своего грядущего устранения, возможность процесса духовного освобождения, действительно осуществляемого в ходе движения со ступени *магического и мифологического* миросозерцания на ступень действительно *религиозного* миросозерцания. Этот переход — как будет детально продемонстрировано по мере продвижения исследования — также обусловлен тем, что дух устанавливает новые свободные отношения с миром «образов» и «знаков», что он, по-прежнему непосредственно обитая в них

36

и пользуясь ими, тем не менее по-новому видит их устройство и тем самым возвышается над ними.

Если же мы сравним миф с другими сферами символического выражения, то та же диалектика этого основного отношения, этого связывания и разрешения, испытываемого духом при вхождении в им же самим

созданные миры образов, предстает перед нами в еще более широком масштабе и тем самым с еще большей ясностью. Для языка тоже изначально не существует четкой грани, отделяющей слово от его значения, вещественное содержание «представления» от содержания чистого знака, напротив, и то и другое находятся в состоянии непосредственного взаимопроникновения, взаимного перехода. «Номиналистский» подход, для которого слова — всего лишь конвенциональные знаки, только flatus vocis, представляет собой результат позднейшей рефлексии, но отнюдь не выражение «естественного» непосредственного языкового сознания. Для него «сущность» вещи в слове является не только опосредованно обозначенной, но и содержится, присутствует в нем некоторым образом. В языковом сознании «примитивных» народов и в языковом сознании ребенка эта ступень полной «конкреции» имени и вещи может быть продемонстрирована чрезвычайно выразительными примерами, достаточно напомнить в связи с этим о различных формах табуирования имен. Однако по мере духовного развития языка и здесь проявляется все более четкое и сознательное разграничение. Если мир языка, так же как и мир мифа (в который он поначалу словно бы включен и к которому он предстает непосредственно причастным), поначалу вполне придерживается позиции неразличения слова и сущности, «обозначающего» и «обозначаемого», — то все же с проявлением в языке его самостоятельной основной *мыслительной* формы, собственной силы логоса, здесь вырисовывается все более определенное разделение. В противоположность всему чисто физическому бытию и всем физическим воздействиям слово выступает как явление самостоятельное и своеобразное в своей чисто *идеальной* «сигнификативной» функции. А следующую ступень «разделения» мы можем уже наблюдать в искусстве. В нем тоже изначально отсутствует ясное разграничение «идеального» и «реального»; в нем также нет попытки увидеть «создание» как непосредственный результат творческого процесса, как чистое порождение «продуктивного воображения» и осознать его как такое порождение. Похоже, что истоки изобразительного искусства уходят скорее в ту сферу, где сама деятельность художника еще непосредственно укоренена в круге магических представлений и направлена на определенные магические *цели,* таким образом, в ней само изображение еще совсем не обладает самостоятельным, чисто «эстетическим» значением. Тем не менее уже с первым проявлением собственно художественного творчества в восхождении духовной формы выражения обозначается совершенно новое начало, новый «принцип». Ибо в нем мир образов, противопоставляемый духом миру просто вещей, впервые обретает *имманентную* значимость и истину. Этот мир образов не ориентирован на нечто

37

иное и не отсылает к чему-либо иному; напротив, он просто «присутствует» и существует в самом себе. Из сферы *воздействия,* к которой привязано мифологическое сознание, и из сферы *значения,* к которой привязан языковой знак, мы оказываемся перенесенными в такую область, где словно оказывается задействованным лишь чистое «бытие», лишь причастная ему собственная внутренняя сущность картины как таковая. Лишь начиная с этого момента мир картины образует замкнутый в себе космос, покоящийся за счет собственного центра тяжести. Только теперь дух оказывается в состоянии установить с ним подлинно свободные отношения. Эстетический мир становится, согласно масштабам вещного, «реалистического» подхода, миром «кажимости» — однако распрощавшись с привязанностью к непосредственной действительности, к миру наличного бытия и воздействия, где действует и магически-мифологическое мышление, эта самая кажимость совершает совершенно новый шаг к «истине». Тем самым в отношениях мифа, языка и искусства, как бы тесно ни были их проявления переплетены в конкретных исторических ситуациях, все же выражается определенное систематическое восхождение, идеальный прогресс, чья цель может быть обозначена как стремление духа не только присутствовать и жить в своих собственных порождениях, в созданных им самим символах, но и постичь, что они собой представляют. Таким образом, и в отношении этой проблемы оправдывается та идея, которую Гегель обозначил в качестве сквозной темы «Феноменологии духа»: цель развития заключается в том, чтобы духовное бытие понималось и выражалось не просто как субстанция, но «и равно как субъект». В *этом* плане проблемы, вырастающие из «философии мифологии», вновь непосредственно примыкают к проблемам, порождаемым философией и логикой чистого познания. Ибо и наука обособляется от прочих ступеней жизни духа не тем, что она, не пользуясь каким-либо посредничеством знаков и символов, предстает перед обнаженной истиной, перед истиной «вещей в себе», — а тем, что используемые наукой символы как таковые она знает и понимает иначе и глубже, чем это делают сами символы. Но и наука достигает этого не одним махом; напротив, и в данном случае повторяется — на новой ступени — типичное основное отношение духа к своим собственным творениям. И здесь свобода в отношениях с этими творениями не может быть достигнута и закреплена иначе как в неустанной критической работе. В области знания *использование* гипотез и «основоположений» предшествует постижению их своеобразной функции *в качестве* основоположений — и пока это постижение не произошло, знание также не может выражать и рассматривать свои собственные принципы иначе, нежели в вещной, а это значит — полумифологической форме.

Но мы оставляем эти общие рассуждения, которые должны были предварительно очертить место, занимаемое мифом в системе духовных форм, с тем чтобы более внимательно рассмотреть особенности мифологического понятия «реальности» и своеобразного мифологического осознания объективности.

38

Примечания

[1] См.: Т. 1. С. 78 и далее.

[2] Подробнее об этом см. в моей статье: Hölderlin und der deutsche Idealismus // Idee und Gestalt. 2. Aufl. Berlin, 1924. S. 115 ff..

[3] *Schelling F.W.* Einleitung in die Philosophie der Mythologie // Sämtliche Werke. 2. Abt. Bd. 1. S. 220-221; см. в особенности: Bd. 1. S. 194ff. [цит. по: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 377].

[4] *Schelling F.W.* Philosophie der Mythologie. Bd. 1. S. 124—125; см. в особенности: Bd. 1. S. 56 ff., 192 ff. [цит. по: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 265].

[5] *Schelling F.W.* Philosophie der Mythologie. Bd. 1. S. 207 ff.; см. в особенности: S. 175 ff., 185 ff. [цит. по: *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 335].

[6] *Schelling F.W.* Philosophie der Mythologie. 9. Vorlesung. S. 216 [цит. по: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 343].

[7] Одной из фундаментальных заслуг *феноменологии* Гуссерля является то, что она вернула остроту зрения при восприятии разнообразия духовных «структурных форм» и указала для их анализа новый путь, отличный по постановке вопроса и методологии от психологического. В особенности решающий характер имеет четкое разделение психических «актов» и «предметов», на которые направлена их интенция. В том пути, что пройден самим Гуссерлем от «Логических исследований» до «Идей чистой феноменологии», все более ясно проявляется тот факт, что задача феноменологии, как он ее понимает, не исчерпывается анализом познания, а должна включать изучение структур совершенно различных предметных областей в строгом соответствии с тем, что они «означают» и без учета «действительности» их предмета. Подобное исследование должно бы включить в свой круг и мифологический «мир», чтобы не вывести его своеобразное «наполнение» путем индукции, обобщения многообразия этнологического и этнопсихологического опыта, а постичь его в ходе чистого анализа «идей». Однако попытки такого рода, насколько мне известно, не предпринимались до сих пор ни со стороны самой феноменологии, ни со стороны конкретного исследования мифологии, в котором еще почти безраздельно господствует генетически-психологическая постановка вопроса.

[8] *Schelling F.W.* Philosophie der Mythologie. 8. Vorlesung. Bd. 1. S. 178 [цит. по: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 310].

[9] Обобщенное изложение этого материала и критический анализ возражений, которые выдвигались против теории Э. Ланга, можно найти прежде всего у П.В. Шмидта: *Schmidt P. W.* Der Ursprung der Gottesidee. Münster, 1892. См. также: *Schmidt P. W.* Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. Stuttgart, 1910.

[10] О теории так называемого «преанимизма» см. наряду с сочинениями К.Т. Пройса (*Preuß K.T.* Ursprung der Religion und Kunst // Globus, 1904, Bd. 86/87) и Фиркандта (*Vierkandt.* Die Anfänge der Religion und Zauberei // Globus, 1907, Bd. 92) также в особенности: *Marett R.R.* Pre-animistic religion и *Marett R.R.* From spell to prayer // Folklore, 1900 и Folklore, 1904; перепечатано в: The threshold of religion. London, 1909).

[11] См. в особенности: *Ehrenreich P.* Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig, 1910; *Leßmann H.* Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung. Leipzig, 1908.

[12] В качестве «постулата» всякого исследования мифологии этот принцип выдвигается, например, Эренрайхом (*Ehrenreich P.* Op. cit. S. 41, 192 ff., 213).

39

[13] Относительно обоснования основного тезиса «панвавилонизма» см. в особенности работы Хуго Винклера: *Winkler H.* Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker. Leipzig, 1901 // Der alte Orient und die Bibel. Bd. III. 2-3); *Winkler H.* Die Weltanschauung des alten Orients // Der alte Orient und die Bibel. Leipzig, 1905 (Ex oriente lux I-II); *Winkler H.* Die babylonische Geisteskultur. Leipzig, 1907, а также: *Jeremias A.* Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Leipzig, 1913. Относительно критики «панвавилонизма» см., например: *Jastrow M. jr.* Religious belief and practice in Babylonia and Assyria. New York; London, 1911. P. 413ff. и *Bezold C.* Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern // Heidelberger Akademievortrag, 1911.

[14] См.: *Langer F.* Intellektualmythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythos und der mythischen Methode. Leipzig, 1916. особенно см.: Гл. 10—12.

[15] О понятии модальности см.: Т. 1. С. 30 и далее.

[16] С точки зрения чистого «позитивизма» *проблема,* заключенная в этом «однообразии», наиболее четко была обозначена, насколько я могу судить, Виньоли (См.: *Vignoli T.* Mito e scienza. 1879; в нем. переводе: *Vignoli T.* Mythos und Wissenschaft. Leipzig, 1880). Виньоли, несмотря на свою строго эмпирическую направленность, рассматривает миф как «спонтанную и необходимую функцию разума», как «врожденную» духовную деятельность, корни мифа он пытается проследить вплоть до мышления животных. Уже на этом уровне господствует та тенденция к опредмечиванию «энтификации» и «персонификации» чувственных впечатлений, из которой в дальнейшем, при повороте этой тенденции от частного к общему, от единичного к типичному, развивается мир мифологических образов. В этом смысле за мифом признается собственный «трансцендентальный принцип» — своеобразный закон формирования, не исчезающий и при продвижении духа к эмпирическим и точным наукам, а сохраняющий свою силу наряду с порождениями строгой науки: «ибо участие, принимаемое чистым мышлением в последовательном развитии мифа, представляет собой ровно ту же деятельность разума, благодаря которой возникает наука» (Op. cit. S. 99—100).

[17] См.: *Schelling F.W.* Philosophie der Mythologie. 3. Vorlesung. a.a.O. S. 52.

[18] См.: *Müller M.* Über die Philosophie der Mythologie (опубликовано в качестве приложения к нем. переводу: *Müller M.* Einleitung in die vergleichenden Religionswissenschaften. 2. Aufl. Strassburg, 1876).

[19] В несколько измененном виде основной тезис Макса Мюллера был, например, недавно подхвачен Бринтоном, см. его работу: *Brinton D.G.* The religions of primitive peoples. London, New York, 1899. P. 115 ff.

[20] *Usener H.* Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896. Подробнее см. в моей работе: Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. Leipzig, 1924.

Часть I. Миф как форма мышления

Глава 1. Характер и основное направление мифологического предметного сознания

В число первых и существенных результатов критической философии входит постижение того, что предметы «даны» сознанию не готовыми и застывшими, в их обнаженном состоянии самих-по-себе, но что соотнесение представления с предметом представляет собой самостоятельный спонтанный акт сознания. Предмет не существует до и вне синтетического единства, он, собственно, и конструируется этим единством — он не является отчеканенной формой, просто оставляющей отпечаток на сознании, а представляет собой результат формовки, осуществляемой основными силами сознания, в силу условий созерцания и чистого мышления. «Философия символических форм» подхватывает эту основную мысль критической философии, этот принцип, лежащий в основе «коперниканского переворота», осуществленного Кантом, чтобы расширить его. Она не только ведет поиск категорий предметного сознания в теоретико-интеллектуальной сфере, но и предполагает, что подобные категории должны действовать во всех областях, в которых вообще из хаоса впечатлений происходит формирование космоса, характерной и типичной «картины мира». Всякая картина мира такого рода оказывается возможной только благодаря своеобразным актам объективации, перевода простых «впечатлений» во внутренне определенные и структурированные «представления». Однако если таким образом можно проследить *цель* объективации вплоть до пластов, предшествующих теоретическому предметному сознанию нашего опыта, нашей научной картины мира, то с погружением в эти пласты меняются также *путь* и *средства* процесса объективации. До тех пор, пока не опознано и не обозначено *направление* этого пути, вряд ли возможно обрести какую-либо ясность и относительно особенностей его прохождения, его отдельных стадий, его остановок и поворотов. Тот факт, что это направление не является «однозначным» и унифицированным, что способ и вектор сведения многообразных чувственных впечатлений в духовные единицы может содержать в себе самые разнообразные смысловые нюансы, — этот общий итог нашего предшествующего исследования получит ясное и выразительное подтверждение, если

43

мы рассмотрим противоположность процесса объективации в мифологическом и теоретическом, т.е. чистом опытном мышлении.

Логическая форма опытного мышления наиболее четко проявляется тогда, когда мы ее рассматриваем в ее наивысшем развитии, в формировании науки, в особенности в основоположении «точного» естествознания. Однако то, что *осуществляется* при этом с максимальным совершенством, уже *заложено* в каждом простейшем акте эмпирического суждения, эмпирического сравнения и соотнесения содержательных элементов восприятия. Развитие науки всего лишь доводит до состояния полной актуализации, развития и сквозного логического определения те принципы, на которых покоится, выражаясь словами Канта, «возможность всякого восприятия»[8]*. Однако в действительности уже то, что мы называем миром нашего восприятия, не является простой, изначально само собой разумеющейся данностью, напротив, это «наличествует» лишь постольку, поскольку прошло через определенные основные теоретические акты, обработано ими, «усвоено» и определено. Наиболее ясно эта общая связь проявляется, пожалуй, если исходить из созерцательной праформы нашего мира восприятия, из его *пространственной* структуры. Отношения соположения, близости, меньшей и большей удаленности в пространстве как таковые совсем не даны просто вместе с «простыми» ощущениями, с чувственной «материей», распределяющейся в пространстве, напротив, они представляют собой чрезвычайно сложный, сплошь *опосредованный* результат опытного мышления. Когда мы приписываем вещам определенный размер, определенное положение и определенную удаленность, мы высказываем при этом вовсе не простые данные чувственного ощущения, а помещаем чувственные данные в систему отношений и связей, в конечном итоге оказывающихся не чем иным, как *связью суждений.* Всякая упорядоченность в пространстве предполагает упорядоченность в суждении; всякое различие в положении, размере, в удаленности отмечается и устанавливается только потому, что отдельные чувственные впечатления по-разному оцениваются в суждениях, им придается различное *значение.* Анализ проблемы пространства, проведенный как критической теорией познания, так и психологией, осветил это обстоятельство со всех сторон и очертил его в основных чертах. Использовать ли для *выражения* данного обстоятельства, вслед за Гельмгольцем, понятие «бессознательных умозаключений», или отказаться от выражения, и в самом деле таящего в себе некоторые опасности и двусмысленности, — одно, во всяком случае, остается несомненным как совместный результат «трансцендентального» и физиологически-психологического анализа: пространственная упорядоченность мира восприятия, и в общем и в частном, восходит к актам отождествления, различения, сравнения и подчинения, которые по своей основной форме являются чисто интеллектуальными актами. Лишь после того как сами впечатления посредством таких актов оказываются упорядоченными, распределенными по разным смысловым *уровням,* мы получаем, словно наглядное

44

отражение этого теоретического распределения по смысловым уровням, упорядоченность «в» пространстве. И эти различия в «уровневом распределении» впечатлений, как детально демонстрирует физиологическая оптика, сами были бы невозможны, если бы в основе их не лежал, опять-таки, некий всеобщий принцип, некий постоянно используемый масштаб. Переход от мира непосредственных чувственных впечатлений к опосредованному миру наглядных, в особенности пространственных, «представлений» основан прежде всего на том, что в потоке непрестанно сменяющих друг друга впечатлений постоянные *отношения,* в которых они находятся и в соответствии с которыми они повторяются, постепенно выделяются в нечто самостоятельное и именно этим отличаются по своему характеру от то и дело меняющихся, совершенно нестабильных содержательных моментов чувственного восприятия. Эти постоянные отношения и образуют прочную конструкцию, своего рода жесткий каркас «объективности». Если наивное, не затронутое свойственными теории познания сомнениями и вопросами мышление обычно без каких-либо затруднений говорит о постоянстве «вещей» и их свойств, — то для критического анализа именно это утверждение относительно постоянства вещей и свойств, если проследить его истоки и его исходные логические основания, оказывается растворившимся в прочности подобных отношений, в особенности в прочности константных отношений меры и числа. От них зависит, через них утверждается бытие опытных объектов. Однако это в то же время означает, что каждое *представление* отдельной эмпирической «вещи» или определенного эмпирического события одновременно содержит в себе акт *оценки.* Эмпирическая «действительность», твердое ядро «объективного» бытия отличается от мира простых представлений или воображения тем, что устойчивое все более четко и определенно отличается от текучего, постоянное — от изменяющегося, стабильное — от эволюционирующего. Отдельное чувственное впечатление воспринимается не просто в том виде, в каком оно существует и каким оно непосредственно представляется, нет, оно проверяется на предмет того, насколько оно подтверждается опытом в *целом* и насколько оно может себя перед этим опытом отстоять. Лишь после прохождения этой проверки, этого критического испытания оно зачисляется в царство действительности, объективной определенности. И эта проверка, эта проба не завершается совсем ни на одной из ступеней опытного мышления и знания, напротив, она может и должна постоянно возобновляться. То и дело константы нашего опыта оказываются всего лишь относительными константами, в свою очередь нуждающимися в опоре и обосновании за счет чего-то иного, более прочного. Таким образом, границы «объективного» относительно всего лишь «субъективного» не являются изначально нерушимо заданными, напротив, они сами формируются и определяются лишь в поступательном процессе опытного познания и его теоретического основоположения. Именно непрестанно возобновляемая работа духа является той си-

45

лой, которая постоянно смещает очертания того, что мы именуем объективным бытием, придавая этим очертаниям измененную, все новую конфигурацию. Однако эта работа по сути своей является *критической.* Снова и снова отбраковываются элементы, до того считавшиеся надежными, значимыми, «объективно-действительными», поскольку оказывается, что они не входят без противоречий в единство опыта в целом или, по крайней мере, что они, в соотнесении с этим единством, обладают не абсолютным, а лишь относительным и ограниченным значением. То и дело порядок, закономерность явлений *вообще* используются в качестве критерия истины *отдельного* эмпирического феномена и «бытия», приписываемого этому феномену. Так в данном случае, при теоретическом построении связности опытного мира, все частное оказывается непосредственно или опосредованно соотнесенным с целым и проверено им. «Соотнесение представления с предметом» — это в конечном счете значит не что иное и представляет собой в сущности не что иное, как именно это самое включение представления в систематическую связь более высокого порядка, в которой ему уготовано однозначно определенное место. Регистрация, простое восприятие отдельного явления уже происходит тем самым в данной форме мышления sub specie понятия закона. Единичное, особенное бытие и конкретно-особенное событие существует; однако это существование обеспечено и гарантировано ему благодаря тому, что мы может мыслить и с необходимостью мыслим его как частный случай всеобщего закона, или, выражаясь точнее, совокупности, системы всеобщих законов. Тем самым объективность данной картины мира есть не что иное, как выражение его полной замкнутости, выражение того факта, что мы в каждом частном элементе и вместе с ним мыслим форму целого и рассматриваем тем самым частное лишь как своего рода особое выражение, как «представителя» этой общей формы.

Однако из этой *задачи,* поставленной перед теоретическим опытным мышлением, следуют и мыслительные *средства,* которыми оно должно пользоваться для ее последовательного решения. Если его цель заключается в высшем и универсальном *синтезе,* в обобщении всего частного в глобальном единстве опыта, то методика, с помощью которой эта цель только и может быть достигнута, указывает, на первый взгляд, скорее обратный путь. Содержательные элементы, прежде чем подвергнуться такой реорганизации, прежде чем они смогут быть включены в форму систематического целого, сами должны пройти внутреннее преобразование; они должны быть возведены к предельным, уже не доступным непосредственному восприятию и лишь постулируемым теоретическим мышлением «элементам», чтобы, так сказать, подвергнуться разложению на эти элементы. Без установления подобных элементов опытное мышление в категориях закона лишилось бы своего рода субстрата, призванного служить ему точкой отсчета. Ибо цельные, неразложенные на содержательные и структурные элементы, восприятия как таковые не могут

служить этому мыш-
46
лению в качестве опоры и базы. Они не подчиняются сплошному и жесткому порядку, они нигде не носят характера подлинно *однозначной* определенности, напротив, они скорее — если взять их в непосредственном наличном бытии — сама текучесть и эфемерность, противостоящая любой попытке определить действительно четкие и точные «границы». Эти границы могут быть определены, только если перейти от непосредственного наличного бытия и непосредственных свойств явлений к более глубоким, иным пластам, которые сами не относятся к сфере явлений, а скорее представляют собой «основу» явления. Так например, невозможно сформулировать подлинно «точных» законов движения, покуда мы ищем субъектов движения просто в сфере конкретно воспринимаемых предметов. Лишь после того как мышление выйдет за пределы этой сферы, после того как оно перейдет к постулированию атомов в качестве «истинных» субъектов движения, оно окажется способным к математическому описанию феномена движения через эти новые идеальные элементы. И точно так же синтез *вообще,* к которому стремится теоретическое опытное мышление, предполагает соответствующий *анализ* и может быть построен лишь на основе подобного анализа. Сочетание в данном случае предполагает разъединение, в то время как разъединение, в свою очередь, нацелено как раз на то, чтобы подготовить и обеспечить соединение. В этом смысле всякое опытное мышление внутренне диалектично — если брать понятие диалектики в его исконном историческом значении, данном ему Платоном, если мыслить его как единство соединения и разделения, συναγωγή и διαίρεσις. Логический круг, как кажется, при этом возникавший, является на самом деле не чем иным, как выражением того постоянного круговращения самого опытного мышления, что постоянно должно действовать одновременно аналитически и синтетически, прогрессивно и регрессивно, разлагая частные содержательные элементы на их конституирующие факторы, чтобы снова «генетически» произвести их из их предпосылок.

Лишь во взаимодействии, в корреляции этих двух основных методов мир знания обретает свою характерную форму. Отличие этого мира от мира чувственных впечатлений заключается не в материи, из которой он возводится, а в новом порядке, которому он следует. Эта форма порядка требует, чтобы то, что в непосредственном восприятии является нерасчлененно соположенным, постепенно все определеннее и четче разделялось; чтобы то, что дано в простом единстве, было преобразовано в иерархию — в систему «оснований» и «следствий». В этой категории основания и следствия мышление обретает подлинно действенное средство аналитического разъединения, что, в свою очередь, только и делает возможным новый способ сочетания чувственных данных, к чему мышление и стремится. Там, где чувственное миросозерцание видит лишь мирное единение, лишь конгломерат «вещей», — эмпирико-теоретическое мышление усматривает скорее взаимопроникновение, сложение «условий». И в этой иерархии условий
47
каждый отдельный содержательный элемент получает свое определенное место. В то время как чувственное представление удовлетворяется установлением простого «что» отдельных содержательных элементов, теперь это простое «что» преобразуется в форму «потому что», простое сосуществование или последовательность содержательных элементов, их совместная данность в пространстве и времени заменяется их идеальной зависимостью (их отношением основания и следствия). Но тем самым одновременно достигается — в противоположность простоте и своего рода простодушию первого, неотрефлектированного, представления о вещи — чрезвычайное утончение и дифференциация в значении самого понятия объекта. «Объективным» — в духе теоретического миросозерцания и его познавательного идеала — считается отныне не все то, что по свидетельству восприятия предстает перед нами как простое «наличное бытие» и как простое «вот-так-бытие», а то, что несет в себе гарантию постоянства, прочной и всеохватывающей определенности. Поскольку эта определенность — как может подтвердить любой феномен «обмана органов чувств» — не присуща восприятию в его непосредственности, то оно все больше и больше сдвигается от центра объективности, где оно поначалу, как казалось, располагалось, по направлению к периферии. Объективное значение элемента опыта уже зависит не от властной силы чувств, с которой он как отдельное явление навязывается сознанию, а от ясности, с которой в нем выражается и отражается форма, закономерность целого. Однако поскольку именно эта форма возникает не одним махом, а строится в ходе постоянного восхождения, то в результате возникает дифференциация и градация самого эмпирического понятия истины. Простая чувственная видимость отделяется от эмпирической истины объекта, не улавливаемой непосредственно, а добываемой лишь по мере прогресса теории, прогресса научного мышления, основанного на законах. Но именно поэтому и сама эта истина обладает не абсолютным, а только относительным характером: ее существование полностью зависит от сплетения условий, в котором она единственно доступна, а также от предпосылок, от «гипотез», на которых это сплетение основано. Так постоянно происходит разграничение постоянного и переменного, объективного и субъективного, истины и видимости: и лишь в этом движении мышление устанавливает достоверность эмпирического — устанавливает его подлинный логический характер. Позитивное бытие эмпирического объекта достигается как бы двойным отрицанием: его разграничением с «абсолютным», с одной стороны, и с чувственной видимостью — с другой. Он представляет собой объект «явления», однако оно само — не просто «видимость», поскольку *коренится* в необходимых законах познания, поскольку представляет собой «phaenomenon bene fundatum». Снова оказывается, что общее *понятие* объективности, как и его отдельные

конкретные осуществления, в том виде, как они формируются в сфере теоретического мышления, полностью основаны на поступательных

48

актах *отсечения* элементов опыта, на критической работе духа, все больше и больше реализующей контраст «акцидентального» и «сущностного», изменяемого и остающегося неизменным, случайного и необходимого.

И нет ни единой — пусть даже самой «примитивной» и лишенной рефлексии — фазы опытного сознания, где данная фундаментальная характерная черта сознания не была бы уже ясно различима. Правда, в работах по теории познания в качестве начала эмпирического познания часто принимается состояние чистой непосредственности, голой данности, в которой впечатления должны восприниматься в их простом чувственном качестве и в этом качестве «переживаться» — без придания им какой-либо формы, без какой-либо мыслительной обработки. То есть в данном случае все элементы содержания еще как бы находятся на одном уровне, наделенны еще одним-единственным, не расщепленным и недифференцированным характером простого «наличного бытия». Однако при этом слишком легко забывают, что предполагаемая сугубо «наивная» ступень опытного сознания сама не является фактом, а представляет собой теоретическую конструкцию — что она в сущности не что иное, как пограничное понятие, созданное критическим анализом познания для своих потребностей. Ведь и в тех случаях, в которых воспринимающее эмпирическое сознание еще не развилось до уровня познающего сознания абстрактной науки, оно уже имплицитно содержит те рубежи и разделительные линии, что в научном сознании выступают в эксплицитной логической форме. Это было уже показано на примере *пространственного сознания,* однако то, что верно для пространства, в не меньшей степени верно и для других форм упорядочивания, лежащих в основе «предмета познания» и конституирующих его. Ибо всякое простое «восприятие» уже предполагает «принятие в качестве истины» — то есть определенную норму и масштаб объективности. Восприятие, если рассмотреть его более внимательно, уже представляет собой процесс отбора и различения, осуществляемый сознанием по отношению к хаотической массе «впечатлений». В этих впечатлениях, в том виде, в каком они сходятся в данный момент, должны быть зафиксированы определенные черты в качестве повторяющихся и «типичных» и противопоставлены прочим, всего лишь случайным и мимолетным; то есть определенные моменты выделяются, подчеркиваются, в то время как другие исключаются как «несущественные». Подобная «селекция», осуществляемая нами по отношению к обрушивающейся на нас со всех сторон материи восприятия, лежит в основе самой возможности соотнесения восприятия с объектом. Предметное сознание восприятия и предметное сознание научного познания различаются, таким образом, не принципиально, а лишь градуально, постольку, поскольку эффективные различия, уже присутствующие и действующие в первом, во втором поднимаются до формы *познания,* т.е. фиксируются в понятии и суждении[1].

49

Однако мы сделаем еще один шаг по направлению к «непосредственному», если обратим наш взор на тот иной вид предметов и предметности, что предстает перед нами в мифологическом сознании. Миф также живет в мире чистых образов, представляющихся ему вполне объективными, более того — как сама объективность. Однако в отношении к ним не обнаруживается еще ничего от того решающего «суждения», κρίσι,ς, с которого начинается эмпирическое и понятийное знание. Если его содержательные элементы даны ему в предметном оформлении, как «действительное содержание», то эта форма действительности еще внутренне полностью гомогенна и недифференцирована. Смысловые и ценностные нюансы, которые познание отчеканивает на своем понятии объекта и с помощью которых оно проводит границу между миром «истины» и миром «видимости», в данном случае еще полностью отсутствуют. Миф пребывает исключительно в наличности своего объекта — в той интенсивности, с какой тот в определенный момент овладевает сознанием и подчиняет его себе. Поэтому он совершенно лишен возможности продления момента, возможности заглянуть в предшествующее и последующее состояние, соотнести его как частность с элементами действительности как целым. Вместо диалектического движения мышления, для которого всякая частная данность оказывается лишь поводом связать ее с другой, соединить ее с другими в ряды и таким образом в конечном итоге включить ее во всеобщую *закономерность* происходящего, — вместо этого здесь присутствует простое упоение самим впечатлением и его соответствующим «присутствием». Сознание охвачено им, как простым наличным бытием — у него нет ни силы, ни возможности исправлять, критиковать данное здесь и сейчас, ограничивать его в объективности, *соразмеряя* с тем, что не дано в данный момент, с прошедшим или будущим. Но если этот опосредующий масштаб отсутствует, то все бытие, вся «истина» и действительность растворяется в простом присутствии предметного содержания, и тем самым все вообще являющееся с необходимостью собирается на одном-единственном уровне. Здесь отсутствует всякое различие *ступеней* реальности, отсутствуют разграниченные степени объективной достоверности. Картине реальности, возникающей в результате этого, не хватает, так сказать, глубины изображения — различения переднего и заднего планов, столь характерного для научно-эмпирического понятия, для различения «основания» и «обоснованного».

Одна эта основная черта мифологического мышления, обрисованная здесь поначалу в самом общем виде, обнаруживает вместе с тем множество других черт этого мышления, заданных как ее простое и необходимое следствие, открывает достаточно далекую перспективу специальной феноменологии мифа. В самом деле,

уже беглый взгляд на *факты* мифологического сознания показывает, что это сознание вообще не знает некоторых разграничивающих линий, для эмпирического понятия и эмпирически-научного мышления являющихся

50

просто необходимыми. Прежде всего, в нем отсутствует надежный рубеж между восприятием «представляемого» и «реального», между желанием и исполнением, между образом и вещью. Наиболее ясно это проявляется в том значении, которое имеет для происхождения и построения мифологического сознания *переживаемое во сне.* Правда, анимистическая теория, пытающаяся по сути вывести все содержание мифа из *одного* этого источника, усматривающая происхождение мифа в «смешении» пережитого во сне с пережитым наяву, остается в этой форме, приданной ей прежде всего Тэйлором, односторонней и недостаточной[2]. Однако нет никакого сомнения в том, что определенные основополагающие мифологические понятия становятся понятными и прозрачными только тогда, когда мы учтем, что для мифологического сознания и мифологического «опыта» между миром видений и миром объективной «реальности» постоянно существует зыбкая переходная грань. И в практическом отношении, в положении, которое человек занимает по отношению к действительности не только в представлении, но и в своей деятельности, определенным переживаниям во сне придается та же сила и значимость, то есть опосредованно приписывается та же «истинность», что и пережитому наяву. Вся жизнь и деятельность многих «первобытных» народов вплоть до деталей определяется и направляется их сновидениями[3]. Подобно тому как нет для мифологического сознания твердого различия между сном и явью, нет для него и четкой линии, отделяющей сферу жизни от сферы смерти. Отношение между ними не как между бытием и небытием, а как между однотипными, однородными частями одного и того же бытия. Для мифологического сознания отсутствует определенный, ясно очерченный момент перехода жизни в смерть или смерти в жизнь. Подобно тому как рождение оно мыслит словно возвращение, так же и смерть оно мыслит как длительное существование. Все мифологические «учения о бессмертии» в этом смысле изначально обладают не столько позитивно-догматическим, сколько скорее негативным значением. Внутренне недифференцированное и неотрефлектированное сознание отказывается осуществить разделение, которое и в самом деле не заключено непосредственно и непреложно в содержании переживаний как таковом, но которое в конечном счете требуется осознанием эмпирических *условий* жизни — то есть определенной формой *каузального анализа.* Если вся «действительность» просто принимается такой, каковой она предстает в непосредственном впечатлении, если она считается достаточно засвидетельствованной в силе воздействия, оказываемого ею на жизнь эмоций, аффектов и воли, — то мертвый и в самом деле «существует» и тогда, когда его прежняя форма проявления изменилась, когда место чувственно-материального существования заняло присутствие некоей бестелесной тени. Тот факт, что живой по-прежнему сохраняет с ним *связь* в сновидениях, а также в аффективных проявлениях любви, страха и т.п., не может быть в данном случае — когда «быть действительным» и «быть действенным» сливаются во-

51

едино — выражен и «объяснен» иначе, нежели через представление, что мертвый *продолжает существовать.* Место аналитического рассечения, которое продвинутое опытное мышление осуществляет, разделяя жизнь и смерть и их эмпирические предпосылки, в данном случае занимает скорее недифференцированное представление о «наличном бытии» вообще. Согласно этому представлению и *физическое* присутствие не обрывается с наступлением смерти, а лишь меняет место своего действия. Всякий культ мертвых основан в сущности на вере в то, что мертвый продолжает постоянно нуждаться и в физических средствах поддержания своего существования, что у него должны быть пища, одежда, имущество. Если на ступени *мышления,* на ступени метафизики, мышление вынуждено мучительно пытаться представить «доказательства» существования души после смерти, то в ходе естественной истории человеческого духа соотношение скорее обратное. Не бессмертие, а смертность является тем, что должно быть «доказано», т.е. теоретически познано, что лишь постепенно должно быть выявлено и закреплено демаркационными линиями, прокладываемыми прогрессирующей рефлексией в содержании непосредственного опыта.

Это своеобразное взаимопроникновение, эту индифферентность всех ступеней объективации, различаемых эмпирическим мышлением и критическим разумом, всегда следует иметь в виду тому, кто стремится не рассматривать содержание мифологического сознания извне, а понять его изнутри. Мы привыкли воспринимать это содержание как «символическое» постольку, поскольку за ним стремятся отыскать иной, скрытый смысл, к которому символы опосредованно отсылают. Миф становится при таком подходе мистерией: его подлинное значение и его подлинная глубина заключаются не в том, что он выражает своими собственными фигурами, а в том, что он скрывает. То есть мифологическое сознание, подобно шифрованному письму, понятно только тому, кто обладает необходимым для этого ключом, — т.е. тому, для кого особые содержательные элементы этого сознания в сущности не более чем конвенциональные знаки для «иного», в них самих не содержащегося. Отсюда ведут свое начало различные виды и направления толкования мифов — попыток выявить скрытое смысловое содержание мифов, будь то теоретическое, будь то моральное[4]. Средневековая философия различала в процессе этого толкования три смысловых ступени, sensus allegoricus, sensus analogicus и sensus mysticus. И даже романтизм, как ни стремился заменить «аллегорическое» представление о мифе «тавтегорическим», то есть понимать

основные феномены мифического из самих себя, а не из отношения к чему-либо другому, все же не смог преодолеть этот вид «аллегорезы» *принципиально.* «Символика и мифология древних народов» Крейцера, как и «История мифов азиатского мира» Гёрреса усматривают в мифе аллегорически-символический язык, прячущий в себе скрытый глубинный смысл, чисто идеальное содержание, просвечивающее через образное выражение. Если же,

52

напротив, взглянуть на сам миф, на то, что он собой представляет и что он о самом себе *знает,* то станет ясно, что именно это *отделение* идеального от реального, этот рубеж между миром непосредственного бытия и миром опосредованного значения, это противопоставление «изображения» и «вещи» самому мифу чужды. Это только мы, наблюдатели, в нем не присутствующие и не живущие, а лишь его со стороны созерцающие, вкладываем в него эти различия. Там, где мы видим отношения чистой «репрезентации», для мифа, если он еще не отклонился от своей основной и изначальной формы и не утратил своей исконности, существуют отношения реального *тождества.* «Образ» не представляет «вещь» — он есть эта вещь; он не только ее замещает, но и действует так же, как и она, так что заменяет ее в ее непосредственном присутствии. Соответственно, можно рассматривать прямо-таки в качестве характерного признака мифологического мышления то обстоятельство, что в нем отсутствует категория «идеального» и что при встрече с чисто смысловыми явлениями ему приходится претворять эти смысловые явления в нечто вещное, в некое бытие. Это основное отношение воспроизводится на самых различных ступенях мифологического мышления, но в мифологическом *действии* оно проявляется гораздо яснее, чем в одном только мышлении. Во всяком мифологическом действии есть момент, когда происходит подлинное пресуществление, превращение субъекта этого действия в бога или демона, им изображаемого. Эта основная черта может быть прослежена от самых примитивных проявлений магического взгляда на мир до высших манифестаций религиозного духа. Справедливо подчеркивалось, что в отношениях мифа и ритуала ритуал является более ранним, миф — более поздним. Вместо того чтобы объяснять ритуальное действие содержанием верований как чистых представлений, следует идти обратным путем: необходимо понимать то, что в мифе принадлежит миру теоретических представлений, что в нем является чистым сообщением или принятым на веру повествованием, как опосредованное толкование человека, непосредственно живущего в делах, в своих аффектах и проявлениях воли. Однако при таком подходе все ритуалы изначально обладают совсем не просто «аллегорическим», подражательным или изобразительным, а реальным смыслом: они настолько вплетены в реальность воздействия, что образуют его необходимую составную часть. Всеобщий характер носит встречаемое в самых разнообразных формах и в самых различных областях культуры верование, предполагающее, что на правильном выполнении ритуалов основано продолжение человеческой жизни, более того, сохранение самого мира. Пройс сообщает об индейцах кора и уитото, что исполнение священных ритуалов, соблюдение праздников и исполнение песнопений представляется им более важным, чем результат всех полевых работ — ведь от них зависит все процветание и рост. Культ является подлинным инструментом, с помощью которого человек подчиняет себе мир не столько духовно, сколько чисто физически — основное

53

попечение творца мира о человеке состоит в том, что он снабдил его различными формами культа, благодаря которым он покоряет силы природы. Ибо несмотря на свой регулярный ход, природа ничего не отдает без церемоний[5]. И этот переход, это растворение бытия в магически-мифологическом действии, как и непосредственное обратное влияние этих действий на бытие, верно как в субъективном, так и в объективном смысле. То, что танцор исполняет в мифологической драме, — не просто театр и игра, напротив, танцор и *есть* бог, *становится* богом. В особенности во всех ритуалах плодородия, празднующих смерть и воскрешение бога, то и дело выражается это фундаментальное чувство тождества, реального отождествления. То, что происходит в этих ритуалах, как и в большинстве мистерий, — не просто *изображение,* имитирующее некоторый процесс, это сам процесс и его непосредственное *осуществление;* это δρώμενον, это реальное и действительное событие, поскольку оно абсолютно действенное[6]. В этой форме мима, из коей мы можем вывести все драматическое искусство, речь нигде не идет о чисто эстетической игре, все совершенно серьезно, и это та серьезность, которая как раз и характеризует священное действо как таковое. Поэтому и выражение «аналогическая магия», обычно используемое для определенного направления магических действий, совершенно не соответствует их подлинному *смыслу*: ведь там, где мы видим только знак и подобие знака, для магического сознания и, так сказать, для магического восприятия присутствует сам предмет. Только так можно понять «веру» в магию: магия не нуждается в вере в действенность магических средств, поскольку в том, что мы называем средством, она обладает вещью как таковой и непосредственно овладевает ей.

Эта неспособность мифологического мышления к постижению всего лишь смысловых явлений, чисто идеального и сигнификативного, выражается наиболее ярко в позиции, приписываемой *языку.* Миф и язык находятся в постоянном взаимном соприкосновении — их содержание поддерживает друг друга, оно взаимообусловлено. Наряду с магией изображения существует магия слова и имени, являющаяся составной частью магического взгляда на мир. Однако и в этом случае решающая предпосылка заключается в том, что слово и имя выполняют не просто функцию изображения, но содержат в себе сам предмет и его реальные *силы.* Слово и имя также не обозначают и не значат — они существуют и действуют. Уже в простой

чувственной материи, из которой образуется язык, уже в каждом звуке человеческого голоса присутствует своеобразная власть над вещами. Известно, как у первобытных народов угрозу и катастрофы отгоняют и «заклинают» пением, громкими криками и восклицаниями. Солнечные и лунные затмения, бури и грозы пытаются усмирить криками и шумами[7]. Однако подлинная мифологически-магическая сила языка проявляется лишь там, где он выступает в форме членораздельного, артикулированного звука. Оформленное сло-

54

во само является в себе ограниченным, индивидуальным — и потому ему подчинена определенная область бытия, своего рода индивидуальная сфера, и над ней он безраздельно властвует. В особенности *имя собственное* оказывается связанным таинственными узами со своеобразием *существа.* И в нас продолжает во многих случаях действовать эта своеобразная робость перед именем собственным — ощущение, будто оно не просто соединено с человеком внешне, а каким-то образом является его «принадлежностью». «Имя человека, — говорится в известном месте из "Поэзии и правды" Гёте, — не плащ, болтающийся у него на плечах, который можно прилаживать и одергивать, но плотно, точно кожа, облегающее платье, его нельзя скоблить и резать, не поранив самого человека»[9]*. Однако для изначального мифологического мышления имя даже больше чем такая кожа: оно выражает внутреннюю, существенную сторону человека, оно прямо-таки и «есть» эта внутренняя сторона. Имя и личность сливаются здесь воедино[8]. При посвящении в мужчины и при прочих инициациях человек получает новое имя, потому что обретает при этом новую личность[9]. Однако прежде всего имя *бога* составляет реальную часть его сущности и его воздействия. Оно обозначает силовое поле, в котором бог существует и действует. Поэтому в молитве, гимне и всех формах религиозной речи следует тщательно следить, чтобы каждый бог был поименован подобающим ему именем; ибо только если призыв адресован верно, бог принимает приношение. У римлян способность призывать в каждый момент подходящее божество в нужной форме стала особым искусством, культивировавшимся понтификами и зафиксированом в тщательно хранимых молитвенных формулах indigetamenta[10]. И в прочих случаях история религии постоянно дает примеры взгляда, согласно которому подлинная природа бога, сила и многообразие его действий заключены в его имени, словно сгущены в нем. В имени скрывается тайна божественного изобилия: многообразие божественных имен, божественная «полионимия» и «мирионимия» являются подлинными признаками неисчерпаемости божественных возможностей. Как эта вера в силу божественного имени непосредственно входит в писания Ветхого Завета, хорошо известно[11]. В Египте, классической стране магии и волшебных действий с именем, где и эта черта была наиболее ясно выработана в религиозной истории, не только вселенная считалась созданной божественным логосом, но и первый бог сам был порожден силой своего собственного мощного имени: в начале было имя, выделившее затем из себя всякое бытие, включая и божественное. Кто знает истинное имя бога или демона, тот может неограниченно пользоваться и силой его носителя; одна из египетских историй повествует о том, как Изис, великая волшебница, заставляет бога Ра открыть ей свое имя и как она тем самым получает власть над ним самим и над другими богами[12].

Подобно имени, *изображение* личности или вещи также представляет собой яркий случай, позволяющий с непосредственной ясностью

55

продемонстрировать равнодушие мифологического мышления по отношению ко всем различиям «ступеней объективации». Для мифологического сознания, для которого все элементы содержания сбиваются на один-единственный уровень бытия, для которого все ставшее предметом восприятия уже само по себе обладает характером реальности, с увиденным изображением дело обстоит точно так же, как и с произнесенным и услышанным словом — оно наделено реальными силами. Изображение также не только представляет объект для субъективного восприятия третьего лица, зрителя, но и является частью его собственной действительности и воздействия. Подобно имени человека, его изображение является его alter ego: что происходит с изображением, происходит и с человеком[13]. Поэтому в магических представлениях колдовство с изображением нигде четко не отграничено от колдовства с предметами. Подобно тому как колдовство использует определенные физические части человека, вроде ногтей или волос, оно с тем же успехом может взять в качестве исходной точки изображение. Если пронзить изображение врага иглой или поразить его стрелой, то это тут же окажет магическое воздействие на самого врага. Но наряду с этой пассивной ролью изображение способно и на активное воздействие, совершенно равное воздействию самого предмета. Отлитая в воске копия предмета равнозначна ему и оказывает то же воздействие, что и объект изображения[14]. Ту же роль, что и изображение, может играть *тень* человека. Она также представляет собой реальную, уязвимую часть человека, и всякое поражение тени будет и поражением того, кто ее отбрасывает. Запрещено наступать на тень человека, потому что он может от этого заболеть. О некоторых первобытных народах известно, что их охватывает дрожь при виде радуги, потому что они полагают, что это сеть, раскинутая могущественным волшебником, чтобы поймать их тени[15]. В Западной Африке до сих пор, чтобы тайком умертвить человека, пронзают его тень гвоздем или ножом[16]. Вероятно, уже позднейшая рефлексия, задним числом вносимая нами в мифологическое мышление, приводит к попыткам анимистического объяснения значения тени, к отождествлению тени человека с его *душой.* В действительности же здесь скорее речь идет о более простой и исконной идентификации — той, которая соединяет вместе сон и явь,

имя и вещь и т.п. и которая вообще не позволяет осуществить сколько-нибудь строгую дифференциацию форм «отображаемого» и «прототипического» бытия. Ведь каждое подобное разделение потребовало бы и еще кое-чего помимо простого созерцательного погружения в само содержание: оно потребовало бы, чтобы отдельные элементы содержания, вместо того чтобы просто регистрироваться в их наличии, были возведены к условиям их возникновения в сознании и к каузальному закону, это возникновение регулирующему, — а это, в свою очередь, потребовало бы своего рода анализа, чисто мыслительной дифференцирующей операции, до которой здесь еще очень далеко.

56

В самом общем виде особое своеобразие мифологического мышления, как и решающее отличие, противопоставляющее его чисто «теоретическому» представлению о мире, может быть не менее ясно продемонстрировано не только на его *понятии объекта,* но и на его *понятии каузальности.* Ибо оба понятия взаимно обусловлены: форма каузального мышления обусловливает форму объектного мышления и vice versa. Общая *категория* «причины» и «действия» вовсе не отсутствует в мифологическом мышлении; более того, в определенном смысле она входит в его основания. Об этом свидетельствуют не только мифологические космогонии и теогонии, пытающиеся ответить на вопрос о возникновении мира и рождении богов, но и множество мифологических повествований, обладающих «объяснительным» характером, т.е. стремящихся дать частное «объяснение» происхождения какой-либо конкретной вещи, происхождения солнца или луны, человека или какого-либо вида животных или растений. «Культурные» мифологические повествования, возводящие определенное культурное достижение к какому-либо герою или «благодетелю», также входят в этот круг представлений. Однако каузальность мифа отличается от формы каузальности, требуемой и устанавливаемой научным познанием, той же чертой, к которой в конечном счете может быть сведена противоположность их понятий объекта. Постулат каузальности является, согласно Канту, «синтетическим основоположением», — постулатом, служащим для того, чтобы разбирать явления на значимые элементы, получая возможность «читать» их как опыт. Однако этот синтез понятия причинности содержит в то же время, как и синтез понятия объекта вообще, совершенно определенное направление анализа. Оба, и синтез, и анализ, оказываются и в данном случае взаимодополняющими, нуждающимися друг в друге методами. Основной недостаток психологических представлений Юма и его психологической критики понятия причинности состоит в том, что в ней эта *аналитическая* функция, присущая понятию причинности, не была постигнута и должным образом оценена. У Юма всякое представление о причинности должно быть в конечном счете выводимо из представления о простом сосуществовании. Два содержательных элемента, достаточно часто встречавшиеся в сознании совместно, срастаются в конце концов, благодаря опосредующей психологической функции «силы воображения», из отношений простой близости, пространственного сосуществования или временной последовательности, в каузальное единство. Пространственная или временная смежность преобразуется под воздействием простого механизма «ассоциации» в причинность. Однако в действительности способ, каким научное познание добывает свои понятия и суждения причинности, обнаруживает прямо противоположное действие. С помощью этих понятий и суждений то, что для непосредственного чувственного впечатления совмещено, последовательно разлагается на составляющие и развертывается в различные комплексы условий. В чистом восприятии за определенным состоянием A в момент A_1 следу-

57

ет другое состояние B в момент A_2. Однако эта последовательность, сколько бы она ни повторялась, не привела бы к мысли, что A представляет собой «причину» B, post hoc никогда бы не превратилось в propter hoc, если бы здесь не появлялось новое среднее понятие. Из общего состояния A мышление выделяет определенный момент a, соединяемый сознанием с моментом β в B. И то, что a и β находятся в «необходимой» связи, в отношении «причины» и «следствия», «условия» и «обусловленного», не просто пассивно считывается с данного восприятия или множества восприятий, это положение испытывается путем *создания* условия а самого по себе и последующего изучения связанного с ним результата. В особенности в основе физического *эксперимента,* к которому в конечном итоге восходят каузальные суждения физики, всегда лежит подобное разложение события на отдельные круги условий, на различные уровни отношений. В силу этого поступательного анализа пространственно-временные процессы, изначально данные нам как чистая игра впечатлений, как «рапсодия ощущений», получают новый *смысл,* который и переводит их в процессы каузальные. Единичный процесс, рассматриваемый нами, перестает быть только единичным процессом: он становится носителем и выражением универсальной закономерности более высокого порядка, чем та, что в нем представлена. Подергивание лягушачьей лапки в лаборатории Гальвани становится доказательством и свидетельством нового вида энергии, «гальванизма» не само по себе, как нерасчлененный феномен, а в силу аналитического мыслительного процесса, которому оно послужило отправной точкой. Тем самым через каузальные отношения, устанавливаемые наукой, не просто повторно констатируется чувственно-эмпирическое наличное бытие, но, скорее, напротив, разрывается простая смежность элементов опыта, происходит прорыв: содержательные элементы, в соответствии с одним наличным бытием находящиеся в простом соположении, оказываются, соответственно «причине» и «сущности», разведенными, в то время как другие, находящиеся для непосредственного чувственного взгляда далеко друг от друга, для понятия, для мыслительного построения действительности оказываются сближенными и связанными. Подобным образом Ньютон открывает новое каузальное понятие гравитации, с помощью

которого столь разнообразные феномены, как свободное падение тел, движение планет, а также приливы и отливы, оказываются сведенными воедино и подчиненными одному и тому же общему *правилу* процессуальных событий.

Однако именно эта изолирующая абстракция, в силу которой из общего комплекса выхватывается и выделяется в качестве «условия» определенный частный момент, совершенно чужда мифологическому образу мысли. Для него всякое совпадение во времени, всякое пространственное совмещение и соприкосновение уже само по себе содержит в себе реальное каузальное «следствие». В качестве прямо-таки принципа мифологической каузальности и основанной на

58

ней «физики» принято считать то, что в мифе всякое соприкосновение в пространстве и времени непосредственно воспринимается как отношение причины и следствия. Для мифологического мышления наряду с принципом «post hoc, ergo propter hoc» особенно характерен принцип «juxta hoc ergo propter hoc»[10]*. Так, для этого мышления привычно представление, будто животные, появляющиеся в определенное время года, приносят его, являются его причиной: для мифологического воззрения именно ласточка и *делает* лето[17]. «Сети фантастически произвольных связей, — так характеризует, например, Ольденберг фундаментальные представления, лежащие в основе жертвенных и магических ритуалов ведийской религии, — охватывают все сущности, чьи действия должны объяснять структуру жертвы, ее воздействие на ход мировых событий и на Я. Они воздействуют друг на друга соприкосновением, содержащимся в них числе, чем-нибудь их сопровождающим... Они боятся друг друга, переходят друг в друга, переплетаются друг с другом, спариваются друг с другом... Одно переходит в другое, становится другим, является формой другого, *является* другим... Можно подумать, что если здесь два представления как-то раз оказались в некоторой близости, то их уже никогда не удастся развести»[18]. Если это верно, то получается удивительный результат: Юм, анализируя, как он полагал, каузальные суждения науки, скорее вскрыл на самом деле корень всякого мифологического объяснения мира. Мифологические представления и в самом деле — пользуясь термином, заимствованным из типологической классификации языков, — были обозначены как «полисинтетические», и это обозначение было объяснено таким образом, что для этого мышления еще не произошло разделение общего представления на отдельные элементы, а существует только одно-единственное целостное созерцание без какой-либо «диссоциации» на составляющие моменты, в особенности же на объективные моменты восприятия и субъективные моменты эмоционального отношения[19]. Пройс объяснил это своеобразие мифологически-комплексного способа представления, противостоящего аналитическому представлению понятийного мышления, показав, например, что в космологических и религиозных воззрениях индейцев кора не отдельное светило, не луна или солнце играют роль верховного существа, а скорее вся совокупность небесных светил воспринимается как нерасчлененное целое и является предметом религиозного поклонения. Так, в частности, представление о ночном и дневном небе появляется раньше представлений об отдельных небесных телах: «поскольку целое воспринималось как единое существо, а религиозные представления, связанные со светилами, часто смешивали их со всем небосводом, то есть не могли освободиться от общего восприятия»[20]. В контексте предшествующих рассуждений нам теперь становится ясно, что эта часто подчеркиваемая и описываемая черта мифологического мышления[21] является для него не внешней или случайной, а необходимо следующей из *структуры* этого мышления. В данном случае

59

мы имеем дело словно с оборотной стороной важного результата *критики познания,* заключающегося в том, что основополагающая логическая функция понятия причинности не исчерпывается тем, чтобы всего лишь «соединить» — с помощью ли «способности воображения», с помощью ли рассудка — элементы, уже данные в восприятии, но что оно сначала должно вообще установить эти элементы как таковые, определить их. До тех пор, пока это определение не осуществлено, отсутствуют и все те разграничительные и демаркационные линии, которые для нашего развитого опытного сознания, уже полностью пронизанного причинными «выводами», отделяют друг от друга различные объекты и категории объектов.

В то время как мыслительная форма эмпирической каузальности направлена на то, чтобы установить однозначное отношение между *определенными* «причинами» и *определенными* «воздействиями», для мифологического мышления и там, где оно ставит вопрос о происхождении как таковом, сами «причины» еще являются предметом совершенно свободного выбора. Здесь еще все может *стать* всем, потому что все может соприкасаться со всем в пространстве и времени. Поэтому там, где эмпирически-каузальное мышление говорит об «изменении» и пытается понять его, исходя из некоторого общего правила, мифологическое мышление знает разве что простую метаморфозу (в духе Овидия, а не в духе Гёте). Когда научное мышление обращается к факту «изменения», то его интерес направлен главным образом вовсе не на переход одной единичной чувственно-данной *вещи* в другую — этот переход представляется ему лишь постольку «возможным» и допустимым, поскольку в нем выражается некий всеобщий *закон,* поскольку в его основе лежат определенные функциональные отношения и определения, которые рассматриваются как универсально действующие, независимо от пространственных и временных координат — здесь и сейчас — и от сложившейся конфигурации вещей в этих координатах. Мифологическая «метаморфоза», напротив, представляет собой сообщение об индивидуальном событии — о переходе одной индивидуальной и

конкретной формы вещности и бытия в другую форму. Мир вылавливается из морской пучины или изготавливается из черепашьего панциря; земля формуется из тела большого животного или из плавающего на воде цветка лотоса; солнце возникает из камня, люди — из скал или деревьев. Во всех этих столь разнообразных мифологических «объяснениях» все же выражено, сколь бы хаотичными и лишенными закономерности они ни представлялись по своему чистому *содержанию,* одно и то же *направление* восприятия мира. В то время как понятийное каузальное суждение разлагает событие на постоянные элементы и пытается «понять» его, исходя из сложности и взаимопроникновения этих элементов, мифологическому взгляду, погруженному в общее представление как таковое, достаточно картины простого совершения самого события. В нем, правда, могут повторяться определенные типичные черты, однако при этом не может быть и речи о некотором правиле, а вместе с ним и об опре-

60

деленных ограничительных формальных условиях процесса возникновения.

Разумеется, противопоставление закона и отсутствия закономерности, «необходимости» и «случайности» также нуждается в более четком критическом анализе и более строгом определении, прежде чем оно может быть приложено к соотношению мифологического и научного мышления. Левкипп и Демокрит, похоже, высказали прямо-таки принцип научного объяснения мира и свое бесповоротное отречение от мифа, когда выдвинули положение, согласно которому ничто в мире не возникает «просто так», но все происходит на некотором основании и в силу необходимости (οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ᾽ ἀνάγκης)[11]*. И все же на первый взгляд может показаться, что именно этот принцип причинности в не меньшей степени присущ структуре мифологического мира, более того, что он существует в этой структуре даже в особо обостренном виде. По крайней мере в качестве своеобразной существенной особенности мифологического мышления указывалось то, что оно вообще не в состоянии помыслить в каком-то роде «случайное» событие. Часто бывает так, что там, где *мы,* находясь на позициях научного объяснения мира, говорим о «случайности», мифологическое сознание неумолимо требует «причины» и устанавливает ее в каждом отдельном случае. Так например, для мышления первобытных народов стихийное бедствие, разразившееся над страной, увечье, полученное человеком, равно как и болезнь и смерть никогда не бывают «случайными» событиями, но всегда могут быть возведены к магическим воздействиям как их истинной причине. В особенности это касается смерти, никогда не наступающей «сама по себе», а неизменно производимой извне колдовским воздействием[22]. Таким образом, мифологическое сознание, похоже, столь мало допускает не обусловленной закономерностью произвольности, что скорее возникает искушение говорить о противоположной тенденции, о своего рода гипертрофии каузального «инстинкта» и потребности в каузальном объяснении. И в самом деле, до сих пор положение, согласно которому в мире ничто не происходит случайно, но все обусловлено сознательным намерением, характеризовалось прямо-таки как основоположение мифологического мировоззрения[23]. Но и здесь различие и противоположность этих духовных миров основаны не на понятии причинности как таковой, а на специфической *форме* каузального объяснения. Дело выглядит так, как если бы чистое познание и мифологическое сознание прилагали рычаг «объяснения» к совершенно различным точкам. Первое удовлетворено, когда ему удается постичь индивидуальное событие в пространстве и времени как частный случай общего закона, в то время как относительно самой индивидуализации, относительно здесь и сейчас как таковых оно не задает дальнейших вопросов. Второе, напротив, ставит вопрос «почему» именно относительно частного, единичного и уникального. Оно «объясняет» индивидуальное событие, устанавливая и принимая в качестве основания индивидуальные акты воли. Наши понятия ка-

61

узальных законов все же оставляют в этом частном некую зону неопределенности, как бы активно они ни были направлены на постижение и определение частного и как бы ни были они с этой целью дифференцированы, как бы ни дополняли и ни детерминировали друг друга. Ибо именно *как* понятия они не в состоянии исчерпать наглядно-конкретное наличное бытие и событие, множество соответствующих «нюансов» общего случая. Поэтому все частное хотя и подлежит здесь общему без исключения, однако не может быть полностью выведено из него. Уже «частные законы природы» представляют собой в отношении всеобщего принципа, принципа причинности как такового, новое и своеобразное явление. Они подчиняются этому принципу, они подпадают *под* него, однако в своей конкретной формулировке они не устанавливаются и не могут определяться только *им.* Здесь для теоретического мышления и теоретического естествознания возникает проблема «случайного» — поскольку «случайным» для них обоих называется не то, что выпадает из формы всеобщей закономерности, а то, что основано на не выводимой далее модификации этой формы. Если теоретическое мышление попытается и это «случайное» с точки зрения всеобщего закона каузальности каким-либо образом уловить и определить, то ему придется — как это было подробно изложено в «Критике телеологической способности суждения» — перейти в сферу иной категории. Место принципа каузальности теперь заступает телеологический принцип: ведь «закономерность случайного» — это то, что мы называем целесообразностью[24]. Однако миф идет в данном случае прямо противоположным путем. Он *начинает* с представления целенаправленного воздействия — ибо все «силы» природы для него не что иное, как проявление демонической или божественной воли. Этот принцип является для него источником света, последовательно освещающим бытие в целом, — а вне него для мифа

нет и возможности понимания мира. Для научного мышления «понимание» какого-либо процесса означает не что иное, как его сведение к определенным общим условиям, как его включение в тот универсальный комплекс условий, который мы именуем «природой». Некоторый феномен, например смерть отдельного человека, оказывается понятым, если удается указать для него место в пределах этого комплекса — если он познается как «необходимый» исходя из физиологических условий жизни. Но именно эта необходимость всеобщего «хода природы» осталась бы для мифа — даже если бы он смог подняться до мысли об этом — чистой случайностью, поскольку она оставляет необъясненным как раз то, что приковывает его интерес и на что единственно направлен его взгляд: здесь и сейчас единичного случая, смерть именно *этого* человека в *это* время. Эта индивидуальная часть события представляется «понятной» лишь тогда, когда нам удается свести ее к не менее индивидуальному, к личному акту воли, который как свободный акт не поддается дальнейшему объяснению или не нуждается в нем. Если тенденция общего понятия направлена на то, чтобы помыслить и всю

62

свободу действия как детерминированную, поскольку она определена однозначным каузальным порядком, то миф, напротив, растворяет определенность событий в свободе действия: оба «объясняют» процесс, если им удалось истолковать его с этой их специфической точки зрения.

С такой интерпретацией понятия каузальности связана следующая черта мифологического миросозерцания, черта, постоянно подчеркиваемая как особенно характерная: речь идет о своеобразном отношении, которое оно предполагает между *целым* конкретного объекта и его отдельными *частями.* Для нашего эмпирического взгляда целое «состоит» из его частей; по логике познания природы, по логике научно-аналитического понятия каузальности целое «следует» из них; но для мифологического взгляда в сущности не приемлемо ни то, ни другое, здесь еще господствует подлинная нерасчлененность, мысленная и реальная «индифферентность» целого и частей. Целое не «обладает» частями и не распадается на них — часть в данном случае *есть* непосредственно целое и действует как таковое. И это отношение, этот принцип pars pro toto также указывался в качестве фундаментального принципа «примитивной логики». В данном случае речь также ни в коем случае не идет о простом замещении, но о реальном определении; не о символически-мыслимой, а о вещно-действительной связи. Часть представляет собой, с точки зрения мифа, все ту же вещь, что и целое, поскольку является реальным носителем действия — поскольку все, что она испытывает или совершает, что происходит с ней активно или пассивно, является одновременно активными или пассивными событиями целого. Сознание части как таковой, как «чистой» части, еще не является принадлежностью непосредственного, «наивного» созерцания действительности, а лишь только той дифференцирующей и членящей функции опосредующего мышления, которая восходит от предметов как конкретных вещных единиц к образующим их условиям. Если проследить продвижение научного мышления, то можно увидеть, как в нем формирование понятия причинности и формирование категории целого и частей идут рука об руку, принадлежа одному и тому же направлению анализа. Вопрос о «начале» бытия отделяется в истоках греческого умозрения от вопроса о происхождении, свойственного мифологическим космогониям, благодаря тому, что оно одновременно пронизано и вопросом об «элементах» бытия, αρχή в ее новом *философском* смысле, в смысле «принципа» означает с этого момента и то, и другое: она есть одновременно и начало, и элемент. Мир не только возник, как в мифе, из первобытных вод, но вода является его «составляющей», его неотъемлемым вещественным основанием. И если поначалу это основание искали в отдельном материальном компоненте, в конкретном пра-веществе, то вскоре понятие самой элементарной стихии смещается в той степени, в какой место физического взгляда на мир заступает математический взгляд, а вместе с ним и фундаментальная форма *математического анализа.* Теперь уже не земля и воздух, вода и огонь образуют «элементы» вещей, — но

63

и не «любовь» и «вражда», словно полумифические основные силы, соединяют и снова разъединяют их; отныне простейшие пространственные фигуры и движения, вместе с универсальными и необходимыми законами, в соответствии с которыми они упорядочены, выстраивают бытие как математико-физический космос. Возникновение античной атомистики позволяет ясно проследить, каким образом именно новое понятие «основания», новое понятие «причинности» требует нового понятия элементарности и порождает его при этом, требует нового отношения между «целым» и его «частями». Идея атома является лишь отдельным моментом построения и развертывания того нового воззрения на бытие, которое выражается в понятии природной закономерности, «этиологии» у Демокрита[25]. Дальнейшее развитие, проделанное понятием атома в истории науки, также полностью подтверждает эту связь. Атомы считаются последними, далее неделимыми *частицами* бытия до тех пор, пока анализ *становления* уверен, что нашел в них последнюю точку опоры. Однако в тот момент, когда каузальное расщепление становления на его отдельные факторы двинулось дальше и вышло за пределы этих крайних точек опоры, изменилось и представление об атоме. Целостная картина «распадается» на дальнейшие более простые элементы, теперь принимаемые в качестве подлинных носителей происходящего, в качестве исходной точки формулирования определенных каузальных отношений. Тем самым становится ясно, что деления и подразделения, которыми научное познание занято в работе с бытием, всегда являются всего лишь выражением и как бы понятийной оболочкой закономерных отношений, с помощью которых наука пытается охватить и однозначно определить мир становления. Целое является здесь не столько суммой его частей, сколько складывается из

их взаимоотношений, представляя собой единство динамических связей, причем каждая составляющая «принимает в нем участие», а целое, в свою очередь, помогает его осуществлять.

И в этом случае миф проявляет оборотную сторону этого отношения и позволяет тем самым осуществить дополнительную проверку правильности высказанного положения. Раз миф не знает мыслительной формы каузального анализа, то для него не может существовать и четкой границы, только с появлением этой формы и пролегающей между целым и его частями. Даже там, где эмпирически-чувственное воззрение, как кажется, представляет нам вещи, так сказать, сами по себе в раздельном виде, миф заменяет это чувственное разъединение и соположение свойственной ему формой «включенности одного в другое». Целое и его части переплетены друг с другом, соединены в своей, так сказать, судьбе — и остаются соединенными, даже если чисто эмпирически оказываются разъединенными. То, что после этого разъединения случается с частью, является тем самым судьбой и для целого. Кто овладевает малейшей телесной частью человека, более того — его именем, его тенью, его отражением (для мифологических представлений также являющихся вполне реальными «частя-

64

ми» человека), тот овладел и им самим, получил над ним магическую власть. Вся «феноменология магии» с формальной точки зрения сводится к этой одной принципиальной предпосылке, в которой «комплексный» подход мифа с особой ясностью отличается от своеобразия «абстрактного» или, вернее сказать, абстрагирующего и анализирующего понятия.

Воздействие этой формы мышления может быть прослежено как в направлении *времени,* так и в направлении *пространства:* она преобразует, приводя в соответствие с собой, как представление о последовательности, так и представление об одновременности. В обоих случаях мифологическое мышление обладает тенденцией по возможности сдерживать то аналитическое раздробление бытия на самостоятельные частичные моменты и частичные условия, с которого начинается научное понимание природы и которое остается его типичной чертой в дальнейшем. В соответствии с основными представлениями «симпатической магии» существует сквозная связь, подлинное каузальное сочленение всего, что в результате пространственной близости или некоторой — пусть совершенно внешней — соотнесенности признается «относящимся к одному и тому же». Чрезвычайно опасно бросить остатки пищи, кости съеденных животных, поскольку все, что случится с этими вещами под влиянием враждебных колдовских чар, случится и со съеденной пищей, а также с тем, кто ее съел. Отрезанные волосы, ногти и экскременты следует закопать или сжечь, чтобы они не попали в руки вражеского колдуна. У некоторых индейских племен слюну врага, если удается ее раздобыть, помещают в картофелину, последнюю же подвешивают в дымоходе: по мере того как картофелина сохнет под действием дыма, сякнут и силы врага[26]. Как видно, на «симпатическую» связь, предполагаемую между телом и его отдельными частями, никак не влияет физическое и пространственное разъединение. В силу этой связи оказывается невозможным разделение организма на части и четкое выделение того, чем эти части являются сами по себе и чем — для организма в целом. Если понятийно-каузальное представление в своем описании и анализе жизненных процессов раскладывает все происходящее в организме на отдельные характерные типы деятельности и функции, то мифологическое воззрение не может выйти на подобное разделение на элементарные процессы, а потому и на подлинную «артикуляцию» самого организма. Любая часть тела, какой бы «неорганичной» она ни была — вроде ногтя мизинца на ноге — в соответствии со своим *магическим* значением для целого равнозначна всякой другой. Вместо органической структуры, всегда предполагающей органическую дифференциацию, господствует простая эквивалентность. И здесь мы имеем дело с представлением о простом сосуществовании вещных *фрагментов,* без какой-либо иерархии *функций,* каждая из которых отличается от других. И подобно тому как физические части организма не выделены четко по своему значению, так же и временные параметры события, отдельные временные моменты не могут быть опознаны по своему ка-

65

узальному значению. Если воин поражен стрелой, то он может, согласно магическим поверьям, залечить рану и ослабить боль, подвесив стрелу в прохладном месте и смазав ее мазью. Какой бы странной ни показалась нам эта «каузальность», она все же сразу же становится понятной, если учесть, что стрела и рана, как «причина» и «следствие», в данном случае все еще представляют собой совершенно простые, нерасчлененные вещные единицы. С позиций научного взгляда на мир просто «вещь» никогда не бывает причиной другой: ведь то действие, что она оказывает на другую, она оказывает лишь в совершенно определенных детерминирующих обстоятельствах и прежде всего в четко ограниченный *временной момент.* Причинная связь является в данном случае не столько связью между вещами, сколько связью между *изменениями,* претерпеваемыми некоторыми объектами в определенные временные отрезки. Благодаря этому следованию временному протеканию события и его разделению на различные, четко отграниченные «фазы», причинные связи по мере прогресса научного познания приобретают все более сложную и опосредованную структуру. Здесь уже «эта» стрела не может мыслиться в качестве причины «той» раны — все выглядит следующим образом: эта стрела в определенный момент (t_1) в который она проникает в тело, вызывает в нем определенное изменение, а за ним в дальнейшем (в последующие моменты t_2, t_3 и т.д.) следует ряд других изменений, изменений в телесном организме, которые в целом и должны рассматриваться в качестве необходимых частных условий появления раны. Поскольку миф и магия нигде не осуществляют выделения этих частных условий, обладающих лишь *относительной* значимостью в

целостной связи действий, для мифа и магии в сущности не существует определенных границ, позволяющих развести временные моменты, как не существует для них и подобных границ для частей пространственного целого. Связь симпатической магии перескакивает как через пространственные, так и через временные барьеры: подобно тому как разделение пространственного единства, физическое отделение одной части тела от всего тела не разрывает действенной связи между ними, так и границы между «до» и «после», «раньше» и «позже» сливаются. Вернее было бы сказать, что магическая связь не *устанавливается* между разделенными в пространстве и времени элементами — это скорее опосредованное рефлексивное выражение ситуации, — а изначально препятствует подобному разделению на элементы как таковому: в том числе и там, где *эмпирическому* взгляду разделение представляется непосредственно данным, оно тут же устраняется магическим взглядом, напряжение между пространственными и временными различиями словно растворяется в простом тождестве магической «причины»[27].

Еще одно следствие этого предела, положенного мифологическому представлению о мире, проявляется в повсеместно свойственном ему *вещно-субстанциальном взгляде на воздействие.* Логически-каузальный анализ события в значительной степени направлен на то, чтобы

66

в конечном итоге разложить данное на простые *процессы,* которые мы в состоянии наблюдать сами по себе и в регулярности их протекания, — мифологическое воззрение, напротив, даже обращаясь к рассмотрению процессуального события, где оно ставит вопрос о возникновении, связывает сам «генезис» с конкретным данным *наличным бытием.* Оно знает и понимает процесс воздействия лишь как простую смену конкретно-индивидуальных форм наличного бытия. В научном подходе путь ведет от «вещи» к «условию», от «субстанциального» к «функциональному» рассмотрению — в мифологическом представление о становлении остается включенным в представление о простом наличном бытии. Если познание, чем дальше оно продвигается, тем все более ограничивается вопросом относительно того, «как» происходит возникновение чего-либо, т.е. относительно его закономерной формы, то миф вопрошает исключительно относительно «что», «из чего» и «во что». И при этом он желает видеть перед собой эти «из чего» и «во что» в полной вещной определенности. Причинность представляет собой в этом случае не форму отношения опосредующего мышления, словно встающего «между» отдельными элементами как нечто самостоятельное, чтобы осуществить их анализ и синтез, но моменты, на которые разлагается становление, доподлинно носят характер *вещных причин,* самостоятельный конкретный характер. В то время как понятийное мышление, разлагая последовательность событий на «причины» и «следствия», направлено в основном на способ, устойчивость, правило перехода, мифологической потребности объяснения довольно того, что начало и конец процесса достаточно ясно различаются. Множество мифов о творении сообщают, как мир возник из подобной простой первоосновы, начальной вещи, из мирового яйца или мирового ясеня. В древнескандинавской мифологии он создается из тела великана Имира: из плоти Имира творится суша, из крови — шумное море, горы из его костей, деревья из волос, из черепа — небесный свод. То, что речь идет о типичной форме представления, доказывается полной аналогией в ведийском гимне о творении, где описывается, как живые существа, твари небесные и лесные, как солнце, луна и воздушное пространство возникли из Пуруши, человека, принесенного в жертву богами. И в этом случае своеобразное опредмечивание, свойственное всякому мифологическому мышлению, проявляется с еще большей четкостью: ведь подобным способом объясняется возникновение не отдельных конкретно-воспринимаемых объектов, но и совершенно сложных и опосредованных формальных отношений. Песни и мелодии, стихотворные размеры и жертвенные формулы также возникли из отдельных частей тела Пуруши; социальные отношения и касты также обнаруживают такое же конкретно-вещное происхождение. «Его уста стали брахманом, его руки стали кшатрией, его бедра вайшьей, из его ног возник шудра»[28]. [12*]. Таким образом, в то время как понятийно-каузальное мышление приходит к тому, чтобы растворить все сущее в отношениях и понять его исходя из этих отношений, мифологический вопрос о происхождении, на-

67

против, удовлетворяется лишь тем, что сводит к заранее данному вещному наличному бытию даже самые сложные комплексы отношений — как, например, ритмы мелодии или разделение общества на касты. Все чистые свойства, принадлежности также должны в конечном счете превратиться для мифа — согласно этой его исконной форме мысли — в тела. Тот факт, что брахман, кшатрий или шудра отличаются друг от друга, не может быть понят иначе, как через содержание в них разных субстанций — брахмана, кшатрия, сообщающих тому, в ком они содержатся, их особые свойства. В дурной и неверной женщине живет, согласной ведийской теологии, «убивающее супруга тело», в бесплодной женщине — «тело (tanu) бездетности»[29]. В таких определениях особенно ясно ощущается имманентная борьба противоречий, диалектика, в которой живет мифологический образ представления. Мифологическая фантазия стремится к оживлению и одушевлению, к последовательной «спиритуализации» вселенной; однако мифологическая форма мышления, привязывающая все свойства и виды деятельности, все состояния и отношения к твердому субстрату, постоянно приводит к противоположной крайности: к своего рода материализации духовных элементов содержания.

Правда, мифологическое мышление также пытается установить между «причиной» и ее «действием» своего рода *преемственность,* включая между ними, как начальным и конечным состоянием, целый ряд опосредующих звеньев. Но и эти звенья все же сохраняют чисто предметный характер. Последовательность

события образуется—с точки зрения аналитически-научной каузальности — главным образом тем, что обнаруживается единый закон, аналитическая функция, с помощью которой мысль может овладеть событием как целым и определить продвижение от момента к моменту. Каждому временному моменту приписывается однозначно определенное «состояние» в рамках происходящего, которое может быть выражено математически с помощью определенных величин; однако все эти *различные* количественные величины вновь создают в своей совокупности *единственный* ряд изменений, поскольку именно само изменение, ими претерпеваемое, и подлежит всеобщему правилу и мыслится как необходимо следующее из него. В этом правиле отображаются как единство, так и расчлененность, как «континуальность», так и «дискретность» отдельных моментов события. Мифическое же мышление, напротив, не знает ни подобного единства, ни подобной расчлененности. Оно воспринимает процесс воздействия даже в тех случаях, когда оно вроде бы раскладывает этот процесс на множество ступеней, во вполне субстанциальной форме. Все своеобразие воздействия объясняется тем, что определенное вещное свойство предмета, к которому оно привязано, последовательно переходит на другие предметы. Все то, что в эмпирическом и научном мышлении выступает в качестве совершенно несамостоятельного «свойства» или чистой принадлежности, также приобре-

68

тает здесь характер полной субстанциальности, а тем самым и способность полного переноса на другие предметы. Об индейцах хупа сообщают, что у них и боль считается субстанцией[30]. О том, что и чисто «духовные», чисто «моральные» качества в этом смысле понимаются как переносимые субстанции, свидетельствует множество ритуальных предписаний, регламентирующих именно этот перенос. Так, порча, скверна, поразившая общество, может быть перенесена на отдельного человека, например на раба, а затем устранена принесением его в жертву. Во время греческих празднеств таргелий и вообще во время необычайных представлений в ионийских городах осуществлялся подобный ритуал очищения[31], восходящий к первобытным и повсеместно распространенным фундаментальным мифологическим представлениям[32]. Во всех этих ритуалах очищения и искупления речь идет, если иметь в виду изначальный смысл обычая, совсем не только о символическом замещении, а о вполне реальном, прямо-таки физическом переносе[33]. У батаков человек, попавший под проклятие, может «сбросить» его, перенеся на ласточку и дав ей улететь[34]. А то, что перенос возможен не только на живой и одушевленный субъект, но и на объект, следует, например, из обычая, известного в синтоизме. В синтоизме тот, кто должен быть очищен, получает от жреца вырезанный в форме одежды лист белой бумаги, называемый ката-сиро, «заместитель (человеческой) фигуры», пишет на нем год и месяц рождения и пол, трет его о свое тело и дышит на него, и в результате этой процедуры грехи переносятся на ката-сиро. Очистительная церемония кончается тем, что этих «козлов отпущения» бросают в море или реку, чтобы четыре очистительных божества унесли их в подземный мир, где они и сгинут без следа[35]. И все прочие духовные свойства и способности представляются мифологическому сознанию привязанными к какому-либо определенному материальному *субстрату.* В египетских церемониях коронования фараона есть точные предписания относительно того, как в совершенно определенной последовательности все свойства, все атрибуты бога должны быть перенесены на фараона через отдельные регалии, через скипетр, через бич, через меч. Все они являются при этом не просто символом, а настоящими талисманами, носителями и хранилищами божественных сил[36]. Вообще мифологическое понятие силы отличается от научного тем, что сила никогда не представляется ему в качестве динамического *отношения,* выражения целого каузальных отношений, но всегда выступает как нечто подобное вещи или субстанции[37]. Эта вещность распространена по всему миру; но в отдельных наделенных особой силой личностях, в колдуне и жреце, в вожде и воине она предстает словно сконцентрированной. И из этого субстанциального целого, из этого резервуара силы могут, в свою очередь, обособляться отдельные части и переходить на других путем простого контакта. Магическая сила, присущая жрецу или вождю, сгущенная в них «мана» привязана не к ним как индивидуальным субъектам, а способна к различным превращениям и переходу на других лиц. Поэтому магическая сила не явля-

69

ется, подобно физической, лишь обобщающим выражением, лишь результатом и «результирующей» каузальных факторов и условий, которые могут быть помыслены «действенными» лишь в сочетании, во взаимоотношениях, — напротив, она представляет собой подобное субстанции бытие, которое может как таковое перемещаться с места на место, от субъекта к субъекту. У африканцев эве, например, предметы и тайны, предназначенные для колдовства, могут быть куплены; однако приобрести волшебную силу можно только путем физического переноса, осуществляемого главным образом путем смешивания слюны и крови продавца и покупателя[38]. Болезнь, причиняющая человеку страдания, также никогда не является, с мифологической точки зрения, процессом, происходящим в его теле при эмпирически известных и эмпирически универсальных условиях, поскольку это овладевший им демон. И главное здесь не столько анимистическое, сколько субстанциальное представление — ибо так же как одушевленное демоническое существо, болезнь может быть представлена в виде просто своего рода чужеродного тела, проникшего в человека[39]. Глубокая пропасть, отделяющая эту мифологическую форму медицины от эмпирически-научной, основанной лишь работой греческой мысли, станет очевидной, если сравнить Corpus Hippocraticus с врачеванием жрецов Асклепия в Эпидавре и т.п. И во всех случаях в мифологическом мышлении

постоянно встречается овеществление свойств и процессов, сил и видов деятельности, нередко ведущее к их прямо-таки непосредственной материализации[40]. Чтобы обозначить эту своеобразную способность к отделению и переносу даже чистых свойств и состояний, была высказана идея о принципе «эманизма», господствующем в мифологическом мышлении[41]. Однако лучше всего, пожалуй, смысл и истоки этого образа мысли будут понятны, если учесть, что даже в научном познании четкое разграничение между вещью, с одной стороны, и свойством, состоянием и отношением — с другой, пробивалось весьма постепенно и в результате длительной мыслительной борьбы. И здесь то и дело приходится сталкиваться с тем, что границы «субстанциального» и «функционального» оказываются смазанными, что происходит полу-мифологическое гипостазирование чисто функциональных и реляционных понятий. Физическое понятие силы также очень медленно высвобождалось из этих пут. В истории физики то и дело встречаются попытки понять и классифицировать различные виды воздействия, связывая их мысленно с определенными *веществами* и их переносом из одной пространственной точки в другую, от одной «вещи» к другой. Еще в физике XVIII и начала XIX в. говорилось в этом духе о «теплороде» или об электрической или магнитной «материи». Однако если сущностная тенденция научного, аналитически-критического мышления направлена на то, чтобы больше и больше освобождаться от этих субстанциальных представлений, то мифу, напротив, свойственно при всей «духовности» его *объектов* и *элементов содержания* оставаться в своей «логике», в

70

форме своих понятий привязанным к телам. Мы пока попытались охарактеризовать эту логику лишь в самых общих фундаментальных чертах — теперь же следует продолжить рассмотрение, разобрав, каким образом специфическое понятие объекта и специфическое понятие каузальности мифологического мышления проявляются в постижении и структурировании *единичного* и как в связи с этим решающим образом определяются все *частные* «категории» мифического.

Примечания

[1] За более обстоятельным истолкованием этих предварительных эпистемологических рассуждений я должен адресовать читателя к их подробному изложению в моей работе: Substanzbegriff und Funktionsbegriff, особенно к главам 4 и 6.

[2] Тот факт, что содержание примитивного «понятия души» никак не может быть выведено полностью (или же даже только в его наиболее ярких чертах) из пережитого во сне, как и не может быть объяснено с помощью этих переживаний, был недавно справедливо и резко подчеркнут Вальтером Ф. Отто (См.: *Otto W.F.* Die Manem oder von den Urformen des Totengleubens. Berlin, 1923. S. 67 ff.).

[3] См. в связи с этим богатый материал, собранный в работе: *Lévy-Bruhl L.* La mentalité primitive. Paris, 1922); см. также: *Brinton D.G.* Religions of primitive peoples. P. 65 ff.

[4] Об истории толкования мифов см.: *Gruppe O.* Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit. Leipzig, 1921 (Supplement zu Rochers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie).

[5] См.: *Preuss K.T.* Ursprünge der Religion und Kunst // Globus, 1905. Bd. 87. S. 336; *Preuss K.T.* Die Nayarit-Expedition. Leipzig, 1912. Bd. 1. S. LXVIII, LXXXIXff.; *Preuss K.T.* Religion und Mythologie der Uitoto. Göttingen; Leipzig, 1921. Bd. 1. S. 123 ff; а также статью: *Preuss K.T.* Die höchste Gottheit dei den kulturarmen Völkern // Psychologische Forschung. 1922. Bd. 2. S. 165.

[6] Об античных мистериях в связи с этим см. в особенности: *Reitzenstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen. 2. Aufl. Leipzig, 1920, а также принципиально важные свидетельства у Узенера: *Usener H.K.* Heilige Handlung // Kleine Schriften. Bd. 4. S. 424). Мифологические церемонии называются у Климента Александрийского (согласно *Jong K.H.E., de.* Das antike Mysterienwesen. S. 19) только один раз «драмой», обычно же δρώμενα, что как правило значит «церемонии», причем в особенности тайные, и никогда — театральное представление. При этом нет освящения без танца: о тайне мистерий говорят, что ее не разгласили, а «растанцевали». То же касается ритуалов «примитивных» народов: «танцы, изображающие животных и духов, — замечает Пройс, — объединяет то, что они должны вызвать чудо. Это не изображение мифологических сюжетов, и цель нигде не заключается в изображении сцен и мыслей. Это появляется только тогда, когда танцы становятся профанными или достигают высокой степени развития» (*Preuss K. T.* Ursprung der Religion und Kunst // Globus. Bd. 86. S. 392).

[7] О подобных представлениях у первобытных народах см. : *Preuss K. T.* Ursprung der Religion und Kunst // Globus. Bd. 87. S. 384; свидетельства о таких же пред-

71

ставлениях, содержащиеся в античной литературе, см.: *Rohde E.* Psyche. 2. Aufl. Bd. 2. S. 28 Апт. 2; *Rohde E.* Psyche. 2. Aufl. Bd. 2. S. 77.

[8] Еще римское государственное право отрицало наличие имени у рабов, поскольку римское право отказывало им в личности; см.: *Mommsen T.* Römisches Staatsrecht. Bd. 1. S. 203 (цит. по: *Hirzel R.* Der Name. Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen // Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Bd. 26. № 2. Leipzig, 1918).

[9] Многочисленные свидетельства имеются у Бринтона (*Brinton D. G.* Primitive religion. P. 86 ff.), а также Джеймса (*James E. O.* Primitive ritual and belief. London, 1917. P. 16 ff.); см. также *Gennep A., van.* Les rites de passage. Paris, 1909.

[10] См.: *Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. 2. Aufl. S. 37; ср. особенно: *Norden E.* Agnostos Theos. S. 144 ff.

[11] Подробнее об этом см. работу: *Giesebrecht F.* Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre Religionsgeschichtliche Grundlage. Königsberg, 1902.

[12] Подробнее об этом «всемогуществе имени» и его реальном космологическом значении см. мое исследование: Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen // Studien der Bibliothek Warburg. Bd. 6. Leipzig, 1924. Кстати можно заметить, что вера в полную «субстанциальность» слова, безраздельно господствующая над мифологическим мышлением, в почти неизменной форме может наблюдаться в некоторых патологических проявлениях, где она, по-видимому, основана на том же духовном симптоме, на слиянии «ступеней объективации», которые в критическом мышлении и в аналитическом образовании понятий различаются. Важным и поучительным в этом отношении является случай, описанный Шильдером (*Schilder P.* Wahn und Erkenntnis. Berlin, 1918. S. 66 ff.). Исследуемый больной на вопрос, что является действительно действенным в мире, ответил, что это слова. Небесные светила «дают» определенные слова, зная которые можно властвовать над вещами. И не только слово в целом, но и каждая из его составных частей опять-таки обладает той же силой воздействия. Пациент, например, убежден, что такие слова, как «хаос», можно разложить на части, которые тоже будут значимыми; то есть он относится «к своим словам так же, как химик к сложной субстанции».

[13] Большое число примеров этой связи из китайских поверий приводится у де Гроота: *Groot J.J.M., de.* Religious system of China. Vol. 4. P. 340 ff. «Изображение, в особенности живописное или скульптурное, то есть близкое к реальности, является alter ego живой реальности, обиталищем ее души, более того — самой этой реальностью. В огромном количестве создаются такие изображения умерших, чтобы позволить живым удерживать покойников в непосредственной близости как заступников и советчиков... Подобная тесная связь действительно является сердцевиной идолатрии и фетишизма, столь характерных для Китая, и, соответственно, феноменом в высшей степени важным для его религиозной системы».

[14] Характерные примеры такого рода можно найти в книге: *Budge E.A.T.W.* Egyptian magic. 2nd ed. London, 1911 (раздел «Магические изображения». P. 104 ff.).

[15] Ср. об этом очень богатый этнографический материал, собранный Фрейзером: *Frazer J.G.* Taboo and the perils of the soul // *Frazer J. G.* The golden bough. Vol. 2. 3rd ed. London, 1911. P. 77 ff.

[16] *Kingsley M.* West African studies. P. 207.

[17] Подробнее об этом см.: *Preuss K.T.* Anfänge der Religion und Kunst; относительно мифологического принципа «juxta hoc ergo propter hoc» см. в особен-

72

ности богатый материал, собранный в работе: *Lévy-Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1910.

[18] *Oldenberg H.* Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1915. S. 20 ff.

[19] *Lévy-Bruhl L.* Das Denken der Naturvölker. S. 30.

[20] *Preuss K.T.* Die Nayarit-Expedition. S. L ff; см. также: *Preuss K.T.* Die geistige Kultur der Naturvölker. Liepzig, 1914. S. 9ff.

[21] См., например, *Thurnwald R.* Zur Psychologie des Totemismus // Anthropos. 1919, Bd. 14. S. 48 ff., где вместо «комплексного» мышления говорится о мышлении «цельными образами».

[22] Примеры подобного рода из африканских религий см.: *Meinhof C.* Die Religionen der schriftlosen Völker. S. 15ff.

[23] См. *Brinton D.G.* Primitive religion. P. 47ff; *Lévy-Bruhl L.* La mentalité primitive. Paris, 1922.

[24] В дополнение к вышесказанному см. критику способности суждения в моей работе «Жизнь и учение Канта» (Kants Leben und Lehre. 3. Aufl. Berlin, 1922. S. 310 ff).

[25] Подробнее об этом см. в моем изложении истории греческой философии в учебнике философии, изданном Максом Дессуаром, в т. 1.

[26] См.: *Frazer J.G.* The golden bough. 3rd ed. Pt. 2. P. 126-127, 258 ff, 287 etc.

[27] Каким образом та же мыслительная форма мифической «каузальности» действует не только в магии, но и на высших ступенях мифологического мышления, в особенности в астрологии, я попытался показать в работе Die Begriffsform im mythischen Denken. Leipzig, 1921 // Studien der Bibliothek Warburg. Bd. 1.

[28] См.: Lieder der Rigveda, übersetzt von Hillebrandt. Göttingen; Leipzig, 1913. S. 130—131; перевод песни Эдды, описывающей творение из тела великана Имира, см., например: *Golther W.* Handbuch der germanischen Mythologie. Leipzig, 1895. S. 517.

[29] Подробнее см.: *Oldenberg H.* Religion des Veda. 2. Aufl. S. 478 ff.

[30] *Goddard P.E.* The Hupa. Berkeley, 1903-1904 // Publication of American archaeological and ethnological university of California. Archaeology 1.

[31] Подробности см.: *Rohde E.* Psyche. 2. Aufl. Bd. 2. S. 78.

[32] О распространенности представлений о «козле отпущений» см. особенно: *Frazer J.G.* The scapegoat // Golden bough. Vol. 2. 3rd ed. London, 1913.

[33] Подробнее об этом см.: *Farnell L.R.* The evolution of religion. New York; London, 1905. P. 88 ff, 177 ff.

[34] *Warneck J.G.* Die Religion der Batak. Göttingen, 1909. S. 13; совершенно те же представления обнаруживаются в Индии и в германских народных поверьях. «Каждая крестьянка в Индии, — пишет Гопкинс (*Hopkins E. W.* Origin and evolution of religion. New Haven, 1923. P. 163), — пораженная болезнью, оставляет на дороге одежду, зараженную ее недугом, в надежде что кто-нибудь другой подберет ее вместе с болезнью и тогда сама она освободится от нее». О германских поверьях см., например: *Weinhold K.* Die mythische Neunzahl bei den Deutschen // Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1897. S. 51.

[35] *Florenz K.* Der Shintoismus // In: Kultur und Gegenwart. Teil 1. Abt. 3. 1. f., S. 193-194.

[36] *Moret A.S.* Du caractère réligieux de la royauté pharaonique. Paris, 1903; совершенно аналогично обстоит дело и с другими ритуалами, например свадебными. «Их следует понимать, — пишет ван Геннеп (*van Gennep.* Les rites de passage. P. 191), — не в символическом смысле, а совершенно материально: шнур, ко-
73
торый привязывает, кольцо, браслет и корона, которые надевают, являются носителями реально исполняемого действия».

[37] Этому представлению мифологического мышления, как может показаться, непосредственно противоречит предпринятая Гребнером в его книге (*Graebner F.* Das Weltbild der Primitiven. München, 1924) попытка доказать положение, что для мифологического мышления «свойства, действия, отношения объекта к другим объектам более активно присутствуют в сознании... чем объект в своей субстанциальности». «Атрибуты играют в примитивном мышлении гораздо более важную, субстанции — менее важную роль, чем у нас» (S. 23, 132). Однако если проанализировать конкретные примеры, с помощью которых Гребнер пытается обосновать это положение, то оказывается, что противоречие касается не столько сути дела, сколько предложенной им формулировки. Ибо именно из этих примеров совершенно ясно следует, что мифологическое мышление не знает четкого различия между субстанциями, с одной стороны, и «атрибутами», «отношениями» и «силами» — с другой, а что оно все являющееся с *нашей* точки зрения «всего лишь» атрибутом или всего лишь несамостоятельным отношением сгущает, превращая в самостоятельную, существующую саму по себе вещь. Критически-научное толкование понятия субстанции, гласящее, выражаясь словами Канта, что схемой субстанции и ее признаком, по которой она эмпирически опознается, является «постоянность реального во времени», — это толкование и в самом деле чуждо мифологическому мышлению, допускающему неограниченное «превращение» одной субстанции в другую [См.: *Кант И.* Сочинения. Т. 3. М, 1964. С. 225. — Прим. -пер.]. Однако этот факт еще не позволяет, вслед за Гребнером, сделать вывод, «что из двух важнейших категорий человеческого мышления, категорий причинности и субстанции, первая работает в мифологическом мышлении гораздо активнее, чем вторая» (S. 24), поскольку дистанция между тем, что можно назвать «причинностью» в мифологическом смысле, и научным понятием причинности, как было показано выше, ничуть не меньше, чем она обнаруживается при взгляде со стороны представлений о субстанции.

[38] *Spieth J.* Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Göttingen, Leipzig, 1911. S. 12. — Этот переход мана, волшебной силы, который как раз с точки зрения мифических представлений переходом и не является, поскольку при нем сила сохраняется в полном субстанциальном *тождестве,* прекрасно иллюстрируется одним преданием маори. В нем сообщается, как маори добрались до места их современного обитания на лодке Курахоупо или Курахаупо. «Согласно рассказанной маори Те Кахуи Карарехе версии, лодка разбилась уже при отплытии к новой родине у берега Гаваики. Колдовство завистников особой манакура вызвало повреждение. Однако попытка врагов разрушить мана лодки не удалась, потому что вождь лодки Курахоупо, Те Моунгароа, названный «воплощение мана лодки Курахоупо», прибыл в Новую Зеландию, правда, на другой лодке... Во время своего прибытия он представился (в соответствии с этой теорией воплощения) другим родам маори со словами: «Я лодка Курахоупо» (The Kurahoupo canoe // Journal of the Polynesian society. N. S. 2. P. 186—187, цит. по: *Lehmann F.R.* Mana — der Begriff des «ausserordentlich Wirkungvollen» bei Südseevölkern. Leipzig, 1922. S. 13.)

[39] Подробнее см.: *Thilenius* // Globus. Bd. 87. S. 105 ff-; *Vierkandt* // Globus. Bd. 92. S. 45; ср. также: *Howitt A. W.* The native tribes of South East Australia. London, New York., 1904. P. 280 ff.

[40] Так, например, «маниту» алгонкинских племен Северной Америки характеризуется как своего рода «загадочное энергетическое вещество», проявляю-
74
щееся повсеместно и способное проникать повсюду. «Человек, находящийся в бане, часто делает на своих руках и ногах надрезы, чтобы немного маниту, пробуждаемой жаром в камне и распространяющейся с паром от выплеснутой на камень воды, проникло в его тело» (*Preuss K.T.* Die geistige Kultur der Naturvölker. S. 54).

[41] См.: *Karutz R.* Emanismus // Zeitschrift für Ethnologie. Bd. 45; см. особенно: *Lehmann Fr. R.* Mana. S. 14, 25, 111 и др.
75

Глава 2. Частные категории мифологического мышления

Если сравнить эмпирически-научную и мифологическую картину мира, то сразу же станет ясно, что их противоположность основана не на том, что при рассмотрении и интерпретации действительности они используют совершенно разные категории. Не в свойствах, не в качестве этих категорий — в их *модальности,* вот в чем различаются миф и эмпирически-научное познание[1]. Способы синтеза, используемые обоими, чтобы придать чувственно-многообразному форму единства, чтобы придать структуру текучему, обнаруживают сквозную аналогию и соответствие. Одни и те же наиболее общие «формы» созерцания и мышления образуют единство сознания как такового, а, значит, и единство как мифологического сознания, так и сознания чистой познавательной деятельности. В этом отношении можно сказать, что каждая из этих форм, прежде чем приобрести определенную логическую форму, должна была пройти предварительную мифологическую стадию. В основе картины космоса, космического пространства и расположения тел в космическом пространстве, как ее рисует астрономия, лежит изначально астрологическое представление о пространстве и том, что в нем происходит. Универсальная теория движения, прежде чем стать чистой механикой и математическим представлением явлений движения, пытается дать ответ на вопрос «откуда» применительно к движению, что возвращает ее к мифологической проблеме творения, к проблеме «перводвигателя». И понятие числа — в не меньшей степени, чем понятия

пространства и времени, — прежде чем стать понятием математическим, оказывается мифологическим понятием, предпосылкой, лежащей в основе если не самого примитивного мифологического сознания, которому она чужда, то в основе всех форм его дальнейшего развития. Задолго до того, как оно стало чистой единицей измерения, число было предметом поклонения в качестве «священного числа» — и отблеск этого поклонения еще лежит на первых шагах научной математики. Таким образом, с абстрактной точки зрения одни и те же виды отношения, единства и множества, «совместности», «соседства» и «последовательности» определяют мифологическое и научное объяснение мира. И все же каждое из этих понятий, как только мы возвращаем его в мифологическую сферу, тут же приобретает совершенно определенные своеобразные черты, своего рода осо-

76

бый «оттенок». Этот оттенок, эта нюансировка отдельных понятий в пределах мифологического сознания представляется на первый взгляд чем-то совершенно индивидуальным, что можно только ощутить, но что не может быть предметом познания или «постижения». Однако даже в основе этого индивидуального лежит нечто универсальное. В особых свойствах и своеобразии каждой отдельной категории повторяется, как показывает более пристальное рассмотрение, определенный *тип* мышления. Фундаментальная структура мифологического мышления, проявляющаяся в направленности мифологического предметного сознания, в характере его понятия реальности, его понятий субстанции и каузальности, распространяется дальше — она охватывает и определяет в том числе и отдельные структурные черты этого мышления, накладывая на них, так сказать, свою печать.

Объектные отношения и определения объекта в пределах чистого познания восходят к основной форме синтетического суждения: «итак, мы говорим, что познаем предмет, когда в многообразии созерцания достигли синтетического единства». Однако синтетическое единство в сущности своей является систематическим единством: его установление не может остановиться в какой-либо точке, но поступательно охватывает опыт в целом, чтобы претворить его в единую логическую связь, в целое «причин» и «следствий». В структуре, в иерархии этих причин и следствий каждому отдельному явлению, каждому отдельному наличному бытию и событию предназначается особое место, в силу которого оно *отличается* от всех прочих и в силу которого оно все же находится со всеми остальными в сплошной *связи.* Наиболее ясно это выявляется в математическом варианте картины мира. Особенность отдельного бытия или события обозначается здесь таким образом, что ему придается некоторая характерная числовая или количественная величина, — однако все эти величины снова соединяются вместе через определенные уравнения, через функциональные связи, так что они образуют закономерно упорядоченный ряд, жесткую «конструкцию» точных измеряемых параметров. В этом смысле, например, современная физика «постигает» совокупность событий, выражая каждое особое событие через его четыре пространственно-временные координаты x_1, x_2, x_3, x_4 и возводя изменение этих координат к конечным инвариантным закономерностям. Этот пример еще раз показывает, что для научного мышления синтез и анализ образуют не два различных или даже противоположных основных акта, но что речь идет о едином логическом процессе, осуществляющем и то, и другое, и четкое разграничение особенностей, и их соединение в систематическое единство целого. А глубинное основание этого заключено в существе самого синтетического суждения. Ибо синтетическое суждение отличается от аналитического тем, что оно мыслит осуществляемое им единство не как понятийное тождество, а как единство различий. Каждый элемент, который в нем полагается, характеризуется тем, что он не просто «существует в себе самом», логически оставаясь в себе, а коррелятивно соотносится с некоторым «другим». Чтобы выразить

77

это обстоятельство схематически, назовем элементы отношения a и b, а связь, их объединяющую, — R; таким образом, всякая подобная связь обнаруживает четкую трехчленную *структуру.* Дело не только в том, что оба основных элемента (a и b) четко и ясно различаются через отношение, в которое они между собой вступают, но и в том, что сама форма отношения (R) означает относительно содержательных элементов, в ней упорядочиваемы, нечто новое и своеобразное. Она принадлежит, так сказать, иному смысловому уровню, нежели сами отдельные содержательные элементы; она сама не является особым содержанием, особой вещью, но всеобщим, чисто идеальным *соотношением.* В подобных идеальных отношениях коренится то, что научное познание именует «истиной» явлений: ибо под этим не понимают ничего иного, нежели как совокупность самих явлений постольку, поскольку они берутся не в их конкретном наличном бытии, а преобразуются в форму мысленной *связи,* которая в чрезвычайной степени и с необходимостью равно основана и на актах логического анализа, и на актах логического синтеза.

Миф также стремится к «единству мира» — и он движется при удовлетворении этого стремления совершенно определенными путями, предначертанными ему его духовной «природой». Уже на низшей ступени мифологического мышления, когда он еще производит впечатление совершенно захваченного непосредственным чувственным впечатлением и подчиненного самым элементарным чувственным порывам, уже в магических представлениях, для которых мир распадается на пестрое многообразие демонических сил, можно обнаружить черты, указывающие на своего рода членение, на будущую «организацию» этих сил. И чем более высокого развития достигает миф, чем более определенно он преобразует демонов в богов, обладающих собственной индивидуальностью и историей, тем более ясно различаются для него их сущность и их действенность. Подобно тому как научное познание стремится к

иерархизации законов, к систематизации подчинения и доминирования между причинами и следствиями, миф стремится к иерархизации сил и божеств. Мир становится для него все более и более прозрачным, по мере того как он распределяет его среди различных богов, вверяет каждую отдельную область бытия и человеческой деятельности отдельному богу. Однако как бы тесно ни сплеталась при этом целостность мифологического мира — эта целостность созерцания обладает все же совершенно иным характером, нежели целостность понятия, с помощью которого познание пытается охватить действительность. В мифе не идеальные отношения строят объективный мир как полностью определяемый закономерностями, в мифе все бытие сплавляется в конкретно-образных частностях в единое целое. И эта противоположность, видимая в *результате,* основана в конечном счете на противоположности *принципа.* Уже каждое *отдельное* сочленение, осуществляемое в мифологическом мышлении, обладает тем характером, который затем в целом получает лишь полную ясность и очевидность. Если научное познание способно соеди-

78

нять элементы лишь благодаря тому, что оно разъединяет их в том же самом критическом акте, то миф скатывает все, к чему он прикасается, словно в единую недифференцированную массу. Отношения, им устанавливаемые, устроены так, что благодаря ним включенные в них звенья оказываются не только объединенными идеальной взаимосвязью, но и становятся прямо-таки тождественными, становятся одной и той же *вещью.* Что бы ни «соприкасалось» друг с другом в мифологическом смысле — понимается ли это соприкосновение как пространственное или временное совпадение, или же какое-либо, пусть даже отдаленное сходство, или принадлежность к тому же «классу» или «роду» — оно перестает быть разнородным и разнообразным: оно приобретает субстанциальное единство сущности. Это представление ясно проявляется уже на низшей ступени мифа. Например, основная направленность магического мировоззрения характеризуется следующим образом: «Это выглядит так, словно отдельный объект не может рассматриваться сам по себе, отдельно, если только он возбуждает магический интерес, но всегда несет в себе принадлежность к другим объектам, с ним отождествляемым, так что внешнее проявление образует лишь своего рода оболочку, маску»[2]. В этой черте мифологическое мышление предстает «конкретным» мышлением в собственном смысле слова: к чему бы оно ни прикоснулось, сразу же испытывает своеобразное сгущение (Konkretion), срастается вместе. Если научное познание стремится *объединить* четко различаемые элементы, то мифологическое созерцание соединяет так, что соединяемое *совпадает.* Вместо единства соединяемого — как синтетического единства, то есть единства *различного —* получается вещная неразличимость, единство одного и того же. И это станет понятным, если учесть, что для мифологического воззрения существует лишь одно-единственное измерение отношений, лишь один-единственный «уровень бытия». В познавательной деятельности чистое понятие отношений занимает место, так сказать, *между* элементами, им объединяемыми. Ибо само оно не принадлежит миру этих элементов — оно не обладает сравнимым с ними вещным *существованием,* а всего лишь идеальным *значением.* История философии и история науки показывают, как начало осознания этого особого статуса чисто реляционных понятий становится поистине основанием новой эпохи научного духа. Первая строго логическая характеристика этих понятий выделяет данное противопоставление в качестве решающего момента: чистые «формы» созерцания и мысли обозначаются как не-сущие, как μὴ ὄν, чтобы отделить их от того образа существования, что подобает вещам, чувственным явлениям. Однако для мифа не существует подобного не-сущего, являющегося опосредованным *обоснованием* бытия, «истины»: он знает лишь непосредственное наличное бытие и непосредственно действующее. Поэтому отношения, им устанавливаемые, не являются мысленными связями, в силу которых то, что в них входит, одновременно подвергается анализу и синтезу, напротив, они представляют собой своего рода липкую массу, способную кое-как слепить даже самые разнородные вещи.

79

Этот своеобразный закон *сгущения или совпадения соотносимых звеньев в мифологическом мышлении* может быть прослежен по всем его отдельным категориям. Если мы начнем с категории количества, то достаточно будет вспомнить уже продемонстрированную ранее неспособность мифологического мышления провести четкую грань между целым и его частями, поскольку для него часть не только *представляет* целое, но и прямо-таки *есть* это целое. Для научного подхода, принимающего количество в качестве синтетической формы отношений, величина является одним из ряда параметров: единичность и множественность образуют в нем одинаково необходимые, строго коррелятивные моменты. Соединение элементов в одно «целое» предполагает их четкое разделение, различение *как* элементов. Так, пифагорейцы определяют число как то, что приводит все вещи в состояние гармонии в душе и только через это сообщает им телесность, а также разделяет отношения ограничивающих и безграничных вещей. Именно это разделение лежит в основе необходимости и возможности гармонии: «вещи подобные и единородные нисколько не нуждаются в гармонии, а неподобные, неединородные и не одного порядка необходимо должны быть сопряжены гармонией, с тем чтобы удерживаться вместе в космическом порядке» (Philolaos. Fr. 6 Diels)[13]*. Вместо подобной гармонии, представляющей собой «единение пестрого и созвучие разнозвучного», мифологическое мышление знает лишь принцип неразличения части и целого. Целое является частью в том смысле, что оно входит в нее своей полной мифологически-субстанциальной сущностью, что оно каким-то образом чувственно и материально буквально «сидит» в ней. В волосах человека, в его ногтях, в его одежде, в его следах продолжает присутствовать человек целиком. Каждый

след, оставляемый человеком, считается его реальной частью, которая может оказывать обратное влияние на него как целое и быть опасной для него как целого[3]. И тот же мифологический закон «причастности» действует не только там, где речь идет о реальных отношениях, но и там, где отношения являются — с *нашей* точки зрения — чисто идеальными. Род соотносится с тем, что он охватывает, что он объединяет в качестве видов или индивидуумов, не в том смысле, что он логически определяет это частное в качестве общего, — нет, он непосредственно присутствует в этом частном, живет и действует в нем. Здесь властвует не просто мысленная иерархия, но реальное подчинение единичного своему родовому «понятию». Например, структура *тотемистической* картины мира едва ли может быть понята иначе, нежели исходя из этой существенной черты мифологического мышления. Ведь в тотемистическом разделении людей и мира в целом происходит не просто соотнесение классов людей и вещей, с одной стороны, и определенными классами животных и растений — с другой; при этом отдельное существо или предмет мыслятся как реально зависимые от своего тотемистического предка, более того, как тождественные ему. Так, согласно знаменитому свидетельству Карла фон дер Штайнена, индейцы трумаи в северной Бразилии утверждают, что они *суть* водные жи-

80

вотные, в то время как бороро уверены, что они — красные попугаи[4]. Дело в том, что мифологическое мышление вообще не знает того отношения, которое мы называем родо-видовым, логическим отношением «экземпляра» к его роду или классу, но повсюду заменяет его вещным отношением воздействия и потому — поскольку для него лишь «равное» может воздействовать на «равное» — преобразует его в вещное отношение тождества.

Еще более ясно та же ситуация проявляется, когда мы рассматриваем миф не в его отношении к количеству, а в отношении к *качеству;* т.е. когда мы обращаем наше внимание не на отношение «целого» и его «частей», а на отношение «вещи» и ее «свойств». И в этом случае мы наблюдаем то же своеобразное совпадение членов отношения: свойство является для мифологического мышления не столько определением, прилагаемым «к» вещи, сколько выражением и носителем совокупности *самой* вещи, только увиденной с одной определенной стороны. Для научного познания и здесь устанавливаемая им взаимозависимость основана на *противоположности,* хотя и примиряемой в этой зависимости, но тем не менее не уничтожаемой совсем. Ибо субъект качества, «субстанция», которой «присущи» свойства, сама не может быть непосредственно сравнена с каким-либо свойством, ее нельзя непосредственно уловить и продемонстрировать, но она противопоставлена каждому отдельному свойству, да и совокупности свойств как «другое», как нечто самостоятельное. «Акциденции» являются при этом не вещными реальными «частичками» субстанции — она образует идеальное средоточие и опосредующий момент, через который они соотносятся и смыкаются друг с другом. Для мифа же и здесь единство, им устанавливаемое, тут же снова растворяется в простом неразличении. Поскольку для него все действительное сходится на одном уровне, субстанция не «обладает» различными свойствами, а каждое отличие как таковое уже *есть* субстанция, то есть субстанция не может быть постигнута иначе, нежели в непосредственной конкретизации, в прямом овеществлении. Как это овеществление прилагается ко всякому бытию чистого состояния или качества, равно как и ко всем видам деятельности и всем отношениям, что было уже показано (см. выше: с. 65 и далее). Однако своеобразный принцип мышления, лежащий в основе овеществления, проявляется еще более четко не на примитивных ступенях мифологического мировоззрения, а там, где оно уже готово войти в союз с основным принципом научного мышления и проникнуться им, где оно совместно с научным мышлением порождает своего рода гибрид — полумифологическую «науку» природы. Подобно тому как свойства мифологического *понятия каузальности* наиболее ясно можно представить себе на примере, пожалуй, астрологии[5], так и мифологическое *понятие свойства* наиболее четко проявляется при рассмотрении структуры алхимии. Родство алхимии и астрологии, прослеживаемое по всей их истории[6], находит при этом систематическое объяснение: в конечном итоге оно основано на том, что обе они представляют собой лишь два различных про-

81

явления одной и той же формы мышления, мистически-субстанциального мышления тождествами. Это мышление видит конечное объяснение любой общности свойств, любого сходства чувственного проявления различных вещей лишь в том, что в них каким-либо образом «содержится» одно и то же вещное «основание». В этом духе алхимия, например, рассматривает отдельные тела как комплексы простых основных свойств, из которых они возникают путем одной только агрегации. Каждое свойство представляет собой определенную элементарную вещь — а из суммы этих элементарных вещей строится мир составных вещей, эмпирический мир тел. Кто знает, каким образом происходит смешение этих элементарных вещей, тот знает и тайну их превращений и становится их властелином, поскольку он не только постигает эти превращения, но и способен сам их производить. Так, алхимик может добыть из обыкновенной ртути «философский камень», сначала удалив из нее воду, т.е. тот элемент подвижного и жидкого, что препятствует движению ртути к подлинному совершенству. Дальнейшая задача состоит в том, чтобы «зафиксировать» полученное таким образом тело, т.е. освободить его от его непостоянства, удалив из тела воздухообразный элемент, все еще в нем содержащийся. В ходе своей истории алхимия выработала чрезвычайно искусную и сложную систему этих сложений и вычитаний. Однако и в этих крайних утонченностях и сублимациях все еще ясно ощущаются мифологические корни всей методики. В основе

всех алхимических операций, как бы они ни выглядели в деталях, лежит изначальная мысль о переносимости и вещной отделимости свойств и состояний — то есть та же мысль, что проявляется и на более наивной и примитивной стадии, например в представлении о «козле отпущения» и т.п. (см. выше: с. 67 и далее). Всякое отдельное свойство, которым обладает материя, всякая форма, которую она может принимать, всякое воздействие, которое она способна оказывать, гипостазируется здесь, превращаясь в отдельную субстанцию, в самостоятельное существо[7]. Современная наука, и в особенности химия в форме, приобретенной ею благодаря Лавуазье, смогла преодолеть это полумифологическое понятие свойства только потому, что подвергала принципиальному изменению всю *постановку вопроса.* Для нее всякое «свойство» характеризуется совсем не как простое, а как нечто в высшей степени комплексное, не как изначальное и элементарное, а производное, не как абсолютное, а как полностью относительное. То, что чувственное воззрение именует «свойством» вещей и что оно, как ему кажется, непосредственно замечает и понимает, критическим анализом растворяется в определенном виде воздействия, в специфической «реакции», которая, однако, сама наступает лишь в совершенно определенных *условиях.* Так, горючесть тела больше не означает присутствие в нем определенной субстанции, флогистона, а указывает на его *поведение* относительно кислорода, точно так же как растворимость указывает на поведение тела относительно воды или какой-либо кислоты и т.д. Отдельное качество оказывается теперь не чем-либо подобным вещи, а представляет собой не-

82

что обусловленное — нечто, разлагаемое с помощью средств каузального анализа на цепочку отношений. Однако это одновременно означает и обратное: до тех пор, пока мышление не выработало эту мыслительную форму анализа, четкое разделение «вещи» и «свойства» еще не осуществимо и категориальные сферы обоих понятий с необходимостью смещаются навстречу друг другу и в конце концов переходят друг в друга.

В не меньшей степени, чем на категориях «целого» и «части» и на категории «свойства», типичные черты противоположности мифа и научного познания могут быть продемонстрированы и на такой категории, как «подобие». Упорядочивание хаоса впечатлений путем выделения в нем определенных групп на основании подобия и выстраивания рядов подобия, опять-таки, свойственно как логическому, так и мифологическому мышлению — без него миф не смог бы образовать определенных *персонажей,* а логическое мышление — определенные *понятия.* Однако постижение «подобия» вещей и здесь идет разными путями. Мифологическому мышлению достаточно сходства чувственного проявления, чтобы свести в один мифологический «род» формации, в которых оно выступает. Любой признак, сколь бы поверхностным он ни был, оказывается при этом в равной степени значимым — нет четкого разделения ни «внутреннего» и «внешнего», ни «существенного» и «несущественного», поскольку именно это воспринимаемое равенство или подобие является для мифа непосредственным выражением тождества *сущности.* Одинаковость, или подобие, никак не является поэтому для мифа чисто реляционным или рефлексивным понятием, это реальная сила — сама действительность, поскольку она есть сама действенность. В каждом случае так называемого «колдовства по аналогии» проявляется это фундаментальное мифологическое представление, правда, ложное *название* «по аналогии» не столько обозначает его суть, сколько скрывает ее. Ибо именно там, где мы усматриваем чистую «аналогию», то есть чистое отношение, миф имеет дело с непосредственным наличным бытием и с непосредственной актуальностью. Для него не существует чистого знака, «указывающего» на удаленное и отсутствующее, для него вещь в своей части — что, согласно мифологическому воззрению, означает вещь как целое — оказывается в наличии, как только появляется нечто подобное ей. В клубах дыма, поднимающихся из трубки, мифологическое сознание видит не просто «символ» и не просто средство вызвать дождь — в них оно видит перед собой непосредственный и осязаемый образ облаков, а в них — желаемую вещь, дождь. Таков вообще универсальный магический принцип, согласно которому вещами можно овладеть одним только мимическим представлением, изображением их[8], без какого-либо «целенаправленного» в нашем смысле воздействия — ведь на уровне мифологического сознания еще не существует ничего только мимического, чисто сигнификативного. Познающее сознание и при установлении подобия и построении рядов сходства обнаруживает свою своеобразную логическую двойственность: оно и здесь действу-

83

ет одновременно синтетически и аналитически, в одно и то же время связывая и разделяя. Поэтому оно подчеркивает в подобных содержательных элементах как момент различия, так и момент сходства; более того, оно обычно особо отмечает именно различие, поскольку при установлении родов и видов для него важно не просто отметить общее, а найти принцип, согласно которому осуществляется различение, градация внутри одного и того же рода. Взаимопроникновение этих двух тенденций может быть продемонстрировано на примере структуры любого *математического* понятия класса или рода. Когда математическое мышление подводит окружность и эллипс, гиперболу и параболу под одно понятие, то это обобщение опирается не на какое-либо непосредственное подобие фигур, в чувственном восприятии скорее различных насколько это вообще возможно. Однако среди этого различия мышление улавливает единство закона — единство конструктивного принципа, определяя все эти фигуры как «конические сечения». Выражение этого закона, общая «формула» для кривых второго порядка, полностью отображает как их связь, так и внутренние различия: ведь она демонстрирует, как под воздействием простого изменения определенных величин одна

геометрическая фигура переходит в другую. Этот принцип, определяющий и регулирующий данный переход, является в данном случае не менее необходимым и в строгом смысле «конституирующим» для содержания понятия, чем установление общности. Поэтому когда в традиционной теории понятия возникновение логического понятия класса и рода обычно связывается с «абстракцией» (при этом под абстракцией понимается не что иное, как выделение тех черт, в которых множество элементов содержания *сходится*) — это столь же одностороннее представление, как и трактовка функции каузального мышления, при которой эта функция усматривается исключительно в *сочленении,* в «ассоциации» представлений. И в том, и в другом случае речь идет скорее о том, чтобы не просто соединить уже данные четко разграниченные элементы содержания, а о том, чтобы сначала *осуществить* в мышлении именно этот акт. И снова миф демонстрирует, что ему чуждо как раз это разграничение, это разделение «индивидуума», «вида» и «рода» в смысле логической иерархии, «абстракции» и детерминации. Подобно тому как в каждой части для него заключено целое, так и в каждом «экземпляре» рода перед ним непосредственно предстает сам род со всей совокупностью его мифологических признаков, т.е. его мифологических сил. Таким образом, если логический род всегда одновременно разделяет и объединяет, пытаясь вывести особенное из единства принципа более высокого порядка, то миф и в этом случае слепляет единичное в единство образа, мифологической фигуры. Как только «части», «экземпляры» и «виды» срастаются подобным образом вместе, для них больше не существует разделения, остается одна только полная индифферентность, в силу чего они постоянно переходят друг в друга.

Правда, может возникнуть впечатление, будто этим разграничением мифологической и логической *формы мышления,* которое мы попы-

84

тались провести, почти ничего не достигнуто для понимания мифа как *целого,* для проникновения в те первобытные духовные пласты, что его породили. Разве не является это petitio principii, не приведет ли нас к ложной рационализации мифа попытка постичь миф, исходя из его *формы мышления?* Даже если допустить, что подобная форма существует, — значит ли она нечто большее, нежели внешняя скорлупа, охватывающая ядро мифа и скрывающая его? Разве не является миф единством созерцания, *интуитивным* единством, лежащим в основе всех филиаций, претерпеваемых им в дискурсивном мышлении и предшествующих ему? И даже эта форма созерцания не представляет собой последний пласт, из которого миф происходит и постоянно получает жизненную силу. Ибо нигде в мифическом речь не идет о пассивном созерцании, о спокойном наблюдении за вещами, всякое наблюдение здесь происходит от акта оценки, акта аффекта и воли. Поскольку миф сгущается в постоянные фигуры, поскольку он раскрывает перед нами четкий контур «объективного» мира персонажей — постольку и значение этого мира постижимо для нас только тогда, когда мы ощущаем за ним динамику чувства жизни, его изначально и порождающего. Лишь там, где это чувство жизни возбуждается изнутри, когда оно выражается в любви и ненависти, в страхе и надежде, в радости и печали, возникает возбуждение мифологической фантазии, порождающей определенный мир представлений. Из этого, однако, как представляется, следует, что любая характеристика мифологических *форм мышления* касается лишь чего-то опосредованного и вторичного — что она останется половинчатой и недостаточной до тех пор, пока ей не удастся пробиться от одной формы мышления мифа к его *форме созерцания* и свойственной ему *форме жизни.* Именно то, что эти формы нигде не расходятся друг с другом, оставаясь переплетенными от самых примитивных образований вплоть до высших и чистейших структур мифического, придает мифологическому миру его завершенность и его специфический облик. И этот мир складывается и членится по основным формам «чистого созерцания» — и он раскладывается на единство и множество, на «совокупность» предметов и на последовательность событий. Однако мифологическое созерцание *пространства, времени* и *числа,* возникающее при этом, остается отделенным чрезвычайно характерными границами от того, что значат пространство, время и число в теоретическом мышлении и в теоретическом построении мира предметов. Эти границы станут видимыми и ясными, только если удастся возвести опосредованные разделения, встречающиеся нам как в мифологическом мышлении, так и в мышлении чистого познания, к своего рода изначальному разделению, от которого они происходят. Ибо и миф предполагает подобную духовную «κρίσι,ς» — однако он формируется только тогда, когда в целом *сознания* осуществляется разграничение, через которое и в созерцание *мира как целого* проникает определенная разделенность, так что осуществляется распределение этого целого на различные смысловые пласты. Именно это изначальное разделение содержит в зародыше все последующие, обусловлен-

85

ные и определенные им — и если где и может быть выявлено своеобразие не столько мифологического мышления, сколько мифологического созерцания и мифологического чувства жизни, так это именно здесь.

Примечания

[1] О понятии модальности см.: Т. 1, С. 30 и далее.

[2] *Preuss K.T.* Die geistige Kultur der Naturvölker. S. 13.

[3] Примеры см. выше: С. 63 и далее.

[4] *Steinen K., von der.* Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin, 1897. S. 307; дальнейшие характерные примеры этого мифологического «закона причастности» см. в особенности у Леви Брюля: *Lévy-Bruhl L.* Das Denken der Natruvölker. Kap. 2.

[5] Подробнее об этом см. мое исследование: Die Begriffsform des mythischen Denkens. S. 29 ff.

[6] Свидетельства тому см. у Коппа: *Kopp H.F. M.* Die Alchimie. Heidelberg, 1886, а также Липпмана: *Lippmann E. O., von.* Entstehung und Ausbreitung von Alchimie. Berlin, 1919.

[7] Относительно деталей помимо описанного у Э.О. фон Липпмана (особенно см.: S. 318 ff) см.: *Berthelot M.P.E.* Les origines de l'alchimie. Paris, 1885.

[8] Множество примеров см. у Фрейзера: *Frazer J.G.* The golden bough. Vol. 1—2. P.1 / The magic art and the evolution of kings; см. также: *Preuss K. T.* Die geistige Kultur der Naturvölker. S. 29, а также выше: С. 50 и далее.

Часть II. Миф как форма созерцания. Строение и членение пространственно-временного мира в мифологическом сознании

Глава 1. Основное противопоставление

Теоретическое построение картины мира начинается с того момента, как сознание впервые проводит ясную границу между «видимостью» и «истиной», между просто «воспринимаемым» или «представляемым» и «истинно сущим», между «субъективным» и «объективным». В качестве критерия истины и объективности при этом используется момент постоянства, логической константности и логической закономерности. Всякий отдельный содержательный элемент сознания соотносится с этим требованием сплошной закономерности и поверяется им. Так происходит расслоение кругов бытия; так отделяется относительно непостоянное от относительно постоянного, случайное и единичное от универсального. Определенные элементы опыта оказываются необходимыми и основополагающими, как каркас, несущий сооружение в целом, — прочие получают статус лишь несамостоятельного и опосредованного бытия, они «суть» лишь постольку, поскольку оказываются выполненными особые условия их появления, и в силу условий они ограничены определенным участком, определенным сектором бытия. Так продвигается теоретическое мышление, постоянно полагая в непосредственной данности определенные различия логической значимости, своего рода логической «ценности». Однако наиболее общим мерилом, которое оно при этом использует, которого оно придерживается как высшего требования, как первого требования к мышлению, является «принцип достаточного основания». В нем выражается изначальный вектор сущности, характерная модальность самого познания. «Познавать» означает осуществлять продвижение непосредственности ощущения и восприятия к опосредованности всего лишь мыслимого «основания» — означает распределять простое наличное бытие чувственных впечатлений на пласты «причин» и «следствий».

Подобное разделение и расслоение, как было показано, совершенно чуждо мифологическому сознанию. Это сознание существует и живет в непосредственном впечатлении, которому оно вверяется, не «поверяя» его ничем другим. Впечатление является для него величиной не относительной, а абсолютной; оно не зависимо ни от чего другого, как его условия, напротив, оно утверждает себя простой интенсивностью наличного бытия, неодолимой силой, с которой оно навя-

89

зывается сознанию. Если мышление встречает то, что предстает ему как его «предмет», требованием пройти проверку на объективность и необходимость, испытует и вопрошает, сомневается и исследует, если оно противостоит ему со своими нормами, то мифологическое сознание не знает ничего подобного такому противостоянию. Оно «обладает» предметом лишь постольку, поскольку захвачено им, не оно владеет им, последовательно выстраивая его для себя, а просто оказывается в его власти. Здесь господствует не воля к постижению предмета, в том смысле, чтобы мысленно охватить его и включить в комплекс причинно-следственных отношений; здесь присутствует лишь охваченность предметом. Однако именно эта интенсивность, эта непосредственная власть, присущая мифологическому объекту, представшему пред сознанием, изымает его из обычного ряда всегда однообразного и однородного в своем повторении. Вместо того чтобы быть заключенным в схему некоторого правила, необходимого закона, каждый объект, охватывающий и наполняющий мифологическое сознание, проявляется как нечто существующее отдельно, как нечто несравненное и своеобычное. Он живет словно в индивидуальной атмосфере; это уникальное явление, доступное постижению лишь в своем непосредственном здесь и сейчас. И все-таки в то же время содержательные элементы мифологического сознания не являются собранием одних бессвязных частностей, напротив, и в них господствует нечто всеобщее, правда, по своему роду и происхождению это совершенно иная всеобщность, нежели всеобщность логического понятия. Ибо именно в силу своего особого характера все содержательные элементы мифологического сознания снова объединяются в некую целостность. Они образуют замкнутое царство — они обладают, так сказать, общим оттенком, благодаря которому они выпадают из ряда повседневного и привычного, обычного эмпирического наличного бытия. Эта черта обособленности, этот характер «необычайности» существенны для каждого содержательного элемента мифологического сознания как такового — они прослеживаются от низшей до высшей ступени, от магического миросозерцания, понимающего колдовство еще чисто практически и потому полутехнически, и до чистейших проявлений религии, где всякое чудо в конечном итоге растворяется в едином чуде самого религиозного *духа.* Эта своеобразная направленность на «трансцендентность» всегда оказывается тем, что объединяет все содержательные элементы мифологического и религиозного сознания. Все они содержат в своем простом наличном бытии и в своих непосредственных свойствах откровение, которое при этом как таковое еще сохраняет характер тайны, — и именно это взаимопроникновение, откровение, одновременно являющее и скрывающее, придает мифологически-религиозному содержанию его основную особенность, характер «священности»[1].

Смысл этой характерной особенности и ее значение для строения мифологического мира наиболее четко проявляются, пожалуй, тогда, когда мы наблюдаем его там, где он предстает перед нами еще в совер-

90

шенно чистом виде, где он еще не смешан с другими духовными смысловыми и ценностными нюансами, в особенности с этическими характеристиками. Для изначального мифологического чувства смысл и власть священного не ограничены никакой особой областью, никакой отдельной сферой бытия, никакой отдельной ценностной сферой. Этот смысл скорее выражается именно во всей полноте, в непосредственной интенсивности и непосредственной целостности наличного бытия и происходящего. Здесь отсутствует четкая граница, разделяющая, как бы пространственно, мир на «посюсторонний» и «потусторонний», на чисто «эмпирическую» и «трансцендентную» сферы. Вычленение, происходящее в сознании священного, является скорее чисто количественным. Любое, пусть самое обыденное содержание наличного бытия может приобрести отличительный характер священности, как только оказывается в специфическом мифологически-религиозном *поле зрения* — как только оно, вместо того, чтобы продолжать быть включенным в привычный круг событий и действий, с какой-либо стороны овладевает мифологическим «интересом» и с особой силой возбуждает его. Поэтому признак «священности» изначально отнюдь не привязан к каким-либо объектам или группам объектов — напротив, любое, пусть самое «безразличное» содержание может неожиданно приобщиться к этому признаку. Не определенное объективное качество, а определенная идеальная соотнесенность — вот что при этом отмечается. Тем самым и миф начинает вводить определенные моменты дифференциации в безразличное, «индифферентное» бытие, расслаивать его на различные смысловые поля. Он также оказывается формо- и смыслообразующим, когда прерывает однообразие и монотонность содержательных элементов сознания, вводя в это однообразие определенные различия в «ценности». Проекция всякого бытия и всего происходящего на одну оппозицию «священного» и «профанного» позволяет им обрести в самой этой проекции новое содержание — содержание, которым они не просто «обладают» с самого начала, а которое возникает в них в этой форме рассмотрения, так сказать, в этом мифологическом «свете».

Если взглянуть на мифологическое мышление, исходя из этих общих соображений, то в нем высветятся определенные фундаментальные явления, определенные разделы и пласты, к которым чисто эмпирическое изучение мифологии, включая сравнительные исследования, в последние десятилетия постоянно приходило, двигаясь с разных исходных позиций. С тех пор как Кодрингтон в своей знаменитой работе о меланезийцах указал на «мана» как центральное понятие примитивного мифологического мышления, проблемы, связанные с этим понятием, все больше и больше смещались в центр исследований по этнологии, этнической психологии и социологии. С точки зрения чисто содержательной первоначально обнаружилось, что представление, проявляющееся в «мана» меланезийцев и полинезийцев, обладает точным соответствием в других мифологических понятиях, в различных вариациях распространенных по всей земле. Маниту алгонкинских

91

племен Северной Америки, оренда ирокезов, ваканда сиу демонстрируют столь обширные и поразительные параллели с представлением о мана, что в данном случае действительно возникало впечатление, будто удалось обнаружить настоящую «элементарную мысль» мифологии[2]. Как представлялось, уже чистая феноменология мифологического мышления тем самым указывала на то, что в этом представлении отображено не столько *содержание* мифологического сознания, сколько одна из его типичных *форм,* более того, возможно, его изначальная форма. Так что различные исследователи пришли к тому, чтобы считать представление о мана подлинной *категорией* мифологически-религиозного сознания, даже «собственно» изначальной религиозной категорией[3]. При соединении этого представления с близко родственным, негативно ему соответствующим представлением «табу», возникало впечатление, что эти два полярных понятия обнажают изначальный пласт мифологически-религиозного сознания. Формула манатабу рассматривалась в качестве «минимальной дефиниции религии», в качестве одного из ее первичных конституирующих условий[4]. Однако чем шире раздвигались при этом рамки представления о мана, тем сложнее оказывалось вместе с тем дать ему четкое и ясное определение. Кодрингтон рассматривал мана в основном как «духовную силу» (spiritual power), которая в дальнейшем характеризуется как магически-сверхъестественная сила (supernatural power). Однако эта попытка свести понятие мана в конечном счете к понятию души и интерпретировать и разъяснять его, исходя из предпосылок *анимизма,* оказалась несостоятельной. Чем четче определялось значение слова мана и чем точнее очерчивалось содержание представления, тем больше становилось ясно, что и то, и другое принадлежит к иному пласту, к «доанимистическому» направлению мифологического мышления. Именно там, где еще не может быть речи о развитом понятии души и личности или, по крайней мере, еще нет четкого рубежа между физическим и психическим, между духовно-личным и безличным бытием, использование слова мана представляется уместным по своей сути[5]. В отношении других развитых логических или мифологических представлений это словоупотребление также отмечено своеобразной индифферентностью. Так, в нем в частности отсутствует четкая граница между представлением о веществе и представлением о силе. Поэтому ни «субстанциальная» теория, понимающая мана просто как магическую субстанцию, ни «динамическая» теория, делающая особый акцент на понятии силы, на способности и воздействии, не улавливают, судя по всему, подлинного значения понятия мана и не в состоянии его исчерпать. Подлинное значение скорее заключено как раз в его своеобразной «текучести» — в перетекании и переходе из одной в другую характеристик, которые с нашей точки зрения четко различаются. Даже там, где речь, как кажется, идет о

«духовном» бытии и «духовных» силах, и то и другое еще совершенно пронизано вещественными представлениями. «Духи» этой ступени, как отмечалось, «характеризуются известной неопределенностью, здесь отсутствует различие между

92

естественным и сверхъестественным, реальным и идеальным, между личностями и другими существованиями и сущностями»[6]. Единственным в какой-то степени определенным ядром представлений о мана оказывается в конце концов не что иное, как впечатление чрезвычайного, необычного, «неординарного» вообще. Существенно не то, *что* является носителем, а именно эта черта, сам этот характер неординарности. Представление о мана, как и его негативное соответствие — табу, противопоставляет пласту обыденного бытия и идущих накатанными путями событий другой пласт, ясно от него отличающийся. Здесь действуют другие мерки, здесь властвуют другие возможности, другие силы и способы воздействия, нежели те, что проявляются в обычном ходе вещей. Однако в то же время это царство наполнено постоянными угрозами, неведомыми опасностями, подстерегающими человека со всех сторон. Поэтому ясно, что содержание представлений о мана и табу никогда не может быть полностью постигнуто, если подходить к нему с чисто *предметной* стороны. Оба понятия служат не для обозначения определенных классов предметов, а лишь выражают определенный *акцент,* который магически-мифологическое сознание придает предметам. В силу этого акцента совокупность бытия и событий раскладывается на мифологически-значимое и мифологически-незначимое, на то, что возбуждает и приковывает к себе мифологический интерес, и на то, что оставляет этот интерес относительно равнодушным. В качестве «основания» мифа и религии формула табу-мана может поэтому рассматриваться с тем же правом, с каким, например, *междометие* может рассматриваться в качестве основания языка. Оба понятия и в самом деле представляют собой, так сказать, первичные междометия мифологического сознания. Они еще не обладают самостоятельной функцией обозначения и представления, а равнозначны возбужденным выкрикам мифологического аффекта[7]. Они обозначают то изумление, то θανμάζειν[14]*, с которого начинаются как миф, так и научное познание и «философия». С превращением животного ужаса в изумление, — движущееся в двух направлениях, смешанное из противоположных черт, из страха и надежды, из боязни и восхищения, — по мере того как таким образом чувственное возбуждение впервые ищет выхода и *выражения,* человек оказывается стоящим на пороге новой духовности. Именно эта его новая духовность и отображается в несколько отрефлектированном виде в мысли о «священном». Ибо священное всегда предстает *одновременно* как удаленное и близкое, как привычное и защищающее и в то же время как недоступное, как «mysterium tremendum» и «mysterium fascinosum»[8]. Этот двойственный характер приводит к тому, что священное, четко отделяясь от эмпирического, «профанного» наличного бытия, не просто *отталкивает* его при этом отделении, а поступательно *пронизывает* его; даже и именно в этом противопоставлении оно сохраняет способность *структурировать* то, что ему противопоставлено. Общее понятие табу и конкретное множество отдельных табу-предписаний знаменуют первые шаги на пути этого структурирования. Они представляют собой первое чи-

93

сто негативное ограничение, налагаемое на себя волей и непосредственным чувственным стремлением; однако этот негативный барьер уже содержит в себе зерно и первое предварительное условие установления позитивных границ, позитивного формообразования. При этом направление, в котором движется это первое мифологическое формообразование, четко отделено от прочих направлений духовного сознания. Существуют собственные различия мифологической «валентности», подобно тому, как существуют аналогичные изначальные различия логической или этической значимости. Изначальное мифологическое понятие «священности» настолько совпадает с этическим понятием «чистоты», что оба скорее могут оказаться в удивительном противопоставлении, в своеобразном напряжении друг относительно друга. Священное в мифологическом и религиозном смысле именно тем самым становится запретным, предметом боязни, то есть «нечистым». Еще в латинском sacer, в греческом ἅγιος, ἅζεσθαί выражается эта двусмысленность, эта своеобразная «амбивалентность» значений — и то, и другое одновременно обозначают священное и проклятое, запретное, однако в каждом случае как-либо «отмеченное» и выделенное[9].

Теперь однако следует проследить, как это фундаментальное направление мифологического сознания, как это, можно сказать, изначальное разделение на священное и профанное, на отмеченное и неотмеченное ни в коей мере не остается привязанным только к отдельным, в особой степени «примитивным» образованиям, а проникает до его высших структур и утверждается в них. Дело представляется так, словно все, к чему прикасается миф, оказывается вовлеченным в это противопоставление — словно оно пронизывает и пропитывает мир в целом, поскольку он предстает как мифологически оформленное целое. Все производные и опосредованные формы мифологического миропонимания остаются, сколь бы разнообразны они ни были и до каких бы духовных высот они ни поднимались, зависимыми в той или иной мере от этого первичного разделения. Все богатство и вся динамика мифологических форм жизни основаны на том, что «акцентуирование» наличного бытия, выражаемое в понятии священного, полностью реализует свое воздействие и поступательно охватывает все новые области и содержательные элементы сознания. Если проследить это продвижение, то окажется, что между строением мифологического мира объектов и строением эмпирического мира объектов существует очевидная аналогия. В том и в другом требуется

преодолеть *изолированность* непосредственно данного — понять, как все единичное и частное «сплетается в целое». А конкретными выражениями этой «целостности», ее наглядными схемами в обоих случаях оказываются фундаментальные формы *пространства* и *времени,* затем к ним присоединяется в качестве третьей формы *число,* в котором моменты, в пространстве и времени выступающие раздельно, момент «совместности» и «следования», оказываются в состоянии взаимопроникновения. Все связи, постепенно обретаемые элементами как мифологического,

94

так и эмпирического сознания, достижимы лишь в этих формах пространства, времени и числа или в результате прохождения через эти формы. Однако в том, каким *способом* происходит это связывание, вновь проявляется фундаментальное различие логического и мифологического «синтеза». В эмпирическом познании созерцательное построение опытной действительности опосредованно детерминировано и направляется общей целью, им преследуемой, — его теоретическим понятием истины и действительности. Формирование понятий пространства, времени и числа происходит при этом соответственно общему логическому идеалу, на который чистое познание ориентируется все более определенно и все более сознательно. Пространство, время и число предстают мыслительными средствами, с помощью которых из простого «агрегата» восприятий постепенно формируется «система» опыта. Представление о порядке соположения, порядке следования и твердом числовом порядке меры и величины всех эмпирических элементов является предпосылкой того, что все эти элементы в конечном итоге могут быть сведены к *единой* закономерности, в один каузальный миропорядок. Тем самым время, пространство и число являются в данном отношении для теоретического познания не чем иным, как носителями «принципа достаточного основания». Они образуют основные константы, с которыми соотносится изменчивое; они являются универсальными системами координат, в которые каким-либо образом включается все единичное и в пределах которых оно получает свое определенное «место», а тем самым и гарантию однозначной определенности. Таким образом, по мере продвижения теоретического познания чисто созерцательные, наглядные черты пространства, времени и числа все больше и больше отступают на задний план. Они предстают не столько конкретным *содержанием* сознания, сколько универсальными *формами его организации.* Лейбниц, логик и философ «принципа достаточного основания», первым со всей ясностью формулирует это обстоятельство, определив пространство как идеальное условие «порядка в соположении», а время — как идеальное условие «порядка в следовании» и истолковав и то, и другое в силу их чисто идеального характера не как содержательные элементы бытия, а как «вечные истины». У Канта непосредственное обоснование, «трансцендентальная дедукция» пространства, времени и числа также состоит в том, что они утверждаются в качестве чистых принципов математического, а тем самым опосредованно и всякого эмпирического познания. Как условия возможности опыта они одновременно являются условиями возможности предметов опыта. Пространство чистой геометрии, число чистой арифметики, время чистой механики — это своего рода прообразы теоретического сознания; они образуют мыслительные «схемы», благодаря которым устанавливается опосредующая связь между чувственно-единичным и универсальной закономерностью мышления, чистого рассудка.

Мифологическое мышление также демонстрирует тот же процесс «схематизации» — в нем также по мере развития все более действен-

95

ным оказывается стремление подчинить все бытие общему пространственному порядку, все события — общему временному порядку, порядку судьбы. Это стремление достигает своего совершенного воплощения, поскольку оно вообще возможно в сфере мифа, в структуре *астрологической* картины мира; однако его истинные корни уходят глубже, в самый нижний, первобытный пласт мифологического сознания. Уже в прогрессе языкового *образования* понятий было ясно видно, как выработка четких и ясных пространственных характеристик во всяком случае оказывалось предварительным условием языкового обозначения универсально-мыслительных характеристик. Было показано, как простейшие пространственные обозначения языка, такие как «здесь» и «там», «далеко» и «близко» несут в себе в зародыше то, что по мере прогресса языка развивается в поразительное богатство интеллектуально-языковых структур. Только при посредстве пространственных слов и оказалось возможным связать две крайние точки всякого формирования языка — выявить в чувственной составляющей языкового выражения чисто духовный момент, а в духовной составляющей — чувственный момент. Таким медиумом духовности пространство, а также время оказываются и в круге мифологических представлений. Первые четкие и ясные членения, которые происходят в этом круге представлений, следуют пространственно-временным различиям. Однако в этом случае речь не идет, как в теоретическом сознании, о том, чтобы получить определенные постоянные фундаментальные единицы измерения, с помощью которых может быть объяснен и обоснован изменчивый мир событий. Место этого различения заступает другое, обусловленное своеобразным «углом зрения» мифа. Мифологическое сознание достигает членения пространства и времени, не закрепляя неустойчивые и подвижные чувственные явления в постоянстве мыслей, а прилагая и к пространственному, и к временному бытию свое специфическое противопоставление: противопоставление «священного» и «профанного». Этот основной, изначальный акцент мифологического сознания определяет и все частные подразделения в целом пространства и в целом времени. На примитивных ступенях мифологического сознания «власть» и «священность» сами еще выступают как своего рода вещи: как нечто

чувственно-физическое, привязанное к определенной личности или вещи как его носителям. Однако по мере дальнейшего продвижения вперед этот характер священности все более и более переходит от отдельных личностей или вещей на иные, в *нашем* понимании чисто идеальные параметры. Теперь это уже священные места и пространства, священные сроки и периоды и, наконец, священные числа — именно в них проявляется в первую очередь этот характер. И тем самым противопоставление священного и профанного впервые осмысляется уже не как частное, а как подлинно универсальное противопоставление. Поскольку всякое бытие вплетено в форму пространства, а всякое событие — в ритм и периодичность времени, то всякая характеристика, связанная с определенной *пространственно-временной* локализацией, вскоре переходит на данное

96

в ней *содержание* — как и наоборот, особый характер содержания придает месту, с которым оно соотнесено, также чрезвычайный характер. В силу этой взаимообусловленности все бытие и все события постепенно включаются в тончайшую сеть мифологических отношений. Пространство, время и число с точки зрения теоретического познания могут быть охарактеризованы как основные средства и ступени процесса *объективации* — они же представляют собой и три существенные фазы процесса мифологической «апперцепции». Здесь открывается перспектива специальной морфологии мифа, дополняющей рассуждения об общей форме мысли, лежащей в его основе, и наполняющей их, наконец, подлинным и конкретным содержанием.

Примечания

[1] О понятии священного как фундаментальной религиозной категории см., в частности: *Otto R.* Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Göttingen, 1917.

[2] Чрезвычайно богатая литература о понятии мана (до 1920 г.) тщательно собрана и критически прокомментирована в уже цитировавшейся подробной монографии Ф. Р. Лемана (см. выше: С. 70—71), о маниту алгонкинов см.: *Jones W.* The Algonkin manitou // Journal of American folklore. Vol. 18; об оренда ирокезов см. в особенности: *Hewitt J.N.B.* Orenda and a definition of religion // American anthropologist. 1902. New ser. 4. P. 33 ff; о ваканда см.: *McGee W.J.* The Siouan Indians // XV annual report of the Bureau of ethnology. Washington, 1898. См. также: *Beth K.* Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zu den Anfängen der Religion. Leipzig, 1914. S. 211 ff.

[3] В качестве основной *категории* мифологического мышления понятие мана используется, например, Юбером и Моссом: *Hubert H., Mauss M.* Esquisse d'une théorie générale de la magie // Année sociologique, 1902—1903.

[4] Ср. в частности: *Marett R.R.* The taboo-mana formula as a minimum definition of religion // Archiv für Religionswissenschaft. 1909, Bd. 12 и *Marett R.R.* The threshold of religion. London, 1914. P. 99 ff.

[5] Так, например, мана может быть приписана любой физической вещи, без того, чтобы она рассматривалась в качестве обиталища некоего «духа» или демона, достаточно, чтобы эта вещь выделялась из круга обычных и «нормальных» каким-либо отдельным признаком, в частности своей величиной. К тому же совсем не все, связанное с душой, наделено мана как таковое. Души умерших обычно лишены мана, она есть только у душ тех, кто уже при жизни обладал ею, кто был отмечен особыми силами, из-за которых они и после смерти являются предметом почитания или страха. Подробнее см.: *Codrington R.H.* The Melanesians. 1891. P. 253.

[6] *Crawley A.E.* The idea of the soul (цит. по: *Lehmann E.* Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker // Kultur der Gegenwart. T. 1. Abt. 3, 1,2. Leipzig, 1913. S. 15).

[7] Так, в особенности относительно маниту алгонкинов сообщается, что это выражение употребляется во всех тех случаях, когда представление и воображение возбуждены чем-либо новым, чрезвычайным: например, если, скажем, на рыбалке удается поймать рыбу неизвестного ранее вида, то к ней сразу применяют выражение «маниту» (см.: *Marett R.R.* The threshold of religion. 3rd ed.

97

P. 21; см. также: *Söderblom N.* Das Werden des Göttesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion. Leipzig, 1916. S. 95—96). Выражения «вакан» и «ваканда», судя по всему, этимологически восходят к междометиям удивления, см.: *Brinton D.G.* Religions of primitive peoples. P. 61.

[8] Этот двойственный характер «священного» особенно четко подчеркнул Р. Отто (см. выше: С. 97, прим. 1).

[9] Подробнее об этом см. в статье: *Söderblom N.* Holiness // Hastings Encyclopedia of religions and ethics. Vol. 6. P. 376 ff; относительно греческого ἅγιος см. особенно: *Williger E.* Hagios, Untersuchungen zur Terminilogie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen. Giessen, 1922.

[10] Подробнее см.: Т. 1. С. 135 и далее.

98

Глава 2. Основные черты морфологии мифа Пространство, время и число

1

Чтобы предварительно и в общих чертах охарактеризовать своеобразие мифологического представления о пространстве, можно взять в качестве исходной точки то обстоятельство, что мифологическое

пространство занимает своеобразную *среднюю позицию* между чувственным пространством восприятия и пространством чистого познания, пространством геометрического созерцания. Известно, что пространство чувственного восприятия, пространство зрения и пространство осязания не только не совпадает с пространством чистой математики, более того, между ними существует последовательное расхождение. Характеристики математического пространства не только не могут быть ни просто считаны с пространства восприятия, ни выведены путем постоянной мыслительной деятельности; требуется своеобразная смена угла зрения, *снятие* того, что представляется чувственному созерцанию непосредственно данным, чтобы пробиться к «мысленному пространству» чистой математики. В особенности сравнение «психологического» пространства и «метрического» пространства, лежащего в основании конструкций евклидовой геометрии, позволяет продемонстрировать это сквозное противопоставление. Что утверждается в одном, отрицается в другом, и наоборот. Евклидово пространство характеризуется тремя основными признаками — признаками непрерывности, бесконечности и сплошной однородности. Однако все эти моменты противоречат характеру чувственного восприятия. Восприятие не знает понятия бесконечного; оно скорее изначально привязано к определенным пределам способности восприятия и тем самым к определенной ограниченной пространственной области. Столь же мало, как о бесконечности, можно говорить и об однородности пространства чувственного восприятия. Однородность геометрического пространства основана в конечном счете на том, что все его элементы, все заключенные в нем «точки», представляют собой не что иное, как простые координаты, которые, однако, не обладают за пределами этих отношений, этого «положения» друг относительно друга даже каким-либо собственным, самостоятельным *содержанием.* Их бытие растворяется в их взаимных связях: это чисто функциональное, не субстанциальное бытие. Поскольку эти точки в сущности вообще лишены содержания, поскольку они стали чистым выражением идеальных

99

отношений — поэтому применительно к ним вообще не может быть речи о содержательном различии. Их однородность не означает ничего иного, кроме той однотипности их структуры, что коренится в общности их логической задачи, назначения и смысла. Поэтому гомогенное пространство никогда не бывает данным, а лишь конструктивно-порождаемым — подобно тому как геометрическое понятие гомогенности может быть выражено постулатом, согласно которому из любой пространственной точки во всех местах и всех направлениях могут осуществляться одни и те же конструкции[1]. В пространстве непосредственного восприятия этот постулат не может быть реализован нигде. Здесь отсутствует строгая однородность мест и направлений, напротив, каждое место обладает своеобразием и собственной значимостью. Пространство зрения, как и пространство осязания, сходятся в том, что они, в противоположность метрическому пространству евклидовой геометрии, «анизотропны» и «негомогенны»: «основные направления организации: спереди-сзади, сверху-снизу, справа-слева оказываются и в одном, и в другом психологических пространствах неравноценными»[2].

Если исходить из этого масштаба сравнения, то не остается ни малейшего сомнения в том, что *мифологическое* пространство столь же близкородственно пространству чувственного восприятия, сколь оно, в то же время, резко противоположно мысленному пространству геометрии. Оба они, и мифологическое пространство, и пространство восприятия, представляют собой вполне конкретные структуры сознания. Здесь еще нет и не может быть различения «позиции» и «содержания», лежащего в основании конструкции «чистого» пространства геометрии. Позиция здесь не может быть отделена от содержания, не может быть и противопоставлена ему как элемент, обладающий самостоятельным значением, она «существует» лишь постольку, поскольку она *наполнена* определенным, индивидуально-чувственным или наглядным содержанием. Поэтому в чувственном, как и мифологическом пространстве, каждое «здесь» и «там» это не просто здесь и там, не просто термин общего отношения, которое однотипно сочетается с самыми различными элементами содержания, напротив, каждая точка, каждый пространственный элемент обладает чем-то вроде собственного «оттенка». Ему присущ особый, отличающий его характер, уже не поддающийся общему понятийному описанию, но непосредственно переживаемый как таковой. Подобно отдельным местам в пространстве, характерными различиями обладают и отдельные пространственные направления. Подобно тому как «психологическое» пространство отличается от «метрического» тем, что в нем право и лево, перед и зад, верх и низ не могут поменяться местами, потому что при движении в каждом из этих направлений возникают совершенно специфические чувственные ощущения, — точно так же с каждым из этих направлений связаны своего рода специфические мифологические эмоциональные значения. В противоположность однородности, господствующей в геометрическом понятийном пространстве, в про-

100

странстве мифологического созерцания каждое место и каждое направление снабжено неким особым *акцентом* — а тот, в свою очередь, восходит к основному, к собственно мифологическому акценту, к разделению профанного и священного. Границы, устанавливаемые мифологическим сознанием и членящие для него мир пространственно и духовно, основаны не на том, что, как в геометрии, открывается противостоящее текучим чувственным впечатлениям царство постоянных структур, а на том, что человек в своем непосредственном отношении к действительности, как субъект воли и действия, ограничивает себя перед лицом этой действительности, воздвигает для себя некие пределы, на которые опираются его чувство и его воля. Первичное пространственное различие, снова и снова повторяющееся и все более

сублимирующееся в более сложных мифологических формациях, и представляет собой это различие двух *областей* бытия: обычной, общедоступной и другой, выделенной из своего окружения как священный участок, отделенный от остального мира изгородью и охраняемый.

Однако как бы это мифологическое представление о пространстве ни отличалось от «абстрактного» пространства чистого познания этой индивидуально-чувственной основой, на которую оно опирается и от которой оно, как кажется, неотделимо, тем не менее даже в этом представлении обнаруживается некоторая общая тенденция и общая функция. В мифологическом мире как целом пространство играет роль, пусть никак не тождественную по содержанию, но аналогичную по форме той, что досталась геометрическому пространству в построении эмпирической, предметной «природы». Оно также действует как та схема, что, будучи применена в качестве опосредующего момента, позволяет соотнести друг с другом на первый взгляд совершенно несравнимые элементы. Подобно тому как прогресс «объективного» познания основан на том, что все чисто чувственные различия, предлагаемые непосредственным ощущением, в конце концов сводятся к чисто пространственным и количественным различиям и полностью отображаются в них, так и мифологическое мировоззрение знает подобное представление, «отображение» в пространстве явлений, которые сами по себе пространственными не являются. Всякое качественное различие обладает здесь своего рода стороной, соответственно которой оно одновременно предстает пространственным различием — так же как и всякое пространственное различие всегда в то же время есть и будет качественным различием. Между обеими областями происходит своего рода обмен, постоянный переход из одной в другую. Уже анализ языка ознакомил нас с формой этого перехода: мы видели, что множество отношений самого различного рода, в особенности качественных и модальных, язык мог уловить и выразить только благодаря тому, что использовал для их выражения обходной путь пространственного выражения. В связи с этим простые пространственные слова оказались своего рода первоначальными духовными выражениями. Объективный мир стал для языка понятным и проницаемым в той мере, в какой ему удалось представить его пространством, перевести

101

его на язык пространства (см.: Том 1. С. 135 и далее). И точно такой же перевод, переложение воспринимаемых и ощущаемых качеств на язык пространственных образов и представлений, постоянно происходит и в мифологическом мышлении. В нем также сказывается тот своеобразный «схематизм» пространства, благодаря которому оно способно сблизить самые разнородные вещи, сделав их тем самым сравнимыми и каким-то образом «сходными».

Это отношение, похоже, становится тем яснее, чем дальше мы уходим в глубь ряда специфически-мифологических порождений и чем больше мы приближаемся к подлинным первобытным мифологическим созданиям и членениям. Подобное первобытное членение, первое примитивное распределение и разделение всего бытия на твердо определенные классы и группы мы обнаруживаем в *круге тотемистических представлений.* Не только человеческие индивиды и группы оказываются четко разделенными благодаря своей принадлежности к определенному тотему — эта форма классификации охватывает и пронизывает мир в целом. Всякая вещь, всякий процесс «*понимаются*» через *включение* в систему тотемных классов, снабжение их каким-либо характерным тотемным «значком». А он, как и всегда в мифологическом мышлении, является отнюдь не *просто* знаком, но выражением связей, которые понимаются и ощущаются как вполне реальные. Однако вся невероятная сложность, возникающая в результате этого, переплетение всего индивидуального и социального, всего духовного и всего физико-космического бытия во множестве тотемных родственных связей, становятся относительно легко обозримыми, как только мифологическое мышление переходит к тому, чтобы дать им пространственное выражение. Теперь вся эта запутанная классификация раскладывается по основным линиям организации пространства и обретает, благодаря этому, наглядную ясность. Например, в «мифо-социологической картине мира» зуньи, подробно описанной Кушингом, форма тотемической семичленной классификации, пронизывающей весь мир, отображается прежде всего в представлении о пространстве. Все мировое пространство разбито на семь областей: север и юг, запад и восток, верхний и нижний мир, и, наконец, средний мир, центр мироздания, и у всякого бытия есть в этом членении свое определенное место, строго предписанное ему расположение. В соответствии с этим членением распределяются как природные стихии, телесные вещества, так и отдельные фазы событий. Северу принадлежит воздух, югу — огонь, востоку — земля, западу — вода; север — родина зимы, юг — лета, восток — родина осени, запад — весны и т.д. В не меньшей степени отдельные сословия, профессии и роды деятельности входят в ту же основную схему: война и воин — принадлежность севера, охота и охотник — запада, медицина и земледелие — юга, магия и религия — востока. Каким бы странным и «причудливым» ни казалось это членение на первый взгляд, все же нельзя не заметить, что оно возникло не случайно, а является выражением совершенно определенного типичного фундаментального представления. У йоруба, которые, как и зу-

102

ньи, следуют тотемистической классификации, это членение также характерно выражается в восприятии пространства. И у них каждой пространственной области приписаны определенный цвет, определенный день их пятидневной недели, определенная стихия; и у них последовательность молитв, характер и варианты культового инвентаря, порядок сезонных жертв, то есть весь круговорот сакральных действий, возводятся к определенным основным пространственным различиям, в особенности к противопоставлению

«правого» и «левого». Точно так же строение их города и его деление на кварталы представляют собой в некотором роде не что иное, как пространственную проекцию их общих тотемистических представлений[3]. В несколько иной форме, и разработанное с величайшей тонкостью и точностью, мы встречаем в китайском мышлении представление, согласно которому все качественные различия обладают каким-либо пространственным «соответствием». И здесь все бытие и все события распределяются определенным образом между сторонами света. Каждая из них соотнесена со своим цветом, своей стихией, своим временем года, своим символическим животным, определенным органом человеческого тела, одной из основных страстей и т.д., являющихся ее специфическими атрибутами и принадлежностью, — и благодаря этой общей связи с определенным пространственным положением удается некоторым образом сблизить даже самые разнородные явления. Поскольку все виды и роды бытия обладают где-то в пространстве своей «родиной», в силу этого преодолевается их абсолютная отчужденность: пространственная «опосредованность» порождает духовную опосредованность, сведение всех различий в единое целое, в единый мифологический чертеж мира[4].

Таким образом, и в данном случае универсальность пространственных представлений становится подспорьем «универсализма» в мировоззрении. Однако и здесь миф отличается от научного познания *формой* «целого», к которому он стремится. Целое научного космоса — это целое законов, т.е. отношений и функций. Равным образом пространство и время «как таковые», поначалу воспринимавшиеся как субстанции, как самостоятельные вещи, с прогрессом научного мышления все больше и больше постигаются как идеальные средоточия, как системы отношений. Их «объективное» бытие значит не что иное, как то, что они обеспечивают возможность эмпирического созерцания, что они «лежат в его основе» в качестве принципов. И все бытие, все формы проявления пространства и времени в конечном итоге соотнесены с этой функцией основоположения. Представление о чистом геометрическом пространстве поэтому также подчинено закону, установленному «принципом достаточного основания». Оно служит инструментом и органом *объяснения мира,* как раз в том и заключающемся, что чисто чувственное содержание отливается в пространственную форму, меняет в ней, так сказать, свои очертания и постигается с ее помощью согласно универсальным законам геометрии. Таким образом, пространство включается как отдельный идеальный фактор в общую за-

103

дачу познания — и эта систематическая позиция определяет также и его собственный характер. Отношение пространственного целого к пространственной части мыслится в пространстве чистого познания не вещно, а по сути так же чисто функционально: пространство как целое не «складывается» из элементов, а строится на их основании, как на конструктивных условиях. Линия «порождается» из точки, плоскость — из линии, тело — из плоскости: во всех этих случаях мышление производит одну структуру из другой по определенному закону. Сложные пространственные формации понимаются через их «генетическую дефиницию», определяющую способ и правило их возведения. Соответственно, понимание пространственного целого требует при этом возвращения к порождающим элементам, точкам и их движениям. В противоположность этому *функциональному пространству* чистой математики пространство мифа предстает как совершенно *структурное пространство.* Здесь целое возникает, «становится» не из элементов, из которых оно вырастает генетически, по определенному правилу, напротив, здесь существует чисто статическое отношение нахождения, присутствия. Сколько бы мы ни продолжали процесс деления, в каждой из частей мы снова обнаружим форму, структуру целого. То есть эта форма не разбивается, как в математическом анализе пространства, на гомогенные и тем самым бесструктурные элементы, а продолжает свое существование, не затронутая и не поврежденная никаким делением. Весь мир пространства, а с ним и космос вообще, оказывается построенным по определенной *модели,* предстающей перед нами то в увеличенном, то в уменьшенном виде, но в любом масштабе остающейся той же самой. Любая *связь* в мифологическом пространстве основана в конечном счете на этом изначальном *тождестве:* она восходит не к однотипности воздействия, не к динамическому закону, а к первоначальному совпадению сущности. Это фундаментальное воззрение получило классическое выражение в *астрологической* картине мира. Для астрологии все происходящее в мире, все вновь формирующееся и возникающее — в сущности всего лишь видимость: в этой видимости выражается, за ней стоит заранее определенный рок, изоморфная предопределенность бытия, сохраняющая тождественность с самой собой на протяжении всех моментов времени. Так, уже в начале жизни человека, в состоянии неба в час его рождения содержится предначертание всей его жизни; да и вообще всякое становление представляется не возникновением, а простым наличием и его экспликацией. Форма наличного бытия и жизни не порождается из самых разнообразных элементов, из взаимодействия самых различных каузальных факторов, а дана с самого начала как отчеканенная форма, нуждающаяся лишь в экспликации, которая для нас, в некотором роде зрителей, развертывается во времени. И этот закон целого повторяется в каждой из его частей. Предопределенность бытия действует для индивидуума так же, как она действует для вселенной. Формулы астрологии нередко высказывают это соотношение недвусмысленным образом, выражая *действенность* планет, составля-

104

ющую основной принцип астрологического рассуждения, таким образом, что она тем самым превращается в особый род *субстанциального присутствия.* В каждом из нас наличествует определенная

планета: ἐστί δ᾽ἐν ἡμῖν Μήνη Ζεὺς, Ἄρης Παφίη Κρόνος Ἥλιος Ἑρμῆς [5, 15]*. Благодаря этому становится ясно, что астрологические представления о воздействии в конечном итоге обусловлены мифологическим взглядом на пространство, последовательно развитым астрологией до его высшего, «систематического» состояния. «Соположение» в пространстве астрология, в соответствии основному принципу мифологического мышления вообще, не может мыслить иначе как вполне *конкретное* соположение, определенное размещение и положение *тел* в пространстве. Здесь отсутствует отвлеченная, чисто абстрактная форма пространства — напротив, всякое представление о форме вплавлено в представление о содержании, в созерцание картин мира планет. Однако сами они не являются чем-то единственным и неповторимым, чисто индивидуальным, напротив, в них проявляется в наглядной ясности и определенности структурный закон целого, форма универсума. И как бы далеко мы ни продвигались в сторону индивидуального, сколько бы мы ни расщепляли эту форму, ее подлинная сущность останется не затронутой этим, она всегда будет оставаться неразложимым единством. Так же как пространство обладает определенной внутренней структурой, повторяющейся во всех его частях, так и никакое отдельное бытие или событие не в состоянии покинуть предопределение, фатальность целого, так сказать, отступить от него. Что бы мы ни рассматривали: порядок природных стихий, порядок времен, состав тел или типичные свойства, виды «темперамента» у людей — мы всегда будем находить в них одну и ту же изначальную схему членения, одну и ту же «артикуляцию», накладывающую на все частное отпечаток целого[6].

Конечно, то представление о пространственно-физическом космосе, что нам демонстрирует во всем замечательном совершенстве и законченности астрология, является не началом мифологического мышления, а его позднейшим духовным достижением. Мифологическое миросозерцание начинает с ближайшего круга наличного чувственно-пространственного бытия, лишь постепенно, шаг за шагом расширяя его. Анализ языка уже показал, что выражения пространственной «ориентации», слова со значением «перед» и «зад», «верх» и «низ» обычно заимствуются из представления о собственном теле: человеческое тело, его члены являют собой координатную схему, на которую переносятся все прочие пространственные различия (см.: Т. 1. С. 142 и далее). Миф движется тем же путем, он также, сталкиваясь с органически-структурированным целым и пытаясь «постичь» его своими мыслительными средствами, обычно представляет себе это целое по образу и подобию человеческого тела и его строения. Объективный мир становится для него прозрачным и делится на определенные области наличного бытия лишь тогда, когда миф аналогически «проецирует» его на ситуацию человеческого тела. Часто именно форма этой

105

проекции должна содержать ответ на мифологический вопрос о происхождении, и потому она доминирует над всей мифологической космографией и космологией. Поскольку мир создан из частей человека или сверхчеловеческого существа, он сохраняет характер мифологически-органического целого, как бы ни казалось, что он распадается на отдельные существа. В одном из гимнов Ригведы описывается, как мир возник из тела человека, Пуруши. Мир и *есть* Пуруша, поскольку мир возник, когда боги принесли Пурушу в жертву и из частей его тела, расчлененных согласно технике жертвенного ритуала, создали отдельные части творения. Так что составляющие мира — не что иное, как органы человеческого тела. «Его рот стал брахманом, его руки сделались раджанья, его бедра (стали) вайшья, из ног родился шудра. Луна из (его) духа рождена, из глаза солнце родилось, из уст — Индра и Агни, из дыхания родился ветер. Из пупа возникло воздушное пространство, из головы развилось небо, из ног — земля, стороны света — из уха. Так они устроили миры»[7, 16]*. В данном случае, в ранней фазе мифологического мышления, единство микрокосма и макрокосма предстает таким образом, что не человек создается из частей мира, а, наоборот, мир — из частей человека. Тот же способ рассмотрения, но в обратном направлении, демонстрирует нам, например, христианско-германский круг поверий, где отмечена точка зрения, согласно которой тело Адама было создано из восьми частей, при этом плоть его — это земля, кости — скалы, его кровь — море, его волосы — растения, его мысли — облака[8]. В обоих случаях миф исходит из пространственно-физического *соответствия* между миром и человеком, чтобы затем сделать на основании этого соответствия заключение о единстве *происхождения.* И этот переход не ограничивается указанным, при всем его значении все же *частным* отношением мира и человека, его применение встречается в самых различных сферах наличного бытия. Мифологическое мышление вообще отличается тем, что не знает чисто идеального «подобия», и каждый вид сходства для него — свидетельство изначальной общности, тождества сущности (см. выше: С. 83 и далее), и это прежде всего касается подобия, аналогии пространственной структуры. Простая возможность почленного *соотнесения* некоторых пространственных целостностей становится для мифологического воззрения непосредственным поводом сплавить их воедино. Отныне они становятся различными формами выражения одной и той же сущности, которая может представать в самых различных измерениях. Благодаря этому своеобразному принципу мифологического мышления пространственное удаление в нем определенным образом постоянно отрицается и снимается. Самое удаленное сливается с ближайшим, как только его удается каким-то образом в нем «отразить». Насколько глубоко укоренена эта черта, видно, в частности, из того, что она так никогда и не была полностью изжита, несмотря на все достижения чистого познания и «точного» понимания пространства. Еще в XVIII в. Сведенборг пытался построить в «Arcana coelestia» свою «систему» интеллигибельного мира в соответствии с этой категорией

106

универсального соответствия[9]. В результате происходит падение всех пространственных границ — ведь так же, как человек в мире, так и вообще все мельчайшее отобразимо в самом большом, все самое удаленное — в ближайшем, а тем самым и тождественно в сущности. Соответственно, существует не только мифологическая «анатомия», в которой определенные части человеческого тела эквивалентны определенным частям мира, но и мифологическая география и космография, в которых строение земли описывается и характеризуется соответственно тем же основным представлениям. Часто и то, и другое, и мифологическая анатомия, и мифологическая география срастаются воедино. На разделенной на семь частей карте мира, содержащейся в гиппократическом сочинении о числе семь, земля представлена как человеческое тело: голова — Пелопоннес, Истм — спинной мозг, Иония — диафрагма, т.е. собственно нутро, «пуп мира». И все духовные и нравственные свойства народов, населяющих эти местности, мыслятся как каким-то образом зависимые от этой «локализации»[10]. Здесь, на пороге классической греческой философии, мы встречаемся с представлением, которое если и может быть понято, то только исходя из широко распространенных мифологических параллелей. Достаточно сопоставить изложенную здесь схему земли и пространства вообще с универсальным пространственным схематизмом зуньи, чтобы тут же обнаружить их глубинное духовное родство[11]. Для мифологического мышления между тем, что «есть» вещь, и местом, где она находится, связь никогда не бывает чисто «внешней» или случайной, напротив, место само представляет часть ее бытия, вещь закреплена за местом множеством определенных внутренних *связей.* Например, в тотемистических представлениях члены определенного клана находятся в отношениях родственных связей не только между собой, но и с определенными участками пространства. Каждому клану принадлежит часто самым тщательным образом описанное *направление* в пространстве и определенный сектор, сегмент пространства в целом[12]. Если член какого-либо клана умирает, то при погребении тщательно следят за тем, чтобы его тело приняло те положение и направление в пространстве, что свойственны его клану и существенно важны[13]. Во всем этом проявляются обе основные черты мифологического ощущения пространства — сплошная квалификация и партикуляризация в качестве исходной точки и систематизация в качестве цели, к которой оно стремится. Вторая черта нашла свое ясное выражение в форме «мифологической географии», произошедшей от астрологии. Уже в старовавилонский период земной мир делится на четыре области соответственно принадлежности небесным силам: над Аккадом, т.е. Вавилонией, на юге господствует и выступает хранителем Юпитер, над Амурру, западной областью, господствует Маре, в то время как Субарту и Элам на севере и востоке подлежат, соответственно, попечению Плеяд и Персея[14]. Позднее, с возникновением семичленной системы планет, мир стали членить на семь частей, как в Вавилонии, так и в Индии и Персии. При этом возникает впечатление, что мы находимся на макси-

107

мальном удалении от тех примитивных классификаций, которые проецируют все бытие на человеческое тело, что узко чувственное воззрение преодолено поистине универсальным и космическим, однако *принцип* соотнесения при этом остался прежним. Мифологическое мышление берет совершенно определенную, конкретно-пространственную структуру, чтобы по ней выстраивать полную систему «ориентации» в мире. Кант в коротком, но чрезвычайно характерном для его образа мысли сочинении «Что значит ориентироваться в мышлении?» попытался определить истоки понятия «ориентация» и проследить его дальнейшее развитие. «Как бы далеко мы ни заходили в своих понятиях и как бы мы при этом ни абстрагировались от чувственности, им все же присущи всегда образные представления... Да и как иначе мы можем придать им смысл и значение, если не подводить под них какое-либо созерцание?»[17]* Исходя из этого, Кант показывает, как всякое ориентирование начинается с чувственно *ощущаемого* различия, а именно — с чувства различия правой и левой руки, и как оно потом поднимается в сферу чистого, математического *созерцания,* чтобы в конце концов вознестись до ориентирования в мышлении вообще, в чистом *разуме.* Если рассмотреть своеобразие мифологического пространства, сопоставив его со своеобразием чувственно созерцаемого пространства и математического «мысленного пространства», то можно будет проследить это развитие ориентации вплоть до еще более глубокого духовного пласта — можно будет четко определить ту точку перехода, где противопоставление, само по себе полностью коренящееся в мифологически-религиозном чувстве, начинает формироваться, принимать «объективную» форму, благодаря которой весь процесс объективации, наглядно-предметного освоения и толкования мира чувственных впечатлений получает новое направление.

2

Представление о пространстве оказалось одним из основных моментов мифологического мышления постольку, поскольку в нем обнаружилась тенденция превращать все различия, которые оно устанавливает и к которым прибегает, в пространственные различия и непосредственно актуализировать их в этой форме. При этом сами пространственные различия до сих пор рассматривались в основном как просто *данные* различия, т.е. предполагалось, что разделение и разграничение пространственных областей и пространственных направлений, разделение левого и правого, верхнего и нижнего и т.д. уже осуществлено в первичном чувственном впечатлении, без того, чтобы для этого потребовалась особая духовная работа, специфическая «энергия» сознания. Однако именно эта предпосылка и нуждается теперь в корректировке — ибо при более внимательном рассмотрении она противоречит тому, что мы выделили в качестве одной из

основных черт
108
процесса созидания символических форм. Мы видели, что существенная и своеобразная работа всякой символической формы — языковой формы, так же как мифологической формы или формы чистого познания — состоит не в том, чтобы просто воспринять данный материал впечатлений, уже обладающий сам по себе твердой определенностью, заданным качеством и структурой, чтобы затем как бы извне навязать ему другую форму, порожденную собственной энергией сознания, напротив, мы видели, что характерная работа духа начинается гораздо раньше. При более детальном анализе и якобы «данное» оказывается уже прошедшим через определенные акты «апперцепции» — языковой, мифологической или логико-теоретической. Материал «есть» лишь то, чем он *сделался* благодаря этим актам; уже в его на первый взгляд простом и непосредственном состоянии материал оказывается обусловленным и определенным какой-либо первичной смыслозадающей функцией. Именно в этом первичном, а не во вторичном придании формы и заключено то, что составляет подлинную тайну любой символической формы и что не может снова и снова не вызвать философского изумления.

Таким образом, и в этом случае фундаментальная философская проблема состоит не в том, чтобы понять, в силу какого духовного механизма мифологическое мышление приходит к тому, чтобы соотносить чисто качественные различия с пространственными и как бы переводить их в пространственные, — а в том, чтобы ответить на вопрос об основном мотиве, которым оно руководствуется при первоначальном *установлении* самих этих пространственных различий. Каким образом вообще в мифологическом пространстве как целом возникает это выделение отдельных «областей» и отдельных направлений — как получается, что *одна* область (и направление) противопоставлена другим, «подчеркнута» в отношении других и отмечена особым значком? Это отнюдь не праздный вопрос, что сразу становится ясно, если учесть, что мифологическое сознание при этом выделении пользуется совершенно иными признаками и критериями, нежели признаки и критерии, к которым прибегает при решении той же задачи теоретико-научное мышление. Научное мышление достигает фиксации определенного пространственного порядка, соотнося чувственное многообразие впечатлений с системой чисто мысленных, чисто идеальных структур. С «оглядкой» на идеальный мир чистых геометрических структур, с оглядкой на прямую «саму по себе», окружность «саму по себе», шар «сам по себе», пользуясь выражением Платона, определяются и постигаются эмпирическая прямая, эмпирическая окружность и эмпирический шар. Вырабатывается совокупность геометрических отношений и законов, задающих норму и надежную направляющую для восприятия и интерпретации эмпирически-пространственных явлений. Теоретический взгляд на *физическое* пространство также оказывается под властью того же мыслительного мотива. Правда, здесь, похоже, постоянно включается не только чувственное созерцание, но и непосредственное чувственное ощущение — здесь отдельные «обла-
109
сти» и направления в пространстве становятся различимыми только тогда, когда мы связываем с ними какие-либо материальные различия нашей телесной организации, нашего физического тела. Однако если физический взгляд на пространство не может отказаться от этой телесной опоры, он все же все больше и больше стремится к тому, чтобы освободиться от нее. Весь прогресс «точной», в строгом смысле слова научной физики направлен на искоренение чисто «антропоморфных» компонентов физической картины мира. Так, в особенности в космическом пространстве физики чувственное противопоставление «верха» и «низа» теряет смысл. «Верх» и «низ» перестают быть абсолютными противоположностями, они значимы лишь в отношении эмпирического феномена тяготения и эмпирических закономерностей этого феномена. В общем виде физическое пространство характеризуется как *силовое пространство:* в то же время понятие силы восходит, в своем чисто математическом варианте, к понятию закона, к понятию функции. Но в структурном пространстве мифа мы обнаруживаем совершенно иные тенденции. Здесь не происходит — благодаря фундаментальному понятию закона — отделения общезначимого от частного и случайного, постоянного от переменного — нет, здесь властвует лишь *один* мифологический ценностный акцент, выражающийся в противопоставлении священного и профанного. Здесь никогда не бывает чисто геометрических или чисто географических, чисто идеально-мысленных или чисто эмпирически воспринимаемых различий; всякое мышление, как и всякое чувственное созерцание и восприятие покоится здесь на изначальном чувственном основании. Мифологическое пространство в целом, как бы далеко ни зашли дифференциация и совершенствование его структуры, продолжает оставаться включенным, словно погруженным в это основание. Установление определенных границ и различий в этом пространстве проходит, соответственно, не путь поступательных мыслительных определений, интеллектуального анализа и синтеза — здесь дифференциация пространства в конечном счете восходит к дифференциации, осуществляемой в этом самом чувственном основании. Места и направления в пространстве расходятся потому, что с ними связывается различный смысловой акцент, степень расхождения также определяется этим акцентом, расхождения и противопоставления устанавливаются в соответствии с различной мифологической оценкой.

В этой оценке осуществляется спонтанный акт мифологически-религиозного сознания; однако в то же время, с объективной точки зрения, она соотносится с определенным фундаментальным физическим фактом. Развитие мифологического чувства пространства везде исходит из противопоставления *дня* и *ночи, света* и *тьмы.* Властная сила, с которой это противопоставление царит над мифологически-религиозным

сознанием, прослеживается вплоть до наиболее развитых культурных религий. Некоторые из этих религий, в особенности иранская, могут быть буквально представлены в качестве полного развертывания, последовательной систематизации *одного* этого противо-

110

поставления. Но и там, где это различие и противоречие представлено не с такой острой смысловой определенностью, не с такой почти диалектической заостренностью, оно все же опознается в качестве одного из латентных мотивов религиозного строения космоса. Что касается религий «примитивных» народов, то, например, религия индейцев кора, так подробно описанная Пройсом, полностью подчинена и пронизана этим противопоставлением света и тьмы. Вокруг него обвивается, опираясь на него развертывается мифологическое чувство и все мифологическое миропонимание, присущее кора[15]. Но и в целом в преданиях почти всех народов и почти всех религий процесс сотворения мира непосредственно сливается с процессом сотворения света. Вавилонское предание о сотворении мира описывает появление мира как результат борьбы Мардука, бога утреннего и весеннего солнца, против хаоса и тьмы, олицетворенных чудовищем Тиамат. Победа света становится началом мира и миропорядка. Египетские предания о начале мира также толковались как отражение ежедневного явления восхода солнца. Первый акт творения начинается здесь с появления яйца, выплывающего из первобытных вод: из этого яйца рождается бог света Ра, чье появление описывается самым различным образом, однако все эти описания восходят к одному феномену: прорыву света в ночи[16]. А то, как живое представление этого изначального феномена проявилось в ветхозаветном предании о сотворении мира, придав ему его полный конкретный «смысл», не требует особого рассмотрения после того, как Гердер сначала указал на эту связь, а затем разобрал ее с тончайшим чутьем и описал с необычайной силой слова. Талант Гердера не только видеть все духовное как структуру, но и непосредственно вживаться в процесс порождения этой структуры, пожалуй, не проявляется нигде с такой силой и блеском, как в этой интерпретации первой главы книги Бытия. Для него история творения мира — не что иное, как повествование о рождении света, каким его каждый раз заново переживает мифологический дух в становлении каждого нового дня, в начале каждой зари. Для мифологического воззрения это появление не просто событие — это подлинное зарождение, это не циклический, подчиняющийся определенному правилу естественный процесс, а сама индивидуальность, сама неповторимость. Слова Гераклита, гласящие, что «Солнце... новое ежедневно»[18]*, были сказаны в истинно мифологическом духе. И если мы видим здесь перед собой первый характерный шаг мифологического мышления, то и в его дальнейшем продвижении противопоставление света/тьмы, дня и ночи оказывается живым, движущим мотивом. Трёльс-Лунд в утонченном и увлекательном исследовании проследил становление и развитие этого мотива от первых примитивных истоков и до той универсальной развитой формы, которую он получил в астрологии. «Мы исходим из того, — пишет он по поводу рассматриваемой проблемы, — что восприимчивость к свету и чувство места представляют собой две первичные и самые глубинные формы человеческой интеллектуальной способности. Они обозначили пути наиболее существенного ду-

111

ховного развития как индивида, так и рода. Исходя из них, даются ответы на три великих вопроса, самим наличным бытием задаваемых каждому из нас: «Где ты?» — «Кто ты?» — «Что ты должен делать?»... Для каждого жителя земного шара, который сам не светится, смена света и тьмы, дня и ночи является первым импульсом и последней целью его мыслительной способности. Не только наша Земля, но и мы сами, наше собственное духовное Я, от первого нашего неуверенного взгляда на свет до наших высших религиозных и моральных чувств рождены и вскормлены Солнцем... Прогрессирующее понимание различия дня и ночи, света и тьмы является самым сокровенным нервом развития человеческой культуры»[17].

Именно это различие является той точкой, где начинается также всякое выделение отдельных пространственных областей, а вместе с ним и любое членение мифологического пространства как целого. Характерный мифологический акцент «священного» и «профанного» распределяется среди отдельных областей и направлений различным образом и тем самым придает им определенный мифологически-религиозный облик. Восток и запад, север и юг: это в данном случае не просто различия, которые существенно однородным образом служат ориентации в пределах эмпирического мира восприятия, нет, в каждом из них присутствует собственное специфическое бытие и собственное специфическое значение, внутренняя мифологическая жизнь. Насколько серьезно каждое особое направление воспринимается здесь не как абстрактно-идеальное *отношение,* а как самостоятельное, наделенное собственной жизнью «*создание*» — следует, в частности, из того, что оно нередко приобретает высшую степень конкретного воплощения и конкретного обособления, на какие вообще способен миф, — возвышается до положения особого *бога.* Уже на относительно низкой ступени развития мифа мы встречаем отдельных богов направлений: богов востока и севера, запада и юга, «нижнего» и «верхнего» мира[18]. И, пожалуй, нет такой, даже и самой «примитивной» космологии, в которой противопоставление четырех сторон света не выступало бы в какой-либо форме в качестве кардинального момента восприятия и толкования мира[19]. Таким образом, к мифологическому мышлению в прямом смысле могут быть отнесены слова Гёте:

Gottes ist der Orient! Gottes ist der Okzident!
Nord- und südliches Gelände Ruht im Frieden seiner Hände[19*].

Однако прежде появления этого единства универсального чувства пространства и универсального чувства бога, в котором растворяются все частные противоположности, мифологическое сознание сначала должно пройти сами эти противоположности и развести их сами по себе с достаточной определенностью. Каждая отдельная простран-

112

ственная характеристика приобретает определенный божественный или демонический, дружественный или враждебный, священный или проклятый «характер». Восток, как источник света, является одновременно и источником всякой жизни — запад, как место захода солнца, овевается ужасом смерти. Где бы ни возникала мысль об особом царстве мертвых, пространственно отделенном и противопоставленном царству живых, его постоянно помещают на западе. И это противопоставление дня и ночи, света и тьмы, рождения и могилы отражается в многообразно опосредованных формах и самых различных преломлениях мифологического восприятия отдельных конкретных жизненных обстоятельств. Все они получают как бы различное освещение в зависимости от того, в каком отношении они находятся к феномену восходящего или заходящего солнца. «Почитание света, — пишет Узенер в своей книге "Имена богов", — пронизывает все человеческое бытие. Основные черты этого культа являются общими для всех ветвей индоевропейской семьи народов, более того, они распространены еще шире; до сего дня мы, в значительной степени бессознательно, находимся под их властью. Из полусмерти сна нас пробуждает к жизни дневной свет; живой ищет "места под солнцем", "появиться на свет" значит родиться, а когда человек умирает, то "свет меркнет" в его глазах и он "покидает свет"... Уже в гомеровском эпосе свет — это благо и спасение... Еврипид называет свет дня "чистым": безоблачное голубое небо, пронизанное потоками света, представляет собой божественный прообраз чистоты, оно же стало, в то же время, основой для представлений об обиталище богов и царстве блаженных... Еще глубже уходит преобразование наглядных представлений в понятия морали, истины и справедливости... Из основного представления следует, что любое священное действие, все, к чему боги небесные призываются в качестве помощников и свидетелей, могло быть исполнено только под ясным дневным небом... Клятва, святость которой основана на том, что всё видящие и всё знающие, карающие боги призываются в свидетели, могла изначально произноситься только под открытым небом. Собрание, куда сходились свободные мужчины, отцы семейств рода или племени, чтобы судить и рядить, проходило в "священном кругу", под открытым небом... Это все простые, непосредственные представления; они возникают под воздействием неодолимой силы чувственных впечатлений — которые еще и для нас не утратили своего действия — и сами объединяются в единый замкнутый круг. В них бьет исконный, неиссякаемый источник религиозности и нравственности»[20].

Во всех этих переходах мы опять-таки непосредственно ощущаем ту динамику, что является частью сущности всякой подлинной духовной формы выражения. Решающая функция любой такой формы заключается в том, что в ней жесткая граница между «внешним» и «внутренним», между «субъективным» и «объективным» становится текучей. Внешнее и внутреннее не просто стоят друг подле друга, как раздельные области, а отражаются друг в друге и только в этом взаимном

113

отражении раскрывают свое подлинное содержание. Таким образом, в *форме пространства,* начертанной мифологическим мышлением, отпечатывается и вся мифологическая *форма жизни,* в определенном смысле форма жизни может быть считана с формы пространства. Свое классическое выражение эта взаимосвязь нашла в римских сакральных ритуалах, которые характеризуется именно постоянным переносом одного на другое. Ниссен в своем основополагающем труде всесторонне осветил это процесс переноса. Он показывает, что мифологически-религиозное чувство священного нашло свою первую объективацию в обращении вовне, в саморепрезентации в форме пространственных представлений. Сакрализация начинается с выделения в пространстве как целом определенного участка, отличного от других и в религиозном отношении как бы обнесенного некоей оградой. Это понятие сакрализации, одновременно предстающее как пространственное ограничение, находит языковое выражение в слове templum. Ибо templum[20]* (греч. τέμενος) восходит к корню tern- «резать», то есть обозначает не что иное, как «отрезанный», ограниченный участок. В этом смысле оно поначалу обозначало священный, принадлежащий богу и освященный участок, а затем было перенесено на любую ограниченную часть земли, на пашню, на рощу, посвященные богу, царю или герою. Однако небесный свод в *целом* предстает по древнейшему религиозному представлению также таким замкнутым и освященным участком, святилищем, населенным *одним* божественным бытием и управляемым *одной* божественной волей. И это единство является отправной точкой сакрального членения. Небо делится на четыре части согласно сторонам света: передняя на юге, задняя на севере, левая на востоке и правая на западе. Из этого первоначального, чисто пространственного членения развивается вся система римской «теологии». Когда авгур наблюдал за небом, чтобы увидеть на нем предзнаменования относительно земных дел, каждое такое наблюдение начиналось с разделения неба на определенные участки. Идущая с востока на запад линия, заданная движением солнца, пересекалась под прямым углом другой, идущей с севера на юг. Этим пересечением двух линий, decumanus и cardo, как они именовались на языке жрецов, религиозное мышление *создает* свою первую основополагающую систему координат. Ниссен в деталях показал, как эта система переносится из области религиозной жизни на все области правовой, социальной, государственной жизни и как в процессе переноса происходит ее постоянная детализация и дифференциация. На нее опирается развитие понятий

собственности и символики, с помощью которых отмечается и защищается собственность как таковая. Ибо акт проведения границы, основополагающий акт «лимитации», в силу которого и фиксируется собственность в религиозно-правовом смысле, во всех отношениях следует сакральной организации пространства. В записях римских землемеров введение лимитации приписывается Юпитеру и прямо связывается с актом сотворения мира. То есть получается так, словно лимитация переносит разграничения, господствующие в небе,

114

на землю и все земные обстоятельства. Лимитация также исходит из деления мира согласно сторонам света, заданному пересечением decumanus и cardo, восточно-западной и северно-южной. Она начинается с простейшего деления, на дневную и ночную сторону, за которым вторым шагом следует деление, согласно прибавляющемуся или убывающему дню, на утреннюю и вечернюю стороны. С этой формой лимитации самым тесным образом связано римское государственное право; на нее опирается разделение ager publicus и ager divisus et adsignatus, то есть общественных и частных владений. Ибо только та земля, что ограничена нерушимыми математическими границами, «лимитирована» и снабжена знаками, может считаться частной собственностью. Подобно тому, как это ранее делал бог, теперь государство, община или отдельное лицо, используя опосредующую идею templum'a, отрезает себе определенную часть пространства и осваивается в ней. «Совсем не безразлично, каким образом авгур делит небо; ведь хотя воля Юпитера и распространяется на весь небосвод, подобно тому как pater familiae властвует над всем домом, однако в различных областях обитают другие боги, и линии проводятся в зависимости от желания узнать волю того или иного бога. Немедленным следствием установления границ является то, что выделенный участок тут же заселяется духом... Не только у города, но и у перепутья и дома, не только у поля, но и у отдельной пашни и виноградника, не только у дома в целом, но и у каждого помещения в нем есть свой бог. Божество познается по его действиям и окружению. Так что каждый бог, связанный с определенным местом, обладает индивидуальностью и именем, которое и должен называть человек, призывая его»[21]. Эта система, и далее определявшая структуру италийских городов, порядок пространственной организации римского военного лагеря, план и внутреннее устройство римского дома, ясно показывает, как всякое дальнейшее пространственное разграничение, как каждая новая веха, установленная мифологическим мышлением и мифологически-религиозным чувством в пространстве, одновременно становится вехой и общего развития духовной и нравственной культуры. Эта связь даже может быть прослежена вплоть до первых шагов теоретической науки. Каким образом истоки научной математики в Риме восходят к записям римских землемеров и используемой ими системе пространственной ориентации, показал в своей работе Мориц Кантор[22]. В классических основоположениях математики у греков также то и дело обнаруживаются отзвуки древнейших мифологических представлений, чувствуется дыхание того благоговения, что изначально окружает пространственную «границу». В идее пространственного ограничения развивается форма логико-математического определения. Граница и безграничное, πέρας и ἄπειρον противостоят у пифагорейцев и Платона как определяющее

и неопределенное, как форма и бесформенность, как добро и зло. Так из первоначальной мифологически-пространственной ориентации вырастает чисто мыслительная ориентация в космическом порядке. Язык еще сохранил живые следы этой связи — как, например, латин-

115

ское выражение для чисто теоретического созерцания, contemplari, этимологически и предметно связано с идеей templum, ограниченного пространства, в котором авгур проводит свои наблюдения за небом[23]. А от античного мира та же теоретическая, как и религиозная «ориентация» перешла к христианству, проникнув в систему христианско-средневекового вероучения. План и строение средневекового храма обнаруживают характерные черты той же символики сторон света, свойственной мифологическому чувству пространства. Солнце и свет уже не являются более сами божествами, однако они по-прежнему служат ближайшими и непосредственными знамениями божественного, божественной воли спасителя и его божественной мощи. Историческая действенность христианства и его историческая победа были буквально связаны с тем, что оно оказалось способным воспринять и переработать языческое почитание солнца и света. Место культа sol invictus[21]* заняла вера в Христа как «солнце справедливости»[24]. Соответственно, и в раннем христианстве сохранялась ориентация храма и алтаря на *восток,* в то время как *юг* был символом святого духа, а *север,* напротив, символом богоотступничества, отвращения от света и веры. Крестящегося ставят на запад, чтобы он отрекся от дьявола и его дел, а затем на восток, к райской стороне, чтобы он заявил о вере в Христа. Четыре оконечности креста также отождествляются с четырьмя сторонами света и соответствующим делением мира. На этом простом схематическом основании и в христианстве строится все более утонченная и углубленная символика, в которой все внутреннее содержание веры словно выступает наружу, объективируясь в элементарных пространственных отношениях[25].

Если еще раз окинуть взглядом все эти примеры, то станет ясно, что в них, при том что чисто фактически, содержательно они принадлежат самым различным культурам и самым разнообразным ступеням развития мифологически-религиозного мышления, проявляется одна и та же установка, один и тот же характер мифологического пространственного сознания. Это сознание может быть уподоблено тончайшему эфиру, пронизывающему самые разнообразные способы выражения мифологического духа и

связывающему их воедино. Когда Кушинг говорит о *зуньи,* что благодаря семичастному членению их пространства вся их картина мира, вся их жизнь и деятельность также оказываются полностью систематизированными, так что, например, если они разбивают совместный лагерь, то положение отдельных групп и отрядов в нем оказывается определенным заранее, — нельзя не заметить, что структура и порядок организации *римского* лагеря оказываются полностью аналогичными. Ведь и у римлян план лагеря строился по образцу плана *города,* при том что сам город строился в соответствии с общим планом *мира* и сторонами света. Например, Полибий сообщает, что когда римское войско занимало выбранное для лагеря место, то ситуация при этом была такой, словно возвращающиеся домой горожане расходятся по домам[26]. В обоих случаях

116

пространственное распределение воинских соединений считается делом не внешним или случайным, но обусловленным и предопределенным совершенно определенным фундаментальным *сакральным* представлением. И именно сакральные воззрения повсеместно соединяются с общим представлением о пространстве и пониманием определенных границ в пространстве. Своеобразное мифологически-религиозное первобытное чувство связано с фактом пространственного «порога». Таинственные обычаи — почти повсюду однотипные или схожие — являются выражением почитания порога и страха перед его священностью. Еще у римлян Terminus является особым богом, а в празднике терминалий предметом почитания является сам пограничный камень, который украшали венками и окропляли кровью жертвенного животного[27]. Из почитания храмового порога, отделяющего пространство жилища бога от профанного мира снаружи, развилось, судя по всему, в совершенно различных культурно-исторических ареалах понятие собственности как фундаментальное религиозно-правовое понятие. Именно священность порога охраняла изначально обиталище бога, а затем и — в форме межей и других земельных знаков — страну, поле, дом от всякого вражеского нападения и вторжения[28]. Зачастую и языковые выражения религиозной боязни и почитания по своему происхождению восходят к фундаментальному чувственно-пространственному представлению трепета перед определенным местом в пространстве[29]. Более того, эта символика пространства переходит и на представление и выражение тех жизненных ситуаций, что не состоят с пространством ни в каком, даже самом опосредованном отношении. Где бы ни придавало мифологическое мышление и мифически-религиозное чувство некоторому содержанию особый ценностный акцент, где бы оно ни выделяло его в отношении других, придавая ему своеобразное значение, оно постоянно сообщает ему это качественное отличие в образе пространственного *выделения.* Всякое мифологически значимое содержание, всякое выхваченное из сферы обыденного и повседневного жизненное обстоятельство образует своего рода особый круг наличного бытия, огороженную область бытия, отделенную от окружения прочными рубежами и лишь в этой отрешенности достигающую своего собственного, индивидуально-религиозного очертания. Для вступления в этот круг, как и для выхода из него, действуют совершенно определенные сакральные правила. Переход из одной мифологически-религиозной зоны в другую всегда связан с тщательно соблюдаемыми *ритуалами перехода.* Именно они регламентируют не только перемещение из одного города в другой, из одной страны в другую, но и вступление в каждую новую фазу жизни, переход от отрочества к взрослому состоянию, от холостяцкой жизни к браку, начало материнства и т.д.[30] В этом случае действует та общая норма, что обнаруживается в развитии всех форм выражения духа. Если чисто внутреннее должно быть объективировано, должно превратиться во внешнее, то всякое созерцание внешнего, в свою очередь, продолжает в течение долгого времени оставаться пронизанным

117

внутренними характеристиками. Даже там, где созерцание, как кажется, полностью находится в круге «внешнего», в нем все-таки поэтому ощущается биение внутренней жизни. Пределы, полагаемые в фундаментальном чувстве священного человеком самому себе, становятся первой исходной точкой, с которой начинается проведение пространственных границ, с которой это членение и эта организация поступательно распространяется на физический космос в целом.

3

Как ни значима фундаментальная форма пространства для структуры мифологического предметного мира — все же, пока мы останавливаемся на ней, дело выглядит так, словно мы еще и не проникли в *подлинное* бытие, в поистине «внутреннюю часть» этого мира. Уже языковое выражение, используемое нами для обозначения этого мира, может нам на это указать: ведь «миф», соответственно своему изначальному значению, содержит не пространственный, а *временной* аспект действительности, в котором и идет рассмотрение мира в целом. Настоящий миф начинается только там, где рассмотрение универсума и его отдельных частей и сил не просто идет в форме определенных образов, через демонических и божественных персонажей, но и где этим персонажам присущи возникновение, становление, жизнь во времени. Лишь там, где дело не ограничивается статическим созерцанием божественного, а где божественное развертывает свое бытие и свою природу во времени, где совершается переход от изображения божеств к *истории* божеств, к *повествованию* о божествах, — лишь там мы и встречаем «мифы» в более узком и специфическом значении. При этом, если разложить понятие «повествование о божествах» на составляющие, то акцент придется не на вторую, а на первую часть. Временное

представление доказывает свой примат тем, что оказывается буквально одним из условий полноценного формирования понятия божественного. Бог конституируется лишь через свою историю — вычленяется из массы безличных природных сил и противопоставляется им как самостоятельное существо. Лишь по мере того как мифологический мир некоторым образом приходит в движение, по мере того как он оказывается миром не чистого бытия, а событий, в нем удается различить определенные отдельные фигуры, обладающие самостоятельными и индивидуальными очертаниями. Особенности происхождения, деяний и страданий и создают основание для разграничения и определения. Первый шаг, который этому предшествует, заключается в том, чтобы к этому времени в общем виде выработалось различение, лежащее в основе мифологически-религиозного сознания вообще, т.е. противопоставление «священного» и «профанного». Однако в пределах этого общего понимания, выражающегося уже в чисто пространственном размежевании и про-

118

ведении границ, подлинное обособление, истинное членение мифологического мира происходит лишь благодаря тому, что вместе с включением формы времени этот мир приобретает, так сказать, измерение глубины. Настоящий характер мифологического бытия раскрывается лишь там, где оно предстает как бытие *возникновения.* Вся священность мифологического бытия берет в конечном итоге свои истоки в священности возникновения. Она связана не непосредственно с содержанием данности, а с ее происхождением; не с ее свойствами, а с ее *происхождением.* Лишь в силу того, что определенное содержание уходит во временную даль, смещается в глубь прошлого, оно предстает не просто *принятым* в качестве священного, мифологического и религиозно значимого, но и *легитимированным* в качестве такового. Время представляет собой изначальную форму этой духовной легитимации. Не только специфически-человеческое наличное бытие, не только обычаи, нравы, социальные нормы и позиции получают причастность к этой сакрализации в силу происхождения от установлений доисторических, первобытных времен — само наличное бытие, «природа» вещей также становится подлинно понятной мифологическому чувству и мифологическому мышлению только с этой точки зрения. Какая-либо примечательная черта в картине природы, какая-либо определенная характеристика вещи или образа действия считается «объясненной», как только она оказывается связанной с некоторым уникальным событием прошлого и тем самым обнаруживается ее мифологическое *происхождение.* Мифологические предания всех времен и народов полны конкретных примеров объяснений такого рода[31]. Тем самым уже достигнута ступень, на которой мысль не может успокоиться простой *данностью,* будь то вещей, будь то обычаев и предписаний, их непосредственным наличным бытием и простым настоящим, но в то же время она тут же удовлетворенно останавливается, как только ей удается каким-либо образом преобразовать это настоящее в форму прошедшего. Само прошедшее уже не *обладает* никаким «почему»: оно само *есть* «почему» вещей. Именно этим отличается мифологическое представление о времени от представления исторического: для истории существует *абсолютное* прошлое как таковое не способное стать объяснением и не стремящееся к этому. Если история растворяет бытие в постоянной череде становления, где нет выделенных точек, и каждая точка отсылает к предыдущей, предшествующей ей, так что регресс в прошлое становится regressus in infinitum, — то миф хотя и отсекает бытие от становления, настоящее от прошедшего, однако он застывает в прошедшем, как только оно достигнуто, как стабильном и несомненном состоянии. Время не принимает для него формы чистого отношения, в котором моменты настоящего, прошлого и будущего постоянно сдвигаются и переходят друг в друга, напротив, для него жесткий барьер отделяет эмпирическое настоящее от мифологических истоков, не давая им возможности поменяться местами. С учетом этого становится понятным, почему до сих пор мифологичес-

119

кое сознание — несмотря на то фундаментальное и поистине конституирующее значение, каким обладает для него *общее* представление о времени, — часто характеризовалось как «вневременное» сознание. Ибо в сравнении с объективно-космическим и объективно-историческим временем миф действительно отличает подобное безвременье. В сравнении с относительными временными ступенями мифологическое сознание в своих ранних фазах еще пребывает в состоянии той же недифференцированности, что характерна для определенных фаз языкового сознания[32]. В нем еще господствует — если воспользоваться словами Шеллинга — «абсолютно праисторическое время», неделимое по самой своей природе, «это абсолютно тождественное время, а потому, какую бы длительность ни придавать ему, его следует рассматривать лишь как *момент,* т.е. как время, в каком начало что конец и конец что начало, некое подобие вечности, потому что сама вечность — это не последовательность времен, а лишь единое время; как и то время — оно *единое* время, действительное не в себе самом (как последовательность времен), но становящееся временем лишь относительно последующего (когда само оно становится прошлым)»[33].[22]*.

Если же мы попытаемся проследить, как это мифологическое «протовремя» постепенно превращается в «собственно» время, как оно переходит в сознание *последовательности,* то найдем подтверждение того фундаментального отношения, на которое нас уже натолкнуло рассмотрение *языка.* И в том случае выражение отдельных языковых отношений вырабатывается по модели пространственных отношений. Между тем и другим поначалу отсутствует четкое разделение. Всякая ориентация во времени предполагает ориентацию в пространстве — и лишь по мере того, как пространственная ориентация совершенствуется и

создает определенные духовные средства выражения, для непосредственного чувства и для мыслящего сознания также происходит дифференциация отдельных временных характеристик. Одно и то же конкретное представление, смена света и тьмы, дня и ночи служит основой для первичного представления о пространстве и первичного членения времени. И точно так же одна и та же схема ориентации, поначалу чисто интуитивно ощущаемое различение секторов небесной сферы и сторон света, определяет разделение как пространства, так и времени на отдельные участки. Подобно тому, как простейшие пространственные отношения, такие как право-лево, вперед-назад, выделяются благодаря тому, что движение дневного светила прочерчивает одну осевую линию (восток-запад), затем пересекаемую второй (север-юг), так и представление о временных отрезках также восходит к этому пересечению. У народов, которые довели эту систему до высшей степени четкости и духовного совершенства, эта связь часто находит отзвук и в наиболее общем языковом выражении, выработанном ими для времени. Латинское tempus, родственное греческим τέμενος и *τέμπος (сохранилось в форме множественного числа: τέμπεα), возникло из идеи и обозначения templum'a. «Основные слова τέμενος (tempus),

120

templum означают не что иное, как отрезание, пересечение: пересечение стропил или балок еще и в языке позднейших плотников называются templum; в ходе естественного прогресса из этого возникло значение рассеченного таким же образом пространства, в tempus участок неба (например, восток) перешел в значение времени дня (соответственно утра), а затем — времени и вообще»[34].[23]*. Разделение пространства на отдельные направления и участки параллельно сопровождается разделением времени на отдельные участки — и то и другое представляет собой лишь два различным момента постепенного просветления *духа,* началом чему стало представление о *физическом* протофеномене света.

В силу данной связи и здесь время в целом и каждый отрезок времени в частности оказываются наделенными своеобразным мифологически-религиозным «характером», своеобразным акцентом «священности». Как мы уже видели, для мифологического ощущения место в пространстве, пространственное направление является выражением не просто *отношения,* а самостоятельного *существа,* бога или демона, — то же относится и ко времени и его членению. Даже высокоразвитые культурные религии сохранили это основное представление и эту веру. В религии персов из общего почитания света был развит культ времени и отдельных временных отрезков: столетий и годов, четырех времен года, месяцев, равно как и отдельных дней и часов. Особенно большое значение этот культ приобрел в религиозном почитании Митры[35]. Мифологическое представление о времени вообще, подобно мифологическому представлению о пространстве, является вполне качественным и конкретным, а не количественным и абстрактным. Для мифа нет времени, равномерной длительности, периодического повторения или последовательности «самих по себе», напротив, для него есть только определенные содержательные структуры, которые, в свою очередь, представляют собой проявление определенных «временных структур», исчезновения и появления, ритмического бытия и становления[36]. В силу этого время как целое делится посредством определенных пограничных точек и своего рода тактовых черт; однако изначально эти отрезки существуют как непосредственно воспринимаемые, а не как измеренные или отсчитанные. Всякая религиозная *деятельность* человека обнаруживает подобное ритмическое членение. В ритуале тщательно прослеживается, чтобы определенные сакральные акты совпадали с определенным временем и временными отрезками, — вне этих отрезков они утратили бы всякую сакральную силу. Все религиозное поведение членится соответственно определенной периодической временной схеме, например, семи или девяти дням, неделям и месяцам. «Священное время», время праздника, прерывает равномерное течение событий, вводя в это течение определенные разграничительные линии. В особенности фазы луны служат источником определения ряда подобных «критических дат». Согласно сообщению Цезаря, Ариовист откладывал начало военных действий до новолуния; лакедемоняне ждали полнолуния, чтобы отправиться в

121

поход. В основе всего этого лежит, как и в случае пространства, представление, согласно которому проведение временных границ и рубежей отнюдь не является делом всего лишь установления конвенциональных значков, служащих подспорьем мышлению, но что отдельные отрезки времени сами по себе обладают качественной формой и качественным своеобразием, самостоятельной сущностью и действенностью. Они образуют не просто равномерный, чисто экстенсивный ряд, но каждому из них присуща интенсивная наполненность, в силу чего они оказываются сходными и несходными, гармонизирующими или противоречащими друг другу, дружественными или враждебными[37].

И в самом деле, похоже, что задолго до того как в сознании человека образовались первые определенные понятия основных *объективных* различий числа, времени и пространства, этому сознанию была присуща тончайшая чувствительность всякой своеобразной периодичности и ритмичности, господствующей в жизни человека. Уже на низших культурных ступенях, у первобытных народов, едва обладающих первыми навыками счета и у которых поэтому не может быть и речи о каком-либо количественно-точном понимании временных отношений, мы обнаруживаем то же субъективное чувство живой динамики временных событий, причем зачастую развитое с поразительной остротой и тонкостью. Существует своего рода мифологически-религиозное «чувство фазы», сопровождающее у них все происходящее в жизни, в особенности все значимые периоды жизни, все решающие изменения и переходы. Уже на низших ступенях

эти переходы, важнейшие вехи в жизни как рода, так и отдельного человека, обычно отмечаются в культовом плане, выделяясь тем самым из однообразного течения событий. Множество тщательно соблюдаемых ритуалов охраняют их начало и конец. Этими ритуалами осуществляется своего рода религиозное членение однообразного потока наличного бытия, простого «протекания» времени; благодаря им каждая особая фаза жизни приобретает свой особый религиозный поворот, а тем самым — и свой собственный специфический смысл. Рождение и смерть, беременность и роды, наступление зрелого возраста, вступление в брак — все это отмечено особыми ритуалами перехода и инициации[38]. Религиозное выделение отдельных отрезков жизни, достигаемое с помощью этих ритуалов, оказывается временами настолько резким, что в результате буквально прерывается последовательное течение жизни. Широко распространено встречающееся в самых разных формах поверие, согласно которому человек, переходя из одного круга жизни в другой, оказывается в каждом из них другим Я, — например, что при наступлении половой зрелости ребенок умирает, чтобы родиться заново юношей и мужчиной. Вообще между двумя значимыми периодами жизни всегда находится некоторая более или менее длительная «критическая фаза», уже внешне отмеченная множеством позитивных предписаний и негативных запретов и табу[39]. Из этого ясно, что для мифологического мировоззрения, как и для ми-

122

фологического чувства, прежде чем в нем выработается представление собственно *космического* времени, существует своего рода *биологическое* время, ритмическое колебание самой жизни. Более того, само космическое время, в том виде, как его начинает воспринимать миф, переживается им не иначе как в этом своеобразном биологическом оформлении и преобразовании. Ибо и регулярность природных явлений, периодичность обращения небесных тел и смены времен года представляется мифу именно как процесс жизнедеятельности. Смена дня и ночи, пробуждение и угасание растительного мира, цикл времен года: все это постигается мифологическим сознанием поначалу лишь через проекцию всех этих явлений на наличное бытие человека, в котором они отражаются, как в зеркале. В этой взаимной соотнесенности возникает мифологическое чувство времени, наводящее мосты между субъективной формой жизни и объективным созерцанием природы. Уже на ступени магического миросозерцания обе формы предстают переплетенными и взаимосвязанными. Этой взаимосвязью и объясняется магическая определимость объективных событий. Движение солнца, ход времен года: все это регулируется здесь не непреложным законом, поскольку подвержено демоническим влияниям и магическим воздействиям. Разнообразнейшие формы «аналогической магии» служат для того, чтобы влиять на задействованные при этом силы, поддерживать или усмирять их. Народные обычаи, и сегодня связанные с решающими моментами годового цикла, в особенности зимнего и летнего солнцеворота, позволяют угадывать — в несколько завуалированной форме — это первобытное представление. В подражательных играх и ритуалах, связанных с отдельными празднествами, в майских состязаниях, в различных обрядах с венками, в огнях, зажигаемых на майские и рождественские праздники, на пасху и в дни солнцеворота, — во всех этих случаях в основе лежит представление, согласно которому животворящая сила солнца и вегетативных сил природы должна быть усилена действиями человека и защищена от воздействия враждебных сил. Всеобщее распространение этих обычаев — обширный материал, собранный Вильгельмом Маннхардтом относительно греческого и римского, а также славянского и германского мира, был дополнен Хиллебрандтом, присоединившим к ним, в частности, описания древнеиндийских празднеств солнцеворота[40], — доказывает, что мы имеем в данном случае дело с представлениями, восходящими к фундаментальной форме мифологического сознания. Первичное мифологическое «чувство фазы» не может воспринимать время иначе как в образе жизни — поэтому и все то, что движется во времени, что возникает и исчезает согласно определенному ритму, оно непосредственно преобразует в форму жизни.

О том роде «объективности», который выражается в математически-физическом *понятии,* о том «абсолютном времени» Ньютона, которое «протекает само по себе и без соотнесенности с каким-либо внешним предметом», мифу, таким образом, не известно ничего. Он не

123

знает этого математически-физического времени, как не знает и времени «исторического» в строгом смысле слова. Ведь и историческое сознание времени несет в себе совершенно определенные «объективные» моменты. Оно опирается на твердую «хронологию», на четкое различение предшествующего и последующего и на сохранение твердо определенного, однозначного порядка следования отдельных временных моментов. Мифу чуждо подобное разделение отдельных временных ступеней и включение их в одну единую жесткую систему, где каждому событию отводится одно и только одно место. Закон «конкреции», сращения членов отношения[41] (в столь значительной мере свойственный мифологической форме мышления, что везде, где только это мышление устанавливает некоторое отношение, оно сразу же приводит члены этого отношения в состояние взаимопроникновения, взаимного перехода), полностью действует и в мифологическом сознании времени. Здесь также не удается обнаружить разделение времени на четко разграниченные временные ступени — на прошлое, настоящее и будущее, — напротив, то и дело сознание поддается тенденции и искушению нивелировать эти различия, более того, переводить их в конце концов в полное тождество. В особенности *магия* отличается тем, что переносит свой универсальный принцип, «pars pro toto», с пространства на время. Подобно тому как в физически-пространственном смысле каждая часть не только замещает целое, но и есть, с магической точки зрения,

целое, так и все временные различия и границы преодолеваются магическими связями воздействия. Магическое «сейчас» — отнюдь не просто сейчас, не только изолированная точка настоящего, но и, выражаясь словами Лейбница, «chargé du passé et gros de l'avenir», — несет в себе прошлое и беременно будущим. В этом смысле прежде всего мантика, в которой наиболее явственно выражается это своеобразное качественное «сращение» всех временных моментов, является интегрирующей составляющей мифологического сознания.

Однако это сознание поднимается на новую ступень, как только оно перестает, как в магии, ориентироваться на достижение *отдельного* результата, удовлетворяясь этим воздействием и успокаиваясь на нем, и обращается к бытию и событиям как *целому,* все больше и больше проникаясь созерцанием этого целого. Оно постепенно высвобождается из непосредственной вплетенности в чувственное впечатление и сиюминутный чувственный аффект. Вместо того чтобы жить отдельной точкой настоящего или простой серией подобных точек настоящего, в непосредственном протекании отдельных фаз события, сознание все больше и больше обращается к рассмотрению вечного *круговорота* событий. Этот круговорот все еще не столько мыслится, сколько непосредственно ощущается; однако уже в этом ощущении для мифологического сознания возникает уверенность в существовании всеобщего, *универсального миропорядка.* Теперь определенным душевным содержанием, индивидуально-личными чувствами наполняется уже не отдельная *вещь,* отдельное физическое наличное бытие, как это

124

обычно происходит при мифологическом одушевлении природы, теперь внимание направляется на повсюду проявляющуюся меру, ощущаемую в целом мировых событий. Чем сильнее формируется это ощущение, тем больше оно будит мифологическое *мышление,* ставя перед ним новую проблему. Дело в том, что отныне рассмотрение обращено не на простое содержание происходящего, а на его чистую форму. И в этом случае мотив времени становится опосредующим звеном: ибо хотя время для мифа не постижимо иначе, нежели конкретно представленным в определенном физическом процессе, в особенности в движении светил, однако тем не менее оно несет в себе и момент, принадлежащий уже другому, чисто идеальному «измерению». Одно дело, когда отдельные силы природы становятся предметом мифологического толкования и религиозного почитания как сами отдельные явления, совсем другое, когда они предстают лишь в качестве своего рода носителей всеобщего временного порядка. В первом случае мы еще всецело пребываем в круге субстанциальных представлений: солнце, луна и созвездия являются одушевленными божественными существами, но в то же время они являются отдельными индивидуальными *вещами,* наделенными совершенно определенными индивидуальными силами. В данном смысле эти божественные существа отличаются от подчиненных им демонических сил, властвующих в природе, только по степени, но не по способу действия. Но в то же время начинает зреть иное представление, новое осмысление божественного, когда мифологически-религиозное чувство оказывается направленным уже не на непосредственное наличное бытие отдельных объектов природы и на непосредственное действие отдельных сил природы, а когда и то, и другое наряду с непосредственным значением бытия приобретает, так сказать, характерное значение выражения: когда они становятся средством постижения господствующего над универсумом *законопорядка.* Теперь уже сознание направлено не на некоторое отдельное явление природы — пусть даже самое могущественное, — но каждый природный феномен служит уже лишь знаком иного, более общего, проявляющегося в нем и с его помощью. Там, где солнце и луна рассматриваются уже не только в соответствии с их физическом бытием и физическим воздействием (когда они только почитаются за их блеск и воспринимаются как дарователи света и тепла, влаги и дождя), где они вместо этого рассматриваются в качестве постоянной *меры времени,* позволяющей отсчитывать ход и закономерность происходящего, — там мы оказываемся на пороге принципиально преобразованного и углубленного духовного воззрения. От ритмичности и периодичности, которые ощущаются уже во всяком непосредственном наличном бытии, во всяком жизненном проявлении, мысль поднимается теперь к идее *временного порядка* как универсального, определяющего любое бытие и событие *порядка судьбы.* Лишь в этом облике судьбы мифологическое время становится поистине космической силой — силой, подчиняющей себе не только людей, но и демонов и богов, потому что вся жизнь и деятельность лю-

125

дей и даже богов возможны только в ней и благодаря ее нерушимым мерам и нормам.

Представление о таком подчинении на более низких ступенях развития может облекаться в еще совершенно наивные чувственные образы и выражения. У новозеландских маори есть мифологическое повествование, в котором сообщается, как Мауи, их прародитель и культурный герой, однажды поймал в западню солнце и с тех пор оно было вынуждено двигаться по небу не как попало, а согласно определенному порядку[42]. Однако чем дальше продвигается в этом направлении развитие и чем четче осуществляется разграничение собственно религиозного и магического миросозерцания, тем все более чисто *духовным* становится выражение и данного основного отношения. С особой ясностью этот поворот от чувственно-единичного ко всеобщему, от обожествления отдельных сил природы к универсальной мифологии времени может быть прослежен на родине всех «астральных» религий — в Вавилонии и Ассирии. Истоки вавилонско-ассирийской религии также восходят к примитивному анимизму. Первичный слой и здесь образует вера в демонов, вера в дружественные и враждебные силы, по своему желанию и произволу вмешивающиеся в ход событий. Демоны небесных сил, демоны полей, демоны гор и источников

сосуществуют здесь с гибридными существами, хранящими следы почитания животных и древних тотемистических верований. Однако по мере того как вавилонская мысль концентрировалась на созерцании звездного мира, менялась и вся форма их мышления. Примитивная демонология не исключается полностью, но продолжает существовать лишь как низший слой народных верований. В то же время религией ученых людей, религией жрецов является религия «священных времен» и «священных чисел». Теперь основной феномен божественного предстает в определенности астрономических событий, во временной размеренности, властвующей над ходом солнца, луны и планет. Не столько отдельное светило мыслится теперь и почитается как божество в своей непосредственной телесности, сколько в нем видят частичное откровение универсальной божественной силы, действующей в соответствии с постоянными нормами в общем и частном, в самой широкой и в самой узкой сфере событий. Это божественное установление может быть прослежено начиная с неба, где оно предстает перед нами в самом ясном выражении, и вплоть до земного, специфически-человеческого, государственного и социального бытия, — как одна и та же основная форма, воплощающаяся в различных сферах наличного бытия[43]. Так в движении светил как зримом образе времени выражается то новое единство *смысла,* который теперь начинает восходить для мифологически-религиозного мышления над совокупностью бытия и событий. Вавилонский миф о творении представляет возникновение миропорядка в виде борьбы бога солнца Мардука против чудовища Тиамат. После своей победы Мардук определяет светила как места пребывания великих богов и задает их движение; он устанавливает знаки зодиака, год и

126

двенадцать месяцев; он устанавливает прочные границы, чтобы ни один из дней не ускользнул и не заблудился. Таким образом, всякое движение, а с ним и всякая жизнь развиваются благодаря тому, что в бесформенное наличное бытие проникает светлый образ времени, а с ним и различение отдельных временных фаз. А с этим постоянством внешних событий непосредственно сочетается, согласно переплетению обоих моментов в мифологическом чувстве и мышлении, внутреннее постоянство, мысль о непоколебимом правиле и норме, определяющих действия человека. «Слово Мардука постоянно, его приказ не может быть изменен, что вылетело из его уст, не может изменить ни один бог». Так он становится высшим защитником и стражем закона, «способным заглянуть в самое нутро, способным всегда настигнуть злодея, усмиряющим строптивого и обеспечивающим правосудие»[44].

Та же связь между универсальным *временным порядком,* властвующим над всем, и вечным *юридическим порядком,* определяющим ход человеческих дел, то же соединение астрономического и этического космоса обнаруживается практически во всех великих культурных религиях. В египетском пантеоне лунный бог Тот, измеритель времени, к тому же является господином всякой правильной меры. Священный локоть, используемый в качестве меры длины при планировке храмов и землемерных работах, посвящен ему. Он является писцом богов и небесным судьей, даровавшим язык и письменность, а искусством счета и вычислений он дал богам и людям знать, что им подобает. Наименование совершенно точной и неизменной меры (maat) и здесь является также наименованием неизменного порядка, властвующего в природе и в человеческом мире. Это понятие «меры» в его двойственном значении характеризуется как подлинное основание египетской религиозной системы[45]. В не меньшей мере религия Китая коренится в основной черте мысли и чувства, которую де Гроот обозначит как «универсизм»: в убежденности в том, что все нормы человеческой деятельности основаны на изначальном законе мира и небес и могут быть непосредственно выведены из него. Лишь тот, кто знает пути светил, кто понимает ход времени и соразмеряет с ним свои действия, кто умеет сочетать их с постоянными датами, с определенными месяцами и днями, — только тот может подлинно завершить свой человеческий путь. «Что определено небом, то и есть природа человека; следовать человеческой природе — вот дао человека. Чти это дао, это наставление». Таким образом, и здесь этический порядок действий переходит в их временной, почти календарный порядок, подобно тому как временные отрезки, век, год, времена года, и месяцы почитаются как божественные. Долг, добродетель человека как раз и заключается в том, чтобы знать и соблюдать «путь», по которому макрокосм направляет микрокосм[46].

В круге религиозных представлений индоевропейских народов наблюдается тот же характерный переход: здесь место партикуляции, обособления божественного, господствующего в природной политеи-

127

стической религии, также постепенно занимает мысль об универсальном естественном порядке, являющемся в то же время духовно-этическим порядком. И опять-таки представление о *времени* оказывается опосредующим звеном, обеспечивающим в конце концов смыкание этих двух основных значений. Этот процесс религиозного развития представлен в Ведах в понятии *рита,* в Авесте — в содержательно и этимологически эквивалентном понятии *аша.* Оба они представляют собой выражения для закономерного «целого», твердо установленного порядка событий, который воспринимается как в аспекте бытия, так и в аспекте долженствования, — будучи порядком хода событий, он в то же время является порядком юридическим. «Согласно рита текут реки, — говорится в одном из гимнов Ригведы, — согласно ему загорается утренняя заря: она неуклонно следует путем порядка, вещая, она не путает сторон света»[47,24]*. И тот же порядок следит за прохождением годового цикла. Небо обегает колесо рита с двенадцатью спицами — это год. В одной знаменитой песне Атхарваведы само время, Кала, мчится в

упряжке: «Его колеса — это все существа. У его повозки семь колес, семь ступиц, бессмертие — его ось. Все вещи явлены им, он мчится как первый из богов. Время спешит ко всем существам, время восседает на верхнем небе. Оно создало все вещи, оно обогнало все вещи, будучи их отцом, Кала стал и их сыном, поэтому нет силы выше него»[48]. В этом представлении о времени можно различить борьбу двух изначальных религиозных мотивов: мотива судьбы и мотива творения. Существует своеобразное диалектическое противоречие между судьбой, представляющей собой проявляющуюся во времени, однако по сути своей вневременную силу, и творением, всегда неизбежно мыслимым во времени как разовый акт. В более поздней ведийской литературе мысль Праджапати представлена как творец мира, творец богов и людей; однако ее отношение ко времени двойственно и противоречиво. С одной стороны, Праджапати, от которого произошли все вещи, отождествляется с годом, то есть со временем вообще; он и *есть* год, поскольку создал его по своему образу и подобию[49]. Однако, с другой стороны, в иных местах (например, в процитированной песни Атхарваведы) это отношение переворачивается. Не время было создано Праждапати, а, наоборот, Праджапати был создан временем. Оно первое из богов, породившее все существа и потому способное пережить их всех. Как видно, время в данном случае, будучи божественной силой, становится в некотором смысле над богами, поскольку оно носит сверхличный характер. Это как в «Прометее» Гёте: там, где на арену вступает всемогущее время и вечная судьба, там оказываются смещенными отдельные боги политеизма, даже верховный бог-творец. Если они сохраняются, то сохраняются не ради них самих, а как стражи и распорядители универсального порядка судьбы, которому они и сами следуют и подчиняются. Боги уже более не являются безусловными законодателями как физического, так и нравственного мира, поскольку над их действиями есть высший закон. Так гомеровский Зевс находит-

128

ся под безличной властью Мойры; в германской мифологии власть судьбы, определяющая становление (Wurd), является одновременно и тканью норн, женщин судьбы, и *изначальным законом* (urlagu, др.-верх.-нем. urlag, англо-сакс. orlag). Она и здесь является властью меры — как в древнескандинавском учении о сотворении мира мировой ясень Игдрасиль представлен как дерево истинной меры, задающее меру всему[50]. В Авесте, в которой чистый мотив творения разработан наиболее четко, в которой Ахура Мазда, верховный правитель, почитается как творец всех вещей и как их повелитель, он при этом упоминается и в качестве исполнителя верховного сверхличного порядка *аша,* являющегося одновременно и природным, и нравственным порядком. *Аша,* хотя его и создал Ахура Мазда, предстает в качестве самостоятельной изначальной силы, содействующей богу света в его борьбе с силами мрака и лжи и решающей исход этой борьбы вместе с ним. В качестве помощников в столкновении с Ахриманом бог добра создал шесть архангелов, амеша спента, и во главе них, наряду с «Доброй мыслью» (Vohu Manah), находится «Лучшая истина» (Asha Vahishta). С появлением и обозначением этих сил— в греческом переводе у Плутарха они названы соответственно εὔνοιαи

ἀλήθεια — мы уже попадаем в круг религиозных представлений, выходящих за пределы чисто *образного мира* мифологии, уже пронизанных подлинно диалектическими и спекулятивными мотивами. И снова проявление этих мотивов наиболее ясно отражается в восприятии и определении понятия времени. При этом наиболее сильным становится напряжение между мыслью о вечности и мыслью о творении — так что оно постепенно преобразует всю религиозную систему изнутри и придает ей новый характер. Уже Авеста различает две основные формы времени: безграничное время, или вечность, и «господствующее время длительного периода», установленное Ахура Маздой в качестве времени, данного для истории мира как эпохи его борьбы против духа тьмы. Эта эпоха «долгого, подчиненного своему собственному закону времени» подразделяется, в свою очередь, на четыре основных периода. От сотворения мира начинается первый период в три тысячи лет — своего рода «предыстория», когда мир хотя и просветлен, но еще не видим, существует лишь духовно; далее следует «первобытное время», в течение которого мир на основе уже имеющихся форм преобразуется в чувственно воспринимаемый образ; затем «время борьбы», когда Ахриман и его союзники вторгаются в чистое творение Ормазда и когда начинается история человечества на земле — пока, наконец, в «завершающем времени» силы злых духов не будут разбиты и тем самым «господствующее время длительного периода» не вернется в бесконечное время, мировое время не перейдет в вечность. В системе зруванизма, засвидетельствованной письменными источниками лишь в относительно позднее временя, однако, как кажется, восстановившей некоторые изначальные мотивы иранской религии, на время оттесненные реформой Заратуштры, бесконечное время (zurvan akarano) возведено

129

в ранг начального и высшего принципа: первоначала, из которого произошли все вещи и из которого вышли также противостоящие друг другу силы добра и зла. Бесконечное время раздваивается и рождает двух сыновей, двух братьев-близнецов, связанных вместе и тем не менее постоянно борющихся друг с другом, — добрую и злую силу. Так что и в этой системе, где «время» и «судьба» в явном виде уравнены (в греческих источниках понятие zurvan передается как τύχη), своеобразная двойственность способности формирования понятий, в некоторых случаях поднимающейся до труднейших и тончайших абстракций, в то время как в других продолжающей нести на себе окраску специфически-мифологического чувства времени. Время как мировое время, как время судьбы нигде не является тем, чем оно является для теоретического, в особенности математического познания: чисто идеальной формой организации, системой позиций и

отношений, а представляет собой основную силу самого становления, наделенную божественными и демоническими, творческими и разрушительными силами[51]. Ее порядок хотя и постигается в ее всеобщности и нерушимости, однако она сама предстает как нечто *заданное* — закон времени, которому подчинено все происходящее, предстает как нечто, *установленное* полу-личной, полу-безличной силой. За эти последние пределы миф в силу обусловленности своей формы и своих духовных средств выражения выйти не в состоянии; однако в пределах этой формы продвинутая дифференциация понятия времени и чувства времени возможна постольку, поскольку мифологически-религиозное созерцание может по-разному подчеркивать отдельные моменты времени, снабжать их совершенно разными ценностными характеристиками, придавая тем самым времени как целому различный «*облик*».

4

Для пути, которым следует теоретическое познание, математика и математическая физика, характерно все более четкое формирование мысли о *гомогенности* времени. Только благодаря этой мысли и может быть достигнута цель математически-физического анализа, последовательная квантификация времени. Время не только соотносится с понятием чистого числа во всех своих частных характеристиках, но и в конечном итоге словно растворяется в нем. В современном развитии математически-физического мышления, в общей теории относительности это выражается в том, что время в самом деле оказывается лишенным всех своих специфических особенностей. Всякая точка мира характеризуется пространственно-временными координатами x_1, x_2, x_3, x_4; однако они обозначают при этом чисто числовые величины, не отличающиеся друг от друга какими-либо особыми характеристиками и потому взаимозаменяемые. Для мифологически-религиозного миросозерцания, напротив, время никогда не может стать подобным од-

130

нородным квантом, каким бы универсальным ни становилось его понятие, время остается для него своеобразным «quale». И именно эта квалификация, качественная характеристика времени и представляет собой то, чем отличаются друг от друга чрезвычайно характерным образом различные эпохи и культуры, как и различные направления религиозного развития. Что было верно для мифологического пространства, имеет силу и для мифологического времени, — его форма зависит от своеобразного, мифологически-религиозного акцентуирования, от того, каким образом распределяются акценты «священного» и «профанного». Время, с религиозной точки зрения, никогда не представляет собой простую и однообразную последовательность событий, оно обретает свой смысл лишь через выделение и различение своих отдельных фаз. В зависимости от того, как религиозное сознание распределяет при этом свет и тени, как оно останавливается на тех или иных временных характеристиках, погружается в них или снабжает их особым ценностным значком, время как целое приобретает иной облик. Настоящее, прошедшее и будущее, конечно, в качестве основных черт присутствуют в каждой картине времени — однако настрой и освещение картины меняется в зависимости от энергии, с которой сознание обращается то к одному, то к другому моменту. Ведь для мифологически-религиозного воззрения важен не чисто логический синтез, соединение «сейчас» с «прежде» и «потом» в «трансцендентальном единстве апперцепции», но все зависит от того, какое из направлений языкового сознания станет господствующим по отношению к остальным. В конкретном мифологически-религиозном сознании всегда присутствует определенная динамика чувства — та различная степень интенсивности, с какой Я отдается настоящему, прошлому или будущему, связывая их в этом акте и посредством этого акта определенными отношениями сопричастности и зависимости.

Это было бы увлекательным предприятием — проследить данное разнообразие и вариации чувства времени на всем пространстве истории религии и продемонстрировать, каким образом именно эта смена угла зрения в рассмотрении времени, понимание его постоянства, длительности и изменчивости составляет одну из наиболее глубоких отличительных черт характера отдельных религий. Мы не будем останавливаться здесь на деталях этих различий, ограничившись лишь несколькими значительными типичными примерами. Появление идеи чистого монотеизма представляет собой важный рубеж и для постановки и для понимания проблемы времени в религиозном мышлении. Ведь в монотеизме подлинное изначальное божественное откровение происходит не в той же форме времени, в какой его представляет нам природа в смене и периодическом круговращении своих обличий. *Эта* форма становления не может служить образом нетленного бытия Бога. Отсюда возникает, в особенности в религиозном сознании *пророков,* резкое отвращение от природы и временного порядка природных событий. Если псалмы восхваляют Бога как творца природы, которому

131

подчиняются день и ночь, который направляет движение солнца и звезд, который сотворил луну, чтобы делить год на месяцы, то воззрение пророков, хотя и у них встречаются эти грандиозные образы, принимает совершенно иное направление. Божественная *воля* не оставила в природе своего знака, так что для чисто этико-религиозного пафоса пророков природа оказывается индифферентной. Вера в Бога становится суеверием, когда она, в надежде или страхе, начинает цепляться за природу. «Не учитесь путям язычников, — провозглашает Иеремия, — и не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся» (Иер. 10, 2; см. также: Иер. 31, 35). Вместе с природой для сознания пророков утрачивает силу и космическое, астрономическое время — а на его месте воздвигается новое представление о времени, соотнесенное

исключительно с *историей* человечества. Но и эта история воспринимается не как история прошлого, а как религиозная история будущего. Уже указывалось на то, что, например, предания о патриархах полностью вытесняются из центра религиозного интереса новым пророческим самосознанием и сознанием Бога[52]. Все истинное сознание времени переходит теперь в сознание будущего. «Но вы не вспоминаете прежнего, и о древнем не помышляете» — такова теперь заповедь (Ис. 43, 18). «Время, — утверждает Герман Коген, из современных мыслителей наиболее глубоко прочувствовавший эту основную мысль религии пророков и в наиболее чистом виде возродивший ее, — становится будущим и только будущим. Прошлое и настоящее растворяются в этом времени будущего. Этот уход во время представляет собой чистую идеализацию. Все наличное бытие исчезает для этой идеальной точки зрения. Наличное бытие человека снимается этим бытием в будущем... Чего не мог достичь греческий интеллектуализм, удалось пророческому монотеизму. История в греческом сознании равнозначна знанию вообще. Так что для греков история остается направленной лишь на прошлое. Пророк же — провидец, а не ученый... Пророки — идеалисты истории. Их провидческая работа породила понятие истории как бытия будущего»[53]. Исходя из этой мысли о будущем, должно преобразиться все настоящее, время как людей, так и вещей, должно родиться заново. Природа, каковой она является, не может дать пророческому сознанию уже никакой опоры. Подобно тому как от людей требуется новое сердце, так требуется и «новое небо и новая земля» — словно природный субстрат нового духа, в котором видятся время и события как целое. Тем самым теогония и космогония мифа и чисто природной религии оказывается преодоленной духовным принципом совершенно иной формы и иного происхождения. Собственно идея творения также отступает на задний план, по крайней мере у ранних пророков[54]. Их Бог стоит не столько у начала времен, сколько у их конца; он не столько исток всего происходящего, сколько его этико-религиозное завершение.

Сознание времени, присущее персидской религии, также находится под знаком этой чистой религиозной идеи будущего. Дуализм, про-

132

тивоборство сил добра и зла представляют собой в этой религии основную этико-религиозную схему: однако этот дуализм не является конечным постольку, поскольку он ограничен заданным отрезком времени, «господствующего времени длительного периода». В конце этой эпохи мощь Ахримана будет сломлена и дух добра одержит полную победу. Так что и здесь религиозное чувство коренится не в созерцании данного, а направлено на вызывание нового бытия и нового времени. Однако в сравнении с пророческими мыслями о «конце времен» стремление персидской религии к будущему предстает поначалу более ограниченным, приземленным. Воля к *культуре* и оптимистическое культурное сознание — вот что получило здесь полную религиозную санкцию. Кто обрабатывает и орошает поле, сажает дерево, уничтожает вредных животных и заботится о сохранении и приумножении полезных — тот исполняет тем самым божью волю. Именно эти «добрые дела селянина» постоянно восхваляются в Авесте[55]. Тот, кто выращивает плоды полей, источник жизни, тот является человеком правозакония, сохраняющим аша, — кто пестует урожай, тот пестует закон Ахура Мазды. Это та религия, которую Гёте отразил в «Западно-восточном диване» в стихотворении «Завет староперсидской веры»:

Schwerer Dienste tägliche Bewahrung, Sonst bedarf es keiner Offenbahrung[25*].

Ибо человечество в целом и человек как отдельное существо не стоят здесь в стороне от великой борьбы миров, ощущают и переживают ее не просто как внешнюю судьбу, но их предназначение и состоит как раз в том, чтобы деятельно вступить в нее. Лишь при их постоянном содействии может победить аша, порядок добра и справедливости. Лишь в силу единства с волей и действиями людей праведной мысли, мужей аша, Ормазду удается в конце концов его дело избавления и освобождения. Всякое доброе дело, всякая добрая мысль человека умножает силу духа добра, так же как злая мысль умножает силу царства зла. Так что при всей ориентации на внешнее формирование культуры идея бога получает свою подлинную силу в конечном счете из «*внутреннего* универсума». Акцент религиозного чувства приходится на цели действия — на его телос, в котором всякое простое *течение времени* исчезает, так как сходится в одной высшей вершине. Снова весь свет оказывается сосредоточенным на заключительном акте великой мировой драмы: на конце времен, когда дух света одолеет духа тьмы. Тогда избавление будет достигнуто не только благодаря богу, но и благодаря человеку, при его участии. Все люди согласно вознесут Ормазду громкую хвалу. «...И в мире произойдет воскрешение, и, согласно [его] воле, мир станет бессмертным навсегда и навечно»[56].[26*].

Если сравнить эти представления с той картиной времени и становления, что создана индийской философской и религиозной мыс-

133

лью, то сразу же станет ясной их противоположность. Здесь также есть стремление к избавлению от времени и становления — однако это избавление ожидается не от энергии желания, спрессовывающей все частные действия в единую и высшую конечную цель, а от ясности и глубины мышления. После того как была преодолена первая, природная форма ранней ведийской религии, религия все более и более принимает окраску мыслительной деятельности. Если рефлексии удастся проникнуть за видимость множества вещей, если она достигнет определенности абсолютно-единого за пределами всякой множественности, тогда вместе с формой мира для нее исчезнет и время. Контраст, обнаруживающийся при этом между основными индийскими и персидскими представлениями, может быть лучше всего продемонстрирован на примере

одной характерной черты — отношения ко *сну* и его оценке. В Авесте сон предстает злым демоном, поскольку он сковывает деятельность человека. Бодрствование и сон противопоставлены здесь так же, как и свет и тьма, как добро и зло[57.27]*. Индийское мышление, напротив, уже в ранних Упанишадах испытывает завораживающее влечение к образу глубокого сна без сновидений, все больше и больше возводя его в ранг религиозного идеала. Здесь, где размываются все определенные границы бытия, оказываются преодоленными все печали сердца. Здесь смертное становится бессмертным, достигает брахмана. «И как [муж] в объятьях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот пуруша в объятьях познающего атмана не сознает ничего ни вне, ни внутри. Поистине, это его образ, [в котором он] достиг [исполнения] желаний, имеет желанием [лишь] атмана, лишен желаний, свободен от печали»[58.28]*. Здесь заключено начало того характерного чувства времени, что в дальнейшем с полной ясностью и в полную силу проявится в буддийских текстах. Учение Будды фиксирует в представлении о времени лишь момент возникновения и уничтожения — однако всякое возникновение и уничтожение означает для него прежде всего и главным образом страдание. Возникновение страдания связано с тройственной жаждой: жаждой удовольствия, жаждой становления и жаждой эфемерности. Таким образом, здесь *бесконечность* становления, непосредственно заключенная в форме времени всякой эмпирической последовательности событий, разом обнажает свою бессмысленность и безнадежность. У самого становления нет завершения, а значит не может быть и цели, телоса. Пока мы привязаны к этому колесу становления, оно будет непрестанно и безжалостно кружить нас на себе без остановки и без цели. В «Вопросах Милинды» царь Милинда требует у святого Нагасены рассказать ему притчу о переселении душ, и тогда Нагасена рисует на земле круг и спрашивает: «Есть ли у этого круга конец, государь?» — «Нет, почтенный». — «Так же движется круговорот рождений. Есть ли конец у этой цепи?» — «Нет, почтенный»[59.29]*. Можно считать поистине основной религиозной и мыслительной методикой буддизма то, что он везде, где обычный эмпирический взгляд на мир усматривает бытие, стабильность, состояние, демонстрирует в этом мнимом бытии

134

момент возникновения и исчезновения, а также то, что он уже саму эту *форму* последовательности как таковой, независимо от содержания, которое в ней движется и формируется, непосредственно воспринимает как *страдание.* В *одной* этой точке заключена для него основа всей мудрости и всего невежества. «Невежественный простой человек не знает, — поучает Будда монаха, — что, согласно истине, подлежащая возникновению форма подлежит возникновению; он не знает, согласно истине, что подлежащая исчезновению форма подлежит исчезновению... Он не знает, согласно истине, что подлежащее возникновению *ощущение, представление, действие* подлежат возникновению и исчезновению... Вот это, монах, и называется невежеством, и тот, кто этого не знает, пребывает в невежестве»[60]. Таким образом, в резком контрасте с активным чувством времени и будущего, свойственным пророческим религиям, сансара, сами наши действия предстают причиной и истоком всех наших страданий. Сами наши действия, как и страдания, сковывают ход подлинной внутренней жизни, поскольку они принижают ее, втягивают ее в форму времени. Из-за того, что вся деятельность происходит в этой форме, не обладая иной реальностью, кроме той, что заключена в ней, и исчезает всякое отличие действия от страдания. Избавление от того и другого наступает, когда удается устранить эту временную основу, этот субстрат всякого действия и страдания, обнаружив его несущественность. Преодоление как страдания, так и действенности происходит путем разрушения формы времени, после чего дух погружается в подлинную вечность нирваны. Цель здесь заключается не в «конце времен», как у Заратуштры и израильских пророков, а в исчезновении для религиозной точки зрения времени как *целого,* вместе со всем тем, что в нем есть и что обретает в нем «образ и имя». Огонь жизни угасает под чистым взором познания. «Колесо разбито, высохший поток времени больше не течет, разбитое колесо больше не вращается — вот конец страданий»[61].

И опять-таки совершенно иной, сам по себе не менее значимый, тип созерцания времени предстанет перед нами, если мы обратимся к строю китайской религии. Какими бы многообразными ни были нити, связывающие Индию и Китай, как бы близко ни соприкасались отдельные формы индийской и китайской мистики, все же в своем характерном чувстве времени, в интеллектуальном и аффективном отношении к временному наличному бытию обе страны оказываются достаточно различными. Этика даосизма также находит свое завершение в учении о покое и недеянии, ибо покой и недвижимость являются основополагающими свойствами самого дао. Человек, если он хочет присоединиться к дао, к твердому пути, к устойчивому порядку неба, должен прежде всего развить в себе «пустоту» дао. Дао — причина возникновения всех существ, и все же оно отказывается от своего владения; оно создает их и не претендует на них. В этом его таинственное достоинство: творение под знаком отречения, отказа. Так недеяние становится принципом китайской мистики: «упражняйся в непод-

135

вижности, занимайся недеянием» — так звучит основная заповедь. Однако если проникнуть в смысл и сердцевину этого мистического учения, то станет ясно, что оно прямо противоположно религиозной тенденции, господствующей в буддизме. Характерно, что если в учении Будды истинной целью является *избавление* от жизни, от бесконечного круговорота рождений, то в даосистской мистике обещается *продление* жизни. «Совершенство, которое обещает обладание высшим дао, — так поучает в одном

даосистском тексте аскет императора Хуана, — есть самое одинокое одиночество и самая темная тьма. Там ничего не видно, ничего не слышно; оно окутывает душу молчанием, и вещественное тело в результате само приходит в подобающее состояние. Итак, будь спокоен и молчалив, и тем самым очистись; не утруждай свое тело и не нарушай своего совершенства — ибо это способ продлить свою жизнь»[62]. То есть буддийское ничто, нирвана, направлено на уничтожение времени, в то время как недеяние даосистской мистики, напротив, — на его сохранение, на бесконечную длительность не только бытия вообще, но и в конечном счете самого тела и его индивидуальной формы. «И если твои глаза ничего не будут видеть, твои уши ничего не будут слышать, твое сердце ничего не будет больше чувствовать, тогда твоя душа будет хранить твое тело, и твое тело будет жить вечно». То, что здесь отрицается, что должно быть преодолено, — это, как видно, не время как таковое, а скорее *изменение* во времени. Именно преодоление изменения должно обеспечить чистую длительность, равномерное бесконечное продолжение, неограниченное повторение *того же самого.* Бытие понимается как простое и неизменное продолжение существования во времени: однако именно это продолжение становится для китайского умозрения, в резком контрасте с основными представлениями индийской мысли, целью религиозных устремлений и выражением положительных религиозных ценностей. «Время, в котором мыслится всякая смена явлений, — сказал однажды Кант, — пребывает неизменным, поскольку оно и есть то, в чем последовательность и одновременность могут быть представлены лишь как его определения». Это неизменное время, образующее субстрат всех изменений, воспринимается китайским мышлением и конкретно представляется в образе неба с его периодически повторяющимися конфигурациями светил. Небо властвует, не действуя — оно определяет все бытие, не выходя при этом из себя самого, не меняя своей постоянной формы и своего устава. Этому примеру должна следовать всякая земная власть. «Небесное дао всегда было недвижимым, и нет ничего, что бы оно ни создало. Если князья и цари смогут хранить недвижимость, тогда само собой произойдет развитие десяти тысяч существ»[63]. Таким образом, вместо момента изменчивости, возникновения и исчезновения времени и небу здесь приписывается момент чистой субстанциальности, поднятый до высшей нравственно-религиозной нормы. Чистое равномерное *постоянство* в бытии — вот правило, которое время и небо предписывают человеку. Подобно тому как небо

136

и время не создавались, а существуют извечно и останутся навек, деятельность человека также должна распрощаться с иллюзией действенности и творчества и вместо того обратиться к сохранению и поддержанию существующего.

Пожалуй, не требуется особых объяснений, что и в этом религиозном оформлении понятия времени выражается совершенно определенное и специфическое чувство культуры. Этика Конфуция также чрезвычайно сильно проникнута этим чувством, поскольку она также прежде всего подчеркивает «нерушимость» небесного и человеческого дао. Таким образом, этика стала учением о четырех неизменных свойствах человека, соответствующих свойствам неба, и так же неизменных и вечных, как и само небо. Это основополагающее представление объясняет строгий традиционализм, которым отличается эта этика. Конфуций говорил о самом себе, что он не творец, а лишь посредник, носитель традиции, что он верит в старину и любит ее — точно так же как в «Дао де цзин» говорится, что верность дао прошлого дает власть над бытием настоящего. «Придерживаясь древнего дэ, чтобы овладеть существующими вещами, можно познать древнее начало. Это называется принципом дао»[64].[30]*. Таким образом, здесь отсутствует требование «нового неба» и «новой земли». Будущее религиозно легитимировано лишь в том случае, когда является простым продолжением, точным и неискаженным отображением прошлого. Если в Упанишадах и буддизме спекулятивное *мышление* ищет бытие по ту сторону всякой множественности, всех изменений и любой временной формы, если в мессианистских религиях форма веры определяется чистой *волей к будущему,* то в данном случае заданный порядок вещей, такой, каков он есть, освящается и является предметом сохранения. Это освящение распространяется даже на детали *пространственного* расположения и упорядоченности вещей[65]. В созерцании Единого недвижимого порядка вселенной дух достигает покоя, само время как бы останавливается: ибо теперь и самое дальнее будущее оказывается связанным с прошлым нерасторжимыми узами. Соответственно, почитание предков и пиетет являются основными требованиями китайской нравственности и основанием китайской религии. «В то время как вследствие рождения детей род пополняется, — характеризует де Гроот сущность китайского почитания предков, — на верхней возрастной границе он постепенно отмирает. Однако усопшие не расстаются с ним. И в том мире они продолжают сохранять свою власть и способны оказывать благословение... Их души, представленные деревянными табличками с их именами, находятся на домашнем алтаре и в храме предков и ревностно почитаются, у них спрашивают совета, их почтительно угощают жертвенными приношениями. И таким образом живые и мертвые образуют большой род... Так же как и во время жизни, предки являются естественными защитниками своих потомков, от них они отвращают вредные воздействия злых духов и им они тем самым обеспечивают счастье, благополучие и многодетность»[66]. В этой форме веры в предков и культа предков мы снова об-

137

наруживаем ясный пример чувства времени, в котором религиозно-этический акцент приходится не на будущее и не на настоящее в его чистой непосредственности, а прежде всего на прошлое в котором поэтому

последовательность отдельных временных моментов как бы трансформируется в их постоянное соположение и срастание друг с другом.

Иной предстает эта религиозная склонность к постоянству в бытии в основных представлениях, определяющих форму египетской религии. И здесь религиозное чувство и религиозная мысль цепко держатся за мир, и здесь нет попыток проникнуть за пределы данного, в его метафизическое основание, как и не мыслится за его пределами иного этического порядка, к которому следует постоянно приближаться и от которого ожидается обновление. Предметом устремлений и желаний является скорее простое продолжение — продолжение, прежде всего соотнесенное с индивидуальным бытием и индивидуальной формой человека. Сохранение этой формы, бессмертие, представляется связанным с сохранением физического субстрата жизни, человеческого тела со всеми его особенностями. Это выглядит так, словно чистая мысль о будущем может утвердиться не иначе как через непосредственное присутствие этого субстрата, словно она может удержаться не иначе, как в его постоянном конкретном созерцании. Соответственно, с величайшей тщательностью защищается от повреждений не только тело в целом, но и каждый его член. Каждая из частей тела, каждый его орган должен быть с помощью определенных материальных методов бальзамирования и определенных магических церемоний переведен из своего тленного бытия в состояние нетленности и несокрушимости: ибо только это гарантирует вечное существование души[67]. Таким образом, здесь вообще всякое представление о «жизни после смерти» являет собой не что иное как представление о простом продлении эмпирического наличного бытия, которое должно быть сохранено во всех его отдельных чертах, в непосредственно-физической телесности. В этической области также господствует мысль о порядке, чьими хранителями призваны быть не только боги, но и человек постоянно должен над ним трудиться. Однако здесь речь не идет, как в иранской религии, о вызывании нового будущего бытия, а только о сохранении, о простом продолжении существующего. Дух зла никогда не оказывается побежденным окончательно; скорее с самого начала мира существует то же равновесие и та же периодичность победы и поражения в отдельных фазах борьбы[68]. В силу этого фундаментального представления вся временная динамика в конечном счете растворяется в своего рода пространственной статике. Наиболее ясное выражение это растворение получило в египетском *искусстве,* где склонность к стабилизации представлена наиболее величественно и последовательно — где всякое бытие, всякая жизнь и всякое движение предстает словно заключенным в вечные геометрические формы. Уничтожение *чисто*-временного, к которому в Индии стремились путем спекулятивного мышления, в Китае — пу-

138

тем государственно-религиозной регламентации жизни, достигается здесь с помощью художественного творчества, путем погружения в чисто наглядную, пластическую и архитектоническую *форму* вещей. Эта форма в своей ясности, определенности и вечности одерживает победу над всем чисто последовательным, над постоянной текучестью и эфемерностью всех временных образований. Египетская пирамида является зримым знаком этой победы и тем самым символом основного эстетического и религиозного представления египетской культуры.

Однако если во всех типичных проявлениях понятия времени, которые мы рассмотрели до сих пор, чистое мышление, как и чувство и созерцание овладевали временем лишь благодаря тому, что отвлекались от него или в какой-либо форме *отрицали* его, то остается все же еще один путь, находящийся вне этого простого отвлечения или отрицания. О подлинном преодолении времени и судьбы речь, в сущности, может идти только там, где характерные фундаментальные моменты времени не просто игнорируются, а где именно эти моменты фиксируются, где они устанавливаются и позитивно *утверждаются.* Лишь в этом утверждении становится возможным не столько внешнее, сколько внутреннее, не столько трансцендентное, сколько имманентное преодоление. Как только этот путь нащупан, развитие сознания и чувства времени вступает в новую фазу. Теперь начинается отрыв представления о времени и судьбе от его мифологического основания: понятие времени включается в новую форму, форму философского мышления. И для этого великого преобразования — возможно, одного из наиболее значимых и серьезных по своим последствиям в истории человеческого духа — почва была подготовлена и основополагающие предпосылки были заложены *греческой философией.* В своих истоках греческое мышление предстает еще тесно примыкающим к восточным спекулятивно-религиозным учениям о времени. Независимо от того, существует ли прямая историческая связь между спекулятивным учением зурванитов и орфическими космогониями и космологиями[69], содержательное сходство отдельных основных мотивов, во всяком случае, несомненно. В «Теогонии» Ферекида из Спроса, которую теперь датируют приблизительно серединой VI в. до н. э. и которая, таким образом, находится прямо на пороге великих творений греческой философской мысли, время, наряду с Зевсом/Засом и Хтонией, входит в число первоначальных божеств, от которых происходит все бытие:

Ζὰς μὲν καὶ χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ χθονίη· ὁ δὲ χρόνος ἐποίησε
ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ [70,31]*

Таким образом, и здесь творение и все, что в нем содержится, становится порождением времени, подобно тому как в других орфических поэмах началом творения являются ночь и хаос. И еще достаточно поздно, еще на отдельных высотах греческого умозрения ощущается отзвук подобных изначальных мифологических идей и настроений. В учении Эмпедокла о переселении душ и избавлении время и судьба, χρόνος и ἀνάγκη, снова предстают связанными воедино. «Есть оракул необходимости, древ-

139

нее постановление богов, вечное, скрепленное, словно печатью, пространными клятвами: если какой-нибудь демон (божество) осквернит свои члены кровью по прегрешению, <и>, следуя <Ненависти>, поклянется преступной клятвой, — из тех, кому досталась в удел долговечная жизнь — тридцать тысяч лет скитаться ему вдали от блаженных, рождаясь с течением времени во всевозможных обличьях смертных [существ], сменяя мучительные пути жизни» (fr. 115 Diels)[32]*. Точно так же объективное становление и противоположности, развивающиеся в пределах одного миропорядка, одного Сфайроса, подчиняются нерушимым законам и мерам времени, так что каждой из них отведена определенная «эпоха», в которой происходит их завершение. Как только время исполнилось (τελειομένοιο χρόνοιο), то одна противоположность должна уступить другой: любовь — распре, или распря — любви (fr. 30 Diels)[33]*. И все же у Эмпедокла это древнее понятие времени и судьбы звучит как из далекого мира, для философского мышления больше не существующего. Ибо там, где Эмпедокл говорит не как провидец или жрец, отпускающий грехи, а как философ и исследователь, его учение опирается на идеи Парменида. А в учении Парменида греческое мышление достигло совершенно нового отношения к проблеме времени. Великое достижение Парменида заключается в том, что у него впервые мышление, логос поднимается до уровня бытия в целом, так что от него ожидается окончательное решение, κρίσις относительно бытия и не-бытия. И для него власть времени и становления рассеивается, как простое наваждение. Лишь для мифа существует временное начало, «генезис» бытия — в то время как для самого логоса теряет смысл даже просто *вопрос* о подобном начале. «Один только путь остается, "есть" гласящий; на нем — примет очень много различных, что нерожденным оно должно быть и негибнущим также, целым, единородным, бездрожным и совершенным. И не "было" оно, и не "будет", раз ныне все сразу "есть", одно, сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья. Как, откуда взросло? (...) Да и что за нужда бы его побудила позже скорее, чем раньше, начав с ничего, появляться? Так что иль быть всегда, иль не быть никогда ему должно. Но и из сущего не разрешит Убеждения сила, кроме него самого, возникать ничему. Потому-то Правда его не пустила рождаться, ослабив оковы, Иль погибать, но держит крепко» (

τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει , fr. 8 Diels)[34]*. Так в мифологическом языке, которым еще говорит поэма Парменида, состояние бытия все еще определено приговором и порядком судьбы, Δίκη. Однако эта судьба, уже являющаяся не выражением чуждой силы, а скорее выражением необходимости самой мысли, стала теперь вневременной — такой же вневременной, как и истина, чьим именем Парменид произносит свой вердикт о мире становления как мире видимости. Лишь в этом исключении всех временных характеристик мифологическое понятие судьбы переходит в логическое понятие необходимости; лишь в нем Δίκη становится ἀνάνκη. Размеренность и косность архаического стиля, которым написана поэма

140

Парменида, исключает всякое выражение субъективного, личного аффекта, — и тем не менее впечатление такое, будто в этих стихах и сейчас еще слышится триумф, который логос торжествует над мифологическими силами судьбы, чистая мысль и ее неоспоримое вечное достояние — над временным миром явлений. «Так угасло рожденье и без вести гибель пропала... Но в границах великих оков оно [сущее] неподвижно, безначально и непрекратимо: рожденье и гибель прочь отброшены — их отразил безошибочный довод. То же, на месте одном, покоясь в себе, пребывает и пребудет так постоянно: мощно Ананкэ держит в оковах границ, что вкруг его запирают... Поэтому именем будет все, что приняли люди, за истину то полагая: "быть и не быть", "рождаться на свет и гибнуть бесследно", "перемещаться" и "цвет изменять ослепительно яркий"» (fr. 8, 21 ff)[35]*. Здесь непосредственно высказывается, что сила философской мысли, сила истинного убеждения отвергает становление как первобытную мифологическую силу, а равно и его эмпирически-чувственную форму, (έπεί γένεσις και όλεθρος τήλε μαλ' έπλάχθησαν, άπώσε δε πίστας άληθης). Власть времени сломлена, поскольку время, с философской точки зрения, само себя диалектически упраздняет, обнаружив свое внутреннее противоречие. Если религиозное чувство, прежде всего в Индии, ощущает во времени в первую очередь гнет страдания, то для философского мышления, там, где оно впервые выступает полностью самостоятельным и сознательным, время исчезает под гнетом противоречия.

И эта фундаментальная мысль в ходе развития греческой философии утверждает себя как непрестанно действующая сила, пусть даже подверженная многочисленным преобразованиям. Демокрит и Платон оба двинулись путем, указанным Парменидом в качестве единственного пути «истинного убеждения», — путем логоса, который и для них становится высшей инстанцией в решении вопроса о сущем и несущем. Однако если Парменид был уверен, что ему удалось мысленно уничтожить становление, то они требуют пронизать его мыслью — они требуют создания «теории» самого становления. Мир изменения не отрицается, он должен быть «спасен», однако это спасение возможно лишь путем подведения прочного мыслительного субстрата под мир чувственных явлений. Это требование привело Демокрита к построению мира атомов, Платона — мира идей. Таким образом, с одной стороны, миру временного становления и исчезновения противостоит фонд неизменных законов природы, определяющих все телесные процессы, с другой стороны — царство чистых вневременных форм, к которым причастно всякое временное наличное бытие. Демокрит был первым, кто помыслил понятие закона природы в его подлинной четкости и универсализме, и благодаря

новому масштабу, тем самым установленному, он низвел все мифологическое мышление до уровня всего лишь субъективного, антропоморфного мышления. «Люди сотворили себе кумир из случая как прикрытие для присущего им недомыслия» (fr. 119 Diels)[36]*. Этому человеческому идолу противостоит

141

вечная необходимость логоса, не знающего случая, исключения из общего правила мировых событий:οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεταιἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε και ὑπ᾽ ἀνάγκης[37]*. И наряду с этим новым *логическим* понятием ἀνάνκη в греческом мышлении все более ясно и сознательно формируется новое *этическое* понятие ἀνάνκη. И если это этическое понятие развивается прежде всего в греческой поэзии, если именно в трагедии впервые были открыты новый смысл и новая сила Я, нравственной самости, противостоящей всесилию судьбы, то мыслительная деятельность греков не только *сопровождает* этот процесс постепенного освобождения от мифологически-религиозных первооснов, из которых берет свои истоки и драма, но и дает ему подлинную опору. Подобно восточным религиям, греческая философия в своих истоках также понимает порядок времени как одновременно физический и этический порядок. Он представляется ей исполнением этического закона. «А из каких [начал] вещам рожденье, — говорится у Анаксимандра, — в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконию возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени»[38]*. Феофраст, сохранивший эти слова, ощущал и подчеркивал их мифо-поэтическое звучание[71]. Однако мифологическое понятие времени, одновременно являющееся понятием судьбы, все больше и больше испытывает и с этической стороны новое духовное углубление. Уже у Гераклита есть проницательные слова о том, что характер человека — его судьба и его гений:ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (fr. 119)[39]*. А у Платона эта мысль находит завершение в сцене суда мертвых (возможно, она ведет свое происхождение от иранских верований, связанных душами умерших), придающей этим мотивам новое значение и новый ракурс. В десятой книге «Государства» упоминается «веретено Ананки» ('Ανάγκης ἄτρακτον), с помощью которого приводятся в движение все небесные сферы. «Около Сирен на равном от них расстоянии сидят, каждая на своем престоле, другие три существа — это Мойры, дочери Ананки: Лахесис, Клото и Атропос; они — во всем белом, с венками на головах. В лад с голосами Сирен Лахесис воспевает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее... Так вот, чуть только они [души] пришли туда, они сразу же должны были подойти к Лахесис. Некий прорицатель расставил их по порядку, а затем взял с колен Лахесис жребии и образчики жизней, взошел на высокий помост и сказал: "Слово дочери Ананки, девы Лахесис. Однодневные души! Вот начало другого оборота, смертоносного для смертного рода. Не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами... Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше либо меньше. Это — вина избирающего: бог не виновен"» (617 b-e)[40]*. В этой величественной картине, где еще раз концентрируется вся сила мифологического творчества, свойственного грекам и прежде всего Платону, мы, тем не менее, находимся уже за пределами мифа. Ведь против мысли о мифологической вине и мифологическом роке здесь возвышается основная мысль Сократа,

142

мысль о собственной нравственной ответственности. Смысл и сердцевина жизни человека и то, что составляет его подлинную судьбу, перемещается в его внутренний мир: как у Парменида время и судьба преодолеваются чистым мышлением, здесь они преодолеваются нравственной волей.

Этим внутренним духовным процессом освобождения объясняется и характерное чувство времени, впервые достигшее подлинной зрелости только у греков. Можно сказать, что у них мысль и чувство впервые освободились до состояния чистого и полного сознания временного *настоящего.* Исключительно в «настоящем» может и должно мыслиться бытие Парменида: «и не "было" оно, и не "будет", раз ныне все сразу "есть", одно, сплошное» (οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἕν , συνεχές)[41]*. Чистое настоящее является характером платоновской идеи — ибо лишь как всегда сущее, не подверженное становлению, оно отвечает мышлению и его требованию тождественности, всегда равной себе определенности. А философ для Платона — это тот, кто благодаря способности умозаключения постоянно обращается к этому вечному бытию[72].[42]*. Более того, даже тот мыслитель, которого обычно рассматривают в качестве подлинного «философа становления», лишь внешне кажется отпадающим от этого основного характера греческого философствования. Ибо учение Гераклита оказывается неверно понятым, если понимать его положение о «течении вещей» исключительно в *негативном* смысле[83]. Правда, он в незабываемых образах дал представление о «реке времени» — той реке, которая неумолимо увлекает за собой все существующее и в которую никто не может ступить дважды. Однако и его взгляд ни в коем случае не направлен исключительно на этот простой факт текучести, а на вечную *меру,* им в нем усматриваемую. Этой мерой является подлинно единый и подлинно неизменный логос мира. «Этот космос, — провозглашает и он, — один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий» (fr. 30 Diels)[43]*. И снова фигура Дики, приговаривающей судьбы, оказывается мифологической персонификацией этой идеи меры, необходимо присущей всему происходящему. «Солнце не преступит положенных мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды» (fr. 94)[44]*. На этой надежности меры, определенного и необходимого ритма, основана уверенность в «тайной гармонии», которая «лучше явной»[45]*. Только чтобы постоянно удостоверяться в этой скрытой гармонии, Гераклит вновь и вновь обращается к созерцанию становления.

Таким образом, его влечет и притягивает не голая фактичность этого становления, а его смысл. «Ибо Мудрым [существом] можно считать только одно: ум, могущий править всей Вселенной»[46]*. В этой двойственной позиции: в этой привязанности к временному созерцанию и его преодолении с помощью мысли о едином законе, что в живом виде уловим непосредственно в этом созерцании, опять-таки предельно четко выражается своеобразие Гераклита как греческого философа. Ольденберг указал

143

на множество параллелей, существующих между учением Гераклита о становлении и душе и буддийскими учениями, посвященными тому же предмету. «Творения Запада и Востока, — говорит он, — в некоторых отношения соответствуют друг другу с такой точностью, что это не может не вызвать нашего удивления — это касается и частностей, и главного, и простирается вплоть до формулировки речений, особенно часто используемых религиозным сознанием, или сравнений, призванных сблизить великий порядок событий и фантазию... Явно не случайно, что именно в той точке развития, о котором идет речь, соответствия между идеями двух внешне и внутренне отдаленных друг от друга народов проявляются сильнее, чем в предыдущий период. Мифообразующая фантазия, главенствующая в рассматриваемый период, действует без цели и плана, ее несет случай; он соединяет по своему произволу далекие вещи, постоянно вытряхивает, играя, новые фигуры, полные смысла и причудливые, из своего рога изобилия. Однако как только размышление, быстро превращающееся в исследующую мысль, все более целенаправленно обращается к проблемам мира и человеческого бытия, пространство свободного маневра сужается. То, что представляется внимательному, хотя еще и мало искушенному в искусстве наблюдения взгляду тех времен, почти неизбежно представляется действительностью, направляет поток представлений в четко обозначенное русло и придает тем самым пути мыслительной аналогии, которая владела как греческими, так и индийскими умами, многообразные черты поразительного сходства»[74]. И все же, если проследить именно это сходство, типичная противоположность в образе мышления и общем интеллектуальном настрое обнаружится еще более ясно и четко. В буддизме, чтобы раскрыть религиозный смысл событий, необходимо прежде всего разрушить конечную форму, с которой связано все наличное бытие, — необходимо уничтожить иллюзию замкнутой в себе структуры. Форма (rupa) является первым из пяти элементов наличного бытия, несущих в себе источник и основу всякого страдания. «Я хочу объяснить вам, монахи, — говорится в одной из проповедей Будды, — объяснить, что такое бремя, кто его несет, как взять это бремя и как от него избавиться. Что такое бремя, монахи? На это есть ответ: пять элементов наличного бытия. Каковы они? Они таковы: *форма, ощущение, представление, действия* и *сознание*». «Ибо, — как спрашивается в другом месте, — вечна форма или преходяща? Преходяща, друг мой. А то, что преходяще — это страдание или радость? Страдание, друг мой»[75]. Никто не подчеркнул изменчивость того, что обыденное воззрение называет «формой» вещей, с большей четкостью, чем Гераклит, однако он делает из этого положения вывод, прямо противоположный тому, что продемонстрирован в проповеди Будды. Ибо он ведет его не к презрению бытия, а буквально к его страстному утверждению. Если в буддийской легенде царевич Сиддхартха бежит при первом виде старости, болезни и смерти, становясь аскетом и анахоретом, то Гераклит, напротив, *ищет* всего этого и пребывает в нем, потому что это

144

требуется ему как средство постижения тайны логоса, который только потому *существует,* что постоянно *распадается* на противоположности. Если мистик ощущает во временном становлении лишь мучение непостоянства, то Гераклит купается в интуиции великого единства, обреченного раздваиваться, чтобы найти себя. «Враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры» (fr. 8, 51)[47]*. В этом представлении «противоречивой гармонии» для Гераклита решается загадка формы, а тем самым с нас снимается и бремя становления. Теперь уже временное оказывается не просто недостатком, ограничением и страданием, но в нем раскрывается сокровеннейшая жизнь самого божественного. В прекращении становления, в лишенном противоречий завершении нет ни покоя, ни блаженства, напротив, «болезнь делает приятным и благим здоровье, голод — сытость, усталость — отдых»[48]*. Даже противоположность жизни и смерти становится теперь относительной. «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти (противоположности), переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти» (fr. 88)[49]*. Подобно Будде, Гераклит, чтобы выразить содержание своего учения, часто прибегает к образу *круга.* «Совместны у круга начало и конец», — гласит один из фрагментов (fr. 103)[50]*. Однако если у Будды круг выступает символом бесконечности, а тем самым бесцельности и бессмысленности становления, то у Гераклита он — символ завершенности. Замыкающаяся линия свидетельствует о совершенности формы, о структурности как определяющем законе универсума — подобно тому, как и Платон, и Аристотель с помощью образа круга придавали окончательную форму своей интеллектуальной картине космоса.

Поэтому если индийское мышление обращает свой взгляд главным образом на эфемерность временных явлений, если китайское мышление обращено к созерцанию его постоянства (то есть одно односторонне подчеркивает момент изменчивости, другое — постоянства) — то в греческом оба момента приведены в состояние чистого внутреннего равновесия. Идея изменчивости и идея субстанциальности смыкаются в единое целое. И из этого единения возникает новое чувство, которое можно было бы назвать чисто умозрительным чувством времени и настоящего. В нем уже нет, как в мифе, обращения к временному

началу вещей, как нет и направленности на их *конечную цель,* телос, — подобно пророческому, религиозно-этическому аффекту, — а мышление пребывает в чистом созерцании вечно тождественного самому себе основного закона вселенной. В этом чувстве настоящего Я предается моменту, не будучи, однако, захваченным им: оно словно свободно парит в нем, не затронутое его непосредственным содержанием, не привязанное к его удовольствиям и не отягощенное его страданиями. Потому в данном спекулятивном «сейчас» происходит снятие различий эмпирической формы времени. Сенека сохранил одно из высказываний Гераклита, гласящее, что каждый день подобен другому: unus dies par omni est (fr. 106). Это не означает некую одинаковость

145

содержания событий, которое, напротив, меняется не только со дня на день, но с часа на час, каждый момент, но речь идет о всегда тождественной самой себе форме мирового процесса, одинаково определенно проявляющейся и в малом и в большом, и в простейшей точке настоящего и в бесконечной длительности времени. Среди авторов нового времени наиболее глубоко прочувствовал и с наибольшей силой возродил в себе это Гераклитово, подлинно греческое чувство времени и жизни Гёте:

Heut ist heute, morgen morgen — und was folgt und was vergangen, reisst nicht hin und bleibt nicht hangen[51a*].

В самом деле, спекулятивное представление о времени заключает в себе одну черту, благодаря которой оно представляется близко родственным художественному взгляду на время. Ибо в обоих с нас снимается бремя становления, нашедшее столь потрясающее выражение в учении Будды. Кто в созерцании времени больше не привязан к содержанию событий, а постигает его чистую форму — для того это содержание в конце концов растворяется в форме, материя бытия и событий растворяется в игре. Именно так, очевидно, следует понимать удивительно-глубокое высказывание Гераклита: αἰὼν παῖς έστι παίζων, πεττεύων παιδός ἡ βασιληίη — «век — дитя играющее, кости бросающее; дитя на престоле!»[52*]

Здесь нет возможности проследить, как умозрительное представление о времени, основы которого были здесь заложены, развивалось далее и как оно в конечном итоге решающим образом включилось в сферу эмпирически-научного *познания.* И в этом случае греческая философия, в особенности философия Платона, образует опосредующее и соединительное звено. Ибо и учение Платона, какой бы резкой ни была в нем граница между бытием идеи и миром становления, не ограничивается только негативной квалификацией времени и становления. В поздних произведениях Платона понятие «движения» проникает в изображение самого царства чистых идей — существует движение самих чистых форм, κίνησις των είδών[53*]. А еще более определенно и ясно новое значение, которое теперь понятие времени приобретает для общей структуры учения Платона, и проявляющееся в построении его *натурфилософии.* В «Тимее» именно время становится посредником между миром видимого и невидимого — оно объясняет, что видимое может приобщиться к вечности чистых форм. С его создания начинается физически-телесный мир. Демиург, смотревший на вечно-сущее, на идеи как вечные образцы, стремился по возможности уподобить им и чувственный мир. Однако полностью перенести природу вечных прообразов на подверженное становлению было невозможно — и потому он решил изготовить движущееся подобие вечности. Это движущееся подобие пребывающей в едином вечности и есть то, что мы называем «временем», — и вот в силу воли демиурга

146

дни и ночи, месяцы и годы соединились со строем целого. Поэтому время, двигаясь, согласно числу, по кругу, является первым и совершенным подражанием вечному, поскольку возникшее вообще способно на такое подражание[76]. Но тем самым время, выражение только становящегося и никогда — сущего, отмечавшее до того, как казалось, принципиальные пределы мышления, стало основным понятием познания космоса. Именно опосредующее понятие временного порядка осуществляет в философской системе Платона своего рода космодицею, обеспечивает одушевление космоса и его возвышение до духовного целого[87]. Платон еще сознательно использует при этом язык мифа, однако он вместе с тем указывает путь, в исторической перспективе шаг за шагом приведший к обоснованию современной научной картины мира. Кеплер, как можно утверждать с достаточной очевидностью, был под сильным влиянием основных идей «Тимея»: от его первого произведения, «Mysterium cosmographicum», до зрелой «Harmonia mundi» они были его постоянным поводырем. И здесь со всей ясностью впервые проявляется новое понятие времени: понятие математического естествознания. В формулировке трех законов Кеплера время предстает прототипической переменной — той равномерно изменяющейся величиной, с которой соотносится всякое неравномерное изменение и движение и по которой определяется и отсчитывается мера этого изменения. Отныне — это его идеальное, его чисто-мыслительное значение, как оно было вскоре после того заключено Лейбницем в общие философские понятия (с расчетом на новый облик математической физики)[78]. По мере наполнения понятия времени понятием функции, по мере того как оно становится одним из важнейших приложений и воплощений функционального мышления, понятие времени возносится на новый смысловой уровень. Теперь выработанное Платоном понятие времени получило свое подтверждение: благодаря включению в континуум времени, благодаря их соотнесению с этим «движущимся подобием вечного», феномены впервые созрели для *знания,* приобщились к идее.

Тот факт, что это понимание было достигнуто через рассмотрение проблемы *движения планет,* также указывает на типическую связь в истории духа. Планеты, «блуждающие звезды», с давних пор привлекали к себе мифологический и религиозный интерес. Они почитались как божества наряду с солнцем и луной. В

вавилонской астральной религии особенно почиталась Венера, утренняя и вечерняя звезда, ставшая в образе богини Иштар основным персонажем вавилонского пантеона. И в других, удаленных культурных регионах, как, например, у древних мексиканцев, засвидетельствован культ планет. В ходе религиозного развития, особенно при переходе к монотеизму, еще долго живет вера в этих древних божеств — но только теперь они деградируют и оказываются демонами, враждебными и нарушающими порядок и законы вселенной. Так, в иранской религии планеты рассматриваются в качестве злых сил, противодействующих миропорядку доб-
147

ра, аша. Прислужники Ахримана, они вторгаются в небесную сферу и своим неупорядоченным движением нарушают ее регулярный порядок[79, 54]*. Позднее демонизация планет была особенно характерна для гнозиса: демонические силы планет являются подлинными врагами гностика, в них воплощена власть судьбы, власть ειμαρμένη, избавления от которой он ищет[80]. Это представление о беспорядочности движения планет продолжает оказывать воздействие на философию вплоть до совсем другой эпохи, до натурфилософских спекуляций Возрождения. Уже в древности Евдокс из Книда, математик и астроном Платоновой Академии, построил строгую математическую теорию движения планет, доказывающую, что планеты — вовсе не «блуждающие звезды», но что они перемещаются согласно определенным законам. Однако еще Кеплеру приходилось отвечать на утверждение Патрицци, что все попытки математической астрономии определить траектории планет, устанавливая круговые орбиты, циклы и эпициклы, тщетны, поскольку в действительности планеты — не что иное, как одушевленные, наделенные разумом существа, движущиеся в жидком эфире с изменяющейся скоростью по самым различным, странной конфигурации путям, в точности таким, какими они и предстают нашему взору. Для духовного облика Кеплера характерно то, что он противопоставляет этому взгляду прежде всего методологический аргумент — аргумент, им самим охарактеризованный как «философский». Переводить всякую кажущуюся беспорядочность в порядок, выявлять правило в каждом кажущемся отсутствии правил — таков основной принцип всякой «философской астрономии», подчеркивает он, возражая Патрицци. «Среди приверженцев здравой философии нет ни одного, кто бы не придерживался этого взгляда и кто бы не считал высшим счастьем для себя и астрономии, если бы ему удалось вскрыть причины заблуждения, отделить от истинных движений планет их случайные, обусловленные лишь чувственной видимостью пути и тем самым продемонстрировать простоту и упорядоченную закономерность их обращения»[81]. В этих простых и глубоких словах Кеплера из его сочинения в защиту Тихо Браге и в их конкретном подтверждении, которое последовало вскоре в работе Кеплера о движении Марса, планеты лишаются древнего сана богов времени и судьбы — и тем самым все представление о времени и временных событиях переходит из образного мира мифологически-религиозной фантазии в точный понятийный мир научного познания.

5

В качестве третьего великого формального мотива, определяющего структуру мифологического мира, наряду с пространством и временем предстает мотив числа. И в этом случае, если попытаться понять мифологическую функцию числа как такового, необходимо строго отде-
148

лить ее от теоретического значения и роли числа. В системе теоретического познания число является великим связующим средством, способным объять даже самые неоднородные содержательные элементы и претворить их в единство понятия. В силу этого растворения всякого многообразия и всех различий в единстве знания число предстает здесь в качестве выражения основной теоретической цели самого познания, в качестве выражения «истины» вообще. Этот фундаментальный характер приписывается числу, начиная с первых попыток его философско-научного определения. «Ибо природа числа, — говорится во фрагментах Филолая, — познавательна, предводительна и учительна для всех во всем непонятном и неизвестном. В самом деле, никому не была бы ясна ни одна из вещей — ни в их отношении к самим себе, ни в их отношении к другому, — если бы не было числа и его сущности. На самом же деле оно прилаживает... к ощущению в душе все [вещи] и делает их познаваемыми и взаимосообразными... согласно природе гномона, телесотворя и разделяя порознь отношения вещей как безграничных вещей, так и ограничивающих»[82, 55]*. В этом соединении и разделении, в этом установлении прочных границ и отношений заключена собственно-логическая сила числа. Само чувственное, «материя» восприятия под его воздействием все больше и больше лишается своей специфической природы и переплавляется в универсальную интеллектуальную форму. Непосредственное чувственное качество впечатления, его видимость, слышимость, ощутимость и т.д. оказывается, поверенное «истинной» природой действительности, лишь всего лишь «вторичным свойством», чей подлинный источник, как и первичную причину, следует искать в чисто количественных характеристиках, то есть, в конечном счете — в чисто числовых отношениях. Развитие современного теоретического естествознания продвинуло этот идеал знания навстречу его осуществлению, преобразовав в природу чистого числа не только специфические свойства чувственного восприятия, но и в не меньшей степени специфическую природу чистых форм созерцания, природу пространства и времени[83]. И подобно тому как число в данном случае служит непосредственным мыслительным средством осуществления «гомогенности» элементов содержания сознания, оно и само точно так же все больше и больше превращается в саму гомогенность и однородность.

Отдельные числовые индивидуальности не обнаруживают в сравнении друг с другом каких-либо иных различий, кроме тех, что проистекают из их положения в общей системе. У них нет иного бытия, нет иных свойств и природы кроме тех, что обусловлены этим их положением, то есть отношениями внутри идеальной целостности. Соответственно, и определенные числа могут быть «определены», то есть конструктивно порождены таким образом, что им не соответствует какой-либо конкретно указуемый чувственный или наглядный субстрат, но они однозначно характеризуются через эти отношения, как, например, это было при известном объяснении иррациональных чисел, ставшем превалирующим после Дедекинда, согласно которому иррациональные числа представ-

149

ляются «сечениями» в системе рациональных чисел (т.е. речь идет о полном разделении этой системы на два класса, проведенном согласно определенной понятийной инструкции). Чистое математическое мышление по сути в состоянии уловить какие-нибудь «отдельные» числа, некоторых числовых индивидуумов лишь в этой форме: они видятся ему не иначе как выражением понятийных отношений, лишь в своей совокупности представляющих замкнутую на себя и унифицированную конструкцию числа «как такового» и царства чисел вообще.

Однако мы увидим совершенно иной характер числа, как только мы оставим «модальность» мышления и чистого теоретического познания, чтобы рассмотреть его структурирование в других областях порождения форм духа. Уже анализ языка показал, что существует фаза образования числа, где каждое отдельное число, вместо того чтобы быть лишь звеном системы, все еще вполне обладает индивидуальностью; в которой представление о числе характеризуется не абстрактной общезначимостью, а коренится в каком-либо конкретном единичном образе, от которого оно неотделимо. Здесь еще нет чисел как всеобщих, приложимых к любому содержанию характеристик, нет чисел «самих по себе», но понимание и наименование числа идет от отдельного исчисляемого предмета и остается связанным с образом этого предмета. Так что в силу предметно-содержательного различия исчисляемых предметов, в силу особых наглядных характеристик и особой эмоциональной окраски, присущих определенным множествам, различные числа также оказываются не просто единообразными структурами, а разнообразно дифференцированными и образующими своего рода гамму[84]. Эта своеобразная градация эмоциональной окраски числа и ее противоположность чисто понятийному, абстрактно-логическому определению обнаруживается с еще большей ясностью и четкостью, как только мы обратимся к области мифологических представлений. Подобно тому как миф вообще не знает ничего *чисто* идеального, как для него всякое тождество или подобие содержания представляется не просто отношением содержательных элементов, а реальной связью, соединяющей их воедино, — так то же самое особенно ярко проявляется в определении числового тождества. Какие бы два множества ни оказывались «численно равными», то есть могут быть однозначно соотнесены почленно, — миф всегда «объясняет» эту возможность соотнесения, трактуемую чистым познанием как исключительно идеальное отношение, исходя из вещественной общности их мифологической «природы». Все, что несет на себе то же число, становится для мифа, каким бы отличным по своей чувственной внешности оно ни было, «тем же самым»: это *одна и та же* сущность, лишь скрывающаяся под разнообразными формами проявления. В этом возвышении числа до независимого наличного бытия и независимой силы происходит лишь выражение основной формы мифологического «гипостазирования» в одном отдельном случае, правда, особенно важном и особенно характерном[85]. Из

150

этого далее становится понятно, каким образом мифологическое понимание числа — подобно пониманию пространства и времени — одновременно несет в себе момент всеобщности и момент постоянного обособления. Число никогда не бывает здесь просто порядковым числительным, просто обозначением позиции в пределах общей всеобъемлющей системы, напротив, у каждого числа — своя собственная сущность, своя собственная индивидуальная природа и сила[86]. Однако именно эта индивидуальная природа является всеобщей постольку, поскольку она в состоянии пронизать самые разнородные, для чисто эмпирического восприятия абсолютно гетерогенные разряды бытия и обеспечить, благодаря этому, их взаимосвязанность. Таким образом, число и в мифологическом сознании служит первичной и основополагающей формой отношений — дело только в том, что здесь это отношение никогда не воспринимается как таковое, а даже предстает как нечто непосредственно-действительное и непосредственно-действенное, в виде мифологического предмета, наделенного собственными атрибутами и силами. Если для логического мышления число обладает универсальной функцией, универсальным значением, то для мифологического восприятия оно — изначальное «существо», сообщающее свою сущность и силу всему тому, что под него подпадает.

Из этого следует, что развитие, испытываемое понятием числа в этих двух разных формах мышления (теоретической и мифологической), идет не в одном и том же направлении. Правда, в обеих сферах можно проследить, как понятие числа постепенно расширяет свое влияние в ощущении, созерцании и мышлении, пока наконец не подчиняет своему влиянию почти всю область сознания. Однако при этом можно обнаружить две совершенно разные цели и две совершенно разные фундаментальные установки. В системе чистого познания число служит — подобно пространству и времени — преимущественно сведению многообразия явлений к абстрактно-идеальному единству их «оснований». Именно через единство числа чувственное впервые оформляется в интеллектуальное, через число оно стягивается в замкнутый космос, в

единство чисто мысленной конструкции. Все явленное бытие соотносится с числами и выражается через них, поскольку это соотнесение и это сведение оказывается единственным путем, чтобы установить среди явлений сплошную и однозначную *закономерность.* Так что в конечном счете все, что познание, наука, понимает под словом «природа», строится из чисто числовых элементов и характеристик, служащих в данном случае подлинными посредниками преобразования всего лишь случайного наличного бытия в форму мышления, в форму закономерной необходимости. В мифологическом мышлении число также предстает перед нами как подобный медиум одухотворения — однако сам процесс одухотворения проходит в ином направлении. Если в научном мышлении число оказывается великим инструментом *обоснования,* то в мифологическом мышлении оно является средством специфически-религиозного *смыслообразования.* В

151

одном случае оно служит цели, подготовке всего эмпирически существующего к принятию в мир чисто идеальных связей и чисто идеальных законов; в другом — втягиванию всего наличного бытия, всего непосредственно данного, всего не более чем «профанного» в мифологически-религиозный процесс «*освящения*». Ибо все каким-либо образом причастное числу, все открывающее в себе образ и силу определенного числа — все это для мифологически-религиозного сознания уже не относится к просто иррелевантному *наличному бытию,* но приобретает тем самым совершенно новое *значение.* Не только число как таковое, но и каждое отдельное число овеяно здесь как бы собственным дыханием волшебства, передающегося всему, что соприкасается с ним, пусть это даже будет нечто по видимости совершенно незначительное. Вплоть до самых нижних пластов мифологического мышления, вплоть до магических воззрений и самой примитивной магической практики ощущается эта дрожь священного, окутывающая число: ибо всякая магия в значительной степени является магией чисел. И в развитии теоретической науки переход от магического восприятия числа к математическому происходил лишь очень постепенно. Подобно тому как астрономия восходит к астрологии, химия — к алхимии, так и арифметика и алгебра восходят в истории человеческого мышления к более древней магической форме учения о числах, к науке альмакабалы[87]. И не только основатели подлинно научной математики, не только пифагорейцы еще находятся между этими двумя воззрениями на число, но и позднее, в эпоху Возрождения, мы постоянно встречаемся с подобными гибридными, промежуточными духовными формами. Рядом с Ферма и Декартом стоят Джордано Бруно и Рейхлин, авторы сочинений об удивительной, магико-мифологической силе числа. Нередко обе склонности объединялись в одном индивидууме, например, чрезвычайно своеобразным и с исторической точки зрения чрезвычайно занимательным представителем этого двойственного мышления был Кардано. Правда, во всех этих случаях подобное историческое смешение форм не было бы возможным, если бы они не совпадали содержательно и формально по крайней мере в *одном* мотиве, в одной фундаментальной духовной тенденции. Уже мифологическое число находится в духовной поворотной точке — уже оно стремится из узости и скованности непосредственного, чувственно-вещного миросозерцания к более свободному, универсальному целостному воззрению. Однако дух оказывается не в состоянии постичь новую универсальность, возникающую при этом, как свое собственное создание, она представляется ему чуждой, демонической силой. Так, еще Филолай ищет «природу и потенцию числа» не только во всех человеческих делах и словах, не только во всяком роде художественной деятельности и музыке, но и во всех «демонических и божественных вещах»[88]. [56]*, так что оно становится здесь, как Эрос у Платона, «великим посредником», благодаря которому общаются земное и божественное, смертное и бессмертное, сливаясь в единство миропорядка.

152

Правда, попытка подробно проследить этот процесс обожествления и освящения числа и вскрыть в деталях его интеллектуальные и религиозные мотивы кажется тщетным предприятием. Ведь на первый взгляд здесь видится лишь свободная игра мифологической фантазии, не терпящая никаких правил. Нечего и заниматься поисками принципа отбора, оснований, которым *отдельные* числа обязаны своей «священностью»: ведь предметом мифологического почитания может стать любое число без разбора. Если пройтись по ряду натуральных чисел, то встречи с результатами мифологически-религиозного гипостазирования возможны на каждом шагу. Применительно к единице, двойке и тройке примеры такого рода имеются не только в мышлении примитивных народов, но и во всех великих культурных религиях мира. Проблема единого, находящего соответствие в «другом», во втором, чтобы в третьей натуре снова сомкнуться с самим собой, — эта проблема поистине принадлежит общему духовному достоянию человечества. Если в этой чисто интеллектуальной форме она обнаруживается лишь в философии религии, то повсеместное распространение триединого бога показывает, что у этой идеи должны быть какие-то конечные конкретные чувственные основы, к которым она отсылает и из которых она снова и снова произрастает[89]. К первым трем числам присоединяется четверка, чье универсальное религиозно-космическое значение засвидетельствовано прежде всего в религиях Северной Америки[90]. То же достоинство присуще в еще большей степени семерке, влияние которой распространяется по всем направлениям из древнейших культурных областей человечества в Месопотамии; однако она встречается как специфическое «священное» число и там, где влияние ассиро-вавилонской религии и культуры доказать не удается или где оно маловероятно[91]. Еще и в греческой философии она сохраняет этот мистико-религиозный характер; в одном из приписываемых Филолаю фрагментов семерка уподобляется девственной

рожденной из головы отца Афине как «владыка и правитель всех вещей, бог, единый, вечно сущий, постоянный, неподвижный, сам себе подобный, отличный от других»[92, 57]*. Позднее, в христианском Средневековье, отцы церкви рассуждали о семерке как числе полноты и завершения, как подлинно универсальном и «абсолютном» числе: «septenarius numerus est perfectionis»[93]. Однако уже очень рано с ней начинает соперничать девятка; наряду с семидневными циклами в мифологии и культе греков, как и в германских поверьях, присутствуют девятидневные временные отрезки и девятидневная неделя[94]. Если же учесть кроме того, что тот же характер, который отличает «простые» числа, переносится с них также на числа составные, — то есть что не только семерка, девятка и дюжина, но и числа, созданные на их основе, наделяются особыми мифологически-религиозными силами, то оказывается, что в конечном итоге едва ли найдется числовая характеристика, не вовлеченная в этот круг представлений и в процесс «освящения». Для мифологического творческого устремления здесь открывается неограниченное поле действия, где оно мо-

153

жет свободно развернуться, не связанное какой-либо жесткой логической нормой и соблюдением законов «объективного» опыта. Если для науки число становится критерием истины, условием и преддверием всякого строго «рационального» познания, то здесь оно придает всему, что с ним соприкасается и что им проникается, характер мистерии — мистерии, глубины которой лот разума уже не может измерить.

И все-таки, как и в других областях мифологического мышления, в представляющихся на первый взгляд безнадежной путаницей мифологически-мистических учениях о числе можно распознать и выделить совершенно определенную тенденцию духа. И здесь, какой бы сильной ни была склонность к простой «ассоциации», удается определить основные и побочные пути творчества; и здесь постепенно проступают определенные типичные ходы, которыми определяется процесс освящения числа, а тем самым и освящения мира. Для выявления этих ходов у нас уже есть твердая исходная точка, коль скоро мы можем учесть развитие, пройденное числом в языковом мышлении. Как мы уже видели, все духовное освоение и обозначение числовых отношений всегда связано с конкретно-наглядной основой, а основные круги, по каким сознание овладевает числом и его значением, — это пространственное, временное и «персональное» созерцание[95]; сходное членение можно предположить и в развитии мифологических учений о числе. Если обратиться к чувственному миру, связанному с отдельными «священными» числами, и попытаться выявить его основы, обнажить его подлинные корни, то мы обнаружим, что его истоки связаны со своеобразием мифологического чувства пространства, мифологического чувства времени и мифологического чувства Я. Что касается *пространства,* то для мифологического взгляда определенными религиозными акцентами снабжены не только отдельные области и направления как таковые, но и совокупности этих направлений, тому целому, в котором они мыслятся как единство, присущ подобный акцент. Там, где в качестве «кардинальных точек» мироздания различаются север и юг, восток и запад, — там это специфичное различие обычно становится и моделью, образцом для прочего членения содержания мира и происходящего в мире. Четверка становится теперь подлинным «священным числом»: ведь именно в нем отражается эта связь всякого частного бытия с основной формой универсума. Все обнаруживающее фактическое четырехчастное членение — навязывается ли оно само чувственному наблюдению как непосредственно-очевидная «действительность», или оно чисто идеально обусловлено определенным способом мифологической «апперцепции», — тем самым уже непосредственно оказывается связанным с определенными частями пространства словно внутренними магическими узами. Для мышления мифа здесь происходит не просто опосредованный перенос — оно усматривает, поддержанное наглядным свидетельством, присутствие одного в другом, оно нащупывает в каждом частном случае четырехчленности универсальную форму космического че-

154

тырехчленного устройства. В этой функции четверка предстает перед нами не только в большинстве североамериканских религий[96], но и в китайском мышлении. В китайской системе каждой из основных сторон света, западу, югу, востоку и северу, соответствует определенное время года, определенный цвет, определенная стихия, определенный вид животного, определенный орган человеческого тела и т.д., так что в конце концов все многообразие бытия в силу этой соотнесенности оказывается определенным образом расклассифицированным и распределенным по определенным областям представления[97]. Та же символика четверки встречается нам и у индейцев чироки, где каждой из кардинальных точек мира соответствует определенный цвет, особый вид деятельности, как и особый вид счастья/несчастья, вроде победы или поражения, болезни или смерти[98]. И мифологическое мышление, сообразно своему устройству, не может успокоиться на том, чтобы воспринимать все эти отношения и принадлежности как таковые, рассматривать их некоторым образом in abstracto, но должно, чтобы подлинно удостовериться в них, соединить их в один наглядный образ, представляя их себе в этой форме чувственно и зримо. Так, например, почитание четверки выражается в почитании крестовидной формы, засвидетельствованной среди древнейших религиозных символов. Общая тенденция религиозного мышления может быть прослежена от самой ранней формы четырехконечного креста, от свастики, до средневековых спекуляций, вкладывающих в образ креста все содержание христианского вероучения. Когда в Средневековье четыре оконечности креста отождествляются с четырьмя сторонами света, когда восток, запад, север и юг соединяются с определенными фазами

христианской священной истории, то мы имеем дело с возрождением определенных первобытных космически-религиозных мотивов[99].

Из культа сторон света может далее развиться, наряду с почитанием четверки, также почитание пятерки и семерки: в этих случаях к четырем основным направлениям, востоку, западу, югу и северу, прибавляется еще и «центр» мира, место, где обитает род или племя, а кроме того — верх и низ, зенит и надир, также получающие свои особые мифологически-религиозные признаки. Из подобного пространственно-числового членения возникает, например, у зуньи та форма «септуархии», которая определяет всю их картину мира как теоретически, так и практически, как в интеллектуальном, так и в социологическом отношении[100]. Вообще именно магико-мифологическое значение *числа семь* позволяет прежде всего проследить с особенной ясностью и повсеместно связь с определенными основными космическими феноменами и представлениями. Однако при этом тут же обнаруживается, насколько неразрывна связь мифологического чувства пространства и мифологического чувства времени и каким образом оба они совместно представляют собой исходную точку мифологического понимания числа. Мы уже обнаружили, что основной характер мифологического чувства времени заключается в неразделенности моментов «субъек-

155

тивного» и «объективного», соприкасающихся и переходящих друг в друга. Здесь существует лишь то своеобразное «чувство фазы», то ощущение просто отдельности события, при котором само событие еще не делится на две половины, на «внутреннюю» и «внешнюю». Поэтому мифологическое время всегда одновременно мыслится и как время природных процессов, и как время процессов человеческой жизни: это биологически-космическое время[101]. К этой двойственности приобщается и мифологическое представление о числе. Всякое мифологическое число отсылает к определенному кругу предметных представлений, в котором оно коренится и из которого постоянно черпает новые силы. Однако само предметное при этом никогда не является *только* конкретно-вещественным, оно наполнено внутренней жизнью, подчиняющейся совершенно определенным ритмам. Эта ритмика находит продолжение во всяком отдельном становлении — в каких бы различных формах оно ни осуществлялось и сколь бы удаленными друг от друга ни были те точки мифологического мирового пространства, где оно происходит. Прежде всего *фазы луны* являются представлением этой универсальной периодики космического процесса. Луна выступает — на это указывают уже ее *обозначения* в большинстве индоевропейских языков и в круге семитских и хамитских языков[102] — как подлинный распределитель и «измеритель» времени. Однако этим ее роль не ограничивается: всякое становление в природе и в наличном бытии человека не только в некотором роде *подчинено* ей, но и восходит к ней как «источнику», как качественному основанию. Известно, что это первобытное мифологическое представление сохранилось и нашло продолжение вплоть до современных биологических теорий, так что тем самым семерка снова получила свое универсальное значение, как владычица всего живого[103]. Почитание числа семь лишь в относительно позднее время, в греко-римской астрологии, оказывается связанным с культом семи планет, в то время как изначально семидневные сроки и недели не обнаруживают такой связи, а происходят из естественного и как бы само собой возникающего в представлении членения двадцативосьмидневого месяца на четыре части[104]. Здесь возникает, таким образом, как основание освящения числа семь в качестве «полного числа», числа «полноты и целостности», совершенно определенный круг представлений, который, однако, обретает *действенность* лишь благодаря тому, что в силу формы и своеобразия мифологического, «структурного» мышления он постоянно расширяется, пока не захватит в конце концов все бытие и все события. В этом духе, например, в Псевдо-Гиппократовом сочинении о числе семь оно предстает подлинно космическим структурным числом: оно действует и хозяйничает в семи небесных сферах, оно определяет число ветров, времен года, возрастов человека, на нем основано разделение как органов человеческого тела, так и сил человеческой души[105]. От греческой медицины вера в «жизненную силу» числа семь переходит далее к средневековой медицине и медицине Нового времени: каждый седьмой год

156

характеризуется здесь как «климактерический», приносящий решающее изменение в соотношение жизненных соков, темперамента тела и души[106].

Однако если во всех прежде рассмотренных случаях основой освящения числа оказывался определенный объективный круг представлений, то уже языковое выражение числовых отношений обращает наше внимание на то, что этот объективный момент не является единственно определяющим. Не только на восприятии внешних вещей или наблюдении за ходом внешних событий основано созревание сознания числа — один из его наиболее мощных корней заключен в тех фундаментальных различениях, которые берут начало от субъективно-личного наличного бытия, отношения Я, Ты и Он. На примере двойственного и тройственного числа, как и на формах «включенного» и «исключенного» множественного числа, язык показывает, что в особенности числа два и три связаны с этой сферой и определяются ею (ср.: Т. 1. С. 166 и далее). И совершенно аналогичные наблюдения были сделаны в области мифологического мышления. Узенер в своей работе о троичности, где он стремится заложить основы мифологической теории чисел, отстаивает мысль, согласно которой существует две группы типичных чисел, причем одна из них восходит к восприятию и членению времени, в то время как вторая, в особенности представленная числами два и три, обнаруживает иное происхождение. Когда он далее видит основу священности тройки в том, что число три в

эпоху первобытной культуры образовывало завершение числового ряда, так что оно тем самым стало выражением завершения, полной целостности как таковой, то против этой теории, в конечном счете устанавливающей между понятием троичности и бесконечности чисто мысленную и спекулятивную связь, уже с этнографической точки зрения могут быть выдвинуты серьезные возражения[107]. Однако различение двух групп «священных чисел» и указание на их различные духовно-религиозные истоки сохраняет, тем не менее, свою силу. Что касается в особенности тройки, то история основных религиозных представлений указывает на то, что чисто «интеллигибельное» значение, почти повсеместно полученное ею в развитом религиозном *умозрении,* является всего лишь поздним и опосредованным результатом, вырастающим из иного, в некотором роде наивного отношения. Если философия религии углубляется в таинства божественного триединства, определяя это единство как триаду Отца, Сына и Св. Духа, то история религии свидетельствует о том, что изначально сама эта триада понималась и ощущалась совершенно конкретно: в ней нашли выражение абсолютно определенные «естественные формы человеческой жизни». Словно сквозь легкое покрывало сквозь спекулятивное триединство Отца, Сына и Св. Духа часто еще просвечивает естественная троица отца, матери и ребенка. В особенности в изображении божественной троицы в семитских религиях это фундаментальное представление еще ясно прослеживается[108]. Во всех этих примерах находит подтверждение та своеобразная магия

157

числа, с помощью которого оно предстает как основная сила в царстве духа и в построении самосознания человека. Оно утверждается в качестве связующего средства, которое скрепляет воедино различные силы сознания, которое смыкает вместе сферы ощущения, созерцания и эмоции. Числу при этом выпадает функция, приписанная пифагорейцами гармонии. Оно является «единением многих [элементов] смеси и согласием несогласных» (πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφηρόνσις — *Philolaos.* Fr. 10)[58]*, оно действует как магическая связь, не столько соединяющая вместе вещи, сколько «порождающая их созвучие в душе».

Примечания

[1] Об этом см.: *Grassmann H.* Ausdehnungslehre. 1844. § 22 // *Grassmann H.* Gesammelte mathematische und physikalische Werke. Leipzig, 1894. Bd. 1. S. 65.

[2] См.: *Mach E.* Erkenntnis und Irrtum. Leipzig, 1905. S. 334.

[3] Подробнее об этом см.: *Frobenius L.* Und Afrika sprach (особенно см.: S. 198 ff и S. 280 ff). — Если Фробениус пытается, опираясь на лежащую в основе религии йоруба «систему» членения 4/4, которая впервые встречается у этрусков, сделать вывод о некоем изначальном родстве йоруба и этрусков, то предшествующие рассуждения все же показывают, насколько проблематичен такой вывод. Скорее уже сам факт, что подобные «системы» распространены по всей земле, доказывает, что мы имеем дело не с одним отдельным побегом или ветвью мифологического мышления, а с одним из его типичных представлений, не с одним только его содержанием, но и с одним из факторов, задающих его направление.

[4] Ср. в связи с этим подробный разбор в моем исследовании: Begriffsform im mythischen Denken, где приводятся также более точные данные из этнологической литературы, особенно см.: S. 16 ff и S. 54 ff.

[5] См.: *Boll F.* Die Lebensalter. Leipzig, 1913. S. 37 ff.

[6] Более подробно об этой форме астрологии см. в моем исследовании: Begriffsform im mythischen Denken. S. 25 ff.

[7] Rigveda X, 90 — см.: *Hillebrandt A.* Lieder des Rigveda. Göttingen, 1913. S. 130 ff; см. также: *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. T. 1. S. 150 ff.

[8] См.: *Golther W.* Handbuch der germanischen Mythologie. S. 518.

[9] О том, что даже в более современном и самом современном мышлении этот образ мысли не потерял своей привлекательности и своего значения, свидетельствует, между прочим, чрезвычайно поучительная и интересная в этом отношении книга В. Мюллера-Вальбаума: *Müller-Walbaum W.* Die Welt als Schuld und Gleichnis. Gedanken zu einem System universeller Entsprechungen. Wien; Leipzig, 1920.

[10] Подробнее см.: *Röscher W.H.* Die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl // Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Bd. 28. № 5. Leipzig, 1911. S. 5 ff, 107 ff.

[11] Подробное описание пространственного схематизма зуньи см.: *Cashing F.H.* Outlines of Zum creation myths // 13[lh] annual report of the Bureau of American Ethnology. Washington, 1891-1892).

[12] Ср. в связи с этим прежде всего характерные примеры и свидетельства из жизни австралийских аборигенов, приведенные Хьюиттом: *Howitt A. W.* Further

158

notes on the Australian class system // Journal of the Anthropological institute. 1889. Vol. 18. P. 62 ff (перепечатано в качестве приложения № 2 в моей работе Begriffsform im mythischen Denken. S. 54 ff).

[13] *Howitt A. W.* Op. cit. P. 62.

[14] Подробнее см.: *Jastrow M., jr.* Aspects of religious belief and practice in Babylonia and Assyria. New York; London, 1916. P. 217 ff, 234-235.

[15] Подробнее см.: *Preuss K.T.* Die Nayarit-Expedition. Bd. 1: Die Religion der Cora-Indianer. S. XXIII ff.

[16] Подробнее см.: *Brugsch H.K.* Religion und Mythologie der alten Ägypter. Leipzig, 1888. S. 102; *Lukas F.* Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker. Leipzig, 1893. S. 48 ff.

[17] *Troels-Lund T.F.* Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. 3. deutsche Ausg. Leipzig, 1908. S. 5.

[18] Подобные боги направлений есть, например, у индейцев кора — подробнее см.: *Preuss K.T.* Die Nayarit-Expedition. Bd. 1. S. LXXIV ff.

[19] Ср. в связи с этим: *Brinton D.G.* Religions of primitive peoples. P. 118 ff.

[20] *Usener H.K.* Götternamen. S. 178 ff.

[21] *Nissen H.* Das Templum. Antiquarische Untersuchungen. Berlin, 1869. S. 8; относительно ситуации в целом см. работу: *Nissen H.* Orientation. Studien zur Geschichte der Religion. 1. Heft. Berlin, 1906.

[22] *Cantor M.* Die römischen Agrimensoren. Leipzig, 1875; *Cantor M.* Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik. Bd. 1. 2. Aufl. Leipzig, 1894. S. 496 ff.

[23] Подробнее см. в прекрасном докладе Франца Болля: *Boll F.* Vita contemplativa. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissensschaften. Philosophischhistorische Klasse. 1920.

[24] Подробнее см. у Узенера: *Usener H.K.* Götternamen. S. 184; ср. в особенности: *Cumont F.* La théologie solaire dans le paganisme romain // Mémoires de l'académie des inscriptions. T. 12. 1909. P. 449 ff.

[25] См. в связи с этим в особенности: *Sauer J.* Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg, 1902.

[26] *Polybios.* Cap. 41.9; ср.: *Nissen H.* Das Templum. S. 49 ff.

[27] *Ovidius.* Fast. 2. 641 ff; ср.: *Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. 2. Aufl. S. 136 ff.

[28] См. в связи с этим богатый материал, собранный Трамбеллом в монографии о «магии порога»: *Trumbull H. C.* The threshold covenant or the beginning of religious rites. Edinburgh, 1896.

[29] Так, греч. σέβεσθαι («почитать, страшиться») этимологически восходит к корню, представленному в санскрите как tyaj- «отойти, отпрянуть», ср.: *Williger.* Hagios. S. 10.

[30] Обзор этих «ритуалов перехода» можно найти в книге: *Gennep, van.* Les rites de passage. Paris, 1909.

[31] Примеры этой формы «объяснительных» мифов, особенно часто связанных с возникновением определенных видов растений и животных и их своеобразием, можно найти, например, у Гребнера (*Graebner F.* Das Weltbild der Primitiven. S. 21): «Красные пятна на оперении черного какаду и коршуна происходят от большого пожара, ноздря кита — от удара копьем, полученного им когда-то — правда, когда кит еще был человеком. Примечательная манера передвижения улита — когда он то бежит, то стоит — объясняется тем, что когда-то он крался за стражем вод, стараясь остаться незамеченным, и должен был замирать каждый раз, когда тот оборачивался».

[32] См. об этом: Т. 1. С. 154 и далее.

159

[33] *Schelling F. W., von.* Einleitung in die Philosophie der Mythologie // *Schelling F. W., von.* Sämtliche Werke. 2. Abt. Bd. 1. S. 182.

[34] *Usener H.K.* Götternamen. S. 192.

[35] Ср. в связи с этим: *Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra. Bruxelles, 1896. T. 1. P. 18 ff, 78 ff, 294 ff; *Cumont F.* Astrology and religion among the Greeks and Romans. New York; London, 1912. P. 110.

[36] Относительно этого понятия «временной структуры» см. подробнее соответствующие выкладки по языку в: Т. 1. С. 153 и далее.

[37] См. в связи с этим: *Hubert H., Mauss M.* Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie // Mélanges d'histoire des religions. Paris, 1909. P. 189 ff).

[38] Относительно ритуалов инициации см. особенно богатый материал, собранный Спенсером и Джилленом об австралийских аборигенах: *Spenser B., Gillen F.J.* The native tribes of Central Australia, напр. С. 212 и далее; *Spenser B., Gillen F.J.* The northern tribes of Central Australia. P. 382 ff; ср. также: *Gennep, van.* Les rites de passage; и *Brinton D.G.* Religions of primitive peoples. P. 191 ff. Относительно малайско-полинезийских племен ср. в особенности: *Skeat W. W.* Malay magic. London, 1900. P. 320 ff.

[39] См. об этом, например: *Marett R.R.* The threshold of religion. 3rd ed. P. 194 ff.

[40] *Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte. 2 Bde. Berlin, 1875 ff; об индийских обычаях, связанных с солнцеворотом, см. *Hillebrandt A.* Die Sonnenwendfeste in Alt-Indien / / Romanische Forschungen. Bd. 5. Общий обзор этих обычаев для всего индоевропейского мира см.: *Schröder L., von.* Arische Religion. Bd. 2. Leipzig, 1916.

[41] О мифологической «конкреции членов отношения» см. выше: С. 80 и далее.

[42] *Waitz T.* Antropologie der Naturvölker. Bd. 4. S. 259; *Gill W. W.* Myths and songs of the South Pacific. P. 70.

[43] Ср.: *Jastrow M.* Die Religion Babyloniens und Assyriens. Giessen, 1905; *Bezold C.* Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern // Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 1911; *Winckler H.* Himmels- und Weltbild der Babylonier. 2. Aufl. Leipzig, 1903.

[44] О вавилонской легенде о творении см.: *Jensen P.* Die Kosmologie der Babylonier. Stuttgart, 1890. S. 279 ff; *Gunkel H.* Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Göttingen, 1895. S. 401 ff.

[45] Ср.: *Le Page Renouf P.* Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion. 1881. S. 233; *Moret A.* Mystères Égyptiens. Paris, 1913. P. 132 ff.

[46] См.: *Groot J.J.M., de.* Universismus. Berlin, 1918; *Legge J.* The texts of taoism. Oxford, 1891 // Sacred books of the East. Vol. 39-40.

[47] Rigveda I, 124, 3 // *Hillebrandt W.* Lieder des Rigveda. S. 1.

[48] Atharvaveda 19, 53 (перевод Гельднера в изд.: *Bertholet M.P.E.* Religionsgeschichtliches Lesebuch. S. 164).

[49] Общий обзор мест, в которых отражено это отождествление, см. у Дойсена: *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. I, 1. Leipzig, 1894. S. 208.

[50] Ср. статью Могка в энциклопедии Пауля и Брауне: Grundriss der germanischen Philologie. 2. Aufl. I, S. 281 ff; *Golther.* Handbuch der germanischen Mythologie. S. 104 ff, 529.

[51] О понятии времени в иранской религии и о системе «зурванизма» см. доклад Генриха Юнкера: *Junker H.* Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung // Vorträge der Bibliothek Warburg. Bd. 1 (1921-1922). Leipzig, 1923. S. 125 ff). Ср. также: *Darmesteter J.* Ormazd et Ahriman. Paris, 1877. P. 316 ff; *Cumont F.* Textes et monuments figurés relatifs aus mystères de Mithra. T. 1. P. 18 ff, 78 ff, 294 ff.

160

[52] См.: *Goldziher.* Der Mythos bei den Hebräern. S. 370-371.

[53] *Cohen H.* Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. S. 293 ff, 308.

[54] См. об этом: *Gunkel H.* Schöpfung und Chaos. S. 160.

[55] См.: Yasna 12, Yasna 51 и др.

[56] Bundahish 30, 23; 30, 32 (нем. пер. Гельднера в издании: *Bertholet M.P.E.* Religionsgeschichtliches Lesebuch. S. 358).

[57] Ср.: Yasna 44, 5; подробнее о демоне сна (Bušyansta) см.: *Jackson A.W.* Die iranische Religion // Grundriss der iranischen Philologie. Bd. 2. S. 660.

[58] Brhadaranyaka upanishada 4. 3, 21 ff (пер. Гельднера в издании: *Bertholet M.P.E.* Religionsgeschichtliches Lesebuch. S. 196).

[59] См.: *Oldenberg H.* Aus Indien und Iran. Berlin, 1899. S. 91.

[60] Samyutta-Nikaya XXII, 12 (нем. пер. Винтерница в издании: *Bertholet M.P.E.* Religionsgeschichtliches Lesebuch. S. 229); ср.: *Neumann K.E.* Buddhistische Anthologie. Leiden, 1892. S. 197 ff; относительно учения о сансаре см.: *Oldenberg H.* Buddha. 4. Aufl. S. 279 ff.

[61] Udana VII, 1; VIII, 3.

[62] См.: *Groot J.J.M., de.* Universismus. S. 104, ср. также: S. 43 ff и 128-129.

[63] *Groot J.J.M., de.* Op. cit. S. 49; *Grube W.* Religion und Kultus der Chinesen. S. 86 ff.

[64] Дао де цзин. XIV (нем. пер. Грубе в издании: *Bertholet M.P.E.* Religionsgeschichtliches Lesebuch. S. 65).

[65] Ср., например, изложение системы фэн шуй у де Гроота: «Ремонт дома, строительство стены или жилища.., установка столба или рубка дерева — короче, любое изменение в обычном расположении вещей может нарушить фэн шуй близлежащих домов и святилищ, а также во всем квартале, вызвать несчастия и смерть. Если кто-нибудь внезапно заболел или умер, его родные тут же готовы обвинить в этом кого-нибудь, кто осмелился нарушить установленный порядок вещей, или умножил свою собственность... Нередки случаи, когда они врывались в его дом, разрушали его мебель, покушались на его личность» (*Groot J.J.M., de.* The religious system of China. Leiden, 1897. Vol. 3. P. 1041).

[66] *Groot J.J.M., de.* Universismus. S. 128 ff.

[67] Подробнее об этих методах см., например: *Budge E.A.T. W.* Egyptian magic. 2nd ed. London, 1901. P. 190 ff.

[68] Ср. в связи с этим замечания Фукара: *Foucart G.B.* Histoire des religions et méthode comparative. P. 363 ff.

[69] Существование подобной прямой связи в особенности отстаивает Роберт Айслер, обнаруживший в зурванизме общий прообраз индийского учения о кала, а также орфических учений о Χρόνος ἀγήρατος; см.: *Eisler R.* Weltmantel und Himmelszelt. München, 1910. Bd. 2. S. 411 ff, 499 ff, 742 ff; ср. теперь в особенности цитировавшийся выше (С. 130) доклад Юнкера: *Junker H.* Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung.

[70] *Pherekydes.* Fr. 1 (Diels); ср.: Damasc. 124b (Diels 71 A 8).

[71] См.: *Theophrast Phys.* Opin. Fr. 2 D 476 (Diels 2, 9).

[72] *Платон.* Софист. 254 а.

[73] По данному вопросу я солидарен с Карлом Рейнхардтом, к его доказательствам я и отсылаю читателя: *Reinhardt K.* Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Bonn, 1916 (особенно см.: S. 206 ff).

[74] *Oldenberg H.* Aus Indien und Iran. S. 75 ff.

[75] Samyutta-Nikaya XXII, 22, 85 (пер. Винтерница, в издании *Bertholet M.P.E.* Religionsgeschichtliches Lesebuch. S. 232, 244); ср.: Die Reden Gotamo Buddhos

161

aus der mittleren Sammlung / Übers. Von Karl E. Neumann. 2. Aufl. München, 1921 (Bd. 3. S. 384 ff).

[76] Тимей, 37 d.

[77] Подробнее об этом см. мое изложение философии Платона в учебнике философии, изданном М.Дессуаром: Bd. 1. S. 111 ff.

[78] «Une suite de perceptions réveille ne nous l'idée de la durée, mais elle ne la fait point. Nos perceptions n'ont jamais une suite assez constante et régulière pour répondre a celle du temps qui est un continu uniforme et simple, comme une ligne droite. Le changement des perceptions nous donne occasion de penser au temps, et on le mesure par changements uniformes: mais quand il n'y auroit rien d'uniforme dans la nature, le temps ne laisseroit pas d'être déterminé, comme le lieu ne laisseroit pas d'être déterminé, aussi quand il n'y auroit aucun corps fixe ou immobile. C'est que connoissant les règles des mouvements difformes on peut toujours les rapporter a des mouvements uniformes intelligibles et prévoir par ce moyen ce qui arrivera par des différents mouvements joints ensemble. Et dans ce sens le temps est la mesure du mouvement, c'est-a-dire le mouvement uniforme est la mesure du mouvement difforme» (*Leibniz G. W.* Nouveaux essais. Liv. 2. Chap. 14. § 16.

[79] Bundahish 2, 25; ср. статью Джексона в: Grundriss der iranischen Philologie. Bd. 2. S. 666, 672 и

Darmesteter J. Ormazd et Ahriman. P. 277.

[80] См. подробные материалы у Буссе: *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosos. Göttingen, 1907, особенно S. 38 ff и *Bousset W.* Kyrios Christos. 2. Aufl. S. 185 ff.

[81] *Kepler J.* Apologia Tychonis contra Ursum // *Kepler J.* Opera. / Ed. C. Frisch. Vol. I.P. 247.

[82] *Philolaos.* Fr. 11 (Diels 32, B 11).

[83] Подробнее об этом см. мою работу: Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Berlin, 1921. S. 119 ff.

[84] См. об этом: Т. 1. С. 167 и далее.

[85] Ср. об этом выше: С. 66 и далее.

[86] Ср. в связи с этим в особенности приводимые Леви Брюлем (*Levi-Bruhl L.* Das Denken der Naturvölker. S. 178 ff) примеры подобной «индивидуальной физиономии», которой наделены отдельные числа в мифологическом мышлении.

[87] См. в связи с этим замечания МакГи: *McGee W.J.* Primitive numbers // 19th Annual Report of the Bureau of Ethnology. Washington, 1900. P. 825 ff

[88] *Philolaos.* Fr. 11 - Diels 32 B, 11.

[89] Бринтон (*Brinton D.G.* Religions of primitive peoples. P. 118 ff) подчеркивает, что идея «триединства» обнаруживается на совершенно примитивных ступенях религиозного развития, однако он ищет для этого факта слишком абстрактное объяснение, пытаясь свести его к чисто логическим основаниям, к форме и своеобразию фундаментальных «законов мышления» (ср. ниже: С. 157 и далее).

[90] Ср. ниже: С. 155 и далее.

[91] О значении и распространении семерки как «священного числа» ср. в особенности статью Ф. Болля в энциклопедии классической древности: *Boll F.* Hebdomas // *Pauly-Wissowa.* Reallexikon des klassischen Altertums. Bd. 7. Sp. 2547 ff. См. также: *Andrian F., von.* Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. 1901. Bd. 31.

[92] *Philolaos.* Fr. 20 = Diels 32 B 20.

[93] Примеры см.: *Sauer J.* Symbolik des Kirchengebäudes. S. 76; *Boll F.* Lebensalter. Leipzig, 1913. S. 24-25.

[94] См.: *Roscher W.H.* Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen

162

der ältesten Griechen; Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen // Abhandlungen der königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Bd. 21. № 4; Bd. 24. 1) О германских религиях см.: *Weinhold K.* Die mystische Neunzahl bei den Deutschen // Abhandlungen der Berlinischen Akademie der Wissenschaften, 1897. О семеричных и девятиричных сроках в астрологии см.: *Bouché-Leclercq A.* L'astrologie grecque. Paris, 1899. P. 458 ff, 476 ff.

[95] См. об этом: Т. 1. С. 163 и далее, 173 и далее.

[96] Примеры см.: *Buckland A. W.* Four as a sacred number // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain. Vol. 25. P. 96 ff; *McGee W.J.* Primitive numbers // Op. cit. P. 834.

[97] Ср. в связи с этим: *Groot J.J.M., de.* Universismus. P. 119; *Groot J.J.M., de.* The religious system of China. Vol. 1. P. 316 ff; подробнее см. в моей работе: Begriffsform im mythischen Denken. S. 26, 60—61.

[98] Ср.: *Moopey J.* Sacred formula of the Cherokees // 7th Annual report of the bureau of ethnology. Smithsonian institute. P. 342.

[99] Подробнее об этом см. раздел «Символика сторон света» в кн.: *Sauer J.* Symbolik des Kirchengebäudes. S. 87 ff (ср. выше: С. 116 и далее). О значении и распространении свастики ср. в особенности: *Wilson T.* The swastika, the earliest known symbol and its migrations. Washington, 1906.

[100] См.: *Cushing F.H.* Outlines of Zuñi creations myths. (См. выше: С. 107).

[101] Ср. выше: С. 120 и далее.

[102] Относительно обозначения луны как «измерителя» времени в индоевропейских языках и в египетском языке см.: *Roscher W.H.* Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen bei den ältesten Griechen. S. 5; о семитских языках см.: *Hehn J.* Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im alten Testament. Leipzig, 1907. S. 59 ff.

[103] Ср.: *Fliess W.* Der Ablauf des Lebens. Wien, 1906; *Swoboda H.* Das Siebenjahr. Untersuchungen über die zeitliche Gesetzmässigkeit des Menschenlebens. Wien; Leipzig, 1917.

[104] Материалы по этому вопросу в полном объеме представлены в статье Бол-ля «Hebdomas» в энциклопедии Паули-Виссова; см. также: *Roscher W.H.* Enneadi. Fristen. S. 71 ff; *Hehn J.* Op. cit. S. 44 ff.

[105] Подробнее см.: *Roscher W.H.* Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl // Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Liepzig, 1911. Bd. 28. № 5. S. 43 ff.

[106] О теории «климактерических» годов в античной медицине и ее дальнейшем развитии см.: *Boll F.* Die Lebensalter. S. 29 ff; ср. также: *Bouché-Leclercq A.* L'astrologie grecque. P. 526 ff. Между прочим, своеобразное мифологическое «чувство фазы», отмеченное нами в качестве основополагающего момента мифологического представления о времени, не останавливается на таком разделении жизни на характерные, четко разграниченные отрезки, но и нередко прослеживает это членение во время *до* рождения человека. Уже в становлении зародыша господствует то же ритмическое правило, что сопровождает позднее, после появления человека на свет, все его существование. С такими представлениями о развитии зародыша в человеческом теле связано, очевидно, почитание числа 40, в особенности в круге семитских религий. Значение этого числа, как показал Рошер, основано на том, что срок беременности, определенный 280 днями, делится на семь равных отрезков по 40 дней, каждому из которых приписывается особая характерная функция в общем процессе становления и созревания человеческого плода. Ср.: *Roscher W.H.* Die

163

Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten // Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig, 1909. Bd. 27. №4. S. 100 ff.

[107] См.: *Usener H.K.* Dreiheit (впервые опубликовано в: Rheinisches Museum, N.F. Bd. 57); об этнографической критике теории Узенера см., например: *Lévy-Bruhl L.* Das Denken Naturvölker. S. 180 ff.

[108] Подтверждения этого теперь собраны в монографии: *Nielsen D.* Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung. Bd. 1: Die drei göttlichen Personen. Kopenhagen, 1922.

Часть III. Миф как форма жизни. Открытие и определение в мифологическом сознании субъективной действительности

Глава 1. Я и душа

Говорить об открытии субъективной действительности в мифе не было бы никакой возможности, если бы повсеместно распространенное представление, согласно которому понятие Я и понятие души образуют *начало* всякого мифологического мышления, было справедливо. После того как Тейлор в своем основополагающем труде обосновал теорию «анимистического» происхождения мифологии, она, как казалось, все больше и больше находила подтверждение в качестве надежного эмпирического ядра и эмпирической направляющей изучения мифов. Этнопсихологический анализ Вундта также полностью построен на этом воззрении; и в нем все мифологические понятия и представления в сущности рассматриваются лишь как варианты представлений о душе, которые тем самым должны быть не столько *целью,* сколько *предпосылкой* мифологического миропонимания. И даже ответная реакция на этот взгляд, начатая так называемыми «преанимистическими» теориями, лишь попыталась добавить к *фактическому* состоянию мифологического мира несколько новых черт, не замеченных анимистической интерпретацией, оставив неприкосновенным *принцип* объяснения как таковой. Ибо если в этих теориях понятия души и личности не рассматриваются в качестве необходимого условия и непосредственной составляющей для некоторых наиболее ранних пластов мифологического мышления и мифологических представлений, в особенности для наиболее примитивных видов колдовства, то все же значение этих понятий для всех содержательных элементов и форм мифологического мышления, поднимающихся над этим примитивным ранним пластом, не подлежит сомнению. Таким образом, миф, в соответствии с этой интерпретацией, представляет собой — даже если принять преанимистический вариант теории Тейлора — в своей общей структуре и общей функции не что иное как попытку своего рода поглощения «объективного» мира событий «субъективным» миром, чтобы толковать «объективность» соответственно категориям «субъективного».

Однако против этой предпосылки, до сих пор в основном считающейся несомненной в этнологии и этнической психологии, сразу же возникает серьезное возражение, как только мы рассмотрим ее в контексте нашей общей фундаментальной проблематики. Ибо взгляд на развитие отдельных символических форм повсюду демонстрирует нам,

167

что их основное достижение состоит не в том, чтобы отображать внешний мир во внутреннем или чтобы просто проецировать вовне уже готовый внутренний мир, а в том, что только в них и благодаря их посредничеству оба момента — «внутреннее» и «внешнее», «Я» и «действительность» обретают свое *определение* и разграничиваются друг относительно друга. Если каждая из этих форм несет в себе духовный «диспут» Я с действительностью, то это отнюдь не следует понимать так, будто и то и другое, Я и действительность, уже являются данными величинами — готовыми, самостоятельно существующими «половинками» бытия, которые лишь после соединяются вместе. Решающая роль всякой символической формы как раз в том и заключается, что она не *застает* границу между Я и действительностью как нечто заранее и раз и навсегда определенное, а сама только эту форму и *устанавливает —* и каждая из основных форм устанавливает ее *иначе.* Уже эти общие систематические соображения заставляют нас предполагать, что миф столь же мало начинается с готового понятия Я или души, сколь и с готовой картины объективного бытия и событий, но что он должен сначала постичь и то и другое, сформировать их из себя самого[1]. И феноменология мифологического сознания в самом деле дает этому систематическому предположению полное подтверждение. Чем дальше раздвигаются рамки этой феноменологии и чем дальше стремится исследование проникнуть в ее фундаментальные и изначальные пласты, тем яснее становится, что понятие души не является для мифа готовым и жестким шаблоном, по которому он с необходимостью кроит все, что постигает, но что оно скорее означает для него текучую и пластичную, поддающуюся изменениям и формовке стихию, которая по мере того, как он с ней работает, меняется, так сказать, у него в руках. Если *метафизика,* если «рациональная психология» оперируют понятием души как данностью, понимая ее как «субстанцию» с определенными неизменными «свойствами», то мифологическое сознание действует прямо противоположным образом. Ни одно из свойств, обычно рассматриваемых метафизикой как аналитические признаки понятия «душа», — ни ее единство или неделимость, ни ее имматериальность или бессмертие — не оказывается в этом случае связанным с ней с самого начала и необходимым образом — все они означают лишь определенные моменты, постепенно обретаемые в ходе мифологического представления и мышления, и это обретение проходит чрезвычайно различные фазы. В этом смысле понятие души с не меньшим правом может считаться не началом, а завершением мифологического мышления. Содержание этого понятия и его духовный диапазон заключаются как раз в том, что оно является одновременно началом и концом. Оно ведет нас в ходе непрерывного поступательного движения, в неразрывной связи формирований от одного полюса мифологического сознания к другому: оно оказывается одновременно и самым непосредственным, и наиболее опосредованным. У истоков мифологического мышления «душа» может представляться вещью,

столь знакомой, столь ощутимо близкой, словно она есть ка-
168
кая-либо физическая данность. Однако это вещное подвергается превращению, благодаря чему у него постоянно прирастает все более богатое духовное содержание, так что в конце концов душа становится своеобразным «принципом» духа вообще. Не непосредственно, а лишь постепенно и различными обходными путями из мифологической категории «души» вырастает новая категория Я, идея «персоны» и персонального, личности: однако именно препятствия, преодоленные этой идеей, раскрывают во всей полноте ее своеобразное содержание. Разумеется, данный процесс представляет собой отнюдь не только процесс рефлексии — речь идет не о результате, получаемом путем чистого *созерцания.* Не простое созерцание, а действие составляет истинный центр, и именно отсюда для человека начинается духовная организация действительности. Именно здесь складывается разделение сфер объективного и субъективного, мира Я и мира вещей. Чем дальше продвигается сознание деятельности, тем резче проявляется это разделение, тем яснее проступают границы между «Я» и «не-Я». Соответственно и мифологический *мир представлений* обнаруживается как раз в своих первых и наиболее непосредственных формах в самой тесной связи с миром *воздействия.* Здесь кроется сердцевина магического взгляда на мир, полностью пропитанного этой атмосферой воздействия, взгляда, самого по себе являющегося не чем иным, как переложением, перелицовкой мира субъективных аффектов и инстинктов в чувственно-объективное наличное бытие. Первая сила, опираясь на которую человек противопоставляет себя вещам в качестве чего-то своеобразного и самостоятельного, — это сила *желания.* Через эту силу человек не просто принимает действительность вещей, а строит ее для себя. Первое, наиболее примитивное осознание способности *формирования* бытия — вот что пробуждается в желании. И по мере того как это сознание пронизывает все созерцание, как «внутреннее», так и «внешнее», все бытие предстает прямо подчиненным ему. Нет такого наличного бытия и события, которое не было бы вынуждено в конце концов покориться «всемогуществу мысли» и всемогуществу желания[2]. Таким образом, в магическом миросозерцании Я пользуется почти безграничной властью над действительностью: оно вбирает в себя всю действительность. Однако именно этому непосредственному отождествлению с собой присуща своеобразная диалектика, переворачивающая изначальное соотношение. Усиленное чувство самости, вроде бы выражающееся в магическом взгляде на мир, указывает, в то же время, именно на то, что подлинная самость здесь еще не достигнута. Я пытается с помощью магического всесилия воли овладеть вещами и сделать их послушными; однако именно в этих попытках оно демонстрирует, что еще полностью от них зависимо, полностью ими «одержимо». Его мнимая активность становится теперь для него источником страданий: и все его идеальные силы, такие как сила слова и речи, видятся в форме демонических существ, проецируются вовне как нечто чуждое по отношению к Я. Так что и *выражение* Я, обретенное при этом, и первое магически-мифологическое понятие «души» еще
169
остаются полностью включенными в эти представления. И сама душа предстает как демоническая сила, контролирующая извне тело человека и обладающая им — и, следовательно, самим человеком в совокупности его жизненных функций. Тем самым именно в повышенной интенсивности ощущения Я и гипертрофии его воздействия, этим обусловленной, порождается лишь иллюзия воздействия. Ибо всякая истинная *свобода* воздействия предполагает внутреннее *ограничение,* предполагает признание некоторых объективных пределов воздействия. Я находит самого себя лишь благодаря тому, что устанавливает эти границы для себя, шаг за шагом ограничивая безусловную каузальность, которую оно себе первоначально приписывало в отношении мира вещей. Так как аффект и воля уже не пытаются непосредственно овладеть желаемым предметом и вовлечь его в свой круг, а между простым желанием и его целью появляется все больше ясно осознаваемых промежуточных звеньев, то именно благодаря этому объекты, с одной стороны, Я — с другой, приобретают самостоятельную ценность: определенность обеих сторон достигается лишь через эту форму опосредования. Там же, где это опосредование отсутствует, само представление о воздействии еще отличается своеобразной индифферентностью. Всякое бытие и событие в общем и в частном предстает пронизанным магически-мифологическими воздействиями: однако представление о воздействии еще не содержит разделения принципиально различных факторов воздействия, не различает «материальное» и «духовное», «физическое» и «психическое». Существует лишь единая нерасчлененная сфера воздействия, и внутри нее происходит постоянный взаимопереход, постоянный взаимообмен между областями, которые мы обычно разграничиваем как мир «души» и мир «материи». Как раз там, где представление о воздействии становится всеобщей всеобъемлющей категорией понятия мира и «объяснения мира», эта внутренняя нерасчлененность проявляется наиболее ясно. В мана полинезийцев, в маниту алгонкинских племен Северной Америки, в оренда ирокезов и т.д. в качестве общего достояния может быть выделено лишь понятие и представление повышенной, преодолевающей все чисто «естественные» границы *действенности как таковой,* при том что внутри нее самой отсутствует какое-либо ясное разграничение между отдельными возможностями воздействия, между его видами и формами. Мана в равной степени приписывается как простым вещам, так и определенным лицам, «спиритуальному» и «материальному», «одушевленному» и «неодушевленному». Поэтому когда представители чистого анимизма, как и их противники, «преанимисты», ссылались на представление о мана как подтверждение их концепций, им справедливо возражали, что слово «мана» «само по себе не является ни анимистическим, ни

преанимистическим выражением, поскольку нейтрально по отношению к этим теориям». Мана — это могущественное, действенное, продуктивное, однако эта действенность не включает в себя специфической характеристики сознательного, «душевного» или личного в узком смысле[3]. И в остальном постоянно обнаруживается, что четкость, ясность и опре-

170

деленность субъективно-личного наличного бытия ослабевает по мере продвижения в более «примитивные» ступени мифологического мышления. Примитивное мышление буквально характеризуется своеобычной текучестью и летучестью, которыми еще обладает в нем представление и понятие личного наличного бытия. Здесь поначалу еще отсутствует «душа» как самостоятельная, отделенная от тела и единая «субстанция», душа — это не что иное, как сама жизнь, имманентная телу и привязанная к нему. Эта имманентность не обнаруживает, в согласии со своеобразной «комплексностью» мифологического мышления, четкого определения и ограничения также и в пространственном отношении. Подобно тому как жизнь неразрывным целым обитает в теле как целом, точно так же она присутствует и в каждой его части. Не только определенные жизненно важные органы, такие как сердце, диафрагма, почки, рассматриваются в этом смысле как «седалища» жизни, но и любая часть тела, даже если она не состоит более ни в какой «органической» связи с телом как целым, еще может рассматриваться в качестве носителя присущей ему жизни. Даже слюна человека, его экскременты и его ногти, отрезанные волосы продолжают оставаться в этом смысле носителями жизни и души[4]: всякое воздействие на них непосредственно поражает жизнь в целом, представляя для нее угрозу. Здесь снова обнаруживается то обратное соотношение, согласно которому «душа», вроде бы обладающая всей полнотой власти над физическим бытием и событиями, в действительности оказывается тем самым еще более прочно заключенной в сферу материального бытия и вплетенной в его судьбу. И даже феномен смерти не в состоянии разорвать эту связь. Понимание смерти в изначальном мифологическом мышлении никоим образом не означает четкого размежевания, «расставания» души с телом. Уже ранее было показано, что подобное разграничение, определенное противопоставление *условий* жизни и смерти противоречит образу мысли мифа, что для него граница между тем и другим еще вполне остается подвижной[5]. Так что для него смерть никогда не является уничтожением наличного бытия — это лишь переход в иную *форму* наличного бытия, да и сама эта форма в изначальных, первобытных пластах мифологического мышления опять-таки может мыслиться лишь полной чувственной «конкреции». И мертвец все еще продолжает «быть»; и это бытие также не может быть осмыслено и описано иначе, нежели физическое. Если в сравнении с живыми он предстает бессильной тенью, то сама эта тень все еще обладает полной действительностью, она подобна умершему не только общим видом и отдельными чертами, но также и чувственными и физическими потребностями. Подобно тому как в «Илиаде» тень Патрокла предстает Ахиллу как

Призрак, величием с ним и очами прекрасными сходный; Та ж и одежда, и голос тот самый, сердцу знакомый[59*],

так же и в египетских монументах бессмертное *ка* человека изображается как его полный физический двойник, сходный с ним как две кап-

171

ли воды[6]. Поэтому если душа как «образ», как εἴδωλον, с одной стороны, кажется лишенной, так сказать, грубо материального, если она соткана из более тонкой и нежной материи, нежели мир материальных вещей, — то, с другой стороны, сам образ даже с точки зрения мифологического мышления никогда не является чисто идеальным, а наделен определенным реальным бытием и реальными силами воздействия[7]. Поэтому и «тени» все же подобает некоторая физическая действительность и физическое оформление. Согласно представлениям гуронов, у души есть голова и тело, руки и ноги, короче, она во всем представляет собой точное подобие «настоящего» тела и его устройства. Часто душа представляет собой как бы миниатюрное изображение, сохраняющее все наглядно-телесные особенности, только умещенные в меньшем объеме. У малайцев душа мыслится в форме маленького человечка, живущего внутри тела, — и это чувственно-наивное представление сохранилось вплоть до фазы, в которой уже осуществился переход к совершенно иному, чисто духовному представлению о «Я». Среди умозрительных рассуждений Упанишад о чистой сущности Я, об Атмане, еще раз возвращается представление о душе как Пуруше, маленьком человечке: «Пуруша, величиной с большой палец, находится в середине тела, владыка прошлого и будущего — [познавший его] больше не страшится»[8].[60]*. Во всем этом проявляется одно и то же стремление — перенести душу в виде изображения или тени как бы в другое *измерение* бытия, в то время как она, оставаясь изображением или тенью, не обладает собственными самостоятельными чертами, а берет все, что она собой представляет и чем обладает, взаймы у материальных характеристик тела. И форма жизни, приписываемая ей за пределами наличного бытия тела, также поначалу не означает ничего иного, кроме простого продолжения ее чувственно-земного способа существования. Душа вместе со всем своим бытием, со своими побуждениями и потребностями остается обращенной к материальному миру, остается привязанной к нему. Для продолжения существования и для хорошего состояния она нуждается в материальном имуществе, которое ей предоставляют в виде еды и питья, одежды и утвари, домашней обстановки и украшений. Если в более поздних формах почитания души подобные приношения часто оказываются чисто символическими[9], то изначально они, несомненно, мыслились как реальные и

предназначенные для реального использования мертвецом. И в этом отношении «тот мир» оказывается первоначально лишь простым удвоением, чувственным дубликатом «этого мира». И даже если предпринять попытку разделить оба через резкое подчеркивание содержательных противоположностей, их детализацию — то именно это *контрастное* изображение покажет не менее ясно, чем сближение на основании *сходства,* что в данном случае «этот» и «тот мир» понимаются лишь как различные стороны одной и той же внутренне гомогенной чувственной формы существования[10]. *Социальное* устройство этого мира также обычно находит прямое продолжение в устройстве царства мертвых: каждый занимает в царстве духов тот же

172

ранг, занимается тем же делом и выполняет ту же функцию, что и при жизни[11]. Таким образом, миф именно там, где он, как кажется, выходит за пределы мира непосредственно-данного чувственно-эмпирического существования, где он принципиально «трасцендирует» его, крепко цепляется за этот мир. В египетских текстах сохранение души связано с возвращением ей — с помощью магических средств — способности пользоваться своими чувственными органами и отправлять соответствующие функции. В них детально описываются и предписываются церемонии «раскрывания рта», раскрывания уха, раскрывания носа и т.д., призванные вернуть покойнику ощущения: чувства зрения, слуха, обоняния и вкуса[12]. Относительно этих предписаний утверждалось, что в них речь идет не столько о выработке *представлений* о царстве мертвых, сколько о страстном *протесте* против именно этих представлений[13]. И в египетских надгробных надписях усопший всегда подчеркнуто именуется «живущим» — так же как и в Китае о гробах говорится как о «живых гробах», а о телах умерших — как о «заживо погребенных телах»[14].

Поэтому и Я человека, единство его самосознания и чувства самости на этой ступени ни коим образом не конституируется «душой» как самостоятельным, отдельным от тела «принципом». Пока человек жив, пока он присутствует в своей конкретной телесности и с чувственной силой воздействия, его самость, его личность заключены в *совокупности* этого его присутствия. Его материальное существование и его «психические» функции и возможности, его органы чувств, самочувствие и воля образуют неразрывное и недифференцированное целое. Соответственно и после того, как разделение между ними осуществляется с несомненной наглядностью, после того как жизнь, самочувствие и восприятие оставляют тело, «самость» человека остается как бы разделенной между двумя элементами, которые некогда составляли единое целое. У Гомера человек, после того как душа покинула его, остается *сам* — то есть его мертвое тело — на съедение собакам; в то же время у него есть и другое представление, закрепленное в другом выражении: в этом случае «сам» человек — это как раз тень, пребывающая после смерти в Аиде[61]*. В ведийских текстах также обнаруживается та же характерная двойственность: то тело мертвого, то его душа и есть «он сам», то есть является носителем его личности[15]. Связанное с различными, но в одинаковой степени реальными формами наличного бытия это самое «он» еще не в состоянии развить представление о своем чисто идеальном, функциональном единстве[16].

Поэтому если в теоретической разработке и формировании понятия души единство и несоставной характер души становятся буквально ее сущностным, собственно-конституирующим признаком, то для мифа изначально ситуация оказывается обратной. Даже в истории спекулятивного мышления можно проследить, как эти признаки единства и несоставности лишь постепенно вырабатываются и закрепляются: даже у Платона логико-метафизический мотив единства, ἕν τι ψυχή должен был утверждаться в борьбе с противоположным мотивом

173

множественности «частей души». В мифе же, и не только в его элементарных формах, но и в достаточно продвинутых структурах, мотив расщепления души обычно встречается гораздо чаще мотива ее единства. Африканцы чи принимают, согласно Эллису, существование двух независимых душ, жители Западной Африки, согласно Мэри Кингсли, — четырех, а малайцы, по данным Скита, — семи душ. У йоруба каждый человек обладает тремя душами, одна из которых обитает в голове, другая — в желудке, а третья — в большом пальце ноги[17]. Но то же представление может выражаться и в гораздо более утонченных, в уже почти мыслительно-дифференцированных и мыслительно-систематизированных формах. Наиболее четко, судя по всему, эта систематическая дифференциация отдельных «душ» и их функций разработана в египетской религии. Наряду с элементарными стихиями, образующими тело, плоть, кости, кровь, мускулы, в этой религии предполагаются другие, более утонченные, но все еще материальные элементарные стихии, из которых формируются различные души человека. Наряду с ка, обитающем в течение жизни человека в его теле как его духовный двойник и не покидающем его и после смерти, но остающемся при его бренных останках в качестве своего рода духа-хранителя, существует еще одна «душа», ба, отличающаяся по значению и форме существования. Эта вторая душа покидает тело в момент смерти в образе птицы, чтобы затем свободно блуждать в пространстве и лишь изредка навещать ка и тело в могиле. При этом в текстах упоминается и третья «душа», ху, характеризующаяся как неизменная, несокрушимая и бессмертная, и поэтому ее значение ближе всего подходит к нашему понятию духа[18]. Перед нами попытка тремя различными путями определить особенность бытия души в противоположность бытию тела; однако эта множественность подходов показывает, что до выработки собственного специфического принципа «личности» дело еще не дошло[19]. И открытие этого принципа в течение долгого времени сдерживалось не негативным, а чрезвычайно важным позитивным моментом. Дело не только в интеллектуальной

недостаточности мифологического сознания, но и во влиянии мотива, глубоко укорененного в своеобразном мифологическом чувстве жизни. Мы видели, как это чувство жизни проявляется главным образом в виде «чувства фазы» — так что жизнь в целом воспринимается не как просто единый и постоянный процесс, а прерываемый совершенно определенными рубежами, критическими точками и критическими моментами. Как эти разрывы разделяют континуум жизни на четко разграниченные отрезки, точно так же они разделяют на части единство самости. Идея «единства самосознания» действует здесь не как абстрактный принцип, возвышающийся над всем многообразием содержания и конституирующий себя в качестве чистой «формы» Я, — напротив, этот формальный синтез находит в самих элементах содержания и в их конкретных свойствах совершенно определенные пределы. Там, где различие содержания достигает такого напряжения, что переходит в полную противоположность, там это несоответствие приводит также и к раз-

174

рушению связности жизни и единства самости. С наступлением каждой характерной новой фазы жизни начинается новое Я. Именно в примитивных слоях мифологического сознания мы постоянно встречаемся с этим фундаментальным представлением. Так, например, широко распространено представление, что переход от мальчика к мужчине, повсеместно считающийся мифологическим процессом с особым характером и выделяемый из общего потока жизни с помощью особых магически-мифологических ритуалов, осуществляется не в форме «развития», эволюции, а обозначает обретение нового Я, новой «души». Об одном из внутренних племен Либерии сообщается, что в нем распространено поверие, будто мальчика, как только тот вступает в священную рощу, где происходит обряд инициации, убивает лесной дух, чтобы он потом пробудился к новой жизни и получил «новую душу»[20]. У племени курнаи в юго-восточной Австралии мальчика во время обряда инициации погружают в своего рода магический, необычный сон, из которого он пробуждается как другой, как подобие и реинкарнация тотемического прародителя племени[21]. В обоих случаях ясно, что «Я» как функциональное единство еще не обладает в данном случае достаточной силой, чтобы охватить и соединить вместе то, что из-за какой-либо решающей «критической» фазовой и поворотной точки оказывается обособленным. Здесь осуществляется победа непосредственного конкретного чувства жизни над абстрактным чувством Я и самости, как это у нас то и дело происходит с чисто интуитивными художественно одаренными натурами. Не случайно Данте изображает переживания любви к Беатриче, которые знаменовали для него переход от юноши к мужчине, в образе «Vita nuova». Характерной и постоянной чертой жизни Гёте было также то, что он как раз самые значимые фазы своего внутреннего развития уже краткое время спустя воспринимал как «освобождение от преходящих и прошедших состояний», что свои собственные произведения он ощущал как «сброшенную змеиную кожу, оставшуюся лежать на дороге»[22]. Для мифологического мышления один и тот же процесс расщепления происходит как параллельно, так и последовательно: подобно тому как в одном и том же человеке, в одном и том же эмпирическом индивидууме, с мифологической точки зрения могут сосуществовать и мирно уживаться совершенно различные «души», так и эмпирическая последовательность жизненных событий может быть разделена между совершенно различными «субъектами», каждый из которых не только мифологически *мыслится* в форме особого существа, но и мифологически *ощущается* и *рассматривается* в качестве непосредственно-живой демонической силы, овладевающей человеком[23].

Если представление о Я должно высвободиться из этой связанности, если Я должно постичь себя в идеальной свободе и как идеальное единство, то это достижимо лишь другим путем. Решающее изменение наступает только тогда, когда смещается акцент в понятии души — когда она понимается не просто как носитель или причина жизненных проявлений, а как субъект *нравственного* сознания. По мере расшире-

175

ния поля зрения, выходящего за пределы жизненной сферы в сферу нравственного поступка, из биологической области в область этическую, единство Я впервые обретает преимущество над субстанциальными или полусубстанциальными представлениями о душе. Уже в пределах самого мифологического круга мышления можно проследить это изменение. Древнейшим историческим свидетельством этого перехода являются, судя по всему, египетские тексты пирамид, где еще ясно прослеживается, как новая этическая форма самости, постепенно формирующаяся при этом, поначалу должна пройти через ряд предварительных ступеней, на которых самость еще понимается совершенно чувственно. Первое и само собой разумеющееся предварительное условие египетских поверий о душе заключается в том, что для какого бы то ни было продолжения существования души после смерти требуется сохранение ее материального субстрата. Поэтому все заботы о «душе» умершего в первую очередь направлены на сохранение мумии. Однако поскольку сама душа наряду с телесной душой является в то же время еще и душой-образом и душой-тенью, этот момент находит выражение и в форме ее культа. От конкретной материальной телесности, к которой изначально привязано почитание души, религиозная мысль и религиозное созерцание все больше и больше поднимается к чистой форме образа. По мере того как в ней, и в ней в первую очередь, усматривают поруку сохранения самости, место рядом с мумией занимает, в качестве равнозначного инструмента бессмертия, статуя. Из этого фундаментального религиозного представления вырастает изобразительное искусство, в особенности пластическое искусство Египта. Египетские гробницы фараонов, пирамиды, являются мощным символом этого устремления духа, направленного на вечность, на неограниченное существование Я, но не обладающего для осуществления этого устремления ничем иным кроме архитектурного и пластического предметного воплощения,

организации зримого пространства. Однако по мере того как этический мотив «самости» все более четко проявляется в культе мертвых и связанных с ним верованиях, мы выходим за пределы этого круга зримости и зримого овеществления. Существование души и ее судьба теперь уже не зависит исключительно от материальных вспомогательных средств, которыми ее наделяют, как и от выполнения определенных ритуальных предписаний, дающих ей магическую поддержку и вспомоществование, а оказывается связанным с ее нравственным бытием и нравственными поступками. Благосклонность Осириса, в ранних египетских текстах достигавшаяся путем принуждающих его колдовских обрядов, заменяется в более поздних текстах *судом* Осириса над добром и злом. В описании, содержащемся в «Книге врат», мертвый предстает перед Осирисом, чтобы дать отчет в своих прегрешениях и оправдаться. Лишь после того, как его сердце будет взвешено на весах, стоящих перед богом, и будет подтверждена его безвинность, мертвый может войти в царство блаженных. Не его власть и знатность в земной жизни, не его магическое искусство, а его праведность и безвинность решают отны-

176

не, одержит ли он верх в существовании после смерти. «Ты пробудишься прекрасным днем, — говорится в одном из текстов, — ты будешь избавлен от всего злого. Ты радостно пойдешь через вечность с благословением бога, сопровождающим тебя. Сердце твое с тобой, оно тебя не покинет». Здесь сердце, нравственная самость человека, слилось с богом, в нем пребывающим: «Сердце человека — его собственный бог». Это с типической ясностью демонстрирует нам переход от мифологической к этической самости. По мере возвышения человека от магии к религии, от страха перед демонами к вере в богов и к их почитанию этот апофеоз оказывает не столько внешнее, сколько внутреннее воздействие. Теперь человек уже воспринимает не только мир, но и себя в новом, духовном образе. В персидских поверьях, связанных с мертвыми, душа, отделившись от тела, еще три дня остается у тела умершего, на четвертый она отправляется к месту суда, к мосту Чинват, переброшенному через преисподнюю. Отсюда душа праведника поднимается через жилища благих мыслей, благих слов и благих дел к обители света, в то время как душа нечестивца по ступеням дурных мыслей, дурных слов и дурных дел опускается в «дом лжи»[24]. Мифологический образ оказывается здесь уже почти что легкой прозрачной оболочкой, за которой все более ясно и четко проступают определенные фундаментальные формы этического самосознания.

Таким образом, поворот от мифа к этосу уже в пределах самой феноменологии мифологического сознания обладает предысторией. На низшей ступени примитивных поверий, связанных с душой и духами, бытие души также противостоит человеку как простая вещь: это чуждая внешняя сила, проявляющаяся в нем, демоническая сила, одолевающая человека, если ему не удается отвратить ее от себя магическими средствами. Однако как только души воспринимаются уже не просто как природные духи, но также и как *духи-покровители,* сразу же намечается новое отношение с ними. Ведь дух-покровитель связан с личностью, которую он опекает, гораздо теснее, так сказать, интимнее. Он не просто повелевает ею, но охраняет и направляет ее; он уже не является чем-то исключительно внешним и чужеродным, напротив, он является специальной принадлежностью индивидуума, существом знакомым и близким. Так, например, согласно римским поверьям, существуют два вида духов, «ларвы» и «лары»: первые представляют собой блуждающих призраков, сеющих ужас и приносящих несчастье, вторые — добрых духов, обладающих определенной индивидуальностью, связанных с определенной личностью, с отдельным местом, домом или нивой и оберегающих их от вредных влияний[25]. Представления о подобных персональных духах-хранителях встречаются в мифологии почти всех народов: их присутствие обнаружено у древних греков и римлян, в религиях американских аборигенов, у финнов и древних кельтов[26]. Правда, и дух-хранитель по большей части совсем не мыслится как «Я» человека, как «субъект» его внутренней жизни; это еще нечто объективное, и, поскольку оно живет «в» человеке, то есть пространственно с ним связано, оно точно так же

177

может снова пространственно отделиться от него. Например, у уитото духи-хранители представляются душами некоторых объектов, например, животных, которых удалось заполучить силой, и они пребывают не только с тем, кто ими обладает, но и могут быть отосланы обладателем куда-либо для выполнения поручения[27]. Но даже там, где между духом-хранителем и человеком, являющимся его обиталищем, существует самая тесная связь, где дух-хранитель определяет все бытие и судьбу человека, он, тем не менее, все еще выступает как нечто самостоятельное, обособленное и своеобычное. Так, например, верования батаков, связанные с душой, основаны на том, что человек до своего рождения, до своего чувственно-телесного наличного бытия выбирается своей душой, своим тонди, и все в жизни человека, все его счастье и несчастье зависит от этого выбора. Что бы ни приключилось с человеком, это происходит потому, что так захотел его тонди. Его физическое состояние и его темперамент, его состояние и характер полностью определяются своеобразием его духа-хранителя. Тонди, таким образом, представляет собой «своего рода человека в человеке, однако он не совпадает с личностью человека, напротив, этот дух скорее всего вступает в конфликт с Я человека, является самостоятельным существом в человеке, существом, обладающим своей волей, своими желаниями и возможностью осуществлять их вопреки воле человека и мучительным для него образом»[28]. Таким образом, мотив страха перед собственным демоном еще преобладает в данном случае над мотивом доверительности, внутренне-необходимой связи и приобщенности. Однако душа начинает постепенно переходить из этой первой «демонической» формы в другую, приобретая «более духовное»

значение. Узенер проследил это духовное преобразование на языковом материале постепенного изменения значений греческого δαίμων и латинского genius, δαίμων представляет собой первоначально типичное выражение того, что Узенер называет «бог на случай». Любое содержание представления, любой предмет может быть возведен в ранг божества, демона, если привлекает мифологически-религиозный интерес, пусть даже только на очень ограниченное время[29]. Однако параллельно происходит другое движение, направленное на то, чтобы перевести внешних демонов во внутренних, «богов на случай» — в существа и персонажи судьбы. Демон человека — это не то, что достается ему извне, а то, что человек представляет собой изначально. Демон достается ему с рождения, чтобы сопровождать его дальше по жизни, направляя его желания и поступки. В более определенно выраженном варианте, который это представление находит в италийском понятии genius, гений человека предстает, как об этом уже свидетельствует его имя, как подлинный «прародитель» человека, при этом не только физический, но и духовный, как источник и выражение его личного своеобразия. И все, обладающее истинной духовной «формой», наделено подобным гением. Не только отдельному лицу, но и семье, и дому, государству, народу, как и вообще всякой форме человеческой общности, приписывается гений. Точно так же в германских верованиях не только ин-

178

дивидуум, но и род, как и целое племя, обладает духом-хранителем: в скандинавской саге духам-хранителям отдельного лица, mannsfylgja, противостоят покровительницы рода, kynfyglja[30]. Похоже, что мифологически-религиозное сознание тем четче вырабатывает это представление и придает ему тем большую значимость, чем дальше оно продвигается из чисто природной сферы к созерцанию духовного «царства целей». Так в религии, полностью построенной на одном противопоставлении добра и зла, как, например, в персидской, духи-покровители добра, фраваши, занимают центральную позицию в иерархической организации мира. Они помогали верховному властителю Ахура Мазда уже при сотворении мира, и они же должны решить последнюю битву с духом тьмы и лжи в его пользу. «Их великолепием и Хварно, — провозглашает Ахура Мазда Заратуштре, — я поддерживаю, о Заратуштра, это небо, которое наверху, сияющее и блистающее, которое эту землю со всех сторон окружает, подобно птице — яйцо... Их великолепием и Хварно я поддреживаю, о Заратуштра, землю обширную, Ахурой данную, которая огромная и просторная, которая несет много прекрасного, которая весь костный мир несет, живой и мертвый, горы высокие, полные пастбищ и вод... Если бы мне не дали помощь сильные фраваши праведных, у меня не было бы скота и людей, которые из разных видов лучшие, Друджу — сила, Друджу — власть, Друджу костный мир принадлежал бы»[31].[62]*. Здесь идея потребности в охранителе распространяется даже на высшее существо, на бога-создателя; ибо и он, согласно основному представлению маздаизма, как пророчески-этической религии, является тем, кто он есть, не столько благодаря своей чрезвычайной физической силе, сколько в силу священного порядка, чьим исполнителем он считается. Этот вечный порядок справедливости и истины олицетворяют духи фраваши, именно благодаря их посредничеству он переходит из незримого мира в мир зримый. Согласно одному из мест в «Бундахишн», Ормузд предоставил духам-хранителям, когда они еще были чистыми бестелесными духами, выбор: оставаться в этом состоянии чистого блаженства или получить тела, чтобы вместе с ним бороться против Ахримана. Они выбрали второе — вошли в материальный мир, дабы освободить его от власти враждебного начала, от власти зла. Это мысль, в своей основной тенденции в значительной мере напоминающая высшие порывы спекулятивного религиозного идеализма. Ибо чувственное и материальное оказывается здесь преградой для «интеллигибельного» — но такой преградой, которая тем не менее является необходимой, поскольку сила духовного может утвердить и явить себя лишь через ее преодоление. Таким образом, сфера «духовного» совпадает здесь со сферой «добра»: у зла нет фраваши. При этом прослеживается, как в ходе этого развития мифологическое понятие души испытало этическое заострение и этическое сужение, однако именно сужение одновременно включает совершенно новую сконцентрированность на специфически-духовном содержании. Ибо теперь душа как чисто биологический, движущий и одушевляющий принцип не совпа-

179

дает с духовным принципом человека. «Даже если — что вероятнее всего — понятие фраваши и произошло из культа предков, столь важного для индоевропейцев, — считает один из исследователей персидской религии, — то оно все же испытало значительное усиление, благодаря чему оно, в конце концов, очевидно отличается от понятия manes: индус или римлянин почитает душу своих усопших предков, в то время как приверженец маздаизма прислуживает своему собственному фраваши и фраваши всех других людей, независимо от того, живы они или умерли, и даже если они только должны родиться»[32]. Новое ощущение личности, впервые проявляющееся здесь, и в самом деле связано с новым чувством времени, господствующим в религии Заратуштры. Этически-пророческие мысли о будущем оказываются основой подлинного открытия индивидуальности, личного Я человека — открытия, в котором постоянно в качестве основы используются примитивные мифологические представления о душе, в котором, однако, этой материи в итоге придается совершенно новая форма.

Здесь в круге самих мифологических представлений осуществляется развитие, направленное на то, чтобы преодолеть границы этого круга. Постепенное отделение *умозрительной* идеи «самости» от его мифологической почвы можно проследить во всех его фазах по истории греческой философии. Пифагорейское учение о душах еще полностью пропитано древнейшим мифологическим наследием; Роде сказал о нем, что в своих основных чертах оно лишь передает фантастические порождения народной

психологии — в сублимированном и преобразованном варианте, созданном трудами теологов, жрецов и, в завершение, — орфиков[33]. И все же в этих чертах не исчерпывается существенное своеобразие пифагорейской психологии: ведь основу ее составляет тот же момент, который придает специфический облик и пифагорейскому понятию мира. Хотя душа не субстанциальна, но, однако, она не является — несмотря на все мифологические представления о переселении душ — чистой душой-дыханием и душой-тенью: по своему глубинному бытию и по своему первичному основанию она определяется как гармония и число. В «Федоне» Платона это представление о душе как «гармонии тела» развивается Симмием и Кебетом, учениками Филолая. И тем самым впервые душа приходит в соприкосновение с мыслью о *мере,* как выражении границы и формы вообще, логического и этического порядка. Таким образом, число оказывается господствующим не только над всем космическим бытием, но и над всеми божественными и демоническими вещами[34]. И это *теоретическое* усмирение мифологически-демонического мира, подчинение его определенному *закону,* выражаемому в числе, находит дополнение и соответствие в развитии, претерпеваемом в греческой философии основной проблемой *этики.* От положения Гераклита, согласно которому нрав человека — его демон, это развитие идет дальше, к Демокриту и Сократу[35]. Возможно, только в этом контексте можно уловить тот совершенно особый смысл и особое звучание, что

180

присущи Сократову демону и сократическому понятию «евдемонии». Евдемония опирается на новую форму знания, открытую Сократом. Это знание становится доступным, когда душа перестает быть чисто природной потенцией, — благодаря тому, что начинает понимать себя как нравственный субъект. Лишь с этого момента человек освобождается от страха перед неизвестным, от страха перед демонами, потому что уже не чувствует, что его самость, его внутренний мир повинуется темной мифологической силе, напротив, он знает, что способен формировать ее, опираясь на ясное понимание, на принципы знания и волю. Так в противостоянии мифу пробуждается новое сознание внутренней свободы. На примитивных ступенях анимизма еще и сегодня встречается тщательно разработанное представление, утверждающее, что душа-демон выбирает себе человека. Батаки на Суматре полагают, что прародитель богов и людей предлагает душе прежде ее воплощения на выбор судьбы, и выбор, который она делает, прежде чем вселиться в человека, определяет его судьбу, его характер, его сущность, весь ход его жизни[36]. Этот фундаментальный мифологический мотив выбора души был подхвачен Платоном в десятой книге «Государства» — однако Платон использует его только затем, чтобы сделать вывод, совершенно противоположный мифологическому образу мысли и мифологическому миру ощущений. «Не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами. <...> Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше или меньше. Это — вина избирающего: бог невиновен» (617d-e)[63]*. Эти слова произносятся душам также именем необходимости, именем Ананки, чьей дочерью является Лахесис, — однако поскольку мифологическая необходимость замещается этической, ее закон совпадает с законом высшей нравственной свободы. В мысли о самостоятельной ответственности человек приобщается к своему подлинному Я, впервые овладевает им и удостоверяется в нем. Правда, как раз дальнейшее развитие понятия души в греческой философии показывает, насколько тяжело даже философскому сознанию сохранить новое содержание, отныне заключенное в этом понятии, в его специфическом своеобразии. Если проследить путь от Платона к стоической философии и неоплатонизму, то станет видно, как старое мифологическое представление о душе-демоне постепенно снова становится доминирующим: среди сочинений Плотина есть трактат, — вновь — непосредственно посвященный «демону, который нас получил по жребию»[37].

Но и в другом, не столько этическом, сколько чисто *теоретическом* отношении открытию субъективности, как оно осуществляется в теоретико-философском сознании, предшествует его открытие в мифологически-религиозном сознании. Уже это второе достигает мысли о «Я», которое само не является подобным вещи и не может быть определено через аналогию с вещью, более того, *для* которого все объективное предстает всего лишь «явлением». Классический пример подобной интерпретации понятия Я, располагающейся на границе меж-

181

ду мифологическим представлением и умозрительным рассуждением, предоставляет развитие индийской мысли. В спекулятивных построениях Упанишад отдельные стадии пути, пройденного при этом, самым четким образом разделены. Здесь можно наблюдать, как религиозная мысль ищет все новые образы самости, субъекта как неуловимого и непостижимого — и как она в конце концов оказывается способной определить эту самость, лишь снова отбросив все эти образные выражения как недостаточные и неадекватные. Я — это самое маленькое и самое большое: Атман в сердце меньше рисового или просяного зернышка, и все же он больше воздушного пространства, больше неба, больше всех этих миров. Он не связан ни рамками пространства, «здесь» и «там», ни законом времени, возникновением и исчезновением, ни деянием и страданием — он всеохватен и всевластен. Ибо ко всему, что есть и что происходит, он относится всего лишь как *зритель,* не вовлеченный в то, что он созерцает. В этом акте чистого созерцания он отличается от всего, что обладает объективной *формой,* «образом и именем». Для него остается лишь простое определение «он есть» без каких-либо уточняющих подразделений и квалификации. Так, самость противопоставлена всему познаваемому и в то же время является сердцевиной всего познаваемого. Лишь тот, кто ее не познал,

знает ее — кто знает ее, ее не знает. Она не познана познающим, она познана не-познающим[38]. [64]*. Вся интенсивность жажды знания обращена к ней — и в то же время в ней заключена вся проблематики знания. Не вещи должны стать видимыми для познания — самость, вот что нужно видеть, слышать, понимать; кто ее узрел, услышал, понял и познал, тот знает весь мир. И все же именно этот всезнающий сам не может быть познан. «Ибо, где есть [что-либо] подобное двойственности, там один обоняет другого, там один видит другого, там один слышит другого, там один говорит другому, там один мыслит о другом, там один познает другого... Как сможет он познать того, благодаря которому он познает все это? Как сможет он... познать познающего?»[39].[65]* Невозможно более резко выразить, что здесь для духа открывается новая определенность, которая как *принцип* знания не сравнима ни с одним из его *предметов* или образований, и которая поэтому остается непостижимой для всех тех способов и средств познания, что предназначены для этих предметных образований. И все же было бы слишком поспешным делать на этом основании вывод о внутреннем родстве, более того — тождестве понятия Я в Упанишадах и в современном философском идеализме[40]. Ибо *метод,* с помощью которого религиозная мистика приходит к пониманию чистой субъективности и определению ее содержания, четко отличается от критического анализа знания и его достояния. И все же общее *направление* самого движения, направление от «объективного» к «субъективному», остается, несмотря на различие цели, к которой движение в конце концов приходит, моментом согласия. Как ни велика пропасть, разделяющая самость мифологически-религиозного сознания и Я «трансцендентальной апперцепции», однако и уже в самом мифологи-

182

ческом сознании не меньшая дистанция разделяет первые наиболее примитивные представления о душе-демоне и утонченную концепцию, в новой форме «духовности» понимающую Я как субъект желания и познания.

Примечания

[1] См. об этом в особенности: Т. 1. С. 26 и далее.

[2] Этот выражение «всемогущество мысли» впервые было использовано для характеристики магического миросозерцания Фрейдом, к чьим рассуждениям я в связи с этим и отсылаю читателя: *Freud S.* Totem und Tabu. Dritter Aufsatz: Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken. 2. Aufl. Wien, 1920. S. 100 ff.

[3] См. более подробные доказательства Ф.Р. Лемана: *Lehmann FR.* Mana. S. 35, 54, 76 и др. (ср. выше: С. 69). Относительно оренда ирокезов Хьюитт также ярко продемонстрировал, что оно является выражением «власти вообще», без дополнительной характеристики в качестве «психической» или просто «жизненной» силы (as a synonym of some biotic or psychic faculty), см.: *Hewitt J.N.B.* Orenda and a defintion of religion // American anthropologist. N. S. 4. P. 44—45.

[4] Подробнее см., например: *Preuss K.T.* Ursprung der Religion und Kunst // Globus. № 86. S. 355 ff (ср. выше: С. 66 и далее).

[5] См. выше: С. 51 и далее.

[6] Ср., например, барельеф на храме в Луксоре, илл. в издании: *Budge E.A.T. W.* Osiris and the Egyptian resurrection. London, 1911. Vol 2. P. 119; см. также *Erman A.* Die ägyptische Religion. 2. Aufl. S. 102.

[7] См. выше: С. 55 и далее.

[8] Kathaka Upanishad IV, 12 (нем. пер.: *Deussen P.* Geheimlehre des Veda. S. 162); этнографический материал см.: *Frazer J.G.* Golden bough. 3rd ed. Vol. 2. P. 27, 80.

[9] В Китае, например, во время празднования приношения мертвым наряду с настоящими одеждами сжигается множество бумажных одеяний и бумажных изображений одежды, чтобы передать их таким образом покойникам на тот свет (см.: *Groot J.J.M., de.* The religious system of China. Vol. 2. P. 474 ff.

[10] Характерным подтверждением может служить, например, религия батаков на Суматре и их представления о царстве мертвых. «Образ жизни бегу (духов усопших), — описывает Варнек эти представления, — прямо противоположен образу жизни живых. Когда они спускаются по лестнице, то сползают вниз головой. Если несколько духов несут один груз, то они двигаются при этом задом наперед. У них есть свой рынок, но он действует только ночью. Их совещания и другая деятельность тоже проходит только ночью» и т.д. *Warneck J. G.* Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels. Göttingen, 1909. S. 74.

[11] Особенно ярко это представление проявляется, судя по всему, в Китае и Египте; ср.: *Groot J.J.M., de.* Religious system of China. Vol. 1. P. 348 ff и *Breasted J.H.* Development of religion and thought in Ancient Egypt. P. 49 ff. Согласно египетской книге мертвых мертвец продолжает пользоваться членами своего тела, он потребляет пищу, приготавливаемую ему самими богами, он владеет полями, которые обрабатывает сам. Но и Овидий в известном месте описывает тени, как они блуждают, бескровные, бестелесные: одни из них собираются на форуме, другие занимаются своими делами, каждая продолжая свой прежний образ жизни (Metamorph. IV, 443 ff). Насколько еще близки

183

римские поверья не только в таких деталях, но и в общих представлениях, лежащих в их основе, верованиям «примитивных» народов, показали новые проницательные исследования этого предмета, ср.: *Otto W.F.* Die Manen. Berlin, 1923; *Cumont F.* After life in Roman paganism. New Haven, 1922. P. 3 ff, 45 ff и др.

[12] Ср:. *Budge E.A.T. W.* Osiris and the Egyptian resurrection. Vol. 1. P. 74, 101 ff и др.

[13] Ср. написанное Брестедом (цит. соч. P. 91) о египетских текстах пирамид: «Основной и доминирующей сквозной нотой является настоятельный, даже страстный протест против смерти. Можно даже сказать, что они являются древнейшим свидетельством мятежа человечества против великой тьмы и молчания, из которых

никто не возвращается. Слово "смерть" встречается в текстах пирамид исключительно в отрицательном смысле или применительно к врагу. Мы снова и снова слышим страстные уверения, что мертвые продолжают жить».

[14] Ср.: *Groot J.J.M., de.* Op. cit. Vol. 3. P. 924 etc.

[15] Подробнее об этом см.: *Oldenberg H.* Religion des Veda. 2. Aufl. S. 585—586, S. 530. Апт. 2; ср.: *Rohde E.* Psyche. 2. Aufl. Bd. 1. S. 5 ff.

[16] Эта разделенность «самости» человека между его мертвым телом и тенью-душой тем более не смущает мифологическое мышление, что в текучем и расплывчатом понятии мифологической личности аналогичное разделение может существовать и при жизни. И в этом случае один и тот же человек может одновременно присутствовать в разных телах, признаваемых им в качестве «принадлежащих» ему самому. Так, например, в тотемистических системах австралийских аборигенов присутствует представление, утверждающее, что определенные предметы из дерева или камня, так называемые чуринга, в которые превратились тела тотемических предков, находятся с человеком, принадлежащим тому же тотему, в подобном отношении «принадлежности». «Отношения между человеком и чуринга, — пишет Штрело, — выражаются положением: nana unta mburka nama «это твое тело». То есть у каждого человека два тела, одно из плоти и крови, а второе — из камня или дерева...» (*Strelow-Leonhardi S.* Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Veröffentlichungen des Städtischen Völker-Museums Frankfurt a. M. Frankfurt a. M., 1908. Bd. 1. № 2 S. 77 ff.).

[17] Ср. *Ellis A.B.* The Yoruba-speaking peoples. P. 124 ff; *Skeat W.S.* Malay magic. London, 1900. P. 50; дальнейший материал см. у Фрейзера: Golden bough. 2nd ed. Vol. 1. P. 528, Vol. 2. P. 27. Такое же представление о множественности душ имеется, согласно Спенсеру и Джиллену, и у аборигенов Австралии: The native tribes of Central Australia. P. 512 ff; The northern tribes of Central Australia. P. 448 ff.

[18] Относительно этого египетского учения о трех «душах», а также их функциях и значении см. прежде всего описание у Баджа: *Budge E.A. T. W.* Osiris and the Egyptian resurrection. Vol. 2. Cap. 19, где также в деталях учтены этнографические параллели из других африканских религий. Ср. также: *Foucart G.* Body [Egypt] // Hastings encyclopaedia of religion and ethics; *Erman A.* Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. Bd. 2. S. 414 ff.

[19] «Имея дело с такими терминами, как "душа", применительно к столь ранним историческим культурам, необходимо помнить, — пишет Бристед в своем описании египетских поверий о душе, — что в них еще не существует четко определенного понятия точной природы этого элемента личности. Совершенно очевидно, что египтяне никогда не разделяли окончательно личность и тело как инструмент или носитель ощущений, и они занимались разработкой приемов, которые позволили бы им восстановить у тела умершего способ-

184

ность восприятия, после того как ба, в чьи функции это входило, покинуло тело» (*Breasted J.H.* Development of religion and thought in Ancient Egypt. P. 56).

[20] См.: *Schurtz H.* Altersklassen und Männerbünde. S. 102 ff; *Boll F.* Die Lebensalter. S. 36 ff.

[21] См.: *Hewitt J.N.B.* The native tribes of South East-Australia. London, 1904; а также *Schmidt W.P.* Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstamms. Paderborn, 1923. S. 26 ff.

[22] Goethe zu Reimer. 23. Juni 1809// *Goethe W.* Gespräche / Hrsg. von Biedermann. 2. Aufl. Bd. 2. S. 42; Goethe zu Eckermann, 12. Januar 1827 // *Goethe W.* Gespräche / Hrsg. von Biedermann. 2. Aufl. Bd. 3. S. 316.

[23] На первый взгляд может показаться, что это «расщепление», постоянно происходящее в мифологическом чувстве Я и в мифологическом понятии души, противоречит тому, что ранее говорилось о «комплексном» не-аналитическом характере мифологического мышления (см. выше: С. 60—61). Однако при более внимательном рассмотрении оказывается, что речь в данном случае идет о двух моментах, соответствующих друг другу и друг друга взаимно дополняющих. В то время как теоретическое мышление, чем дальше оно продвигается, тем все более четко разрабатывает форму «синтетического единства» как «единства *различного*», то есть устанавливает *коррелятивное* отношение единичного и множественного, мифологическое мышление поначалу знает только *альтернативное* отношение между ними. То есть оно должно либо отрицать различия, отождествляя отдельные элементы, между которыми оно устанавливает пространственные, временные или причинные отношения, «сгущая» их в единые образования (ср. выше: С. 78 и далее), — либо оно должно, в тех случаях, когда это отрицание неосуществимо, когда простое различие вырастает до уровня «противоположности» и непосредственно воспринимается в качестве такового, распределить различные *характеристики* между множеством обособленных друг от друга *существ.* Таким образом, различие здесь либо вообще не устанавливается, либо вместе с его установлением оно гипостазируется. *Функциональное* единство сознания, к которому стремится теоретическое мышление, устанавливает различие, чтобы его одновременно преодолеть, чтобы растворить его в чистой форме мышления, — *субстанциальный* мифологический образ мышления либо превращает множество в единство, либо единство — во множество. Здесь может быть либо совпадение, либо распадение, но не то своеобразное *сочетание* различного, что осуществляется в чисто интеллектуальном синтезе сознания и в его специфической логической форме единства, в «трансцендентальном единстве апперцепции».

[24] О персидских поверьях, связанных со смертью и потусторонним миром, см. прежде всего: *Reitzenstein R.* Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn, 1821; см. также статью Джексона в Grundriss der iranischen Philologie. Bd. 2. S. 684—685. Относительно египетских представлений о суде над мертвыми ср. описание и тексты у Эрмана: *ЕгтапА.* Ägyptische Religion. 2. Aufl. S. 117 ff; *Wiedemann A.* Religion der alten Ägypter. S. 47 ff, 132 ff; *Budge E.A.T.W.* Osiris and the Egyptian resurrection. P. 305 ff, 331 ff.

[25] Ср.: *Cumont F.* Afterlife in Roman paganism. P. 61 ff; см. также: *Wissowa G.* Die Anfänge des römischen Larenkultes. Archiv für Religionswissenschaft, 1904. Bd. 7. S. 42 ff.

[26] См. соответствующие материалы у Бринтона: *Brinton.* Religions of primitive peoples. P. 192.

[27] См.: *Preuss K.T.* Religion und Mythologie der Uitoto. Göttingen. S. 43 ff.

[28] *Warneck J.G.* Die Religion der Batak. S. 8.

185

[29] *Usener H. K.* Gutternamen. S. 291—292; об истории слова daivmwn см. также: *Dieterich A.* Nekyia. 2. Aufl. S. 59.

[30] См.: *Golther.* Handbuch der germanischen Mythologie. S. 98 ff; относительно особенностей языка римлян и их представлений см., помимо указанной книги Узенера (S. 297), также: *Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. 2. Aufl. S. 175 ff. Ср. также: *Otto W.F.* Genius // Pauly-Wissowa. Realenzyklopädie.

[31] Yasht 13, 1; 13, 12—13 (нем. пер. Гельднера в издании: *Bertholet M.P.E.* Religionsgeschichtliches Lesebuch. S. 341).

[32] *Henry V.* Le parsisme. P. 53—54; об учении о фраваши см. в особенности: *Söderblom N..* Les fravashi. Paris, 1899; *Darmesteter J.* Ormazd et Ahriman. P. 118, 130 ff.

[33] *Rohde E.* Psyche. 2. Aufl. Bd. 2. S. 167.

[34] *Philolaos.* Fr. 11, ср. выше: С. 174.

[35] καὶ κακοδαιονίη εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῶι. ψυχὴ εὐδαιμονίη ψυχῆς Относительно Демокрита см. особенно фр. 170—171 (Diels): οἰκητήριον δαίμονος. («Как счастье, так и несчастье [заложены] в душе»; «Счастье заключено не в стадах и не в золоте: душа — местопребывание гения [счастья]». — Цит. по: *Лурье С.Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 377. - Прим. пер.).

[36] Ср. очень характерные мифы на эту тему, приведенные у Варнека: *Warneck J.G.* Die Religion der Batak. S.46 ff.

[37] Enneades. III. 4; о месте «личных духов-хранителей» в стоицизме и неоплатонизме см.: *Hopfner T.* Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Leipzig, 1921. § 35 ff (S. 10 ff), § 117 ff (S. 27 ff).

[38] См.: Kena Upanishad 11; Kathaka Upanishad VI, 12 (нем. пер.: *Deussen P.* Geheimlehre des Vedas. S. 148, 166).

[39] Brihadarnyaka Upanishad II, 4—5, 12 (нем. пер. Дойса, op. cit. S. 30 ff).

[40] Ср. в связи с этим критические замечания Ольденберга (Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. S. 73—74, 196 ff) против идей Дойсена и его интерпретации.

186

Глава 2. Формирование чувства самости из мифологического чувства единства и мифологического чувства жизни

1

Противопоставление «субъекта» и «объекта», различение Я и всего вещно-данного и вещно-определенного является, тем не менее, не единственной формой, в которой осуществляется продвижение от общего, еще недифференцированного чувства жизни к понятию и сознанию «самости». Если в сфере чистого знания прогресс заключается прежде всего в том, что принцип знания отделяется от его содержания, познающее — от познанного, то в мифологическом сознании и религиозном чувстве кроется еще одна, более фундаментальная противоположность. Здесь Я соотносится не непосредственно с внешним миром, а скорее соотносится изначально с однородным с ним личностным наличным бытием и жизнью. Коррелятом субъективности является не столько какая-либо внешняя вещь, сколько некое «Ты», или «Он», от коего она, с одной стороны, отличается, чтобы, с другой стороны, смыкаться с ним. Это «Ты», или «Он», образует истинный противоположный полюс, необходимый Я для того, чтобы, отталкиваясь от него, обрести себя самого и самоопределиться. Ибо и в этом случае индивидуальное чувство самости и индивидуальное самосознание находятся не в начале, а в конце развития. На первых стадиях, до которых мы можем проследить зарождение этого развития, мы повсюду застаем *самоощущение* еще непосредственно слитым с определенным мифологически-религиозным *чувством общности.* Я знает и ощущает себя лишь постольку, поскольку воспринимает себя как члена некоторой общности, поскольку видит себя объединенным вместе с другими в единство рода, племени или социального союза. Лишь в этой общности и через нее оно обладает самим собой; его собственное личное наличное бытие и жизнь в каждом их проявлении словно незримыми магическими узами связаны с жизнью охватывающего их целого. Лишь очень постепенно эта привязанность может ослабляться и исчезать, так что в результате появится Я, самостоятельное по отношению к охватывающим его кругам бытия. И здесь миф не только *сопровождает* этот процесс, он *опосредует* и *определяет* его — он образует одну из его наиболее важных движущих сил. По мере проявления в мифологическом сознании каждой новой позиции, которую Я занимает по отношению к общности, по мере того как она мифоло-

187

гически объективируется, прежде всего в форме веры в душу, развитие понятия души становится не только отображением, но и духовным орудием акта «субъективизации», обретения и осмысления индивидуального Я.

Уже рассмотрение простого *содержания* мифологического сознания указывает нам на то, что это содержание никак не происходит исключительно или даже преимущественно из области непосредственного

созерцания природы. Даже если не рассматривать *культ предков* и связанные *с предками поверья* — в духе «манистической» теории, выдвинутой и разработанной прежде всего Гербертом Спенсером, — в качестве подлинного источника мифологического мышления, то их решающее участие может быть доказано везде, где вообще достигнуто ясное представление о душе, достигнута определенная мифологическая «теория» родины и источника происхождения душ. Из крупнейших культурных религий прежде всего китайская религия коренится в культе предков и сохранила, судя по всему, в наиболее чистом виде его первоначальные черты. Там, где господствуют эти поверья, там индивид не только чувствует себя *связанным* с прародителями рода последовательным процессом рождений, но и сознает свое *тождество* с ними. Эти души предков не умерли, они продолжают существовать, чтобы снова воплотиться в правнуках, чтобы постоянно обновляться в новых поколения. И даже когда этот первичный круг мифологически-социальных представлений расширяется, распространяясь с семьи на род, с рода на нацию, то оказывается, что каждая фаза этого распространения некоторым образом обладает своей мифологической «экспонентой». Всякое изменение социального сознания выражается в форме богов и в самих божественных персонажах. У греков над богами семьи,θεοὶ πατρῷοι, стоят боги фратрии и рода: θεοὶ φράτρι,οι. и φύλιοι, над которыми, в свою очередь, располагаются боги городской общины и общие национальные божества. Таким образом, «государство богов» становится точным отображением социальной структуры[1]. Против попытки *вывести* форму и содержание мифологического сознания из соответствующих эмпирических условий человеческого общества и сделать в этом смысле социальное бытие *основанием* религии, социологию — основанием религиоведения — против этой попытки уже Шеллинг, — предваряя ее, — привел решающее возражение. «Мне представляется, — замечает он в своих лекциях по философии мифологии, — что как раз то, в чем до сих пор никто никогда не находил для себя преткновения, весьма нуждается в исследовании, вообще говоря, мыслимо ли, чтобы мифология выходила из народа и *возникала* в народе? Ибо начнем с начала: что такое народ, отчего он становится *народом?* Бесспорно, не от того, что большее или меньшее число физически сходных индивидуумов сосуществуют в пространстве, но в силу общности сознания. Лишь непосредственное выражение такой общности — общность языка; однако в чем искать нам эту саму общность, в чем — основание ее, если не в общности взгляда на мир, а этот последний — в чем изначально содержится он, в чем дан он народу, если

188

не в мифологии? Поэтому представляется немыслимым, чтобы к наличествующему уже народу прибавлялась еще и мифология, будь то изобретенная отдельными индивидуумами в народе, будь то возникшая как общее, подобное инстинкту, порождение. Все это представляется невозможным, потому что немыслимо, чтобы народ *был* и чтобы у него не было своей мифологии. Быть может, кто-нибудь решит возражать нам так: народ связывает в целое какое-то общее дело, например земледелие, торговля, общие нравы, законодательство, власти и т.д. Конечно, и это относится к понятию народа, однако, кажется, нет даже смысла напоминать о том, сколь проникновенно взаимозависят у каждого народа власть, законодательство, нравы, даже занятия и дела с представлениями народа о богах. Вопрос и состоит ведь в том, можно ли мыслить все это заведомо предполагаемое и безусловно данное *вместе с* понятием народа помимо религиозных представлений, которые никогда не обходятся без мифологии»[2].66*.

Эти положения Шеллинга сохраняют свою методологическую значимость и в том случае, если заменить «народ» какой-либо более примитивной социальной общностью, чтобы вывести из нее, как реальной базовой формы, идеальную форму религиозного сознания. Ибо и в этом случае придется в определенном пункте сменить направление рассмотрения на противоположное: мифологически-религиозное сознание столь мало *следует* непосредственно из фактического состояния социальной формы, что его необходимо рассматривать скорее как одно из *условий* социальной структуры, как один из важнейших *факторов* общественного чувства и общественной жизни. Миф сам представляет собой один из случаев того духовного *синтеза,* благодаря которому только и оказывается возможным сочетание «Я» и «Ты», благодаря которому создается определенное единство и определенная противоположность, отношение совместности и отношение напряжения между индивидуумом и общностью. Мифологический и религиозный мир не могут быть познаны в их подлинной глубине, если в них видеть лишь выражение, то есть простой отпечаток, уже имеющейся дифференциации — независимо от того, принадлежит ли она природному или социальному бытию. Скорее его самого следует рассматривать как средство «крисис'а», средство великого духовного процесса разделения, в силу чего их хаоса первого неопределенного чувства жизни возникают праформы социального и индивидуального сознания. В этом процессе элементы социального наличного бытия, как и элементы физического наличного бытия, образуют лишь материю, обретающую собственную форму только в силу определенных, в ней не заложенных и из нее не выводимых фундаментальных духовных категорий. Для направленности мифа в данном случае прежде всего характерно, что он осуществляет разграничение «внутреннего» и «внешнего» совершенно иначе, проводя при этом границы в ином месте, нежели это происходит, например, в форме эмпирически-каузального познания. Поскольку моменты объективного созерцания и субъективного самоощущения и чувства жизни находятся здесь в со-

189

вершенно ином отношении, чем это имеет место в структуре теоретического познания, то в силу этой смены духовного акцента меняются и все *основные меры* бытия и событий — различные сферы и измерения действительности сходятся и расходятся в соответствии с совершенно другими точками зрения, чем те, что

являются определяющими для чисто эмпирического порядка и членения мира восприятия, для построения чистого опыта и его предмета.

Детальное рассмотрение связей между формой религии и формой общества является задачей специальной социологии религии, существующей в настоящее время как частная наука со своими проблемами и методами. Для нас же речь идет лишь о выявлении наиболее общих религиозных категорий, оказывающихся действенными не столько в той или иной частной форме социальной организации, сколько при установлении основных форм сознания общности вообще. «Априорность» этих категорий не может утверждаться в каком-либо ином смысле, нежели в том, какой критический идеализм принимает и допускает также и для основных форм познания. И в этом случае речь идет не о том, чтобы выделить жесткий круг религиозных представлений, встречающихся всегда и всюду в одном виде и однотипно действующих в построении сознания общности, — напротив, возможно лишь установление определенной направленности *вопроса,* единства «точки зрения», с которой мифологически-религиозное воззрение осуществляет членение как мира, так и сообщества. Более детальное описание мифологически-религиозное восприятие мира с этой точки зрения получает обычно лишь в силу особых жизненных условий, в которых существует и развивается отдельная конкретная общность, однако это не препятствует тому, чтобы и здесь выявлять действие общих и сквозных духовных мотивов выработки формы. Развитие мифа поначалу с особенной ясностью демонстрирует *одно:* что и наиболее общая форма человеческого сознания рода, равно как и способ, каким человек обособляет себя от совокупности жизненных форм, чтобы объединиться с подобными себе в собственный естественный «вид», не даны изначально в качестве исходной точки мифологически-религиозного миросозерцания, а могут пониматься лишь как опосредованный результат, как *конечное действие* самого этого миросозерцания. Границы вида «человек» ни коим образом не являются для мифологически-религиозного сознания чем-то застывшим, напротив, это вполне подвижные границы. Лишь в ходе последовательной концентрации, в ходе постепенного сужения того общего чувства жизни, в котором лежат истоки мифа, он постепенно обретает специфически-человеческое чувство общности. Для ранних ступеней мифологического мировосприятия еще нигде нет четких граней, отделяющих человека от общности живых существ, от мира животных и растений. Так, в особенности круг представлений, связанных с *тотемизмом,* отличается именно тем, что в них устанавливается «родство» человека и животного, точнее — родственные отношения между определенным кланом и его тотемным животным или растением, причем

190

не в каком-либо переносном, а в строго буквальном смысле. В своих действиях и отправлениях, во всей своей форме жизни и во всем своем образе жизни человек также никак не чувствует себя отделенным от животного. О бушменах и по сей день сообщают, что когда их просят указать различия между человеком и животным, они не в состоянии назвать ни одного из них[3]. У малайцев существует поверье, что у тигров и слонов есть в джунглях свой город, где они живут в домах и действуют во всех отношениях схоже с людьми[4]. Основание того, что в примитивно-мифологическом сознании, характеризующемся во всем прочем как раз той резкостью, с которой оно выделяет все чувственно-конкретные различия, все дифференцирующие свойства воспринимаемого образа, оказывается возможным такое смешение «видов» живого и полное снятие их природных и духовных границ, должно заключаться, независимо от того, какие *специальные* объяснения значения и возникновения тотемизма могут выдвигаться, в какой-либо общей черте «логики» мифологического мышления, в форме и направленности присущего ему образования понятий и классов.

Мифологическое образование классов отличается от того, что осуществляется в нашей эмпирически-теоретической картине мира, прежде всего тем, что у него отсутствует тот самый мыслительный инструмент, которым располагает эта картина мира и которым она постоянно пользуется. Если эмпирическое и рациональное познание подразделяет бытие вещей на виды и классы, то оно использует при этом в качестве средства и постоянной направляющей анализа форму каузального умозаключения. Предметы объединяются в роды и виды не столько на основании их чисто чувственно воспринимаемых сходств или различий, сколько на основании их причинной зависимости. Мы упорядочиваем их не согласно тому, какими они *оказываются* для внешнего или внутреннего восприятия, сколько по тому, каким образом они, в соответствии с правилами нашего каузального *мышления,* «относятся к одной категории». Так, все членение нашего эмпирического пространства восприятия определяется правилами этого мышления: способ, которым мы выделяем в этом пространстве отдельные фигуры и отграничиваем их друг от друга, способ, которым мы определяем их положение и удаленность друг относительно друга, основан не на простом ощущении, на материальном содержании зрительных и тактильных ощущений, а на форме их причинной соотнесенности и сочлененности, на актах каузального умозаключения. То же касается и нашей классификации морфологических форм, родов и видов живых существ, постольку следующей тому же принципу, поскольку она в основном опирается на критерии, извлекаемые нами из закономерностей происхождения живых существ, из нашего знания о последовательности и причинно-следственной связи зачатий и рождений. Когда мы говорим об определенном «роде» живых существ, в основе этого лежит данное представление о его порождении согласно определенным законам природы: идея единства «рода» основана на том способе, каким мы размножаемся, снова и снова воспроизводим

191

себя в ходе последовательного ряда зачатий. «В животном царстве, — говорит Кант в своем сочинении

"О различных человеческих расах", — естественное деление на роды и виды основывается на общем законе размножения, и единство родов есть не что иное, как единство силы воспроизведения, действительной для определенной группы животных... Школьное деление животных — это деление на классы по сходству; в природе же животные делятся на роды, отличающиеся друг от друга способом размножения. Первая классификация создает школьную систему для запоминания, вторая — естественную систему для рассудка; цель первой — разнести живые существа по рубрикам, цель второй — подвести их под законы»[67]*. О подобной «естественной системе для рассудка», о сведении видов к родам и к физиологическому закону продолжения рода, мифологическому образу мысли ничего не известно. Ибо для него и сами зачатие и рождение являются не чисто «естественными», подчиненными универсальным и неизменным законам процессами, а в сущности *магическими* событиями. Акт совокупления и акт рождения соотносятся не как «причина» и «следствие», не как две разделенные во времени стадии каузального единства[5]. У австралийских аборигенов, сохранивших, судя по всему, определенные формы тотемизма в наиболее чистом виде, господствует поверье, гласящее, что зачатие связано с пребыванием женщины в определенных местах, в некоторых тотемных центрах, где обитают духи предков, — если женщина находится в этих местах, дух предка проникает в ее тело, чтобы возродиться через нее[6]. Фрейзер попытался объяснить происхождение и содержание всей системы тотемизма, исходя из этого основного представления[7]. Однако независимо от того, насколько адекватно и достаточно данное объяснение, это представление как таковое бросает яркий свет на форму, в которой происходит образование мифологических понятий рода и вида вообще. Согласно мифологическому созерцанию вид образуется не потому, что определенные элементы сводятся в некоторое единство на основании их непосредственного чувственного «сходства» или на основании их опосредованного каузального «единства», — их общность иного, изначально-*магического* происхождения. Элементы, являющиеся звеньями одного и того же круга магического воздействия, совместно выполняющие определенную магическую *функцию,* повсеместно обнаруживают тенденцию к слиянию, к превращению во всего лишь формы проявления стоящего за ними мифологического тождества. Ранее, анализируя форму мифологического мышления, мы попытались понять эти слияния, сплавления, исходя из сущности данной формы мышления. Если теоретическая мысль, осуществляя синтетическое сочленение определенных элементов, сохраняет их самостоятельность, соотнося их друг с другом, в то же время различает их и разделяет, то в мифологическом мышлении соотнесенное, соединенное магическими узами сливается в *единое* нерасчленимое образование[8]. Так что даже самое несходное с точки зрения непосредственного восприятия или самое разнородное с точки зрения наших «рациональных» понятий мо-

192

жет оказаться «сходным» или «одинаковым», как только становится членом одного и того же магического комплекса[9]. Применение категории тождества происходит не на основании совпадения каких-либо чувственных признаков или абстрактно-понятийных моментов, а обусловлено законом магической связи, магической «симпатии». Что бы ни сочеталось посредством этой симпатии, что бы ни «согласовалось» посредством магии, поддерживая и питая друг друга, — все это сливается в единство мифологического рода[10].

Если приложить этот принцип мифологического «образования понятий» к *отношениям человека и животного,* то открывается путь, позволяющий приблизиться к пониманию по крайней мере общей *основной формы* тотемизма, если и не всех его отдельных разновидностей. Ибо в этом отношении мы с самого начала находим выполнение основного условия мифологического отождествления. Изначальная связь, существующая в первобытном мышлении между человеком и животным, является не односторонне-практической и не эмпирически-каузальной, а чисто магической. В глазах «первобытных» людей животные оказываются наделенными особыми магическими силами. О малайцах сообщают, что и ислам оказался неспособным выкорчевать из них глубоко укоренившиеся страх и трепет перед животными: они приписывают животным, в особенности большим — слонам, тиграм, носорогам — совершенно сверхъестественные, «демонические» способности[11]. Известно, что, согласно первобытным представлениям, животные, появляющиеся в определенное время, считались существами, вызывавшими, приносившими это время года: в мифологическом мышлении ласточка и правда «делает» лето[12]. И подобно тому как воздействие, оказываемое животным на природу и человека, полностью понималось в этом магическом смысле, то же самое касалось и всякой формы активно-практического отношения человека к животному. Охота — это тоже не просто определенная техника, позволяющая выследить и убить дичь, и успех ее обусловлен не только соблюдением определенных практических правил — она предполагает магическое отношение, устанавливаемое человеком между ним и животным, на которого он охотится. У североамериканских индейцев можно постоянно наблюдать, что «реальной» охоте предшествует ее магический вариант, зачастую длящийся днями и даже неделями и связанный с совершенно определенными магическими предосторожностями и множеством табу. Так, например, охоте на бизонов предшествует танец бизонов, в котором в деталях представляется поимка и убийство зверя[13]. И этот мифологический ритуал — не просто игра или маска, а составная часть «настоящих» охотничьих действий, поскольку от его точного соблюдения в значительной степени зависит успех охоты. Сходный, строго разработанный ритуал, подобный тому, что предшествует выслеживанию и убийству добычи, есть и для приготовления и употребления пищи. Во всем этом проявляется, что для первобытных представлений животное и человек

находятся в постоянной связи, что их магическое взаимовоздействие постоянно пересекается, они переходят друг в друга[14].

193

Однако это единство *действия* было бы, с точки зрения мифологического мышления, невозможно, если бы в основе его не лежало единство *сущности.* Таким образом, здесь отношение, лежащее в основе нашего теоретического деления природы на определенные, отделенные друг от друга формы жизни, «виды» и «классы», оказывается перевернутым. Определение вида опирается не на эмпирико-каузальные правила порождения; представление о «роде», genus, не зависит от эмпирической связи между gignere и gigni, напротив, первичным является именно убеждение в тождестве рода, формирующееся на основе взаимодействия человека и животного в ходе магической деятельности, и к этому убеждению лишь опосредованно присоединяется представление об общем «происхождении»[15]. Тождество в данном случае никак не является результатом только «умозаключения», это тождество основано на мифологической вере, поскольку является результатом магического переживания и ощущения[16]. Там, где тотемистические представления еще сохранили свою подлинную интенсивность и жизненную силу, и по сей день обнаруживается поверье, согласно которому представители разных тотемных кланов не только происходят от разных животных предков, но и в самом деле *являются* этими животными, определенными водными животными, ягуарами или красными попугаями[17].

Однако если из общей ориентации мифологического мышления оказывается понятной одна из основных предпосылок тотемизма, если становится ясным, что «виды» живых существ для этого мышления должны выделяться совершенно иначе, нежели для эмпирического восприятия и для эмпирически-каузального анализа, тем не менее коренная проблема, поставленная перед нами тотемизмом, тем самым еще не разрешается. Ибо специфическое своеобразие явлений, обычно подводимых нами под общее понятие тотемизма, заключается не в том, что в них устанавливаются некие связи, некоторое мифологическое тождество между человеком *вообще* и определенными классами животных, а в том, что каждая отдельная группа людей обладает своим *особым* тотемным животным, с которым она находится в специальном отношении, отношении «родства» и «принадлежности». Лишь эта *дифференциация,* в совокупности с ее социальными последствиями и сопутствующими явлениями, среди которых на первом месте находится принцип экзогамии, то есть запрет на брак между представителями одной и той же тотемной группы, составляет основную форму тотемизма. Однако к пониманию и этой дифференциации, как кажется, можно приблизиться, придерживаясь положения, утверждающего, что созерцание объективного бытия и классификация этого бытия на отдельные «классы» осуществляются человеком в конечном итоге в зависимости от образа и направления его *деятельности.* Каким образом этот принцип определяет структуру всего мифологического мира представлений, как мир мифологических *предметов* почти повсеместно оказывается простой объективной проекцией человеческих *поступков,* будет детально рассмотрено далее[18]. Здесь же будет достаточ-

194

но принять во внимание, как уже на низших ступенях мифологического мышления, как уже в пределах «магического» миросозерцания закладываются первые ростки данного развития, поскольку магические силы, от которых зависит все происходящее, распределяются не равномерно по всем сферам бытия, а покрывают их очень неоднородно. И там, где представление о «субъективной» деятельности еще столь мало индивидуализировано, что весь мир представляется наполненным одной неопределенной волшебной силой, что атмосфера как бы заряжена духовным электричеством, отдельные субъекты все же в очень разной степени причастны этой разлитой повсюду, безличной силе. В отдельных индивидах и отдельных классах и сословиях пропитывающая вселенную и господствующая в ней магическая способность представлена в особой мере, в интенсивной и концентрированной форме — сила вообще, общая мана распадается на отдельные формы мана воинов, мана вождей, жрецов, знахарей[19]. Однако наряду с этим количественным выделением, все еще представляющим магическую силу как общее и передаваемое от одного к другому достояние, просто накапливающееся в определенных местах и в определенных личностях, достаточно рано появляется возможность и необходимость также и качественной дифференциации. Ибо ни один, пусть даже самый «примитивный» вид человеческой общности не может мыслиться только как коллективное существо, в котором за пределами представлений о бытии и действии целого не существует никакого сознания действий его частей. Скорее напротив, уже достаточно рано должны были появиться по крайней мере первые зачатки первой, индивидуальной или социальной дифференциации, должно было появиться многообразное расслоение человеческой активности, затем каким-либо образом выражавшееся и отображавшееся в мифологическом сознании. Не каждый индивид, не каждый союз или группа способны на все — каждому отведена своя сфера действий, в которой он должен испытать свои силы и за пределами которой его власть иссякает. Исходя из этих границ *способности,* для мифологического воззрения постепенно оформляются границы *бытия* и его различных классов и видов. Если характерной чертой чистого познания, чистой «теории» является то, что ее поле зрения шире ее сферы действия, то мифологическое созерцание поначалу появляется внутри той области, с которой оно связано магической практикой и которой оно владеет благодаря магической практике. К нему приложимы слова Прометея Гёте: для него существует лишь та сфера, что наполнена его деятельностью, ничего выше нее и ничего ниже. Из

этого, однако, в то же время следует, что каждому особому виду и направлению деятельности здесь должен соответствовать особый аспект бытия и связи элементов бытия. Человек воспринимает себя в качестве единой сущности вместе со всем тем, что на него непосредственно воздействует и на что он сам непосредственно воздействует. Его отношение к животным также должно определяться соответственно этому фундаментальному представлению. Охотник, пастух, пахарь — все они в своей деятельности ощу-
195

щают свою непосредственную связь с животными, зависимость от них и, тем самым, согласно основному правилу всякого мифологического образования понятий, ощущают свое с ними «родство», — однако эта общность распространяется для каждого из них на совершенно различные сферы жизни, на различные роды и виды животных. Исходя из этого, можно, очевидно, понять, как изначальное, само по себе неопределенное единство чувства жизни, благодаря которому человек ощущает свое равномерное родство со всем живым, постепенно переходит в то специальное отношение, что связывает отдельные группы людей с определенными классами животных. Как раз те тотемистические системы, которые были предметом наиболее детальных наблюдений и исследований, действительно дают некоторые основания утверждать, что выбор тотемного животного изначально ни в коем случае не был случайным или зависимым от внешних обстоятельств, не был просто «геральдикой», а представлял собой отображение и объективацию соответствующей специфической жизненной и духовной позиции. И современные ситуации, которые без сомнения не могут считаться «примитивными» и в которых изначальная картина тотемизма уже перекрыта и завуалирована множеством случайных черт, часто все еще позволяют распознать эту характерную фундаментальную особенность. В мифо-социологической картине мира зуньи тотемная классификация в значительной степени совпадает с социальной дифференциацией, так что воины, охотники, земледельцы и знахари принадлежат к разным группам, и каждая из них обозначена соответствующим тотемным животным[20]. И порой родственные отношения между самим кланом и его тотемным животным являются столь тесными, что невозможно определить, выбрал ли некий клан себе определенное тотемное животное соответственно своему своеобразию, или же он сам образовался и сформировался в соответствии с характером этого животного; диким и сильным животным соответствуют воинственные кланы и занятия, кротким — мирные[21]. То есть клан словно обретает в тотемном животном объективный взгляд на самого себя, узнавая в нем свою сущность, свои особенности, основное направление своей деятельности. И поскольку в развитых тотемистических системах членение не останавливается на отдельных социальных группах, концентрически распространяясь на все бытие и все события[22], постольку весь универсум оказывается расклассифицированным согласно подобным «схождениям», разделенным на определенные четко различаемые мифологические роды и виды[23].

Однако во всех этих классификациях, какими бы четкими они ни становились со временем, для мифологического сознания и для мифологического чувства все же с неослабной силой сохраняется идея *единства жизни.* Динамика и ритм жизни воспринимаются как единые и неизменные, независимо от того, в каких конкретных проявлениях они воплощаются. Они одинаковы не только для человека и животного, но и для человека и растительного мира. В развитии тотемизма животные и растения также никогда четко не различались. Клан мо-
196

жет равно почитать тотемное животное и тотемное растение; те же запреты, что и касающиеся убийства тотемного животного (или разрешающие его только при соблюдении определенных условий, определенного магического церемониала), относятся и к употреблению в пищу тотемного растения[24]. «Происхождение» человека от определенного вида растений, как и представления о взаимном превращении людей и растений, также являются постоянным мотивом мифов и мифологических преданий. В этом случае внешняя форма и особенности телесной фигуры и телесных свойств также могут столь легко опуститься до состояния просто маски потому, что чувство единства всего живого изначально нейтрализует все видимые и все устанавливаемые аналитически-каузальным мышлением различия, или же допускает их в качестве всего лишь случайных, несущественных. Наиболее значительную поддержку это чувство находит в своеобразии мифологического представления о времени, для которого жизнь распадается на совершенно определенные *фазы,* всегда и везде однотипные[25]. Все эти фазы не являются просто мерками, в соответствии с которыми мы делим происходящее искусственно и произвольно, напротив, в них проявляются сущность и основные свойства самой жизни как полного *качественного* единства. Так, например, в появлении и росте, в увядании и гибели, происходящих в растительном мире, человек видит не просто опосредованное и отрефлектированное выражение своего собственного бытия, а постигает и воспринимает в этих процессах непосредственно себя самого; он узнает в них свою собственную судьбу. «Поистине из зимы вновь пробуждается весна, — гласит одно ведийское изречение. — Из одного возникает другое, вновь обретает бытие. И тот, кто это ведает, тоже вновь обретет бытие в этом мире»[26]. Религией, из числа великих культурных религий, в наиболее чистом виде сохранившей это фундаментальное чувство и наиболее интенсивно разработавшей его, была религия финикийцев. «Идею жизни» называли поистине центральной характерной чертой этой религии, из которой происходили все ее прочие особенности. Если Баалы производят впечатление относительно поздних членов финикийского пантеона, поскольку являются не столько персонификацией природных сил, сколько повелителями родов и властелинами земель, то богиня

Астарта изначально не была вовлечена в подобные национальные отношения. Она является олицетворением богини-матери как таковой, чье чрево есть источник всей жизни, постоянно рождающий заново не только человеческий род, но и все природное наличное бытие. А ей, как постоянно рождающей, как символу неисчерпаемого плодородия, противостоит образ юного бога, ее сына, который, правда, подвержен смерти, однако постоянно преодолевает ее и восстает к иной форме жизни, бытия[27]. Этот образ умирающего и воскресающего бога не только прослеживается в большинстве исторических религий, но и обнаруживается также в различных вариациях, однако в существенно однотипной форме, в религиозных представлениях первобытных народов. И именно эти представления повсеместно с наибольшей силой

197

отражаются в *культе.* Если сравнить вегетативные культы первобытных народов с культом Таммуза в Вивилоне, Адониса в Финикии, фригийским культом Аттиса и фракийским культом Диониса, то во всех них проявляется одно и то же направление развития и один и тот же источник специфически-религиозного возбуждения. Нигде человек не останавливается при этом на простом созерцании природных событий, а испытывает стремление преодолеть барьеры, отделяющие его от мира живых существ, поднять в себе интенсивность чувства жизни до такого уровня, чтобы высвободиться из своего — будь то родового, будь то индивидуального — *обособления.* Это освобождение достигается в диких оргиастических танцах, позволяющих восстановить тождество с первоисточником всего живого. Здесь речь идет не просто о мифологически-религиозном *толковании* природных событий, а о непосредственном слиянии с ними, о настоящей драме, переживаемой религиозным субъектом в себе самом[28]. Мифологическое *повествование* чаще всего является лишь внешним отражением данного внутреннего события, легким покровом, через который просвечивает эта внутренняя драма. Так, в празднестве Диониса из формы культа вырастает повествование о Дионисе-Загрее, убитом титанами и разорванном на куски, а затем съеденном, так что одно божественное существо оказалось рассеянным по множеству порождений этого мира, по множеству людей: ведь из пепла титанов, испепеленных молнией Зевса, произошли люди[29]. Египетский культ Осириса также основан на предположении тождества бога и человека. Сам мертвый становится в культовом действии Осирисом: «Как Осирис жив, так и он будет жить; как Осирис не умер, так и он не умрет; как Осирис не уничтожен, так и он не будет уничтожен»[30]. Для развитого *метафизического* сознания уверенность в бессмертии основана прежде всего на четком аналитическом разделении, которое оно осуществляет между «телом» и «душой», между миром физически-природного и «духовного» бытия. Но мифологическое сознание изначально ничего не знает о подобном разделении, о подобном дуализме. Здесь уверенность в продолжении существования опирается скорее на противоположный подход: эта уверенность постоянно подкрепляется созерцанием природы как постоянного круговорота все новых и новых рождений. Ибо всякий рост и возникновение связаны друг с другом и оказывают друг на друга магическое воздействие. В праздничных обычаях, которыми человек отмечает определенные решающие фазы годового цикла, прежде всего поворот солнца на зиму и его возвращение к свету и жизни, повсеместно ясно проявляется, что речь при этом идет не просто об отображении, аналогическом воспроизведении внешнего события, но что человеческое деяние и космическое становление сплетаются при этом воедино. Сколь мало «комплексное» мифологическое представление изначально разлагает бытие на множество четко разграниченных биологических «видов», столь же мало дифференцированы для него и различные живительные и порождающие силы природы. Рост растения, как и рождение и рост человека, приписываются одной и

198

той же силе. Поэтому в контексте мифологического мировоззрения и магической практики одно постоянно замещает другое. Как в известном обряде «брачного ложа на пашне» осуществление или изображение полового акта непосредственно вызывает оплодотворение земли и ее плодородие, так и наоборот, мимическое изображение осеменения земли придает силы душам после смерти и дает им возможность нового рождения. Магическим «соответствием» дождя, оплодотворяющего землю, является мужское семя, плуга — мужской член, борозды — женское лоно: одно магически предполагает и вызывает другое[31].

Тем самым представление о «матери-земле» (или, соответственно, земле как отце) образует ядро, изначальную идею, постоянно доказывающую свою силу от примитивных верований до высших проявлений религиозного сознания. Уитото полагают, что плоды земледелия проводят все время, пока они отсутствуют, у своего отца, под землей: «душа» плодов и растений отправляется на это время в жилище своего отца[32]. То, что земля является общей матерью, производящей людей на свет, в которую они возвращаются после смерти, чтобы вновь восстать к жизни в круговороте становления, является основным представлением еще греческой религии, непосредственно выраженным в «Хоэфорах» Эсхила, в молитве Электры на могиле Агамемнона[33].[68]*. Даже в «Менексене» Платона еще встречается утверждение, что не земля подражает женщинам в беременности и родах, а наоборот, женщины следуют в этом земле. Однако для первоначального мифологического воззрения здесь вообще нет ни «до», ни «после», ни «первого», ни «второго», а лишь полное и неразрывное совпадение обоих процессов. Культы-мистерии обращают это общее верование в индивидуальную форму. Исполняя сакраментальные акты, представляющие изначальную тайну становления, смерти и возрождения, участник мистерии стремится получить залог возвращения к жизни. В культе Изиды сама Изида, творящая зеленые всходы, является для ее почитателей матерью богов,

великой матерью, владычицей, дарующей жизнь всем людям[34]. В данном случае, как и в других культах, участнику мистерий совершенно определенно предписывается, прежде чем он обретет свое новое *духовное* бытие, достигнет своей духовной «трансфигурации», пройти все круги природы и физической жизни, побывать во всех стихиях и всех существах, в земле, воде и воздухе, в животных и растениях, пересечь все части неба и знаки зодиака[35]. Так что даже и там, где основная тенденция направлена на четкое разделение духовного и телесного, на дуализм тела и души, то и дело прорывается изначальное мифологическое чувство единства. Фундаментальные категории человеческой общественной жизни также изначально понимаются и используются и как «природные» и как «духовные». Это касается в особенности праформы человеческой семьи, триады отец-мать-дитя, которая как непосредственно считается частью бытия природы, так и извлекается из нее. «Мать-земля» противопоставляется «небу-отцу» как в ведийской религии, так и в древнескандинавских верованиях[36]. У полинезийцев люди также происходят от неба

199

и земли как первой супружеской пары[37]. Троица отца, матери и сына представлена в египетской религии в образах Осириса, Изиды и Гора, она встречается, далее, почти у всех семитских народов, в не меньшей мере она засвидетельствована также у германцев[38], италиков, кельтов, скифов и монголов. Поэтому Узенер видит в представлении об этой божественной триаде фундаментальную категорию мифологически-религиозного сознания: «глубоко укорененную и потому наделенную природной движущей силой форму созерцания»[39]. И в развитии христианства религиозно-этическое понимание «сына Божьего» лишь постепенно выработалось из определенных конкретно-физических представлений об этом отношении; и здесь надежда на воскрешение еще любит ссылаться на основную мысль старых примитивных религий, согласно которой благочестивый физически родствен богу-отцу, является его телесным сыном[40].

Таким образом, в мифе все природное бытие выражается языком человеческого, социального бытия, все социальное — языком природного бытия. Здесь невозможно свести один момент к другому, но оба они только в сквозной *корреляции* определяют своеобразную структуру и своеобразное сложение мифологического сознания. Поэтому крайне односторонними являются попытки «объяснить» мифологические фигуры чисто социологически, равно как и чисто натуралистически. Наиболее глубокая и последовательная попытка подобного объяснения была предпринята современной французской социологической школой, в особенности ее основателем, Эмилем Дюркгеймом. Дюркгейм исходит из того, что ни анимизм, ни «натуризм» не могут быть истинными корнями религии; ведь если бы это было так, то это означало бы не что иное, как то, что вся религиозная жизнь вообще лишена реального прочного основания, что это всего лишь собрание иллюзий, фантастических видений. На таком зыбком фундаменте религия не может существовать — если она может претендовать на некую внутреннюю истину, то она должна опознаваться как выражение некоторой объективной реальности. Этой реальностью является не природа, а общество, ее характер не физический, а социальный. Подлинным объектом религии, единственным и изначальным источником всех религиозных фигур и всех религиозных проявлений, является социальная общность, которой индивид нераздельно принадлежит, которая полностью определяет его бытие и сознание. Именно эта социальная общность, подобно тому как она детерминирует форму мифологии и религии, содержит в себе также основную схему и модель всякого теоретического постижения, всякого *познания* действительности. Ибо все категории, через которые мы осмысляем эту действительность — понятия пространства и времени, понятия субстанции и каузальности — являются продуктами не индивидуального, а социального мышления и обладают, соответственно, религиозно-социальной предысторией. Возвести их к этой предыстории, возвести их якобы чисто логическую структуру к опреденным социальным структурам — вот что значит объяснить эти понятия и постичь их в их подлинной «ап-

200

риорности». «Априорным», универсальным и необходимым индивидууму представляется все, что порождено не его собственной деятельностью, а деятельностью рода. Поэтому реальные узы, связывающие индивидуума с его племенем, его кланом, его родом, являются последним достижимым основанием идеального единства его миросознания, религиозного и интеллектуального строения космоса. *Эпистемологическое* обоснование, данное Дюркгеймом своему учению, его попытка заменить «трансцендентальную» дедукцию категорий их социологической дедукцией не может быть рассмотрена здесь в деталях. Правда, и в этом случае можно было бы задать вопрос: не являются ли категории, которые у него *выводятся* из бытия общества, скорее *условием* этого самого бытия: не делают ли чистые формы мышления, как и чистые формы созерцания, собственно возможными, не конституируют ли они как наличие общества, так и эмпирическую закономерность явлений, называемую нами «природой». Однако даже если оставить этот вопрос в стороне, если оставаться исключительно в круге феноменов мифологически-религиозного сознания, то при более внимательном рассмотрении оказывается, что и в этом плане теория Дюркгейма в конечном итоге упирается в ὕστερον πρότερον. Ибо сколь мало форма объективных предметов природы, закономерность нашего мира восприятия являются чем-то просто и непосредственно *данным,* столь же мало просто данной является и форма общества. Подобно тому как первое появляется лишь в результате теоретической интерпретации и обработки чувственного содержания, так и строение общества представляет собой опосредованное, идеально-обусловленное бытие. Оно не столько является последней

онтологической причиной духовных, в особенности религиозных «категорий», сколько решающим образом определяется ими. Тот, кто пытается объяснить эти категории, рассматривая их в качестве простых повторений и, так сказать, отпечатков реальной структуры общества, забывает, что именно в эту реальную структуру уже вошли процессы и функции мифологического творчества, *структурирования.* Нет ни одной, пусть даже самой примитивной формы общества, которая не несла бы на себе некоторый религиозный «отпечаток»; а как подвергшаяся обработке форма само общество может рассматриваться только в том случае, если манера и направление этой обработки принимается в качестве само собой разумеющихся[41]. Данное Дюркгеймом объяснение тотемизма, рассматриваемое им в качестве проверки правильности его взглядов, также косвенно подтверждает эту связь. Для Дюркгейма тотемизм — не что иное, как проекция некоторых внутрисоциальных связей вовне. Поскольку их собственная жизнь известна только в пределах охватывающего их социального коллектива, и поскольку внутри этого коллектива, в свою очередь, выделяются некоторые группы и обособляются как характерные единства, то и объективное наличное бытие может быть постигнуто духом только исходя из данной фундаментальной формы переживания, может быть истолковано лишь в силу детального членения всего бытия и всего происходящего на «виды» и «классы». Тотемизм осу-

201

ществляет не что иное, как перенос на всю природу сплоченности и родства, непосредственно переживаемых человеком как членом социального тела, он проецирует социальный микрокосм на макрокосм. Таким образом, для Дюркгейма и здесь подлинным объектом религии оказывается общество, в то время как тотем рассматривается лишь как чувственный *знак,* благодаря которому некоторый предмет отмечается как социально-значимый и тем самым поднимается в сферу религиозного[42]. Однако эта номиналистская теория, рассматривающая тотем лишь как некоторым образом случайный, более или менее произвольный знак, за которым стоит совершенно иной, опосредованный предмет почитания, не замечает как раз центральной проблемы тотемизма. Если даже допустить, что миф и религия повсеместно нуждаются в подобных образах, в подобных чувственно-наличных знаках, то при этом все еще остается вопрос об *особенности* отдельных мифологически-религиозных символов, который не может быть снят указанием на *общую* функцию означивания. Связь всех порождений бытия с определенными порождениями животного и растительного мира и в самом деле остается непроясненной, пока не удастся понять именно эту специфическую определенность, исходя из некоторой направленности мифологического мышления и мифологического чувства жизни, дав тем самым тотемизму пусть и не вещный коррелят, fundamentum in re, но по крайней мере фундамент в мифологически-религиозном *сознании.* Именно наличное бытие и форма человеческой общности нуждаются в подобном основании. Ибо даже там, где нам кажется, будто мы наблюдаем общество в его эмпирически наиболее раннем и примитивном виде, оно является не изначально-данным, а духовно-обусловленным и духовно-опосредованным. Все общественное наличное бытие коренится в определенных конкретных формах общности и чувства общности. И чем больше удается раскрывать эти его истинные корни, тем яснее становится, что первичное чувство общности нигде не останавливается на границах, устанавливаемых нами в наших развитых понятиях биологической классификации, а преодолевает их в своей направленности на живое во всей его целостности. Задолго до того как человек осознает себя как отдельный, определенный вид и род, отмеченный какой-либо специфической силой и выделенный из природного целого каким-либо специфическим достоинством, он осознает себя звеном в цепи жизни вообще, где каждое отдельное наличное бытие магически связано с целым, так что постоянный переход, превращение одного бытия в другое представляется не только возможным, но и необходимым, «естественной» формой самой жизни[43]. Отсюда становится понятным, что и в образных представлениях, в которых изначально живет миф, в которых он непосредственно и конкретно воплощает свои характерные особенности, нигде не просматривается ясной границы между богом, человеком и животным. Лишь постепенно здесь обозначается некоторое изменение, являющееся несомненным симптомом духовного сдвига, кризиса в развитии человеческого самосознания. Подобно тому как в египетской религии звери-

202

ный облик богов является общим правилом, так что небо представлено в виде коровы, солнце — ястреба, луна — ибиса, бог мертвых — шакала, бог вод — крокодила, так и в ведах наряду с господствующим антропоморфизмом обнаруживаются еще ясные следы зооморфных представлений[44]. И даже там, где боги уже наделены ясным человеческим обликом, их родство с животным миром обычно выражается в их неограниченной способности превращений. Так, Один в германской мифологии — великий волшебник, способный превратиться в любое существо, в птицу, рыбу, в червя. Изначальная греческая религия также не свободна от этих связей. Великие боги Аркадии изображались в виде коней, медведей и волков; Деметра и Посейдон наделялись лошадиными головами, Пан представал в виде козла. Лишь поэзии Гомера удалось потеснить в Аркадии эти представления[45]. И именно данное обстоятельство указывает на то, что сам миф, очевидно, никогда не дошел бы в этом пункте до четкой дифференциации, принципиально противоречащей его собственной сущности, его «комплексному» взгляду, если бы не участие других мотивов и других духовных сил. Искусство было первой силой, которая, способствуя обретению человеком своего собственного *образа,* в некотором роде открыла и специфическую *идею* человека как таковую.

Скульптурные изображения богов позволяют проследить происходившее при этом развитие буквально шаг за шагом. В египетском искусстве обнаруживаются почти исключительно двойные и смешанные формы, в которых бог изображается уже с человеческой фигурой, но еще с головой животного — змеи, лягушки или ястреба, в то время как у других тело звериное, а лицо — человеческое[46]. Греческая пластика проводит здесь четкую грань: в создании чисто человеческого изображения она достигает новой формы самого божественного и его отношения к человеку. Поэзия также не уступает изобразительному искусству в этом процессе очеловечивания и индивидуализации. Конечно, и здесь поэтическое и мифологическое творчество не соотносятся лишь как «причина» и «следствие», и здесь одно не просто предшествует другому, но оба представляют собой различные экспоненты одного и того же духовного развития. «Освобождение, которое досталось в удел сознанию благодаря тому, что представления о богах были различены, — утверждает Шеллинг, — оно-то и дало эллинам поэтов, и наоборот, — лишь эпоха, давшая поэтов, принесла с собой вполне развернутую историю богов. Поэзия не предшествовала истории богов, по крайней мере реальная поэзия, и поэзия не произвела, собственно, высказанную в слове историю богов, одно не предшествовало другому, но и то и другое вместе было общим и единовременным скончанием прежнего состояния — состояния свернутости и немоты... Кризис, вследствие которого мир богов разворачивается в историю богов, совершается не помимо поэтов, но в поэтах самих, он, кризис, создает эти поэмы... Не личность поэтов... но приходящийся на их время кризис мифологического сознания творит историю богов»[47].[69]*. Правда, искусство не просто отражает этот кризис, но и усиливает его, доводя его тем самым до завершения и

203

разрешения. Здесь вновь подтверждается правило, определяющее собой всякое развитие духа: лишь в своем *проявлении* дух обретает свою подлинную и совершенную внутреннюю сущность. Форма, обретаемая внутренней жизнью духа, оказывает обратное воздействие на его сущность и содержание. В этом смысле греческий эпос принимает участие в процессе греческой религиозной истории. Решающей при этом оказывается не техническая форма эпоса, ибо в нее может быть облечено и самое общее мифологическое содержание, для которого индивидуализация является лишь легкой аллегорической оболочкой. Так например, вавилонский эпос о Гильгамеше еще носит явный универсально-астральный характер: под личиной деяний и страданий героя Гильгамеша вполне узнается солнечный миф, изображение годового солнечного цикла, изменение движения солнца в двух поворотных точках и т.д. Двенадцать табличек эпоса о Гильгамеше соотносятся с двенадцатью знаками зодиака, через которые солнце проходит в течение года[48]. Однако применительно к поэмам Гомера подобное астральное толкование, сколько его ни пытались осуществить, оказывается тщетным. Здесь уже речь идет не о судьбах солнца и луны, здесь происходит открытие героя, а с ним и индивидуального человека как действующего и страдающего субъекта. И лишь это открытие знаменует падение последней преграды между богом и человеком: герой появляется между ними и становится связующим их звеном. Если, с одной стороны, герой, человеческая личность, оказывается вознесенной в сферу божественного, то, с другой стороны, боги теснейшим образом вовлечены в сферу человеческих событий, к которым они относятся не просто как зрители, но как непосредственные участники сражений. Через отношения с героем боги впервые окончательно вовлекаются в сферу личного бытия и деятельности, где они отныне обретают новый облик и новую определенность. И то, что началось в греческом эпосе, находит свое завершение в драме. Греческая трагедия также вырастает из первобытных пластов мифологически-религиозного сознания, и от этого своего жизненного основания она так никогда и не смогла отделиться. Она возникает непосредственно из культового действа, из празднеств дионисий и дионисийских хоров. Однако развитие, ею пережитое, позволяет еще более ясно увидеть, что она не осталась ограничена оргиастически-дионисийским настроем, в котором возникла, а противопоставила этому настрою совершенно новый образ человека, новое чувство Я, новое самоощущение. Культ Диониса, как и все великие вегетативные культы, ощущает в Я лишь насильственный разрыв с общим первичным основанием жизни, и его стремление заключается в возврате к этому основанию, в «экстазе», через который душа разрывает оковы тела и индивидуальности, чтобы вновь влиться во вселенскую жизнь. Таким образом, здесь в индивидуальности воспринимается лишь *один* момент, момент трагической *разобщенности,* как он представлен в мифе о Дионисе-Загрее, разорванном на куски и проглоченном титанами. Однако взгляд художника усматривает в индивидуальном наличном бытии не столько эту *ра-*

204

зобщенность, сколько *обособление,* сосредоточение в единый *образ.* Порукой его завершенности могут выступить только ясные пластические очертания. Сама завершенность требует конечности, так же как она требует определения и ограничения. В греческой трагедии это требование, так же как в эпосе и пластике, может реализоваться лишь путем выделения из хора как целого личности его предводителя, выступающего как особая духовная индивидуальность. Однако драма не могла на этом остановиться: ведь ей требуется не столько личность, сколько личности, отношения «Я» и «Ты» и конфликт между ними. Поэтому у Эсхила впервые появляется второй актер, «антагонист», а затем у Софокла к ним прибавляется третий. И этому развитию, восхождению драмы соответствует поступательное углубление чувства и сознания личности — подобно тому как *слово* «персона», служащее у нас выражением этого сознания, поначалу не значило ничего другого, кроме маски актера. В эпосе также происходит выделение фигуры героя, человеческого субъекта, из круга объективных событий, однако отстраняясь от этого круга, герой все же противостоит ему скорее

страдательно, чем действуя. Он поглощен событиями, они не исходят непосредственно от него самого и не обусловлены им с необходимостью; он все еще является игрушкой дружеских и враждебных, божественных и демонических сил, которые определяют и направляют вместо него ход событий. В этом отношении и гомеровский эпос, в особенности «Одиссея», еще непосредственно примыкает к мифу и мифологическому преданию. Хитрость, сила, ум героя, с помощью которых он, как кажется, направляет свою судьбу, сами являются демонически-божественными дарованиями, дарованными ему извне. Лишь греческая трагедия открыла в противовес этому пассивному взгляду новый источник Я, осмыслив человека как самодеятельное и отвечающее за себя существо, тем самым впервые формируя его как истинного этически-драматического субъекта. «Никто не может тебя оправдать», — так отвечает в «Агамемноне» Эсхила хор Клитемнестре, когда она пытается свалить убийство супруга на проклятие дома. Здесь в драматической форме отражается то же развитие, которое в греческой философии нашло наиболее чистое выражение в словах Гераклита: ἦθος ἀνθρωπῳ δαίμων, — и затем было подхвачено Демокритом, Сократом и Платоном[49]. Боги также оказываются вовлеченными в это развитие; ведь и они повинуются приговору Дики, высшего божества трагедии. Даже Эринии, древние богини мести, склоняются в конце концов в «Эвменидах» Эсхила перед приговором права. Перемещая, в отличие от эпоса, центр событий из внешнего мира в мир внутренний, трагедия порождает тем самым новую форму этического самосознания, преобразующего отныне и сущность и характер богов.

Однако кризис религиозного сознания, выражающийся в индивидуальных божественных персонажах, одновременно указывает и на кризис общественного сознания. В том круге мысли и чувства, в котором движется примитивная религия, например тотемизм, отсутствует чет-

205

кое разделение не только между человеческим родом и классами животных и растений, но и между человеческой группой как целым и принадлежащим к этой группе индивидом. Индивидуальное сознание остается вплетенным в сознание рода и растворяется в нем. Да и бог первоначально является преимущественно богом рода, не индивида. Индивид, покинувший род или изгнанный из него, теряет тем самым и своего бога: «ступай, служи богам чужим», — так говорят изгнанному[50]. Во всех своих мыслях и чувствах, во всех своих действиях и страданиях индивид сознает свою связь с сообществом, как само сообщество ощущает свою ответственность за индивидов. Всякое осквернение, поражающее индивида, всякое злодеяние, им совершенное, переходит, словно путем непосредственного физического заражения, на группу в целом. Ведь месть души убитого не остановится на убийце, а захватит всех непосредственно или опосредованно соприкасающихся с ним. Однако как только религиозное сознание поднимается до идеи и образа персональных богов, начинает ослабевать и эта привязанность индивида к целому. Лишь теперь и индивид обретает свой самостоятельный облик на фоне жизни рода, свое, так сказать, особое лицо. А с этой ориентацией на индивидуальное связана — что только по видимости противоречит ей, на самом же деле коррелирует с ней — новая тенденция к общности. Ибо теперь над более узкими единствами рода или группы воздвигаются социальные единства более высокого порядка. Личные боги Гомера являются в то же время и первыми общенациональными богами греков — и в этом своем качестве они поистине стали творцами общеэллинского сознания. Ибо они — олимпийцы, всеобщие небесные боги, не привязанные ни к какой-либо отдельной местности, ни к какому-либо святилищу. Так осуществляется освобождение, выход к личному сознанию и возвышение к национальному сознанию в одном и том же фундаментальном акте религиозного творчества. И снова находит подтверждение то, что форма мифологического и религиозного представления не просто отражает *фактическую данность* социальной структуры, а принадлежит к числу *факторов,* благодаря которым выстраивается всякое живое сознание общности. Тот же процесс дифференциации, в силу которого человек оказывается способным духовно обозначить границы своего вида, приводит в ходе его продолжения к тому, что и в пределах этого вида границы становятся более четкими и человек обретает специфическое сознание своего Я.

2

Предшествующее рассмотрение имело целью показать, что человек в состоянии открыть свой *внутренний* мир и определить его для своего собственного сознания, лишь осмысливая его в мифологических понятиях и представляя его в мифологических образах. Однако тем самым обозначено лишь одно отдельное направление в развитии мифо-

206

логически-религиозного сознания. Путь внутрь человека и в этом случае находит дополняющее его соответствие только в соединении с казалось бы противоположным ему путем, с движением от внутреннего мира к внешнему. Ибо важнейшим фактором созидания сознания личности есть и будет фактор *деятельности:* для деятельности же, как в чисто духовном, так и в физическом смысле, справедлив закон равенства «действия» и «противодействия». Воздействие, оказываемое человеком на внешний мир, заключается не просто в том, что Я вовлекает в свою сферу внешние вещи и овладевает ими как готовая вещь, как завершенная «субстанция». Всякая подлинная деятельность устроена так, что она оказывается *формирующей* в двояком смысле: Я не только накладывает на предметы отпечаток своей собственной, изначально данной ему формы, но и находит, обретает эту форму лишь в совокупности воздействий, которые оно оказывает на предметы и которые предметы оказывают на него. Соответственно, границы

внутреннего мира могут быть определены, его идеальная структура может стать *видимой* лишь при очерчивании сферы бытия путем действия. Чем больше оказывается сфера, наполненная человеческой деятельностью, тем яснее проявляются как свойства объективной действительности, так и значение и функция Я.

Если мы попытаемся охарактеризовать этот процесс в том виде, в каком он предстает перед нами отраженным в мифологически-религиозном сознании, то окажется, что на первых ступенях этого сознания «вещи» для Я «существуют» только в силу того, что они аффективно воздействуют на него — вызывают в нем надежду или страх, вожделение или ужас, удовлетворение или разочарование. Да и природа была явлена человеку задолго до того, как стала предметом созерцания — не говоря уже о том, чтобы стать предметом познания, — единственно таким образом. Уже это разбивает все теории, рассматривающие в качестве *истоков* мифологического сознания «персонификацию» и почитание определенных природных предметов и сил природы. Ибо «предметы» и «силы» изначально *даны* для мифологического сознания столь же мало, как и для теоретического; в них отражается относительно далеко зашедший процесс «объективации». Прежде начала этой объективации, прежде чем мир как целое разложился на определенные устойчивые и единые структуры, существует фаза, в которой это целое присутствует для человека не иначе как в смутном чувстве. Из этой неопределенности чувства обособляются лишь некоторые впечатления, выделяющиеся на общем фоне за счет своей особой интенсивности, силы и проникновенности. Именно им соответствуют первые мифологические «порождения». Они возникают не в результате созерцания, останавливающегося на определенных предметах, чтобы зафиксировать их постоянные признаки, чтобы удостовериться в их неизменных существенных свойствах, а как выражение единовременного, возможно, никогда не повторяющегося в том же виде состояния сознания, как результат сиюминутного напряжения и расслабления сознания. Узенер показал, как эта своеобразная изна-

207

чальная продуктивность мифологического сознания сохраняет действенность и на далеко продвинутых ступенях развития, вновь и вновь проявляя себя: как даже в фазе, уже характеризующейся образованием четко определенных «специализированных божеств» и ясно обрисованных личных персонажей, все еще могут создаваться подобные «сиюминутные божества». Если этот взгляд верен, то и возникновение природных божеств и демонов следует искать не в персонификации общих природных сил или общих природных процессов, а в мифологической объективации отдельных впечатлений. Чем неопределеннее и необъяснимее подобные впечатления, чем меньше они встраиваются в общий ряд «естественных» событий, чем более неожиданно они поражают сознание, — тем сильнее стихийная власть, с которой они овладевают сознанием. Народные поверья демонстрируют, как и сегодня эта первобытная сила мифологического представления доказывает свою непосредственную жизненность и действенность. Здесь корни веры в необозримое множество природных демонических сил, населяющих поле и луг, опушку и лесную чащу. В шуме листвы, в дуновении и шуме ветра, во множестве смутных голосов и звуков, в игре и мерцании света — во всем этом мифологическое сознание впервые ощущает жизнь леса, ощущает как непосредственное проявление неисчислимых природных духов, населяющих лес, лесовиков и кикимор, эльфов и сильфид, дриад и духов ветра. Однако развитие, претерпеваемое *культами леса* и *поля,* показывает, как постепенно, шаг за шагом миф перерастает эти фигуры, как он добавляет к ним (полностью эти фигуры никогда не исчезают) иные порождения, принадлежащие другому уровню мысли и чувства. Мир простых духов природной стихии уступает место новому миру по мере того, как Я переходит из стадии прямой эмоциональной реакции в стадию действия, как оно определяет свои отношения с природой уже не посредством одного только впечатления, а посредством собственного действия. Упорядоченность этого действия, его различные и тем не менее постоянно повторяющиеся в определенном цикле фазы — вот благодаря чему и бытие природы обретает теперь свое подлинное наполнение и свои определенные черты. Так, в частности, переход к земледелию, к упорядоченной обработке поля знаменует решающий поворот в развитии вегетационных мифов и вегетационных культов. Правда, и здесь человек еще не сразу оказывается *противостоящим* природе как свободный субъект, а ощущает себя внутренне связанным с ней и разделяющим с ней одну судьбу. Ее пробуждение и упадок, ее цветение и увядание во всем связаны с его собственной жизнью и смертью. Все великие вегетативные ритуалы покоятся на том чувстве связи, которое они выражают не только в мифологических *образах,* но и в непосредственном *действии:* гибель и воскрешение растительного мира представлено в них как драма, как δρώμενοι-[51]. Это представление о сплетенности судеб продолжает жить и в других чертах сознания. И у семей, и у отдельных людей бывают свои деревья судьбы, чье состояние оказывает решающее воздействие в делах здоровья или болезни, жизни и смерти. Однако

208

помимо этой простой причастности, помимо этой полу-физической, полу-мифологической привязанности между человеком и природой одновременно начинает складываться иная форма общности. Человек ощущает свою связь с каким-либо отдельным бытием в природе или с природой в целом не только в своем обособленном состоянии, но и непосредственно вовлекает ее в сферу своего труда. Подобно тому как «демон» человека становится его духом-хранителем, его «гением», так и в природе представляющие стихии привидения становятся духами-хранителями. Народные поверья сохранили этих персонажей и по сей день. «Лесная дева в Тюрингии и Франконии, — говорится у Манхрадта, — дикие люди в Бадене, духи-

залиги в Тироле помогают во время урожая. Кикиморы и лешие, духи-фанги и духи-залинги постоянно... оказывают помощь людям, присматривают за скотом в хлеву, охраняют скот и амбары»[52]. То, что эти все еще живые фигуры порождены типичным древним расположением мифологической мысли и чувства, что они являются необходимой принадлежностью определенной фазы их развития, — это следует из сравнения с «профессиональными богами», чье присутствие можно последить от верований «первобытных» народов и вплоть до некоторых великих культурных религий. У йоруба, организованных согласно тотемистическим представлениям, у каждого клана есть свой родовой бог, от которого они ведут свое происхождение и заповеди которого определяют весь ход их жизни. Однако наряду с этой структурой и относительно независимо от нее существует и своего рода сословная организация пантеона. Воины, кузнецы, охотники, лесорубы почитают, независимо от своей тотемной принадлежности, своих богов, и именно им они приносят жертвы. Эта техническая дифференциация, это «разделение труда» мифологического мира носит детальный характер: есть бог черных кузнецов и меднолитейщиков, бог лужения, о котором сообщается, что именно он научил людей этому способу защиты металла[53]. Однако наиболее точным образом эта идея богов, покровительствующих определенным видам деятельности и как бы приписанных к ним, была разработана в религии римлян. Всякая организованная активность, в особенности всякий отдельный шаг в полевых работах сопровождается в этой религии отдельным богом и отдельной жреческой кастой. Понтифики наблюдают за тем, чтобы при каждом из этих действий бог, считающийся его покровителем, был назван правильным именем и чтобы боги призывались на помощь в правильном порядке. Без этого порядка в призывании богов у выполняемых работ не будет надлежащего внутреннего порядка и, соответсвенно, результата. «Для всех действий и состояний созданы особые боги и снабжены четкими именами; не только действия и состояния в целом обожествлены подобным образом, но и все их выделяющиеся каким-либо образом периоды, акты, моменты... При освящении поля жрец-фламин призывал, помимо богинь земли, Теллуры и Цереры, двенадцать богов: Вервактора при распашке целинной земли (ueruactum), Репаратора при второй пропашке, Инпорцитора при третьей и последней пахоте, при которой про-

209

кладываются борозды (lirae) и гряды (porcae), Инситора при севе, Обаратора при запахивании после сева, Оккатора при бороновании, Саритора при прополке (sarire) или удалении сорняков тяпкой, Субрунцинатора при выдергивании сорняков, Мессора при жатве, Конвектора при свозе зерна, Кондитора при закладке в амбар, Промитора при выдаче зерна из амбара»[54]. В этом процессе построения и расширения мира богов на основе отдельных импульсов, исходящих от соответствующих видов деятельности и их четко обозначенной направленности, работает та же форма объективации, что оказывается продуктивной, как мы видели, и в языке. Подобно звуковому образу, мифологический образ также служит не только для того, чтобы просто обозначить уже существующие различия, но и для того, чтобы впервые закрепить их в сознании, чтобы впервые выявить их как таковые: он не просто воспроизводит эти различия как существовавшие и до того, а, собственно, порождает их[55]. Сознание достигает четкого разделения отдельных сфер деятельности, а также различных объективных и субъективных условий, в которых они существуют, лишь благодаря тому, что соотносит каждую из этих сфер со стабильным центром, с *одним* определенным мифологическим персонажем. Может показаться, что призывание при каждом отдельном действии бога, его опекающего, в качестве покровителя и помощника, отрицает всякую «спонтанность» поведения, так что поступки оказываются всего лишь «выражениями» этого бога, то есть обусловленными не внутренними побуждениями, а внешними воздействиями. И все же именно через посредство этого *бога* действия человеческая деятельность, которая иначе могла бы быть заслонена ее простым результатом, продуктом, впервые осознает себя в своей духовности. Лишь в своих различных мифологических экспонентах она начинает постепенно познавать и понимать себя. Во множественности своих божественных персонажей человек не только созерцает внешнее многообразие природных предметов и сил, но и открывает в них себя самого, представленного в конкретном разнообразии и дифференциации своих функций. Изобилие богов, им созданных, не только сопровождает человека в движении по миру предметного бытия и событий, но и прежде всего указывает ему путь в круге его собственных желаний и их осуществлений, освещая ему этот круг изнутри. Каждый вид конкретной деятельности по-настоящему осознает свое направление и свои ориентиры, лишь подвергнув себя объективному рассмотрению в образе опекающего его бога. Четкое определение деятельности, ее разложение на четко выделенные самостоятельные акты происходит не путем абстрактно-дискурсивного образования понятий, но, напротив, появляется в результате того, что каждый из этих актов воспринимается как интуитивное целое и воплощается в самостоятельном мифологическом персонаже.

Если попытаться осмыслить этот духовный процесс со стороны его содержания, то наиболее ясно он оказывается представленным в поступательном развитии, совершаемом мифологическим сознанием при переходе от чистых природных мифов к культурным мифам. Те-

210

перь вопрос о происхождении все больше и больше смещается от сферы вещей к собственно человеческой сфере: форма мифологической каузальности служит для того, чтобы объяснить не столько происхождение мира или его отдельных объектов, сколько происхождение человеческого культурного достояния. Правда, и это объяснение останавливается, в соответствии со своеобразием мифологических представлений, на той позиции, согласно которой данное достояние не было создано волей и усилием

человека, а что оно было даровано ему. Они считаются не порожденными — опосредованно — человеком, а полученными им непосредственно и в готовом виде. Использование огня, как и изготовление определенных орудий труда, земледелие или умение охотиться, знание отдельных лекарственных средств или изобретение письма — все это представляется подарком божественных сил. Человек и в этом случае постигает свои действия лишь благодаря тому, что отрешает их от себя и проецирует вовне: а в этой проекции возникает фигура бога, предстающего уже не просто природной силой, а культурным героем, просветителем и благодетелем[56]. Фигуры этих благодетелей являются первым мифологически-конкретным выражением пробуждающегося и развивающегося *самосознания* культуры. В этом смысле *культ* становится средством и транзитным пунктом всякого развития культуры: ведь он фиксирует в ней именно тот момент, в котором она отличается от просто *технического* освоения природы и в котором выражается ее специфический, ее своеобразно- *духовный* характер. Религиозное почитание не просто *следует* практическому навыку — оно и подарило во многих случаях (как это не раз предполагалось, например, по поводу огня) этот навык человеку[57]. Приручение животных также, возможно, поначалу развивалось на религиозной основе и при наличии совершенно определенных мифологически-религиозных предпосылок, прежде всего тотемистических. Мир мифологических образов служит здесь, подобно языку или искусству, фундаментальным средством, с помощью которого осуществляется «разведение» Я и мира. Это разведение происходит, когда между Я и миром появляется фигура бога или благодетеля, одновременно связывающая и разъединяющая их. Ибо Я, подлинная «самость» человека обнаруживается лишь окольным путем, через божественное Я. Когда бог переходит из образа всего лишь специального бога, привязанного к определенной, узко ограниченной области деятельности, в образ личного бога, это становится новым шагом на пути к представлению о чистой субъективности как таковой. «Из массы специальных богов, — пишет Узенер, — поднимаются личные боги с более обширной сферой власти, когда старый способ образования понятий застывает в имени собственном и становится сердцевиной, служащей средоточием мифологических представлений... Лишь в именах собственных текучее представление твердеет, образуя ядро, которое может стать носителем личности. Имя собственное, как и кличка человека, заставляет думать об определенной личности, чьим исключительным обозначением оно является. Тем самым открывается путь, по которому масса антропо-

211

морфных представлений может излиться в почти пустую форму. Только теперь понятие обретает телесность, так сказать, становится плотью и кровью. Оно в состоянии действовать и страдать, как человек. Представления, служившие для прозрачного понятия специального бога само собой разумеющимися предикатами, становятся для носителя имени собственного мифами»[58]. Правда, эта теория содержит — особенно если принять ее общую методологическую предпосылку, сплошную взаимосвязь формирования языка и мифа, — одну неразрешенную проблему и своеобразный парадокс. Путь, которым миф восходит от простых «специальных богов» к представлению о личных богах, совпадает для Узенера с тем путем, которым язык приходит от представления и обозначения единичного к обозначению общего. В обоих случаях, считает он, работает один и тот же процесс «абстракции», продвижения от отдельного впечатления к родовому понятию. Однако как же понять то, что именно в этом переходе к общему, в этом движении обобщающей абстракции, должна быть достигнута индивидуализация, определение «личного бога»? Как должно то, что в объективном отношении знаменуется все большим отстранением от единичного в пространственных или временных координатах, приводить в субъективной жизни к образованию единичности и уникальности личности? Значит, здесь должен присутствовать какой-то другой момент, по своему воздействию обратный направлению образования общих понятий. В самом деле, движение от «частного» к «общему» означает в области человеческих поступков и в построении мира «внутреннего» опыта нечто иное, нежели в построении «внешнего» бытия, в структурировании мира вещей. Чем больше расширяется определенный круг деятельности, очерченный в образе специального бога, и чем больше, следовательно, возрастает многообразие предметов, вовлеченных в этот круг, тем чище и сильнее проявляется и чистая энергия деятельности как таковой, сознание активного субъекта. Оно, правда, по-прежнему выражается в соответствующих *частных* видах и формах поступков, но уже более не привязано к ним и не растворяется в них без остатка. Поэтому с постепенным освобождением от частного характера *дела* не исчезает, а, напротив, растет чувство определенности *личности.* Я сознает и постигает себя теперь не как чистую абстракцию, как нечто безлично-общее, находящееся вне и выше всех частных видов деятельности, а как конкретное, тождественное себе единство, соединяющее и скрепляющее все различные направления деяний. В противоположность этой тождественности, как константной первооснове деяния, единичное частное творение всегда предстает как случайное и «акцидентальное», поскольку является лишь частной его реализацией. И тогда понятно, что момент личности обозначается у «специального бога» тем яснее и развивается тем свободнее, чем выше он поднимается над своей первоначальной узко ограниченной сферой. В сфере чистого созерцания вещей в соответствии с общепринятыми положениями логики всякому расширению *объема* понятия соответствует обеднение его *содержания:* чем более широкий круг отдельных

212

представлений охватывает понятие, тем меньше его конкретная определенность. Здесь же, напротив, именно расширение области охвата, растущий объем одновременно обозначает повышение интенсивности и сознания самой деятельности. Ибо единство личности может быть наглядно представлено лишь на фоне ее

противоположности, в том, как она выражает и утверждает себя в конкретной множественности и конкретном различии форм деятельности. Чем дальше продвигается мифологическое чувство и мифологическое мышление на этом пути, тем яснее поднимается в конце концов из круга просто специальных богов и множества отдельных политеистических божеств фигура одного высшего *бога-творца.* В нем все многообразие деяний оказывается собранным в один фокус: от созерцания неопределенного множества отдельных творческих сил мифологически-религиозное сознание переходит теперь к созерцанию самого чистого акта творчества, который, будучи понимаемым как *единый,* все более энергично подталкивает и к представлению о едином *субъекте* творчества.

Правда, идея *творца* принадлежит к числу тех изначальных мифологических мотивов, что, как кажется, не поддаются дальнейшему выведению из чего-либо и «объяснению» и не нуждаются в них. Она с ошеломляющей ясностью проявляется уже в самых примитивных пластах религиозных представлений. В особенности в круге тотемистических представлений часто можно наблюдать, как над представлениями о прародителях, от которых клан ведет свое происхождение, возвышается идея высшего существа, как такового четко отличаемого от тотемных предков. С этим существом связывают происхождение вещей, как и, одновременно, введение священных ритуалов, культовых церемоний и танцев. Само оно, однако, обычно уже не является предметом культа, и человек не вступает с ним в прямые, непосредственно-магические отношения, как с отдельными демоническими силами, наполняющими весь мир[59]. Так что может возникнуть впечатление, будто мы уже на самых ранних ступенях, среди мотивов аффекта и воли, господствующих в любой «примитивной» религии и придающих ей ее характерный облик, сразу же встречаем чисто интеллектуальный, «теоретический» мотив. Однако при более внимательном рассмотрении оказывается, что якобы абстрактное представление о «творении» и «творце» в данном случае еще нигде не постигается в подлинной всеобщности, но что сотворение, если и может вообще быть представлено, то лишь в виде некоторой конкретной формы изготовления или лепки. Так, австралийский Бейеми, обычно приводимый как пример формирования «идеи творца» у примитивных народов, мыслится как существо, «вырезающее» вещи: он производит отдельные предметы так же, как вырезается фигурка из коры или обувь из кожи и меха[60]. Идея творчества неотделима от деятельности ремесленника, мастерового — так же как еще и философия, и Платон не способен видеть высшего бога-творца в ином образе, кроме мифологического образа «демиурга». В Египте бог Птах почитается как великий бог первоначала, как первобог, однако в то же время в своих действиях он предстает подоб-

213

ным смертному художнику, да он и считается покровителем художников и ремесленников. Его атрибутом является гончарный круг, на котором он, как бог-умелец, отформовал величие богов и человеческое тело[61]. Однако двигаясь этим путем, через конкретные, частные проявления деятельности, мифологически-религиозное сознание постепенно все ближе подходит к его универсальному пониманию. В ведийской религии уже достаточно рано наряду с чисто природными божествами присутствуют другие боги, представляющие определенные сферы и типы деятельности. Наряду с Агни как богом огня или Индрой как богом грозы существует, например, бог-«побудитель» (Savitar), порождающий всякое движение в природе и в человеческой жизни, бог-«собиратель», помогающий при сборе урожая, бог-«возвращающий» (Nivarta, Nivartana), заботящийся о возвращении потерявшегося скота и т.д. «Как в каждую эпоху истории языка, — замечает по поводу этих богов Ольденберг, — наряду со словообразовательными элементами, утратившими действенность и сохранившимися лишь в готовых, унаследованных из прошлого образованиях, можно обнаружить такие элементы, которые еще полностью сохранили свою жизненную силу и могут быть использованы каждым говорящим для порождения все новых слов, так и в истории религии способу образования богов с именами на -tar следует приписать высшую жизненность и продуктивность в ведийскую эпоху и даже уже в непосредственно ей предшествующее время. Есть бог Tratar («хранитель»), Dhatar («творитель»), Netar («проводник»); с соотвествующей формой женского рода — богини Varutrit («защитницы») и др.»[62]. Свобода, с которой здесь языком используется суффикс, заключающий в себе зерно представления о действии и деятеле, и применяется для создания все новых имен богов, хотя и таит в себе возможность и угрозу почти неограниченного раздробления представления о деятельности, однако, тем не менее, подобные образования, в силу общности их языковой формы, в то же время указывают и на общую форму самой деятельности, независимо от ее частных целей и объектов. Таким образом, в ведийской религии аналогичные первой группе образования, обозначающие определенного бога как «властителя» определенной области, — то есть божественные фигуры, вроде «господина потомства» (prajapati), «господина поля», «господина места», а также «господина мысли» и правды — все больше ведут к тому, чтобы подчинить в конечном итоге все эти различные сферы власти одному высшему властителю. «Господин потомства», Праджапати, который также поначалу был чистым специальным богом, становится в период брахманизма подлинным творцом мира. Он становится теперь «богом всех миров», «он разом обошел небо и землю, миры и царство света. — Он разрешил ткань миропорядка: он увидел ее и стал ею, потому что был ею»[63].

Именно ведийские тексты позволяют и в другом отношении выявить многообразные опосредующие звенья, в которых нуждается мифологически-религиозное мышление, прежде чем оно достигнет концепции творения мира и творца мира. Подвести мир как целое под

214

категорию творения — задача, поначалу для мифа непосильная. Где бы ни говорил он о возникновении вещей, о рождении космоса, он представляет это рождение как простое преображение. Всегда предполагается определенный, как правило, чувственно-представимый субстрат, являющийся источником этого становления. Отдельные части космоса создаются то из мирового яйца, то из мирового древа, то из цветка лотоса, то из членов человеческо-животного тела. В Египте из первобытной воды Нун сначала появляется яйцо, из него потом рождается бог света, бог солнца Ра: он возник, когда не было еще неба, не было еще ни насекомых, ни пресмыкающихся, не было никого там, где он был, и там, где он был, он не мог найти места, чтобы стоять[64]. Уже из этого видно, что мифологическая идея творения, чтобы проявиться в определенной форме, с одной стороны, должна прочно держаться за какой-либо материальный субстрат, с другой — пытаться все больше и больше отрицать его, освободиться от него. Подобный последовательный ряд отрицаний мы находим в знаменитом «гимне творения» Ригведы. «Не было не-сущего и не было сущего тогда. Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой? Что за вода была — глубокая бездна? Не было ни смерти, ни бессмертия тогда. Не было ни признака дня (или) ночи. Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто. Одно, и не было ничего другого, кроме него»[65, 71]*. Здесь предпринята, таким образом, попытка очертить *происхождение* бытия как чистое *ἄπειρον*[72]*, как лишенное определяющих характеристик «это». Однако, тем не менее, космогоническая спекуляция не может удержаться от того, чтобы не определить данное «это» каким-либо образом более конкретно, не спросить о его конкретном *основании,* о том «строительном материале», из коего возникла вселенная. То и дело возникает вопрос об этом основании, на котором стоял творец и которое служило ему опорой. «Что это была за точка опоры? Которое начало? Кто же был тот, из кого Вишвакарман, охватывающий взглядом все, порождая землю, обнаружил небо (своим) величием? (...) Что это был за лес и что за дерево, из которого вытесали небо и землю? О вы, способные думать, спросите мыслью (своей): на что он опирался, укрепляя миры?»[66,73]* Более позднее философское учение Упанишад попыталось справиться с этим вопросом о «первоматерии», πρώτη ὕλη творения, сняв его мыслительные предпосылки. В мысли Брахмана, как всеединого, противопоставление «материи» и «формы» исчезает, подобно всем другим противоречиям. Однако там, где не был избран путь этого пантеистического растворения противоречий, где, напротив, религиозное развитие в чистом и четком виде разрабатывало идею творца как таковую, все более и более проявлялось стремление перевести эту идею, так сказать, в другое измерение, освободить ее от соприкосновения с физически-материальным и придать ей чисто «духовный» облик. Этот процесс может быть прослежен уже на изменении представлений о *средствах,* которыми пользуется творец, чтобы перевести мир в разряд наличного бытия. Поначалу описание этих средств обычно полностью

215

определяется чувственно-вещными аналогиями и сравнениями. Древнейшие египетские тексты сообщают, что Атум-Ра, бог-творец, произвел на свет богов, ставших прародителями всего живого, человеческим способом, излив свое семя, или же что он выплюнул первую супружескую пару богов изо рта. Однако уже достаточно рано в текстах пирамид обозначается иной, «более духовный» взгляд. Теперь уже акт творения не связывается ни с каким конкретным образом: органом, используемым творцом, оказывается исключительно сила его воли, сконцентрированная в силе его голоса и его *слова.* Слово наделено мощью, благодаря которой способно породить самих богов, небо и землю[67]. После того как язык и слово единожды были осмыслены в качестве подобных духовных инструментов творения, сам акт творения как таковой приобретает иное, чисто «спиритуальное» значение. Теперь между миром как совокупностью физически-материальных *вещей* и божественной *силой,* заключенной в творящем слове, исчезает всякая возможность непосредственного *перехода:* они принадлежат раздельным областям бытия. *Связь,* которую религиозное мышление, тем не менее, требует установить между ними, может, следовательно, быть лишь непрямой, осуществляемой через определенные *опосредующие звенья* и зависящей от них. Теперь, чтобы установить и выразить эту связь, требуется осуществить новое сечение бытия в целом, в основу физического существования предметов должна быть положена иная, чисто «идеальная» форма бытия. Свое истинное духовное оформление и развитие этот мотив получил лишь в рамках философского познания, лишь в мифе о творении, изложенном в «Тимее» Платона. Однако тот факт, что он независимо от этого может возникнуть из самих чисто религиозных источников, из чисто религиозной проблематики, подтверждается ярким и характерным примером из истории религии. В круге великих культурных религий, если оставить в стороне иудейский монотеизм, идея творения была развита с полной определенностью, а идея творца как духовно-нравственной личности была выражена наиболее чисто в иранской религии. Символ веры иранского парсизма начинается с обращения к высшему властителю, Ахура Мазде, породившему все бытие и весь порядок бытия, людей, небо и землю силой своего «святого духа» и своей «доброй мысли». Однако поскольку творение происходит здесь из первоисточника мысли и духа, оно и остается поначалу полностью в нем заключенным. Космос не происходит в своем материально-вещном качестве непосредственно от божественной воли, но сначала воля порождает не что иное, как свою чисто духовную *форму.* Первый акт творения Ахура Мазды касается не чувственного, а «интеллигибельного» мира — и в течение первой великой эпохи, в течение трех тысяч лет мир пребывает в этом нематериальном, духовно-световом

состоянии, чтобы затем, лишь на основе его уже имеющейся формы, быть преобразованным в чувственно-воспринимаемый вид[68]. Если теперь еще раз окинуть взглядом весь ряд мифологически-религиозных концепций, от многообразных «специальных богов», привязанных к узко ограничен-

216

ному кругу деятельности, до духовно-безусловных деяний единого бога-творца, то и этот ряд опять-таки подтвердит, что обычное «антропоморфное» представление об этом процессе явно недостаточно — что в определенной решающей точке следует его перевернуть. Ибо человек не просто переносит свою готовую, полностью сформированную личность на бога и не наделяет его всего лишь своим чувством самости и самосознанием: напротив, именно в облике своих богов он впервые и *обретает* это самосознание. Через посредство созерцания бога он приходит к отделению себя как деятельного субъекта от чистого *содержания* действия и его вещного *результата.* Идея «творения из ничего», к которой восходит в конце концов чистый монотеизм, идея, в которой категория творения впервые получает подлинно радикальную трактовку, может, конечно, представляться с позиций теоретического мышления парадоксом, более того, антитезой — в религиозном же плане она является, тем не менее, крайним и высшим моментом, поскольку в ней достигает неограниченной власти мощная абстрагирующая сила религиозного духа, которому приходится аннулировать и уничтожить бытие вещей, чтобы прикоснуться к бытию чистой воли и чистого деяния.

И еще в одном направлении можно проследить, как формирование *сознания* действия связано с тем, что чисто предметный *продукт* действия уходит, так сказать, все больше вдаль, все больше теряя при этом свою чувственную непосредственность. На первых ступенях магического миросозерцания между простым желанием и предметом — объектом желания не ощущается сколько-нибудь определенного напряжения. Самому желанию здесь присуща непосредственная сила: достаточно довести до высшей степени его *выражение,* чтобы вызвать в нем *действенность,* которая сама по себе приведет к достижению желаемой цели. Всякая магия проникнута этой верой в реальную, реализующую силу человеческих желаний, верой во «всемогущество мысли»[69]. И эта вера получает все новое и новое подкрепление от опыта, приобратаемого человеком в ближайшем круге его воздействия: во влиянии, оказываемом человеком на свое собственное тело, на движения своих членов. Для теоретического анатомирования *понятия* каузальности позднее и это непосредственно узнаваемое и ощущаемое влияние становится проблемой. Тот факт, что моя воля движет моей рукой — объясняет Юм — ничуть не более постижим и «понятен», чем если бы она смогла остановить движение Луны по ее орбите. Однако магическое миросозерцание переворачивает это отношение: раз моя воля движет моей рукой, то столь же надежная и столь же понятная связь существует и между ней и всеми прочими событиями «внешней» природы. Для мифологического воззрения, которое как раз тем и характеризуется, что для него не существует твердого разделения объектных областей, не намечен *анализ* элементов действительности™, это «умозаключение» обладает поистине обязательной силой. Здесь нет необходимости в опосредующих звеньях, соединяющих начало процесса воздействия с его завершением в определенной упорядоченной последо-

217

вательности; сознание уже в начале, в чистом акте воли, сразу же захватывает и завершение, результат и успех усилия воли, сочленяя их вместе. Лишь по мере того, как оба момента постепенно расходятся, между желанием и его исполнением встает разделяющий их посредник, и вместе с ним сознание постигает неизбежность определенных «средств», необходимых для достижения желаемой цели. Однако даже там, где эта опосредованность *присутствует* в значительной мере, она не сразу достигает сознания *как таковая.* И после того, как человек перешел от магических отношений с природой к техническим, то есть после того, как он понял необходимость определенных примитивных *орудий труда* и научился ими пользоваться, сами эти орудия труда поначалу все еще обладают для него магическим характером и магическим действием. Простейшим человеческим орудиям приписывается присущая им самим по себе независимая форма воздействия, заключенная в них демоническая сила. Пангве в Испанской Гвинее считают, что в инструмент, изготовленный человеком, переходит часть жизненной силы этого человека, и после этого она может самостоятельно проявляться и оказывать воздействие[71]. Вообще вера в волшебную силу, заключенную в определенных орудиях труда, инструментах или оружии, распространена по всему миру. Деятельность, осуществляемая с помощью подобных орудий и инструментов, нуждается в определенной магической поддержке, и без нее она не может быть полностью успешной. Когда у Зуньи женщины опускаются перед своей каменной зернотеркой, чтобы приготовить хлеб, они затягивают песню, в которой подражают звукам, издаваемым камнем, растирающим зерно, полагая, что так это орудие будет лучше служить им[72]. Тем самым почитание и *культ* определенных примечательных орудий и инструментов является важным моментом в развитии религиозного сознания и технической культуры. У эве и сегодня при ежегодном сборе урожая ямса приносятся жертвы всем используемым орудиям труда и приспособлениям: топору, стругу, пиле и скобе[73]. Однако при том что невозможно генетически разделить магию и технику, как и невозможно указать определенную временную точку в развитии человечества, в которой оно переходит от магического к техническому освоению природы, все же использование орудия как такового уже знаменует решающий поворот в развитии и формировании самосознания. Отныне противопоставление «внутреннего» и «внешнего» мира начинает вырисовываться более четко: границы между миром желания и миром «действительности» проступают с большей ясностью. Один мир уже не переходит непосредственно в

другой, но через созерцание опосредующего объекта, данного в орудии, постепенно развивается сознание опосредующей деятельности. «Самая первая форма религии, именуемая нами колдовством, — характеризует Гегель в своей философии религии общую противоположность магической и технической формы воздействия, — состоит в том, что духовное есть власть над природой; однако это духовное еще не наличествует в качестве духа, еще не есть в своей всеобщности; это — лишь единичное, случайное самосознание человека,

218

который, несмотря на то что он есть только *вожделение,* осознает себя в своем самосознании выше природы, знает, что духовность есть мощь над природой... Эта власть есть *прямая* власть над природой вообще, и она не может быть уподоблена той опосредованной власти, которую мы с помощью орудий осуществляем над природными предметами в их единичности. Власть, которую образованный человек осуществляет, воздействуя на единичные природные вещи, основана на предпосылке, что человек отступил на некоторое расстояние от мира, что мир стал для него внешним проявлением, и человек видит в этом внешнем мире *самостоятельность,* особенные качественные определения, законы, что эти вещи в их качественной определенности взаимно относительны и находятся друг с другом в многообразных связях... Для этого человек должен быть *свободным в себе;* лишь будучи свободным, он позволяет внешнему миру, другим людям и естественным вещам свободно противостоять себе»[74].[74]*. Однако это отступление, отстранение человека от объектов, образующее предпосылку его собственной внутренней свободы, осуществляется не в уже «образованном», чисто теоретическом сознании, поскольку первые зачатки этого процесса обнаруживаются еще в сфере мифологического миросозерцания. Ибо в тот момент, когда человек предпринимает попытку воздействия на вещи не просто аналогической магией или магией имени, а орудиями труда (пусть даже само воздействие происходит по накатанным путям магической практики), для него наступает ситуация духовного раскола, внутреннего «кризиса». Всемогущество простого желания оказывается подорванным: действие подчиняется определенным объективным условиям, которые оно не может игнорировать. Лишь в выделении этих условий внешний мир обретает для человека свое определенное наличное бытие и членение: ведь к миру для него изначально относится лишь то, что каким-либо образом соприкасается с его желанием и его деянием. Только возникновение барьера между «внутренним» и «внешним», препятствующего непосредственному перескакиванию от чувственного побуждения к его осуществлению, появление между стремлением и тем, к чему оно обращено, все новых промежуточных звеньев устанавливает подлинную «дистанцию» между субъектом и объектом. Вычленяется постоянный круг «предметов», характеризующихся именно тем, что они обладают собственными внутренними качествами, в которых они и «противостоят» непосредственному устремлению и вожделению. Осознание средств, необходимых для достижения определенной цели, впервые заставляет постигать «внутреннее» и «внешнее» как звенья *каузальной цепи,* занимающие в ней собственное неизменное место, — из этого источника и вырастает эмпирически-конкретное представление о вещном мире с реальными «свойствами» и ситуациями. Из опосредованности воздействия в первую очередь следует опосредованность бытия, в силу чего оно распадается на отдельные взаимосвязанные и взаимозависимые элементы.

Даже если рассматривать орудие труда в его чисто техническом аспекте как основное средство построения материальной культуры, то

219

оказывается, что эта его роль не может быть предметом изолированного анализа, если речь идет о ее понимании и оценке ее глубинного внутреннего содержания. И в этом случае механической функции орудия соответствует чисто духовная, не только *развивающаяся* из механической, но и изначально связанная с ней отношениями *обусловленности* и неразрывной корреляции. Орудие никогда не служит только овладению внешним миром, который в данном случае следовало бы рассматривать как готовое, просто данное «вещество», напротив, вместе с употреблением орудия для человека собственно и возникает *образ* этого внешнего мира, его духовно-идеальная форма. Структура этого образа, расположение его отдельных элементов зависит не от чисто пассивных ощущений органов чувств или от чистого созерцательного «восприятия», а порождается способом и направлением воздействия, оказываемого человеком на предметы. Эрнст Капп в своей «Философии техники» предложил для описания этого процесса понятие «проекции органа». Под «проекцией органа» он имеет в виду тот факт, что все примитивные инструменты и орудия в своих истоках представляют не что иное как расширение воздействия, которое человек оказывает на вещи своими органами, своими конечностями. В особенности *рука,* — согласно Аристотелю,ὄργανον τῶν ὀργάνων[75]* — будучи естественным орудием, послужила прообразом большинства искусственных орудий. Примитивное ручное орудие, такое как молот, топор, секира, далее нож, зубило, сверло, пила, клещи, — по своей форме и функции — не что иное, как продолжение руки, чью силу они умножают и представляют собой, соответственно, иное проявление того, что выполняет орган как таковой. Однако от этих примитивных орудий понятие расширяется, по мере развития и образования орудий особых профессиональных видов деятельности, индустриальных машин, оружия, инструментов и аппаратов, используемых в искусствах и науке, короче — всех артефактов, служащих какой-либо отдельной потребности из области механической техники. Технический анализ их строения и культурно-историческое исследование их возникновения могут выявить определенные моменты, в силу которых они связаны с «естественным» членением человеческого тела. И теперь этот механизм, поначалу совершенно

бессознательно сработанный по подобию своего органического прототипа, может, в свою очередь, ретроспективно служить средством объяснения и понимания человеческого организма. По приспособлениям, по артефактам, созданным человеком ради удовлетворения его надобности, он только и начинает постигать свойства и строение собственного тела. Свою собственную природу человек улавливает и познает лишь в отражении произведенного им самим — характер созданных им опосредующих орудий раскрывает для него знание законов, определяющих строение его тела и физиологические функции его отдельных частей. Но и этим подлинное и наиболее глубокое значение «проекции органа» не исчерпывается полностью. Оно обнажается лишь тогда, когда учитывают, что и в этом случае параллельно развитию знания о собственной телесной

220

организации идет духовный процесс, что человек лишь посредством этого знания обретает самого себя, свое *самосознание.* Всякое новое орудие, изобретаемое человеком, означает, следовательно, новый шаг не только на пути структурирования внешнего мира, но и на пути структурирования самосознания. Ибо «с одной стороны, всякое орудие в широком смысле, как средство усиления чувственной деятельности, представляет собой единственную возможность прорваться за пределы непосредственного поверхностного восприятия вещей, с другой же стороны, орудие как порождение мозга и руки находится в столь интимном родстве с самим человеком, что в творении собственных рук перед его глазами предстает нечто от его собственного бытия, его воплощенный в материи мир представлений, отражение и выражение его внутреннего мира, короче — часть его самого... Подобное понимание этого внешнего мира, охватывающего совокупность культурных средств, является подлинной исповедью человеческой природы и через акт возвращения внешнего отображения во внутренний мир становится самопознанием»[75].

Основоположения «философии символических форм» показали, что понятию, которое «философия техники» попыталась выделить и обозначить как «проекция органа», присуще значение, далеко выходящее за рамки технического освоения и познания природы. Если философия техники имеет дело с непосредственными и опосредованными чувственно-телесными органами, с чьей помощью человек придает внешнему миру его определенный облик, то философия символических форм обращает свой вопрос к совокупности духовных функций выражения. И в них она усматривает не отпечатки или копии бытия, а векторы и способы структурирования, «органы» — не столько овладения, сколько «наделения смыслом». И в этом случае функции этих органов поначалу осуществляются в совершенно бессознательной форме. Язык, миф, искусство — все они производят из себя мир порождений, которые не могут быть поняты иначе, нежели выражение самодеятельности, «спонтанности» духа. Однако эта самодеятельность осуществляется не в форме свободной рефлексии и потому остается скрытой от самой себя. Дух порождает ряд языковых, мифологических, художественных структур, не узнавая в них себя как творческий принцип. Так каждый из этих рядов становится для него самостоятельным «внешним» миром. Таким образом, не столько Я отражается в вещах, микрокосм в макрокосме, сколько Я создает в своих собственных продуктах своего рода «противостоящий мир», представляющийся ему вполне объективным, чисто предметным. Только в такого рода «проекции» оно способно взглянуть на себя. В этом смысле и фигуры богов в мифе являются не чем иным, как последовательным самопроявлением мифологического сознания. Там, где это сознание еще полностью вплетено в сиюминутность и полностью подчиняется ей, где оно абсолютно зависимо от любого преходящего побуждения и возбуждения и охвачено им — там и боги заключены лишь в этом чувственном моменте присутствия, в этом *единственном* измерении мгно-

221

вения. И лишь очень постепенно, по мере расширения сфер деятельности, по мере того как побуждение перестает растворяться в одном-единственном моменте и одном-единственном предмете, а, оглядываясь назад и заглядывая вперед, охватывает множество различных побудительных причин и различных действий, область божественных деяний также обретает свое многообразие, свою широту и полноту. Первыми дифференцируются подобным образом природные предметы, четко различающиеся для сознания благодаря тому, что каждый из них воспринимается как выражение своей собственной божественной силы, как откровение некоего бога или демона. Однако если ряд отдельных богов, возникающих таким образом, по своему *объему* способен к бесконечному расширению, то он уже содержит, в то же время, и зародыш, зачаток *содержательного* ограничения: ибо всякое многообразие, всякое разветвление и расщепление божественной деятельности прекращается, как только мифологическое сознание принимается рассматривать эту деятельность не со стороны объектов, на которые она обращена, а со стороны ее истоков. Многообразие простого воздействия теперь становится единством творчества, и в нем все определеннее просматривается единство творческого *принципа*[76]. И этому преобразованию понятия бога соответствует новое понимание человека и его духовно-нравственной личности. Так вновь и вновь подтверждается, что человек улавливает и познает свое собственное бытие лишь постольку, поскольку он способен зримо представить его себе в образе своих богов. Подобно тому как он начинает понимать устройство своего тела и своих членов лишь приступив к созданию орудий и изделий, так и у своих духовных порождений — языка, мифа и искусства — он заимствует объективные мерки, которыми он может измерить себя и благодаря которым он может постичь себя как самостоятельный космос со своеобразными структурными законами.

Примечания

[1] Уже «Политика» Аристотеля именно так выводит идею «божественного государства»: καί τοὺς θεοὺς διά τοῦτο πάντες φασί βασιλείεσθαι, ὅτι καί αὐτοὶ (Polit.οἱ μεν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο I, 2, 1252b) [«И о богах говорят, что они состоят под властью царя, потому что люди — отчасти еще и теперь, а отчасти и в древнейшие времена — управлялись царями...» (цит. по: *Аристотель.* Сочинения. М., 1984. Т. 4. С. 378. — *Прим. пер.*)*]*.

[2] *Schelling F.W., von.* Op. cit. // *Schelling F.W., von.* Sämtl. Werke. 2. Abt. Bd. 1. S. 62-63.

[3] Сообщение Кэмпбэлла, см. в: *Frobenius L.* Die Weltanashauung der Naturvölker. Weimar, 1898. S. 394.

[4] *Skeat W. W.* Malay magic. P. 157.

[5] Ср.: *Foy W.* Australien 1903/1904 // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 8. 1905 (цит. по: *Dieterich A.* Mutter Erde. Leipzig, 1905. S. 32): «Беременность, так же как и в центрально-австралийских поверьях, во всей северо-восточной Австралии считается явлением, никак не связанным с половой жизнью... Челове-
222
ческие эмбрионы вживляются в материнское тело в готовом виде высшим существом». Ср. в особенности: *Strehlow-Leenhardt C.* Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Bd. 1. № 2. S. 52-53.

[6] Подробнее см.: *Spencer H., Gillen F.* The native tribes of Central-Australia. P. 265; *Spencer H., Gillen F.* The northern tribes of Central-Australia, p. 170; *Strehlow-Leonhardi C.* Op. cit. S. 51 ff.

[7] Относительно предложенной Фрейзером теории «conceptional totemism» см.: *Frazer J.G.* Totemism and exogamy. London, 1910. Vol. 4. P. 57 ff.

[8] Ср. выше: С. 78 и далее.

[9] Согласно тотемистическим представлениям, между «душой» и «телом» также существует не «органически-каузальная», а всего лишь «магическая» связь. Поэтому душа «обладает» не только одним телом, ею обжитым и одушевленным, а всякая «неживая» вещь считается ее телом, если эта вещь характеризуется принадлежностью к определенному тотемному классу. Чуринга, деревянный или каменный предмет, в который превратился тотемный предок, считается *телом* индивидуума, именуемого по соответствующему тотему. Дед показывает внуку чуринга со словами: «Это твое тело. Это тоже ты. Не уноси ее в другое место, иначе тебе будет больно». То есть она считается вторым телом, вторым Я. См.: *Strehlow-Leenhardt C.* Die Aranda- und Loritja-Stämme. Bd. 1. № 2. S. 81 (см. также выше: С. 184, прим. 16).

[10] Очень характерные примеры этого магического «сплавления» содержатся в описании «символизма» индейцев хуичоли, сделанном Лумхольцом. В этом «символизме», который, однако, включает в себя больше, чем просто символику, олень, например, оказывается по сущности тождественным с определенным видом кактуса, пейоте, и это потому, что у обоих одна и та же «магическая история», а также оба занимают одну и ту же позицию в практической магической деятельности. «Сами по себе», то есть в соответствии с законами нашего эмпирического и рационального образования понятий, совершенно различные виды оленя и пейоте оказываются в данном случае «одним и тем же», поскольку они находятся в определенном соответствии в магически-мифологическом ритуале хуичоли, определяющем все их миросозерцание. Подробнее см.: *Lumoltz C.* Symbolism of the Huichol Indians // Memoirs of the American museum of natural history. New York, 1900. P. 17 ff; ср. также: *Preuss K.T.* Die geistige Kultur der Naturvölker. S. 12-13.

[11] См.: *Skeat W.W.* Malay magic. P. 149-150.

[12] См. выше: С. 66.

[13] Описание танца см.: *Catlin G.* Illustration of the manners, customs and condition of North American Indians. Vol. 1. P. 128, 144 ff. Дальнейший этнографический материал о магических действиях на охоте или рыбалке можно найти у Леви Брюля: *Lévy-Bruhl L.* Das Denken der Naturvölker. S. 200 ff.

[14] Можно напомнить в связи с этим, что везде, где исчезают препятствия, возведенные сознательной рефлексией, нашим аналитически-каузальным и аналитически-классифицирующим мышлением, это представление о тождественности сущности человека и животного имеет обыкновение возникать вновь. В том числе это касается и *психиатрической практики,* где, как подчеркивает Шильдер (*Schilder P.* Wahn und Erkenntnis. S. 109), засвидетельствовано множество примеров подобного рода.

[15] Именно там, где господствует представление «conceptional totemism», это проявляется с особой ясностью: ибо и в этом случае единство определенной тотемной группы *покоится* не на том, каким образом были зачаты члены этой группы, а, напротив, скорее процесс зачатия уже заранее предполагает это
223
единство группы. Дело в том, что тотемные духи входят только в женщин, опознанных ими как «родственные существа». «Если женщина проходит мимо места, в котором находится превращенное тело какого-либо предка, — описывает это процесс Штрело (Op. cit. S. 53), — то ратапа, поджидавший ее и узнавший в ней мать его класса, входит в ее тело через ее бедро... Когда потом рождается ребенок, то он принадлежит тотему соответствующего альтьирангамитьина».

[16] Похоже, что это чисто чувственное основание тотемистических систем еще может быть обнаружено и там, где основанные на подобном представлении составляющие тотемизма уже вытеснены и узнаются лишь по некоторым реликтам. Очень поучительные материалы по этой теме содержит только что появившееся сочинение Бруно Гутмана: *Gutmann B.* Die Ehrerbietung der Dschagganeger gegen ihre Nutzpflanzen und Haustiere // Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. 48, 1924. S. 123 ff. В нем в чрезвычайно живой и наглядной манере продемонстрирована, так сказать, «форма жизни» тотемизма, лежащая в основе его «формы мышления». В описании Гутмана мы получаем возможность заглянуть в тот пласт представлений, где «тождество» между человеком и животным, между человеком и растением не столько устанавливается понятийно и осмысляется логически-рефлексивно, сколько является предметом непосредственного мифологического переживания определенного судьбой единства и одинаковости. «Изначальной властью... является как чувство жизненного единства с животным и растением, так и желание сформировать из этого

единства общность, находящуюся под властью человека, который придаст ей завершенность, полноту и отделенность от внешнего мира» (S. 124). И сегодня африканцы джагга «отождествляют ступени своей жизни с бананом и используют его в качестве иллюстрации свой жизни... В обрядах инициации и позднее в свадебном обряде банановое растение играет решающую роль... Хотя в их современном виде, несущем на себе характерный отпечаток культа предков, обрядовые наставления имеют скрытый характер, а действия с бананом приобретают чисто символический характер, однако полностью затушевать первоначальную непосредственную жизненную связь между бананом и началом новой человеческой жизни все же не удается» (S. 133—134).

[17] Ср. об этом особенно сообщения К. фон дер Штейна о бороро (см. выше: С.80-81).

[18] См. ниже: С. 206 и далее.

[19] Ср. в связи с этим описание и примеры у Ф.Р. Лемана: *Lehmann F.R.* Mana. S. 8 ff, 12 ff, 27 ff.

[20] См. *Cashing.* Outlines of Zum creation myths (13lh annual report of the bureau of ethnology, p. 367).

[21] См. в связи с этим, например, сообщение в изд.: The Cambridge expedition to Torres Straits. Vol. 5. P. 184 ff (цит. в: *Lévy-Bruhl L.* Das Denken der Naturvölker. S. 217—218), а также свидетельства у Турнвальда: *Thurnwald R.* Die Psychologie des Totemismus // Anthropos. 1919. Bd. 14. S. 16-17.

[22] Это концентрическое расширение особенно ясно проявляется в тотемистической системе маринд-аним, подробно описанной П. Вирцем (*Wirz P.* Die religiösen Vorstellungen und Mythen der Marind-anim und die Herausbildung der totemistischen Gruppierungen. Hamburg, 1922). Подробнее см. в моей работе о форме понятия в мифологическом мышлении (S. 19 ff и 56 ff).

[23] Насколько сильно это различение обусловлено общей основной чертой мифологического «структурного мышления», становится ясно, если сравнить в этом плане тотемистические системы с мифологическими классификациями, совершенно иными в *содержательном* отношении, — в особенности с систе-

224

мами *астрологии.* И здесь «роды» бытия, взаимное соотнесение всех его отдельных элементов получаются в результате того, что сначала определяются некоторые сферы *магического воздействия,* каждая из которых возглавляется одной из планет как властительницей этой сферы. Благодаря этому мифологический принцип σύμπνοια πάντα [«всеобщего согласия» — *прим. пер.]* испытывает дифференциацию: не всякий элемент бытия в состоянии непосредственно воздействовать на любой другой, но воздействует напрямую лишь на то, что родственно ему по существу, что входит в ту же магически-астрологическую «цепь» вещей и событий. Так, например, если взять одну из этих цепей, — Марс, согласно «Пикатрикс», является источником силы притяжения, под его покровительством находятся естествознание, ветеринарное искусство, хирургия, зубоврачебное дело, кровопускание и обрезание. Из *языков* в его ведении находится персидский, из *членов тела* — правая ноздря, *внутри тела* — красная желчь, из *тканей* и других материалов — полушелк и мех зайца, пантеры и собаки, из *ремесел* — кузнечное дело, из *вкусовых* ощущений — горечь, из *драгоценных камней* — карнеол, из *химических элементов* — мышьяк, сера, нефть, стекло и медь, из *цветов* — темно-красный и т.д. (подробнее см.: *Ritter H.* Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie // Vorträge der Bibliothek Warburg. Bd. 1. 1921—1922). S. 104 ff). И этому представлению о том же магическом роде, genus, и в данном случае следует представление о порождении, gignere и gigni: ибо все, что находится под определенной планетой, что входит в ее сферу магического воздействия, соотносится с этой планетой как с прародителем, входит в число ее *детей.* Ср. в связи с этим известные рисунки с изображением «детей планет», подробнее см.: *Saxl F.* Beiträge zu einer Geschichte der Planentendarstellungenim Orient und Okzident // Islam. Bd. 3. S. 151 ff.

[24] См., например, перечень тотемных растений аранта и лоритья в: *Strehlow-Leonhardi C.* Op. cit. Bd. 1. № 2. S. 68 ff.

[25] См. выше: С. 122 и далее.

[26] См.: *Oldenberg H.* Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. S. 29.

[27] Подробнее об этом см.: *Baudissin W., von.* Adonis und Esmun. Leipzig, 1911.

[28] Относительно культов Адониса, Аттиса и Осириса и их «первобытных» параллелей см. в особенности свод данных у Фрейзера: *Frazer J. G.* Adonis, Attis, Osiris // Goulden bough. Vol 4. 3rd ed. London, 1907; о вегетационных культах см. также: *Preuss K.T.* Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas // Archiv für Anthropologie. N. F., Bd. 1. S. 158 ff, 171 ff. То, что и германский миф о Бальдре принадлежит к тому же кругу представлений, более того, что между Бальдром и Адонисом-Таммузом существует прямая генетическая связь, предположил недавно Г. Никель (см.: *Nickel G.* Die Überlieferungen vom Gotte Balder. Dortmund, 1921).

[29] О происхождении и значении легенды о Дионисе-Загрее см., в частности: *Rohde E.* Psyche. 2. Aufl. Bd. 2. S. 116 ff, 132.

[30] См.: *Erman A.* Die ägyptische Religion. 2. Aufl. S. 111 ff; *Renouf P., Le Page.* Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of Ancient Egypt. London, 1880. P. 184 ff-. Во фригийском культе Аттиса встречается то же мифологическое представление и та же формула (θαρρεῖτε, Μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου. ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία); подробнее см.: *Reitzenstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig, 1910. S. 205 ff.

[31] Об этих представлениях в целом см.: *Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte, особенно см. гл. 4—6 и *Mannhardt W.* Mythologische Forschungen. Strassburg, 1884. Kap. 4: Kind und Korn. S. 351 ff.

225

[32] *Preuss K.T.* Religion und Mythologie der Uitoto. S. 29; ср. статью: *Preuss K.T.* Religionen der Naturvölker // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 7. S. 234.

[33] Choephorae, 127 ff; *Wilamowitz-Moellendorff U., von.* Einleitung zur Übersetzung der Eumeniden des Äschylos. Griechische Tragödien. Berlin, 1906—1923. Bd. 2. S. 212.

[34] Подоробнее см., в частности, в работах: *Dieterich.* Nekyia. 2. Aufl. S. 63 ff; *Dieterich.* Eine Mithraslithurgie. Leipzig, Berlin, 1910. S. 145—146; *Dieterich.* Mutter Erde. S. 82 ff. О представлении о матери-земле у семитов см.: *Nöldeke T.* Mutter Erde und Verwandtesbei den Semiten // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 8. S. 161 ff; *Baudissin W., von.* Adonis und Esmun. S. 18 ff.

[35] Ср.: *Reitzenstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen. S. 33 ff.

[36] Подробнее см.: *Oldenberg H.* Religion des Veda. 2. Aufl. S. 244-245, 284; *Schröder L, von.* Arische Religion. Bd. 1. S. 295 ff, 445 ff.

[37] См. легенду, опубликованную под заглавием «Дети неба и земли» Греем: *Grey G.* Polynesian mythology. Auckland, 1885. P. 1 ff.

[38] О германской божественной троице Бальдр, Фригг и Один см., в частности: *Neckel G.* Die Überlieferungen vom Gotte Balder. S. 199 ff.

[39] См.: *Usener H.K.* Dreiheit // Rheisnisches Museum. N. F. Bd. 58; относительно распространенности триады отец-мать-сын у семитов см. теперь в особенности: *Nielsen D.* Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung. Kopenhagen, 1922. S. 68 ff, о Египте, Вавилонии и Сирии см. статью Буссе «Гносис» в энциклопедии Паули-Виссова.

[40] Подтверждения см.: *Nieken D.* Op. cit. S. 217 ff; ср. в особенности историко-религиозный анализ предиката «живого бога»: *Baudissin W., von.* Op. cit. S. 498 ff.

[41] В поисках примеров этого процесса «формовки», способа, каким религиозное сознание формирует общество по своему подобию, достаточно обратиться к основополагающим работам Макса Вебера по «социологии религии». В них специфическая форма религиозного сознания постоянно демонстрируется не столько как продукт определенной социальной структуры, сколько как ее условие, так что при этом, используя современное выражение, выдвигается та же мысль о «примате религиозного», что и в уже приведенных выше словах Шеллинга (см. выше: С. 188). Ср. в особенности собственные замечания Макса Вебера о его методе социологии религии: *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1920. Bd. 1. S. 240-241.

[42] См. общее изложение: *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912, особенно см.: P. 50 ff, 201 ff, 314 ff, 623 ff; ср. также: *Durkheim E., Mauss M.* De quelques formes primitives de classification // Année sociologique. Vol. 4. P. 47 ff.

[43] Хотя часто предпринимались попытки доказать, что тотемизм представляет собой основной и изначальный феномен мифологического мышления, однако похоже, что этнографические данные скорее диктуют противоположный вывод. Тотемизм повсюду предстает как бы встроенным в общее мифологическое воззрение, которое, вместо того чтобы разбивать жизнь на виды и классы, принимает ее как единую силу, как целое, предшествующее всем размежеваниям. Почитание животных также представляет собой гораздо более общий феномен, чем собственно тотемизм, который, судя по всему, развился из него при особых обстоятельствах: так, например, в Египте, классической стране почитания животных, доказать существование тотемической основы культа животных не удается. Ср. в связи с этим в особенности острую критику, высказанную Жоржем Фукаром с позиций египтологии и сравнительной истории религии в адрес мнимого универсализма «тотемистического кодекса»: *Foucart G.* Histoire des réligions et méthode comparative. 2me ed. P. LII ff, 116 ff и др.

226

[44] Подробнее см.: *Oldenberg H.* Religion des Veda. 2. Aufl. S. 67 ff.

[45] Ср. в связи с этим введение Виламовица-Меллендорфа к переводу «Эвменид» (Griechische Tragödien. Bd. 2. S. 227 ff.).

[46] См., например, иллюстративный материал у Эрмана: *Erman A.* Ägyptische Religion. 2. Aufl. S. 10 ff.

[47] *Schelling F. W., von.* Einleitung in die Philosophie der Mythologie // *Schelling F. W., von.* Sämtliche Werke. 2. Abt. Bd. 1. S. 18 ff.

[48] Подробнее см.: *Ungnad A., Gressmann H.* Das Gilgamesch-Epos. 1911; *Jensen P.* Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Strassburg, 1906, особенно см.: S. 77 ff.

[49] Ср. выше: С. 180.

[50] 1 Цар. 26, 19.

[51] См. выше: С. 196 и далее.

[52] *Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte. 2. Aufl. Bd. 1. S. 153-154.

[53] Подробнее см.: *Frobenius L.* Und Afrika sprach. S. 154 ff, 210 ff. И в других местах, например у индейцев хайда, существуют подобные «профессиональные боги», ср.: *Swanton J.R.* Contributions to the ethnology of the Haida // Memoirs of American museum of natural history. New York, 1905. Vol. 8. № 1.

[54] *Usener H.K.* Götternamen. S. 75—76; о римских богах, к которым обращались с молитвенными формулами, см. в особенности: *Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. 2. Aufl. S. 24 ff.

[55] См. об этом: Т. 1. С. 227 и далее.

[56] О значении и всеобщем распространении этой идеи «благодетеля» см.: *Breysig K.* Die Etnstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer. Berlin, 1905.

[57] Ср.: *Bousset W.* Das Wesen der Religion. Halle, 1904. S. 3, 13.

[58] *Usener H.K.* Götternamen. S. 323, 331.

[59] Относительно распространенности в «примитивных» религиях «веры в творца» см. прежде всего подборку материалов: *Schmidt P. W.* Der Ursprung der Gottesidee. Münster, 1912. См. также отличную сводку: *Söderblom N.* Das Werden des Gottesglaubens. S. 114 ff. Относительно религий народов Америки см. *Preuss K. T.* Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern // Psychologische Forschung. 1922. Bd. 2.

[60] Ср.: *Brinton.* Religions of primitive peoples. P. 74, 123.

[61] Подробнее см.: *Brugsch H.K.* Religion und Mythologie der alten Ägypter. S. 113; *Erman A.* Die ägyptische Religion. 2. Aufl. S. 20.

[62] *Oldenberg H.* Religion des Veda. 2. Aufl. S. 60-61; ср.: Vedaforschung. 1905. S. 78 ff.

[63] Ср. *Deussen P.* Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishads. Leipzig, 1907. S. 14—15; *Deussen P.* Philosophie des Veda // Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Leipzig, 1894. S. 181 ff.

[64] *Erman A.* Die ägyptische Religion. 2. Aufl. S. 20, 32.

[65] Rigveda X, 129, нем. пер. Хиллебрандта: Lieder des Rigveda. Göttingen, 1913. S. 133.

[66] Rigveda X, 81 (Op. cit. S. 130).

[67] См. об этом, например: *Moret B.* Mystères Égyptiens. Paris, 1913. P. 114ff, 138-139: «В Гелиополе в более древние эпохи считалось, что Торум-Ра произвел на свет богов — прародителей всего живого, человеческим способом, излив свое семя, или же что он поднялся на то место, где находится храм Феникса в Гелиополе, и выплюнул первую супружескую пару богов. Другие боги, также считавшиеся демиургами, использовали другие приемы: Птах в Мемфисе, Хнум в Элефантине разом произвели на свет богов и людей: Тот-Ибис в Гермополе снес яйцо, Нейт, великая богиня Саиса, была грифом, или коровой,

227

и родила солнце-Ра, прежде которого ничего не было. Это, без сомнения, наиболее древние и наболее близкие к народным представлениям объяснения творения. Однако более утонченная и менее материальная версия, гласящая, что мир является божественной эманацией, появляется начиная с текстов пирамид: в них голос демиурга выступает в качестве одного из средства сотворения живых существ и вещей... Из этого следует, что для образованных египтян эпохи фараонов, за тысячи лет до начала христианской эры бог представлялся *использующим интеллект в качестве инструмента творения...* В теории творящего и несущего откровение слова герметических текстов происходило не более чем обновление древней египетской идеи, составлявшей существенную часть древнего наследия интеллектуальной религиозной и моральной культуры». Подробнее см. в моей работе о языке и мифе (1924. S. 38 ff).

[68] Подробнее см.: *Junker H.* Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellungen // Vorträge der Bibliothek Warburg. Bd. 1. S. 127 ff; *Darmesteter J.* Ormazd et Ahriman. P. 19 ff, 117 ff.

[69] См. выше: С. 169.

[70] Ср. выше: С. 57 и далее.

[71] См.: *Tessmann G.* Religionsformen der Pangwe // Zeitschrift für Ethnologie. 1909. S. 876.

[72] *Masson O. T.* Woman's share in primitive culture. London, 1895. P. 176 (цит. по: *Bücher K.* Arbeit und Rhythmus. 2. Aufl. S. 343-344).

[73] *Spieth J.* Die Religion der Eweer in Süd-Togo. S. 8.

[74] *Hegel G. W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. T. 2. Abschn. 1: Die Naturreligion // *Hegel G.W.F.* Sämtliche Werke. Bd. 11. S. 283-284.

[75] *Kapp E.* Grundlinien einer Philosophie der Technik. Braunschweig, 1877. S. 25— 26, см. особенно: S. 29 ff, 40 ff. По этой проблеме в целом см. также: *Noiré L.* Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Mainz, 1880. S. 53 ff.

[76] Как эта тенденция постепенно становится господствующей и в круге политеистических природных религий, можно проследить на примере египетской религии. В ней рано обозначается в общем обожествлении отдельных природных сил, каким представляется египетский пантеон, обращение к идее единого бога, который «был сущим с самого начала» и который охватывает все существующее в настоящем и все будущее. (Подробнее см.: *Renouf P., Le Page.* Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion pf Ancient Egypt. London, 1880. P. 89 ff; ср. также: *Brugsch H.K..* Religion und Mythologie der alten Ägypter. S. 99.) Сознательное обращение к фундаментальным идеям религиозного представления о единстве проявляется далее в известной реформе фараона Аменхотепа IV (около 1500 г. до н.э.), которая, правда, осталась в истории египетской религии лишь эпизодом. В ходе этой реформы при подавлении всех прочих божеств культ был ограничен различными солнечными богами, в свою очередь мыслившимися и почитавшимися лишь как различные ипостаси одного солнечного бога Атона. В надгробных надписях у Телль эль Амарны старые солнечные боги Гор, Ра, Атум предстают, соответственно, как части единого божества. Наряду со старым изображением солнечного бога с головой ястреба появляется новое, изображающее само солнце в виде диска с раскинутыми лучами; каждый луч заканчивается рукой, несущей символ жизни. И здесь, в этой символике нового религиозного универсализма, явно опознается выражение нового этического универсализма, новой идеи «гуманизма». Если сравнить новый гимн солнцу, возникший в культе Атону, «с песнопениями, обращенными к старому богу солнца, — считает Эрман, — нельзя

228

не заметить принципиального различия. Общее в них то, что они воспевают бога как творца и хранителя мира и всего живого. Однако новый гимн не знает ничего о старых именах солнечного бога, о его короне, скипетре, священных городах. Он ничего не знает о его кораблях и матросах, о драконе Апофисе и путешествии по царству мертвых и радости его обитателей. Это песня, которую мог бы запеть в честь солнца с таким же успехом сириец или эфиоп. И эти страны, как и их жители, в самом деле таким образом упомянуты в этом гимне, как будто он хотел покончить с высокомерием, с которым египтяне взирали на «жалких варваров». Все люди — дети бога; он дал им разного цвета кожу и разные языки, расселил их по разным странам, но заботится о них в равной степени...» — *Erman A.* Die ägyptische Religion. 2. Aufl. S. 81; ср. также: *Weidemann A.* Die Religion der alten Ägypter. S. 20 ff.

229

Глава 3. Культ и жертва

Взаимоотношения человека и бога, устанавливающиеся в ходе развития мифологического и религиозного сознания, рассматривались до сих пор главным образом в той форме, в которой они отображаются в мифологически-религиозных *представлениях.* Однако теперь следует расширить круг рассмотрения, ибо подлинные и наиболее глубокие корни содержания религиозного заключаются не в мире представлений, а в мире чувства и воли. Всякое новое духовное отношение с действительностью, обретенное человеком, выражается, соответственно, не только односторонне, в его представлениях и верованиях, но и в его желаниях и поступках. Именно в них отношение человека к почитаемым им сверхъестественным силам должно раскрываться с большей ясностью, чем в отдельных персонажах и образах, порожденных мифологической фантазией. Поэтому подлинную объективацию основного мифологически-религиозного ощущения можно найти не просто в образах богов, а в *культе,* им подобающем. Ибо культ является *активным* отношением, в которое человек вступает с богами. В нем божественное не просто опосредованно представляется и изображается, а становится предметом прямого воздействия. И поэтому в формах этого воздействия, в формах ритуала наиболее ясно обрисовывается общее имманентное развитие религиозного сознания. Мифологическое *повествование* чаще всего является лишь отражением этого непосредственного отношения. Применительно к множеству мифологических мотивов еще можно показать, что они возникли не из созерцания природных процессов, а из созерцания культовых процессов. Не некое физическое наличное бытие или событие, а активное *поведение* человека — вот к чему они восходят и что в них эксплицитно представлено. Определенный процесс, постоянно повторяющийся в культе, подвергается мифологическому толкованию и «пониманию», для чего он привязывается к однократному временному событию и рассматривается как воспроизведение и отражение этого события. Однако в действительности отражение скорее происходит в обратном направлении. Поступок первичен, а мифологическое объяснение, ιερός λόγος, присоединяется лишь задним числом. Объяснение лишь представляет в форме сообщения то, что присутствует в самом священнодействии как непосредственная действительность. Так что не это со-

230

общение дает ключ к пониманию культа, а скорее культ является преддверием мифа и его «объективным» основанием[1].

Выявив эту связь применительно к большому числу отдельных случаев, современное эмпирическое изучение мифологии лишь подтвердило мысль, которая с умозрительной универсальностью была впервые сформулирована в философии религии Гегеля. Для Гегеля культ и особенность культовых форм постоянно находятся в центре истолкования религиозных процессов. Ибо он видит в них непосредственное подтверждение своих представлений об общей цели и смысле этого процесса. Если цель заключается в преодолении разделения Я и абсолюта, в том, чтобы определить ситуацию разделения не как истинную, а как знающую свое ничтожество, то именно культ последовательно осуществляет это установление. «Это единство, примирение, восстановление субъекта и его самосознания, позитивное чувство причастности к абсолютному и единение с ним, это снятие раздвоенности и составляет сферу культа»[2,76]*. Культ, согласно Гегелю, следует воспринимать не только в ограниченном значении всего лишь внешнего действия, а как охватывающее и внутренний мир, и внешнюю сторону человека деяние. Культ есть «вообще вечный процесс, в ходе которого субъект полагает свое тождество со своей сущностью»[77]*. Ибо в нем, правда, бог выступает на *одной* стороне, а Я, религиозный субъект — на *другой,* однако назначением культа является в то же время конкретное единство обоих, благодаря чему Я сознается в боге, а бог — во мне. В этом смысле философия религии Гегеля видит подтверждение диалектической последовательности, в которой она развертывает конкретные исторические религии, прежде всего в развитии всеобщей сущности культа и его частных форм: духовное *содержание* каждой отдельной религии и ее значение в качестве необходимого момента в религиозном процессе в целом находит полное отображение в первую очередь в ее культовых формах, ведь именно через них это содержание находит свое внешнее проявление[3].

Если эта предпосылка верна, то связь, которую Гегель пытается установить с помощью диалектической конструкции, должна получить подтверждение и с другой стороны, с позиций чисто феноменологического анализа. В самих внешних, чувственных формах культа, даже если мы попытаемся сперва обозреть их в чисто эмпирическом многообразии и разнообразии, в то же время проявится единая духовная «тенденция», ориентация на последовательное движение в направлении «внутреннего мира». Можно ожидать, что соотношение между «внутренним» и «внешним», образующее направляющую в понимании всех форм духовного выражения, окажется применимым и в этом случае: именно через мнимое отчуждение Я оно обретает и постигает себя. Чтобы представить это отношение более ясно, можно воспользоваться одним фундаментальным мотивом, встречающимся повсюду, где культ и религиозный ритуал достигают определенного уровня развития. Чем определеннее они формируются, тем яснее центральное место в них занимает *жертва.* Она может выступать в самых различ-

231

ных видах, как приношение даров или очистительная жертва, как жертва, сопровождающая просьбу, и как благодарственная жертва, или же как покаянная жертва — во всех этих формах она образует сердцевину, средоточие культового действа. Здесь религиозная «вера» обретает свою подлинную *зримость;*

здесь она непосредственно претворяется в дело. Ход жертвоприношения задан совершенно определенными объективными правилами, твердо установленным порядком слов и поступков, которые должны соблюдаться самым неукоснительным образом, чтобы жертва не оказалась напрасной. Однако по развитию и преобразованию, претерпеваемым этими чисто внешними характеристиками, можно в то же время проследить и нечто иное — постепенное развитие и метаморфозы религиозной субъективности. Постоянство языка религиозных форм, равно как и их развитие, проявляются в этом пункте совершенно ясно: ибо здесь можно наблюдать общую и типичную праформу религиозного поведения, которая все-таки может наполняться все новым конкретным содержанием и которая таким образом может приспособиться ко всем изменениям религиозного чувства и выразить его в себе.

Всякая жертва содержит, в соответствии с изначальным смыслом, негативный момент: она означает ограничение чувственного вожделения, лишение, добровольно налагаемое Я на само себя. В этом заключается один из ее существенных мотивов, благодаря чему она с самого начала поднимается над уровнем магического миросозерцания. Ведь магия поначалу не имеет ни малейшего понятия о подобном самоограничении, а опирается на веру во всемогущество человеческих желаний. По своей основной форме магия — не что иное, как примитивная «техника» исполнения желаний. Прибегая к магии, Я полагает, что обладает в ней средством подчинить себе все стороны внешнего бытия, втянуть его в свою собственную сферу. Предметы не обладают при этом самостоятельным бытием, высшие и низшие духовные силы, боги и демоны не обладают собственной волей, которую нельзя было бы, употребив нужные магические средства, направить на службу человека. Заговор — это властелин природы, и он в состоянии отклонить природу от установленных правил ее бытия и движения: «carmina vel caelo possunt deducere lunam»[78]*. Однако его власть и над богами безраздельна, он смиряет и направляет их волю[4]. Таким образом, власти человека в этой сфере чувства и мысли хотя и установлена эмпирически-фактическая граница, но нет границы принципиальной: Я еще не знает ни одного барьера, который оно не стремилось бы перескочить и который оно не могло бы при случае перескочить. Напротив, уже на первых стадиях жертвы обнаруживается иная *направленность* человеческой воли и действия. Ибо сила, приписываемая жертве, основана на самоограничении, ею в себе заключенном. Эта связь может быть обнаружена уже на самых элементарных ступенях религиозного развития. Формы аскезы, обычно являющиеся неотъемлемой принадлежностью примитивных верований и примитивной религиозной практики, коренятся в представлении, согласно которому

232

всякое расширение и интенсификация сил Я связаны с соответствующим ограничением. Всякому важному предприятию должно предшествовать воздержание в следовании определенным природным побуждениям. И сегодня еще у первобытных народов почти повсеместно распространено поверие, что ни военный поход, ни охота, ни рыбалка не могут быть удачными, если они не предваряются подобными аскетическими предосторожностями, многодневным постом, бессонными бдения и долгим половым воздержанием. Всякое решающее изменение в физически-духовной жизни человека, всякий «кризис» также требует подобных мер защиты. Во время отдельных обрядов инициации, в особенности посвящении в мужчины, тот, кто проходит посвящение, должен выдержать ряд самых болезненных лишений и испытаний[5]. Однако у всех этих форм отречения и «жертвования» поначалу вполне эгоцентрический смысл: подвергая себя определенным физическим лишениям, Я стремится тем самым одновременно усилить свою мана, свою физически-магическую власть и действенность. То есть в данном случае мы еще полностью находимся в мире магических мыслей и чувств, однако в гуще этого мира возникает новый мотив. Чувственные желания и порывы вожделения уже не направлены равномерно во все стороны, они уже не стремятся к непосредственному и неограниченному претворению в действительность, а ограничивают себя в определенных точках, чтобы сдержанная и, так сказать, накопленная в них энергия могла быть направлена на иные цели. Благодаря этому сужению *объема* вожделения, выражающемуся в негативных актах аскезы и жертвы, вожделение *содержательно* впервые достигает своей наивысшей концентрации и интенсивности, а тем самым и новой формы сознательности. Проявляет свое действие сила, противостоящая мнимому всевластию Я, которая, понимаемая именно в этом смысле, в то же время задает первые границы Я и, тем самым, начинает придавать ему определенную «форму». Ибо только тогда, когда препятствие ощущается и сознается как препятствие, открывается путь его последовательного преодоления: лишь признав божественное в качестве превосходящей силы, которую нельзя принудить магическими средствами, но которую следует умилостивить молитвой и жертвой, человек постепенно обретает в отношении к ней новое свободное чувство самости. И здесь самость находит и утверждает себя, лишь проецируя себя вовне: растущая самостоятельность *богов* оказывается условием того, что человек открывает в себе, вопреки растекающемуся многообразию отдельных чувственных побуждений, центральную точку опоры, единство желания.

Этот типичный переход может быть обнаружен во всех формах жертвы[6]. Уже в приношении даров обозначается новое более свободное отношение человека к божеству (именно поскольку дар выступает как добровольный подарок). И в этом случае человек некоторым образом отстраняется от предметов простого вожделения — они становятся для него не объектом непосредственного удовлетворения, а своего рода религиозным *средством выражения,* средством установления

233

связи между собой и божеством. В результате сами физические предметы выступают в ином свете: ибо за ними, за тем, чем они являются в своем индивидуальном проявлении, в качестве объекта восприятия или средства непосредственного удовлетворения определенных стремлений, обнаруживается общая сила воздействия. Так, например, в вегетативных ритуалах последний колосок на поле не сжинается подобно другим, а оставляется несжатым, потому что в нем почитается сила роста как таковая, дух будущего урожая[7]. В то же время, и жертва, заключающаяся в приношении даров, может быть ретроспективно прослежена до той ступени, на которой она еще теснейшим образом связана с магическим миросозерцанием и не может быть от него отделена в своем эмпирическом проявлении. Так, например, в *жертвоприношении коня,* выступающем в ведах в качестве высшего сакрального проявления царской власти, совершенно очевидны древнейшие магические элементы, оказавшиеся включенными в жертвенный ритуал. Лишь постепенно эта магическая жертва вбирала в себя новые черты, которые и перевели ее в круг представлений, связанных с приношением даров[8]. Однако и там, где форма приношения даров полностью развита, представляется, что изначально не было необходимости в решающем изменении, поскольку магически-чувственная идея *принуждения* оказалась замененной не менее чувственной идеей *обмена.* «Дай мне — я даю тебе. Предложи мне — я предлагаю тебе. Предложи мне подношение — я предлагаю тебе подношение», — так обращается к богу в одной из ведийских формул совершающий жервоприношение[9]. В этом акте обмена, таким образом, именно обоюдная потребность соединяет человека и бога и связывает их обоих, в равной степени и в одинаковом смысле. Ибо бог зависит в этой ситуации от человека в той же мере, что и человек от бога. Всей своей мощью, более того, всем своим состоянием бог зависит от приношения совершающего жертву. В индийской религии напиток сома является живительным средством, дающим силу как богам, так и людям[10]. Однако именно здесь с тем большей четкостью и ясностью проявляется преобразование, которое в дальнейшем придало приношению даров совершенно новое значение и новую глубину. Это преобразование осуществляется тогда, когда религиозное воззрение перестает односторонне ограничиваться лишь *содержанием дара,* концентрируясь вместо этого на *форме* самого *дарования,* приношения, усматривая в ней подлинную суть жертвы. Мысль продвигается тем самым от чисто материального исполнения жертвоприношения к его внутреннему мотиву и назначению. Лишь этот мотив «почитания» (upanishad)[79]* может придать жертве соответствующий смысл и значимость. Именно эта фундаментальная мысль отличает в первую очередь умозрительные построения Упанишад и буддизма от ритуально-литургической литературы ранних вед[11]. Теперь уже не только дар смещается в сторону внутреннего мира человека, более того, сам этот внутренний мир предстает единственным ценным и значимым в религиозном отношении приношением. Осуществляемые с помощью насилия жертвоприношения лошадей и

234

коз, быков и овец не могут быть действенными — желанной жертвой (как об этом говорится в одном буддийском тексте) может быть лишь та, при которой не происходит умерщвления живых существ, а которая состоит в постоянной молитве. «А почему так? Потому что к подобной свободной от насилия жертве приходят как святые, так и те, кто ступил на путь святости: кто приносит такую жертву, того ждет благо, а не несчастье»[12].

Однако с этим полным сосредоточением основного религиозного вопроса на одном-*единственном* пункте — пути спасения человеческой души — в буддизме соединяется примечательное следствие. Чистое перенесение всего внешнего во внутренний мир приводит к тому, что из центра религиозного сознания исчезают не только внешнее бытие и поступки, но и *духовно-религиозный коррелят* Я — боги. Буддизм сохраняет существование богов — однако для существенного, коренного вопроса, стоящего перед ним, вопроса об избавлении, они уже ничего не значат и ничего не дают. И тем самым они полностью вытесняются из действительно рашающей части религиозного процесса. Истинное избавление приносит лишь чистое погружение в себя, не столько приближающее Я к богу, сколько погружающее его в ничто. Если в этом случае спекулятивная сила мышления не останавливается перед конечным следствием, разрушая, для того чтобы достигнуть *сущности* Я, его форму, то основной характер этически-монотеистических религий заключается в том, что они движутся в противоположном направлении. В них с максимальной рельефностью разрабатывается как Я человека, так и личность бога. Однако чем яснее обозначаются и разводятся эти два полюса, тем яснее выступают их противоположность и напряжение между ними. Истинный монотеизм не стремится снять это напряжение: оно является для него выражением и необходимым условием той своеобразной динамики, в которой, согласно его представлениям, заключается сущность религиозной жизни и религиозного самосознания. Пророческая религия также становится тем, чем она является, лишь в результате той же метаморфозы понятия жертвы, что совершается в Упанишадах и в буддизме. Однако здесь эта метаморфоза имеет иную цель. «К чему мне множество жертв ваших? — говорит Господь у Исайи, — Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота... Научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову» (Ис. 1, 11, 17). В этом этико-социальном пафосе пророчества Я сохраняется благодаря тому, что ему со всей выразительностью противостоит его оппонент, «Ты», позволяющий ему действительно найти и утвердить себя. И подобно тому, как между Я и Ты устанавливается чисто этическая корреляция, столь же строгое взаимоотношение устанавливается теперь между человеком и богом. «Не перед жертвой и не перед жрецом

человек причащается чистоты, — характеризует Герман Коген основную мысль пророческой религии. — Корреляция устанавливается и отношения заключаются между человеком и богом, и ничто не в праве выступать здесь в качестве опосредующего звена... Всякое

235

содействие иного разрушает единственность бога, которая для избавления необходима еще больше, чем для творения»[13].

А тем самым приношение даров в высшей религиозной сублимации, на какую оно способно, само собой переходит в иной из основных мотивов жертвоприношения. Ибо в качестве общего смысла жертвы, в каком-либо виде повторяющегося во всех ее формах, можно обозначить посредничество, ею осуществляемое между сферой божественного и сферой человеческого. Общее «понятие» жертвы (которое можно получить путем абстракции, оставляя вне поля зрения все формы ее эмпирически-исторического проявления) пытались определить, указывая, что жертва в любом случае направлена на то, чтобы установить связь между миром «священного» и «профанного», используя в качестве связующего мостика подношение, уничтожаемое в ходе священнодействия[14]. Однако если жертва в самом деле характеризуется постоянным стремлением установления подобной связи, то все же сам синтез, в ней осуществляемый, способен к самым многообразным вариациям. Он способен охватить все стадии и ступени от чисто материального потребления до высших форм чисто идеальной общности. И каждый новый намеченный при этом путь одновременно изменяет и представление о цели, к которой он ведет: ведь для религиозного сознания в первую очередь именно путь определяет и формирует представление о цели. Самая элементарная форма, в какой могут быть осмыслены противоположность бога и человека и преодоление этой противоположности, заключается в том, что и то, и другое, и разделение, и восстановление общности воспринимается по аналогии с определенными фундаментальными *физическими* отношениями. Говорить просто об аналогии в данном случае недостаточно, поскольку она повсеместно переходит, в соответствии с одной из основных тенденций мифологического мышления, в действительное тождество. Что изначально объединяет человека с богом, так это реальные узы кровного родства. Между родоплеменной общностью и ее богом существует непосредственное кровное родство: бог является общим прародителем, от которого произошла общность. Это фундаментальное представление выходит далеко за пределы собственно тотемистических воззрений[15]. И подлинный смысл жертвы также определяется этим представлением. Судя по всему, можно проследить определенное последовательное развитие от первичных форм тотемизма до организации жертвоприношений животных в наиболее развитых культурных религиях. В тотемизме общее щадящее отношение к тотемному животному воспринимается как религиозный долг — однако наряду с этим отмечаются случаи, когда оно употребляется в пищу, правда, не отдельным человеком, а всем кланом в общей сакральной трапезе при соблюдении определенных ритуальных предписаний. Это совместное поедание тотемного животного считается средством подтверждения и обновления кровных уз, связывающих членов клана друг с другом и их всех вместе—с тотемом. В особенности в трудные времена, когда существование сообщества оказывается под угрозой, появляется потребность в

236

обновлении его изначальной физически-религиозной силы. Однако подлинный акцент этого сакрального акта приходится на то, что он осуществляется сообществом в целом. В употреблении в пищу мяса тотемного животного происходит восстановление единства клана и связи с его тотемным предком как непосредственного, чувственно-телесного единства: в этом акте оно постоянно как бы подтверждается заново. То, что идея подобного подкрепления жизненной и родовой общности, идея «причащения» человека богу, считающемуся отцом родовой общности, входит в число изначальных мотивов жертвоприношения животного, прежде всего в семитских религиях, представляется доказанным в основополагающих исследованиях Робертсона Смита[16]. Это причащение поначалу не может выступать в иной форме, кроме как в чисто материальной, в совместных еде и питье, в употреблении в пищу одного и того же предмета. Однако именно этот акт вместе с тем поднимает сам предмет, на который он направлен, в новую, идеальную сферу. Жертва — это точка, где «священное» и «профанное» не только соприкасаются, но и неразрывно сливаются, — все присутствующее в ней чисто физически и все выполняющее в ней какую-либо функцию с этого момента включается в сферу священного, освященного. Тем не менее, однако, жертвоприношение именно поэтому не является изначально некоторым отдельным, четко обособленным от обычных, профанных жизненных отправлений человека делом, но любое, пусть даже совершенно чувственно-практическое по своему содержанию занятие может стать жертвоприношением, как только оказывается в специфически-религиозном «ракурсе» и определяется такой точкой зрения. Наряду с едой и питьем наиболее часто сакральное значение может приобретать половой акт: как еще на далеко продвинутой ступени религиозного развития проституция может рассматриваться как «жертва», как самоотвержение на службе бога. Мощь религии подтверждается здесь именно тем, что она охватывает еще неразделенное *целое* бытия и деяния, не исключая из себя ни одну сферу физически-природного наличного бытия, наполняя его собою вплоть до его основных, начальных элементов. Гегель видит в этом взаимоотношении основной момент языческого культа[17], однако исследования по истории религии повсеместно доказывают, что и в истоках христианства и в его дальнейшем развитии именно это взаимопроникновение, это переплетение чувственных и духовных мотивов жертвенной идеи постоянно находит все новые и новые подтверждения[18]. И если в этом

переплетении религиозное впервые достигает конкретно-исторической *действенности,* то оно одновременно с этим находит в нем и свой *предел.* Человеку и богу, если между ними должно быть достигнуто подлинное единство, следует быть в конечном итоге одной плоти и крови. Так что непосредственным следствием одухотворения чувственного в силу культового действия является превращение духовного в чувственное. Чувственное уничтожается в своем существовании, в своем физическом наличном бытии — и лишь в этом уничтожении оно выполняет свою религиозную функцию. Лишь в

237

умерщвлении и поедании жертвенного животного это животное обретает силу служить «посредником» между индивидом и его родом, между родом и его богом. Однако эта сила связана с исполнением сакраментального акта в его полной чувственной определенности со всеми деталями и частностями, предписанными ритуалом, — малейшее отклонение и ошибка в ритуале лишает жертвоприношение смысла и силы. Это проявляется и в другом существенном культовом моменте, почти повсеместно сопровождающем жертву и лишь в сочетании с ней составляющем единство культового действия. Как и жертвоприношения, назначение *молитвы* состоит в том, чтобы преодолеть разрыв между богом и человеком. Однако в молитве этот разрыв должен быть преодолен силой слова, то есть не просто физическими, а символически-идеальными средствами. Однако и в этом случае у истоков мифологически-религиозного сознания не существует четкой границы между сферой чуственного *существования* и сферой чистого *значения.* Власть, присущая молитве, магическая по своему происхождению и по своему роду: она заключается в принуждении, которое благодаря колдовской силе слова оказывается на божество. С полной четкостью этот смысл молитвы предстает перед нами в начальной стадии и в дальнейшем развитии ведийской религии. В ней правильно выполненные жертвоприношение и молитва повсюду наделяются неодолимой силой: это силок, сеть и ловушка, с чьей помощью жрец ловит богов[19]. Священные гимны и мантры, песни и стихотворные размеры формируют бытие и управляют им: от их употребления, от их правильного или ошибочного применения зависит ход мировых событий. Жрец, совершающий жертвоприношение до восхода солнца, тем самым вызывает бога солнца, его рождение. Таким образом, все вещи и все силы вплетены в единую силу Брахмана, молитвенного слова, которое не только преодолевает барьеры между богом и человеком, но и буквально сметает их. В ведийских текстах прямо утверждается, что жрец сам становится богом в молитвенных и жертвенных действиях[20]. И то же фундаментальное представление прослеживается вплоть до истоков христианства: отцы церкви также еще считают подлинной целью молитвы прямое соединение и слияние человека с богом (τὸ ἀνακραθῆναι τῷ πνεύματι)[21].[80]*. Однако дальнейшее ралигиозное развитие молитвы все больше и больше выходит за пределы этого магического круга. Понимаемая в чисто религиозном смысле молитва теперь возвышается над сферой чисто человеческих желаний и вожделений. Она направлена не на относительное и частное *благополучие,* а на объективно-*благое,* отождествляемое с волей бога. «Философская молитва» Эпиктета, в которой к богам обращена просьба дать ему ровно то, на что будет их воля, которая ощущает волеизъявление человека ничтожным в сопоставлении с волей божества и аннулирует его, — эта молитва находит характерные параллели и в истории религии[22]. Во всем этом жертва и молитва выступают как типичные религиозные формы выражения, не столько *служащие проводниками* из заранее определенной и жестко ограниченной сферы Я в сферу божественного, сколько

238

впервые *определяющие* эти две сферы со своих позиций и последовательно изменяющие границы между ними. То, что религиозный процесс характеризует как сферы божественного и человеческого, не представляют собой две заранее жестко разграниченные, разделенные пространственными и качественными рубежами области бытия, напротив, речь здесь идет о некоторой праформе *движения* религиозного духа, постоянного желания встречи и постоянного избегания его двух крайних полюсов. Так что и в развитии молитвы и жертвы подлинно решающим оказывается то, что оба этих действия являются не только средством, *посредником,* соединяющим противоположные точки божественного и человеческого, но и собственно устанавливают содержание этих полюсов, впервые показывают, как его *обнаружить.* Каждая их новая форма включает в себя и новое содержание и божественного, и человеческого, а также новое отношение между ними. Только отношение взаимного напряжения, устанавливающееся между ними, и придает каждому из них его характер и смысл. Так что молитвой и жертвой не столько перекрывается существующий с самого начала для религиозного сознания разрыв, сколько сознание *создает* этот разрыв, чтобы тут же его и перекрыть: оно все более четко выражает противопоставление бога и человека, чтобы именно в нем найти средство его преодоления.

Это проявляется со всей очевидностью и в том, что движение, при этом осуществляющееся, почти постоянно предстает в качестве полностью обратимого, что его «смыслу» всегда соответствует определенный и в общем равнозначный «обратный смысл». Ибо единение, ἕνωσις бога и человека образующее цель молитвы и жертвоприношения, может быть с самого начала понято и описано двояким образом: в нем не только человек становится богом, но и бог — человеком. В языке жертвоприношения это находит отражение в мотиве, значение и действенность которого прослеживается от «наиболее примитивных» мифологических представлений и ритуалов и вплоть до основных форм наших культурных религий. Смысл жертвы не исчерпывается тем, что жертва приносится *богу:* напротив, он представляется

раскрытым в наиболее полном виде и в своей подлинной религиозной и спекулятивной глубине лишь там, где сам *бог* приносится в жертву или приносит себя в жертву сам. Страдание и смерть бога, его вхождение в физически-конечное бытие и обреченность на смерть осуществляет, одновременно, возвышение этого наличного бытия до божественного и его избавление от смерти. Великие культы мистерий постоянно вращаются вокруг изначальной тайны этого избавления и возрождения, опосредованного смертью бога[23]. А то, что этот мотив жертвенной смерти бога принадлежит к числу подлинных мифологически-религиозных «элементарных идей» человечества, доказано, в частности, тем, что при открытии Америки он был в почти неизменном виде обнаружен в исконных религиях аборигенов: обстоятельство, которое испанские миссионеры, как известно, смогли объяснить лишь объявив ацтекские жертвенные ритуалы дьявольским издевательством

239

и «пародией» на христианское таинство евхаристии[24]. Что отличает христианство в данном случае от других религий, так это не столько *содержание* мотива, сколько новый чисто «спиритуальный» смысл, ему приписываемый. И все же даже самые абстрактные спекуляции христианского средневекового учения об оправдании движутся привычными ходами мифологической мысли. Учение об удовлетворении, развиваемое, например, Ансельмом Кентерберийским в сочинении «Cur deus homo», пытается придать этим ходам чисто понятийную, схоластически-разумную форму, исходя из того, что бесконечная вина человека может быть искуплена лишь также бесконечной жертвой, то есть жертвой самого бога. Однако средневековая мистика делает еще один шаг. Вопрос для нее заключается уже не в том, как преодолеть разрыв между богом и человеком, поскольку она не знает такого разрыва, поскольку она отрицает его уже в своей религиозной установке. В отношениях между богом и человеком для нее уже не существует простой разобщенности, а только сообщество и содействие. В ней бог столь же необходимо и непосредственно связан с человеком, как и человек с богом. В этом смысле мистики всех времен и народов, например Джелаледдин Руми и Ангелус Силезиус, говорят одним языком. «Между нами больше нет Я и Ты, — говорит, например, Руми, — Я не Я, Ты не Ты, Ты не Я. Я — это сразу Я и Ты, Ты — это сразу Ты и Я»[25]. Религиозное движение, выразившееся в преобразовании и последовательном одухотворении понятия жертвы, находит здесь свое завершение: то, что прежде представлялось чисто физическим или идеальным *посредничеством,* растворяется теперь в чистой *корреляции,* в которой только и определяется специфический смысл как божественного, так и человеческого.

Примечания

[1] Ср. в связи с этим выше: С. 52 и далее. Мысль о «примате» культа над мифом в недавней литературе по истории религии и философии религии была представлена прежде всего Робертсоном Смитом (*Smith R.* Die Religion der Semiten / Dt. Ausgabe von Stübe. Freiburg, 1899. S. 19 ff)· С тех пор новейшие этнографические исследования в целом подтвердили основные представления, полученые Смитом на основе семитских религий: Маретт буквально называет теорию, согласно которой «ритуал» предшествует «догме», «кардинальной истиной» этнографии и социальной антропологии (*Marett R.R.* The birth of humility // The threshold of religion. 3rd ed. P. 181). Ср. в связи этим также высказывание Джеймса (*James W.* Primitive ritual and belief. P. 215): «вообще говоря, ритуал был активен задолго до верования, поскольку первобытный человек стремится "выразить свою религию в танце". Дикарю не просто выразить свою мысль словами, поэтому он прибегает к визуальному языку. Он мыслит скорее глазами, нежели артикулированными звуками, и поэтому к базовому чувству первобытной религии можно приблизиться через изучение ритуала».

[2] *Hegel G. W.F.* Vorlesungen über die Philosphie der Religion // *Hegel G. W.F.* Sämtliche Werke. Bd. 11. S. 67.

240

[3] *Hegel G. W.F.* Op. cit. S. 204 ff.

[4] О «принуждающих именах» (ἐπάναγκοι) богов в греко-египетской магии см. в особенности характерные примеры у Хопфнера: *Hopfner T.* Griechischägyptischer Offenbarangszauber. Leipzig, 1921. § 690 ff (S. 176 ff).

[5] См. в связи с этим сводку этнографического материала у Леви Брюля: *Lévy-Bruhl L.* Das Denken der Naturvölker. S. 200 ff, 312 ff; *Frazer J.* Golden bough. Vol. 4. Pt. 3. P. 422 ff.

[6] Мы рассматриваем эти различные формы в данном случае лишь в их *идеальном* значении: как многообразные проявления и моменты единой «идеи», лежащей в основе жертвоприношения. Что же касается *генетической* постановки вопроса, можно ли обнаружить некую праформу жертвы, из которой затем образовались все прочие формы, то ее следует при этом полностью оставить в стороне. Как известно, на этот вопрос пытались дать совершенно разные ответы; в то время как Спенсер и Тэйлор рассматривают в качестве такой праформы «приношение даров», другие, например Джевонс и Робетсон Смит, подчеркивают в качестве изначального и решающего момента отношений между богом и человеком «причащение». Новейшее детальное исследование проблемы, предпринятое Гопкинсом, привело его к выводу, что окончательное решение в пользу той или иной теории на основании имеющегося эмпирического материала не представляется возможным: придется ограничиться признанием различных в равной степени исконных мотивов жертвоприношения (*Hopkins E. W.* Origin and evolution of religion. New Haven, 1923. P. 151 ff). В любом случае предлагаемая нами духовная «стратификация» этих мотивов не имеет ничего общего с вопросом об их эмпирически-историческом возникновении, их временной последовательности.

[7] Подробнее см.: *Mannahrdt W.* Wald- und Feldkulte. 2. Aufl. Bd. 1. S. 212 ff.

[8] См. описание ведийского приношения коня у Ольденберга: *Oldenberg H.* Religion des Veda. 2. Aufl. S. 317—318, 471 ff; а также в: *Hopkins E. W.* The religions of India. London, Boston, 1895. P. 191.

[9] См.: *Oldenberg H.* Op. cit. S. 314; *Hopkins E.W.* Origin and evolution of religion. P. 176.

[10] См.: Lieder des Rigveda / Übers. von Hillebrandt. S. 29 ff.

[11] Ср. *Oldenberg H.* Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. S. 37, 155 ff; *Hopkins E. W.* Religions of India., S. 217 ff.

[12] Anguthara-Nikaya. II, 4, 39; Udana I, 9 (нем. пер.: Winternitz. Op. cit. S. 263, 293).

[13] *Cohen H.* Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. S. 236.

[14] Ср.: *Hubert H., Mauss M.* Mélange d'histoire des religions. Paris, 1909. P. 124.

[15] Относительно семитских народов это было показано, например, Бодисеном (*Baudissin.* Adonis und Esmun. Leipzig, 1911). Если главное женское божество у семитов (Иштар, Астарта) связано с определенным природным основанием, олицетворяет идею постоянно возобновляющейся в цепи рождений и пробуждающейся из смерти *жизни,* то Баалы, согласно Бодисену, хотя и представляют оплодотворяющую силу, однако прежде всего являются отцами и, соответственно, властителями рода или племени, которые через цепочку реальных рождений восходят к нему (подробнее см.: Op. cit. S. 25, 39 ff).

[16] См.: *Smith R.* Die Religion der Semiten. Dt. Ausg. S. 212 ff, 239 ff; а также подтверждения и дополнения, сделанные Й. Вельхаузеном относительно этих представлений о жертвоприношении, в особенности по арабским источникам (*Wellhausen J.* Reste arabischen Heidentums. 2. Aufl. Berlin, 1897. S. 112 ff).

[17] См.: *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion // *Hegel G. W.F.* Sämtliche Werke. Bd. 11. S. 225 ff: (в язычестве) «культ есть то, что человек пред-

241

ставляет себе как повседневную жизнь, он живет в этом субстанциальном единстве, культ и жизнь не разделены, и мир абсолютной конечности еще не противопоставил себя бесконечности. Так, у язычников царит сознание своего блаженного состояния, сознание того, что бог в качестве бога народа, города им близок, чувство, что боги благосклонны к ним и даруют им наслаждение наилучшим... Следовательно, культ определен здесь по существу *не как нечто особое,* обособленное от повседневной жизни, но как постоянная жизнь в сфере света и добра. *Временная жизнь* с ее потребностями, эта непосредственная жизнь, *сама есть культ,* и субъект еще не разделяет свою существенную жизнь от поддержания своей временной жизни и от обязанностей своего непосредственного конечного существования. На этой ступени должно существовать *отчетливое сознание* своего бога как такового, возвышение до мысли об абсолютной сущности и благоговейное поклонение ей. Однако прежде всего это — *абстрактное отношение для себя,* куда не вступает конкретная жизнь. Как только отношение культа принимает *более конкретную форму,* оно включает в себя всю *внешнюю действительность индивидуума;* и обычная повседневная жизнь в ее полном объеме — еда, питье, сон, — и все действия, направленные на удовлетворение потребностей человека, соотносятся с культом, а последовательность всех этих действий и свершений составляет святую жизнь» [цит. по: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 388-389. — *Прим. пер.*]

[18] Вместо множества отдельных примеров я ссылаюсь здесь на выражительное обобщение и суждение Германа Узенера в его статье «Мифология» (Archiv für Religionswissenschaft. 1904. Bd. 7. S. 15 ff).

[19] Ср.: *Geldner K.F.* Vedische Studien. Stuttgart, 1899. Bd. 1. S. 144 ff.

[20] Подробнее см.: *Gough A.E.* The philosophy of the Upanishads. London, 1882; *Oldenberg H.* Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus (особенно см.: S. 10 ff).

[21] *Origenes.* ρὶ ευχῆς.. Cap. 10, 2 (*Farneil L.R.* The evolution of religion. 3rd ed. New York, 1905. P. 228).

[22] Подробнее см.: *Marett R.R.* From spell to prayer // The threshold of religion. 3rd ed. P. 29 ff; *Farnell L. R.* Op. cit. P. 163 ff

[23] См. выше: С. 224.; этнографический и религиозно-исторический материал собран прежде всего у Фрейзера: *Frazer J.* Golden bough. Vol. 4. Pt. 3. The dying god. 3rd ed. London, 1911.

[24] См. *Brinton.* Religions of primitive peoples. P. 190 ff. «Заместительная искупительная жертва» обнаружена и в вавилонских текстах, см. об этом: *Zimmern H.* Keilschriften und Bibel. Berlin, 1903. S. 27 ff.

[25] *Dschelal-al-din Rumi.* Vierzeiler nach der Übersetzung von Goldziher // Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910. S. 156.

Часть IV. Диалектика мифологического сознания

Предшествующее рассмотрение было попыткой, согласно общей задаче «Философии символических форм», представить миф как единую энергию духа: как замкнутую форму восприятия, утверждающуюся во всем многообразии объективного материала представлений. Исходя из этого, мы попытались выявить основные категории мифологического мышления: не то чтобы речь шла о застывших, раз и навсегда определенных *схемах* духа, но мы попытались опознать в них определенные изначальные *направления* формообразующей деятельности. Это должно было позволить увидеть за необозримым изобилием мифологических фигур единую творящую силу и закон, по которому эта сила действует. Однако миф не был бы подлинно *духовной* формой, если бы это его единство было всего лишь непротиворечивой простотой устройства. Развертывание его основной формы и ее проявление во все новых мотивах и персонажах происходит в мифе не так, как это имеет место в простом природном процессе, — по образу и подобию спокойного роста изначально имеющегося и заранее сформированного зародыша, нуждающегося лишь в определенных внешних условиях, чтобы начать развитие и превратиться в четко обозначенное явление. Отдельные ступени его развития не просто следуют одна за другой, а противостоят друг другу, часто в резком противоречии. Продвижение заключается не в том, что определенные основные черты, некоторые духовные особенности более ранних ступеней только развиваются и дополняются, а в том, что они отрицаются, более того — просто уничтожаются. И эта диалектика может быть продемонстрирована не только на преобразовании *содержания* мифологического сознания, но она господствует и в его «внутренней форме». И *функция* мифологического творчества как таковая также подчинена ей и внутренне преобразована ею. Эта функция не может проявиться иначе, нежели через последовательное порождение все новых образов — как объективных выражений внутреннего и внешнего универсума, каким он предстает перед взором мифа. Однако, двигаясь по этому пути, она достигает поворотной точки, точки возврата — того пункта, где закон, которому она подчиняется, становится для нее *проблемой.* Разумеется, на первый взгляд это может показаться странным: ведь «наивное» мифологическое сознание счи-

245

тают обычно не способным на подобную дифференциацию. И в самом деле, речь здесь не идет о сознательной *теоретической* рефлексии, с чьей помощью миф мог бы сам себя осмыслить и обратиться против своих собственных основ и предпосылок. Решающий момент заключается больше в том, что он и в этом обратном движении все еще продолжает оставаться в своих пределах. Он не просто выходит за пределы своей сферы, он не переходит к совершенно другому «принципу» — но, полностью заполняя свою сферу, он в конце концов оказывается перед необходимостью разорвать ее. Это завершение, в то же самое время являющееся преодолением, следует из позиции, которую миф занимает по отношению к своему собственному *миру образов.* Он не может выразиться и раскрыться иначе, нежели через этот мир — однако чем дальше он продвигается, тем больше само это проявление становится для него чем-то внешним, не полностью адекватным его собственной воле к выражению. Здесь заключено основание конфликта, постепенно проявляющегося все резче и раскалывающего мифологическое сознание изнутри, тем не менее именно в этом расколе и раскрываются в то же время его первоосновы и его глубина.

Позитивистская философия истории и культуры, основанная прежде всего Контом, принимает последовательное развитие духа, в котором человечество постепенно возводится от «примитивных» фаз сознания к теоретическому познанию, а тем самым и к совершенному духовному овладению действительностью. От воображаемых явлений, фантастических представлений и поверий, наполняющих и отличающих ранние фазы, путь все более определенно ведет к научному постижению действительности как действительности чистых «фактов». Здесь всякая субъективная примесь духа должна быть отброшена — здесь человек стоит перед самой действительностью, которая теперь являет себя тем, что она есть, в то время как до того он видел ее лишь через обманчивую призму собственных чувств и желаний, а также собственных образов и представлений. Согласно Конту, это развитие проходит три основные стадии: «теологическую», «метафизическую» и «позитивную». В первой субъективные желания и представления человека преобразуются им в демонов и божества, во второй — в абстрактные понятия, пока, наконец, в последней фазе не осуществляется ясное разделение «внутреннего» и «внешнего» и самоограничение данными фактами внутреннего и внешнего опыта. Таким образом, в этой теории мифологически-религиозное сознание постепенно вытесняется и преодолевается чуждой ему и внешней по отношению к нему силой. При достижении более высокой ступени более низкая становится, согласно позитивистской схеме, бесполезной, так что ее содержание обречено на отмирание. Известно, однако, что сам Конт не осуществил это следствие и что его философия завершилась не только системой позитивного знания, но и позитивистской религией, более того — позитивистским культом. Запоздалое признание, полученное таким образом религией и культом, представляет собой черту, характерную и значимую не только для духовного развития самого

246

Конта — в нем опосредованно выражено признание *фактического* недостатка позитивистской конструкции истории. Схема трех ступеней, закон «trois états» Конта не дает возможности чисто *имманентной* оценки достижений мифологически-религиозного сознания. Цель, к которой оно стремится, в

этом случае оказывается за пределами его самого, в принципиально ином. Тем самым, однако, за пределами рассмотрения оказываются собственно отличительные свойства и чисто *внутренняя* подвижность мифологически-религиозного духа. Они по-настоящему проявляются только тогда, когда можно показать, что мифологическое и религиозное заключают в самих себе собственный «источник движения» — что они, от первых начал и до своих высших достижений, определяются собственными движущими силами и питаются из своих источников. Даже там, где они выходят далеко за пределы этих первоначал, они не полностью отрываются от родной почвы. Их позиции не переходят резко и неожиданно в отрицание — скорее можно показать, что уже в пределах их самих всякий предпринимаемый ими шаг является в некотором роде амбивалентным. Постоянному *возведению* мифологического мира образов соответствует постоянное стремление *выйти за его пределы* — однако таким образом, что и утверждение, и отрицание принадлежат в равной степени самой форме мифологически-религиозного сознания и сливаются в нем в единый неделимый акт. Процесс уничтожения оказывается, при более глубоком анализе, процессом самоутверждения, который, в свою очередь, может осуществляться лишь благодаря процессу уничтожения: только оба вместе в постоянном взаимодействии они раскрывают истинную сущность и истинное содержание мифологически-религиозной формы.

Мы выделили в развитии *форм языка* три стадии, обозначив их как стадии мимического, аналогического и символического выражения. Первая из них характеризуется тем, что в ней между языковым «знаком» и содержанием созерцания, с ним соотносимым, еще не существует подлинного напряжения, оба скорее переходят друг в друга и стремятся покрыть друг друга. Знак, будучи мимическим знаком, пытается непосредственно передать содержание в своей форме, так сказать, вобрать его в себя, абсорбировать. Лишь постепенно возникает дистанция, нарастающее различие: именно благодаря ей оказывается достижимым характерный феномен речи, разделение *звука* и *значения*[1]. Лишь после осуществления этого разделения конституируется сфера языкового «смысла» как таковая. В своих первоистоках слово еще принадлежит чистой *сфере наличного бытия:* вместо значения в нем воспринимается скорее собственное субстанциальное бытие и собственная субстанциальная сила. Оно не указывает на некоторое вещное содержание, а становится на его место; оно становится своего рода «пра-вещью», первоосновой, силой, вторгающейся в содержательные процессы и их каузальные связи[2]. Для того, чтобы уловить символическую функцию и тем самым чистую идеальность слова, требуется отрешение от этого первого взгляда на язык. Сказанное о язы-

247

ковом знаке в равной мере относится и к знаку письма. Письменный знак также не сразу *воспринимается* как таковой, а рассматривается как часть предметного мира, в некотором роде как квинтэссенция всех заключенных в нем сил. Всякая письменность начинается как мимический знак, как пиктограмма, при этом картинка поначалу еще не несет в себе характера означивания или сообщения. Она просто выступает вместо самого предмета, она замещает его и представляет его. Письмо в своем первом проявлении и первичных формах также принадлежит магической сфере. Оно служит магическому овладению или магической защите: знак, которым припечатывается предмет, втягивает его в сферу собственного воздействия и ограждает его от постороннего влияния. Эта цель достигается тем более успешно, чем больше письмо *походит* на то, что оно должно представлять, — то есть чем больше оно носит характер чисто предметного письма. Поэтому задолго до того как письменный знак начинает восприниматься как выражение предмета, он вызывает трепет как субстанциальное средоточие сил, от него исходящих, как своего рода демонический двойник предмета[3]. Лишь когда этот магический аффект начинает ослабевать, взгляд обращается от реального к идеальному, от предметного к функциональному. Из непосредственного рисуночного письма развивается слоговое и затем фонетическое письмо, в котором изначальная идеограмма, пиктографический знак становится чисто смысловым знаком, символом.

То же самое соотношение мы обнаруживаем в мире мифологических образов. Мифологический образ при своем первом появлении также совсем не осознается *как* образ, как духовное выражение. Он скорее настолько прочно вплавлен в созерцание вещественного мира, «объективной» действительности и объективных событий, что представляется его составной частью. Поэтому и здесь изначально отсутствует какое-либо разделение реального и идеального, области «наличного бытия» и «значения». Переход из одной области в другую осуществляется постоянно, не только в представлении или веровании, но и в *поступках* человека[4]. У истоков мифологических действий и в этом случае оказывается *мимическое* действие, которое никак не обладает лишь «эстетическим», театральным смыслом. Танцор, появляющийся в маске бога или демона, не просто подражает богу или демону, а принимает их натуру, превращается в них и сливается с ними. Это никак не чисто изобразительное действие, пустое представление, здесь нет просто мыслимого, представляемого или «мнимого», которое не было бы одновременно и действительным и действенным. Однако по мере постепенного развития мифологического миросозерцания и здесь намечается разделение, и именно это разделение служит подлинным началом специфически-*религиозного* сознания. *Содержание* религиозного сознания, чем глубже мы пытаемся проследить его истоки, тем меньше поддается отделению от мифологического сознания. Оба настолько переплетены и сочленены, что ни в чем не представляется возможным разделить их и противопоставить друг другу. Если попы-

248

таться выделить из религиозного содержания веры мифологические элементы, то останется религия не в

ее действительном, объективно-историческом проявлении, а лишь ее призрачный силуэт, пустая абстракция. Тем не менее, несмотря на это неразрывное переплетение *содержания* мифа и религии, *форма* у них не одна и та же. И своеобразие религиозной формы проявляется в изменении отношения сознания к мифологическому миру образов. Оно не может обойтись без этого мира, не может непосредственно отринуть его от себя, однако теперь он постепенно, через посредство религиозной постановки вопросов, приобретает новый смысл. Новая идеальность, новое духовное «измерение», открываемое благодаря религии, не только придает мифологическому измененное «значение», но и впервые вводит противопоставление «значения» и «наличного бытия» в область мифа. Религия осуществляет сечение, чуждое мифу как таковому: пользуясь чувственными образами и знаками, она одновременно *сознает,* что именно они собой представляют, — средства выражения, которые при манифестации определенного смысла с необходимостью остаются позади него, которые «указывают» на этот смысл, никогда его полностью не охватывая и не исчерпывая.

Каждая религия в своем развитии достигает точки, где она должна перенести этот «кризис», где она должна оторваться от своего мифологического основания, своей мифологической почвы. Однако способ этого отрыва у разных религий оказывается различным — и в этом-то и проявляется их историческое и духовное своеобразие. И при этом постоянно оказывается, что религия, устанавливая новые отношения с мифологическим миром образов, тем самым одновременно вступает в новые отношения с «действительностью» как целым, с совокупностью эмпирического наличного бытия. Она не может осуществлять свойственную ей критику этого мира, не включая в него одновременно действительное наличное бытие. Ибо поскольку здесь еще не существует отрешенного «объективно» действительного в смысле аналитического теоретического познания, но представление о действительном словно вплавлено в мир мифологических представлений, чувств и верований, то и всякая иная позиция, которую сознание принимает по отношению к этому мифологическому миру, оказывает обратное воздействие на общее представление о наличном бытии вообще. Поэтому идеальность религиозного не только низводит целостность мифологических структурирующих принципов и сил на уровень бытия более низкого порядка, но и обращает эту форму отрицания также и против самих элементов чувственно-естественного наличного бытия.

Чтобы пояснить эту связь, мы обратимся к нескольким ярким примерам, к отдельным типичным позициям, занимаемым религиозной мыслью в ее борьбе против своих собственных мифологических оснований и первоистоков. Поистине классическим примером того великого перелома и отречения, которые при этом происходят, навсегда останется та форма религиозного сознания, что доминирует в пророческих книгах Ветхого Завета. Весь нравственно-религиозный пафос

249

пророков фокусируется в этой *одной* точке. Он опирается на силу и уверенность религиозной *воли,* живущей в пророках, — воли, воздымающей их над созерцанием данности, простого наличного бытия. Это наличное бытие обречено на гибель, когда возникнет новый мир, мир мессианического будущего. Пророческий мир, зримый лишь в религиозной *идее,* не может быть уловлен никаким изображением, всегда ориентированным на чувственную наличность и неотделимым от нее. Поэтому запрет *почитания зримого образа,* запрет создания отображения или подобия того, что находится вверху на небе или внизу на земле, того, что в воде или под землей, приобретает в сознании пророков совершенно новый смысл и совершенно новую силу: он становится подлинной основой самого этого сознания. Получается так, словно теперь одним махом образовался разрыв, не известный «наивному» мифологическому сознанию. Мир представлений политеизма, основное «языческое» воззрение, против которого борются пророки, свободно от обвинения в почитании простого «отображения» божественного постольку, поскольку для него вообще не существует различия между «прообразом» и «отображением» как такового. Этот мир представлений еще обладает в образах божественного, им самим порождаемым, непосредственно самим божественным — именно потому, что он никогда не воспринимает их как *всего лишь* знаки, но как конкретно-чувственные откровения. Поэтому критика этого воззрения пророками основана, если подходит к этому чисто формально, на petitio principii: она приписывает ему взгляд, которого у него самого нет, но который только и порождается новым отношением, новой точкой зрения, откуда оно теперь и рассматривается. С яростным рвением ополчается Исайя против нелепицы, когда человек почитает как нечто божественное свое собственное создание, нечто, произведенное, как он знает, его собственными слабыми силами. «Кто сделал бога и вылил идола, не приносящего никакой пользы?.. Кузнец делает из железа топор, и работает на угольях, молотами обделывает его... Плотник, выбрав дерево, протягивает по нему линию, остроконечным орудием делает на нем очертание... Часть дерева сожигает в огне... А из остатков того же делает бога, идола своего, поклоняется ему, повергается перед ним, и молится ему, и говорит: "спаси меня; ибо ты бог мой". Не знают и не разумеют они: Он закрыл глаза их, чтобы не видели, и сердца их, чтобы не разумели. И не возьмет он этого к своему сердцу, и нет у него столько знания и смысла, чтобы сказать: "половину его я сжег в огне... а из остатка его сделаю ли я мерзость? Буду ли поклоняться куску дерева?"» (Ис. 44, 10—19). Как видно, мифологическому сознанию здесь вменяется новое, чуждое ему напряжение, противоречие, которого оно как такового не знает и не понимает, и делается это затем, чтобы подорвать его изнутри и уничтожить. Однако истинно позитивный момент заключается не в самом этом подрыве, а в духовном моменте, служащем ему исходной точкой: он заключается в возвращении в «сердце» религиозного, в силу чего теперь

образный мир мифа предстает чисто внешним и чисто вещным. Поскольку согласно
250
основам пророческого мирвоззрения между богом и человеком не может быть иного отношения кроме духовно-нравственного отношения «Я» и «Ты», — поэтому отныне всё, не принадлежащее этому фундаментальному отношению, оказывается лишенным религиозной ценности. В тот момент, когда религиозная функция, открыв чисто внутренний мир, отвращается от мира внешнего, от мира природного наличного бытия, это самое наличное бытие теряет свою, так сказать, душу, оказывается низведенным до уровня мертвой «вещи». А тем самым всякий образ, изображение, заимствованное из этой сферы, становится уже не выражением, как прежде, а прямой противоположностью духовного и божественного. Чувственный образ и вся сфера мира чувственных явлений оказываются лишенными подлинного «смысла»: ибо только этим путем возможно углубление, осуществляемое в мышлении и вере пророков чистой религиозной субъективностью, которая уже не поддается отображению ни в чем вещном.

Иной путь перехода из сферы бытия в сферу подлинного религиозного смысла, от образного к безобразному выбрала религия иранского парсизма. Уже Геродот отмечает в своем описании персидской веры в качестве ее существенного момента, что у персов не принято сооружать статуи, храмы и алтари и что персы рассматривали как глупость такие действия других народов, поскольку не считали, как греки, будто боги внешне подобны любям[5]. Здесь действительно обнаруживается та же основная этико-религиозная тенденция, что и у пророков, ибо как и бог пророков, так и Ахура Мазда, персидский бог-творец, не характеризуется иными предикатами, кроме предикатов чистого бытия и нравственного добра. Однако на этом основании в Иране возникло иное отношение как к природе, так и ко всему конкретно-предметному бытию. Почитание, оказываемое религией Заратуштры отдельным природным стихиям и силам, известно. Ее забота об огне и воде, тот трепет, с каким они оберегаются от осквернения, и строгость, с какой такое осквернение карается подобно тяжелейшим нравственным проступкам, доказывают, что узы, связывающие религию с природой, все еще остались не разорванными. Однако и здесь обнаруживается иное отношение, поскольку вместо чисто догматического и ритуального действия внимание обращается к религиозным *мотивам,* лежащим в его основании. В персидской религии природные стихии почитаются не ради них самих, а в силу того места, которое они занимают в великом этико-религиозном споре, в борьбе доброго и злого духа за мировое господство — отсюда и подлинная значимость стихий. В этой борьбе у всякого природного наличного бытия есть своя позиция и своя определенная задача. Подобно тому как человек должен определиться, приняв сторону одной из противоборствующих сил, так и отдельные природные силы занимают место на той или этой стороне — они служат либо делу сохранения миропорядка, либо его разрушению и уничтожению. Именно эта их функция, а не чисто физический облик и физическая сила, наделяет их соответствующей религиозной санкцией. Так что природа в данном случае не должна быть вы-
251
ведена за пределы божественного, поскольку в ней самой — при том что она никогда не может пониматься как непосредственное *отображение* божественного бытия — все же присутствует прямая *соотнесенность* с божественной волей и ее конечной целью. Она либо враждебно противостоит этой воле — и тогда опускается до уровня чистого демонизма, — либо выступает как союзник этой воли. Природа сама по себе не является ни доброй, ни злой, ни «божественной», ни «демонической» — это религиозное сознание делает ее такой, поскольку оно рассматривает ее содержательные элементы не просто как элементы и факторы бытия, а как *факторы культуры,* включая их тем самым в круг, очерченный этически-религиозным взглядом на мир. Они входят в «небесные воинства», которыми Ормузд командует в борьбе против Ахримана, и в этом качестве оказываются сами достойными почитания. В эту область достойного почитания (область «язатов») входят огонь и вода, как условия всякой культуры, всякого человеческого порядка и благонравия. Это превращение их чисто *природного* содержания в определенное *теологическое* содержание особенно ясно выражается в том, что развитая теологическая система персидской религии тщательно стремится снять индифферентность по отношению к добру и злу, свойственную, как представляется, всему чисто природному, — например, утверждая, что вредное или смертельное воздействие, исходящее от огня и воды, присущи не им самим, а являются в высшей степени опосредованными[6]. Это опять-таки ясно показывает, что чисто мифологические элементы, изначально лежащие в основе иранской религии, как и любой другой, не просто вытесняются, а последовательно преобразуются в своем значении. Отсюда следует примечательное взаимопроникновение, своеобразная корреляция и координация природных и духовных сил, вещно-конкретного бытия и абстрактной динамики. В некоторых местах Авесты огонь и «благая мысль» (Воху Мана) непосредственно соседствуют как добрые силы. Когда злой дух напал на творение доброго духа, — говорится в Авесте, — Воху Мана и огонь выступили навстречу ему, чтобы защитить творение, и одолели его, так что он уже не мог препятствовать течению рек и росту растений[7]. Это взаимопроникновение и взаимный переход абстрактного и образного составляют существенную и специфическую черту персидского вероучения. Высшее божество хотя и мыслится здесь в духе монотеизма — поскольку оно в конце концов одолеет и уничтожит своего противника — однако оно, в то же время, является лишь вершиной иерархической пирамиды, включающей в себя как природные, так и чисто духовные силы. В первую очередь ему подчиняются шесть «бессмертных святых» (амеша спента), чьи имена («благая мысль», «лучшая истина» и т.д.) несут на себе ясный отпечаток абстрактной нравственности; за ними следуют язаты, ангелы религии маздеизма, в которых

персонифицируются, с одной стороны, нравственные силы, такие как правдивость, добропорядочность или послушание, а, с другой стороны, — природные стихии, такие как огонь и вода. Таким образом, здесь сама природа, через посредство среднего

252

понятия человеческой культуры, через понимание культурного порядка как религиозного миропорядка, приобретает двойственный и религиозно-расщепленный смысл. Ибо она хотя и *сохраняется* в пределах определенного круга, однако, чтобы сохраниться в нем, одновременно должна быть *уничтожена,* т.е. лишена своей чисто вещно-материальной определенности и, в силу соотнесенности с противопоставлением добра и зла, помещена в совершенно иную плоскость рассмотрения.

Язык религии обладает для обозначения этих тонких и порой неуловимых переходов религиозного сознания реальности своеобразным средством, недоступным понятийному языку логики и чистого теоретического познания. Для этого познания между «действительностью» и «кажимостью», между «бытием» и «не-бытием» нет никакого опосредующего звена. Здесь действует альтернатива Парменида, выбор: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν . Однако в пределах религиозной сферы, по крайней мере в той точке, где она начинает обособляться от сферы чисто мифологического, эта альтернатива не является неизбежной и безусловной. Когда религия отрицает некоторые мифологические фигуры, до того владевшие сознанием, и отторгает их от себя, это отрицание все же не означает, что они просто превращаются в ничто. Мифологические порождения никоим образом не теряют всего своего содержания и всей своей силы и после их преодоления. Напротив, они продолжают существовать — как низшие демонические существа, которые в сравнении с божественным представляются ничтожными, и все же и после того как они в этом смысле оказываются распознанными как «кажимость», все еще вызывают страх как субстанциальная, в некотором смысле существенная кажимость. Развитие религиозного языка характерным образом документирует этот процесс развития религиозного сознания. Так, например, в языке Авесты древнее имя арийского бога света и неба претерпело существенное *изменение значения:* deivos или devas превратился в daeva — этим именем называются злые духи, демоны из свиты Ахримана. На этом примере видно, как в силу того, что религиозная мысль поднимается над элементарным уровнем мифологического обожествления природы, все, что принадлежит этому уровню, снабжается, так сказать, иным знаком: плюс меняется на минус[8]. Но, несмотря на это, получив иной знак, мифологическое порождение все же продолжает существовать. Демонический мир, мир Ахримана — это мир обмана, кажимости и нереального. Подобно тому как Ормазда поддерживают в его борьбе Аша, истина и справедливость, Ахриман является властелином царства лжи, более того, в некоторых местах он отождествляется с ней. И это значит не только то, что он использует ложь и притворство как оружие, но и то, что он и сам объективно оказывается заключенным в круге кажимости и неправды. Он *слеп —* и эта слепота, это не-знание и направляют его на бой с Ормаздом, несущем ему погибель (и Ормазд это знает). Таким образом, он в конечном итоге и погибнет от своей неправды, однако эта гибель произойдет не сразу, а лишь в «конце времен», тогда как в

253

период, на который приходится человеческая история и развитие человеческой культуры, во «время борьбы», он противостоит своей властью Ормазду. Правда, религиозное сознание пророков Израиля и здесь идет на один шаг дальше: оно пытается доказать, что мир низших демонических сил — абсолютное *ничто,* ничто, которому не соответствует никакая, пусть даже опосредованная «реальность», ни в представлении, ни в верованиях, ни в аффекте страха. «Ибо уставы народов, — говорится у Иеремии о богах язычников, — пустота... Не бойтесь их, ибо они не могут причинить зла, но и добра делать не в силах... Это — совершенная пустота, дело заблуждения; во время посещения их они исчезнут» (Иер. 10, 3—15). Новая божественная жизнь, провозглашаемая при этом, не может проявить себя иначе, чем объявив все противоположное просто ирреальным, наваждением. Однако и в этом случае столь радикально жесткое разграничение — удел лишь подлинных религиозных гениев, великих одиночек, в то время как общее религиозное развитие идет иным путем. Здесь образы мифологической фантазии то и дело всплывают, даже после того как утратили подлинную жизнь, превратившись в чистый мир видений и теней. Как в мифологических повериях о душе мертвец еще существует и действует в виде тени, так и мифологический мир образов еще долго подтверждает свою силу, хотя именем религиозной истины им отказано в бытии и сущности[9]. И здесь, так же как и в развитии всех «символических форм», свет и тень связаны друг с другом. Свет проявляется лишь на фоне тени, которую он отбрасывает: чисто «интеллигибельное» находит свою противоположность в чувственном, однако эта противоположность в то же время образует его необходимый коррелят.

Третьим великим примером того, как в ходе развития религиозной мысли и религиозной спекуляции мифологический мир постепенно сходит на нет, и как этот процесс перебрасывается с мифологических фигур на структуры *эмпирически*-чувственного наличного бытия, является учение Упанишад. Оно также достигает своей конечной и высшей цели на пути отрицания, которое становится для него в некотором роде основной религиозной категорией. Единственное имя, единственное обозначение, в конечном итоге остающееся для абсолюта, — само отрицание. Сущее — это Атман, именуемый: нет-нет, и выше этого отрицания, выше «этого нет» не существует более ничего[10]. И последним шагом на этом пути является перенос того же процесса отрицания с объекта на субъект, осуществленный буддизмом. В пророчески-монотеистической религии взаимоотношения Я и бога проявляются тем чище и энергичнее, чем яснее

религиозная мысль и религиозный аффект отстраняется от всего чисто вещного. У освобождения от образа и от предметности образа нет иной цели, нежели ясное и четкое обозначение этого взаимоотношения. Поэтому в нем отрицание находит свою прочную границу: оно оставляет нетронутым средоточие религиозного отношения, личность и ее самосознание. Чем дальше продвигается исчезновение предметности, чем меньше она представляется достаточным и адекватным выражением божественного, тем яснее

254

проявляется новая форма творчества — творчество воли и поступка. Однако буддизм и здесь преодолевает эту последнюю преграду: для него форма «Я» оказывается столь же случайной и внешней, как и какая-нибудь чисто вещная форма. Ибо его религиозная «истина» стремится не только превзойти мир вещей, но и мир желания и действия. В деятельности и желании для него заключено именно то, что постоянно удерживает человека в круговороте *становления,* приковывает его к «колесу рождений». Действие (карма) — это то, что определяет путь человека в непрестанной череде рождений и что поэтому становится для него неиссякающим источником страданий. Поэтому истинное освобождение находится не только по ту сторону вещей, но и прежде всего по ту сторону деяния и вожделения. Для того, кто достиг освобождения, исчезает не только противопоставление Я и мира, но и противопоставление Я и Ты — для него и личность представляет уже больше не ядро, а только оболочку, последний остаток сферы конечного и образного. У нее нет постоянства, собственной «субстанциальности» — она живет и существует лишь в своей непосредственной актуальности, а это значит в появлении и исчезновении, в возникновении и исчезновении разнообразных, все новых элементов наличного бытия. И Я, даже как духовное Я, тем самым также принадлежит миру эфемерных и преходящих порождений, миру сансары, чья конечная причина заключается в незнании[11]. «Подобно обезьяне, блуждающей в лесу, которая хватает один сук и бросает его, чтобы схватить следующий, так же постоянно, день и ночь возникает и исчезает то, что называется духом, или мышлением, или познанием». Таким образом, личность, самость не более чем *имя,* даваемое нами комплексу преходящих элементов содержания наличного бытия: это так же, как слово «повозка» обозначает лишь совокупность ярма и кузова, оглобель и колес, но не некое параллельно этому существующее нечто. «*Сущности* здесь нет». В этом выводе опять-таки особенно ярко и ясно выражается одно всеобщее направление религиозного мышления. Для этого мышления характерно, что всякое бытие, как вещей, так и Я, как внутреннего, так и внешнего мира, обладает весом и значением лишь постольку, поскольку соотносится с религиозным процессом и его средоточием. Это последнее и есть в сущности единственно реальное: в то время как все прочее либо вообще ничтожно, либо обладает, будучи *моментом* в этом процессе, лишь производным бытием, бытием второго разряда. В зависимости от того, какой конкретный вид принимает представление о религиозном процессе в отдельных исторически засвидетельствованных религиях, в зависимости от того, как расставлены в них религиозные ценностные акценты, они выделяют различные элементы и их, выражаясь языком Платона, «отмечают печатью бытия». Религия действия с необходимостью действует при этом иначе, чем религия страдания; религия культуры — иначе, чем чистая религия природы. «Сущими» для религиозного созерцания и умонастроения оказываются в конечном счете лишь те элементы содержания, которые получают свет от своего собственного центра, в то

255

время как все прочее, что индифферентно по отношению к центральной религиозной альтернативе, то, что ἀδιάφορον, растворяется во тьме ничто. Для буддизма в эту область ничто уходят и Я, индивидуум и индивидуальная «душа», поскольку они не вписываются в его вариант основной религиозной проблемы. Ибо хотя по своему существенному содержанию и цели буддизм и является чистой религией избавления, однако избавление, которое он ищет, — это не избавление индивидуального Я, но избавление *от* индивидуального Я. То, что мы называем душой, что мы называем личностью, само не является здесь реальностью, а представляет собой лишь последнюю, наименее поддающуюся разоблачению и преодолению иллюзию, в которую нас ловит эмпирическое, привязанное к «образу и имени» представление. Кто полностью преодолел эту область образов и имен, для того потеряло силу и наваждение самостоятельной индивидуальности. А вместе с субстанциальной душой должен исчезнуть и ее религиозный коррелят, и отображение — субстанциальное божество. Будда не отрицал божеств народной религии, однако они для него всего лишь отдельные существа, как и все единичное подверженные закону исчезновения. Поскольку они сами заключены в круговорот становления и тем самым страдания, они не могут оказать помощь, принести избавления от страданий. Так буддизм становится воплощением типа «атеистической религии»: не в том смысле, что он отрицает *наличное бытие* богов, а в гораздо более глубоком и радикальном смысле, в том смысле, что это наличное бытие иррелевантно и лишено значения в отношении его центральной, основной проблемы. Однако попытка на этом основании вообще лишить его звания религии и вместо этого объявить его лишь практическим нравственным учением означает произвольное сужение понятия религии. Ибо не *содержание* учения, а лишь его *форма* может решить вопрос о подведении учения под это понятие: утверждение не определенного бытия, а определенного «порядка», специфического *смысла* — вот что характеризует некоторое учение как религию. Любой элемент бытия — и как раз буддизм является одним из наиболее значимых примеров этого — может быть подвергнут отрицанию, лишь бы была при этом сохранена общая функция религиозного «смыслообразования». Здесь акт религиозного «синтеза» устремляется в направлении, в котором в конечном счете регистрируется и подвергается определенному

истолкованию лишь само событие, в то время как любой предполагаемый *субстрат* этого события все больше и больше растворяется, пока не погружается полностью в ничто.

Христианство в своем общем развитии также ведет эту борьбу — борьбу за подобающее и свойственное ему определение религиозной «реальности». Отделение от мифологического мира образов проходит в этом случае столь мучительно, поскольку определенные мифологические представления настолько глубоко въелись в его собственное учение, в состав его догматики, что не могут быть из него удалены без угрозы для самого состава. На это историческое обстоятельство ссылался Шеллинг, чтобы сделать из него вывод, что «естественная рели-

256

гая» является необходимой предпосылкой всякой «религии откровения». «Ведь откровение не творит для себя тот материал, в котором действует, оно находит его, материал, независим от него. Формальное значение откровения состоит в том, чтобы преодолеть чисто естественную, несвободную религию, но именно поэтому откровение заключает в себе эту последнюю: так начало снимающее заключает в себе снимаемое... Если допустимо видеть в язычестве искажение откровенных истин, то никак уж нельзя запретить видеть в христианстве поправленное, поставленное на место язычество... Ведь родство того и другого, мифологии и откровения, сказалось уже в общности их внешних судеб: как мифологию, так и откровение пытались — совершенно одинаково различая в них форму и содержание, сущность и оболочку, приспособленную ко времени, — подвергнуть рационализации, т.е. сводить к смыслу разумному или казавшемуся разумным большинству. Однако если исторгнуть языческое, то у христианства будет отнята вся его реальность»[12]. [81]*. Сказанное здесь Шеллингом получило подтверждение в последующих исследованиях по истории религии в таком объеме, какой он сам вряд ли мог предполагать. Сегодня на основании этих исследований можно утверждать, что едва ли существует какая-либо черта христианского мира верований и представлений, едва ли какой-либо символ или сравнение, не поддающиеся сопоставлению с какой-либо соответствующей мифологически-языческой параллелью[13]. Вся история догматики, ее развитие от первых шагов до Лютера и Цвингли демонстрируют нам постоянную борьбу между историческим изначальным смыслом «символов», согласно которому они еще полностью предстают как «таинства» и «мистерии», и их производным, чисто «духовным» смыслом. И здесь «идеальное» лишь постепенно, напряженным трудом высвобождается из сферы вещного, реально-действительного. В особенности крещение и евхаристия поначалу понимались и оценивались еще полностью в том реальном смысле, согласно непосредственному воздействию, им свойственному. «Символическое, — замечает Гарнак относительно раннего христианства, — следует представлять себе применительно к тому времени не как противоположность объективному, реальному, а как таинственное, идущее от бога (μυστέρίον), которому противостоит естественное, профанически-ясное»[14]. В подобном понимании отражается различие, восходящее к самым ранним корням мифологического мышления[15]. И именно в этой ограниченности христианства заключается значительная часть его исторической силы. Оно, возможно, потерпело бы поражение в соперничестве с восточными религиями за мировое господство, характерном для конца античности, если бы не эта мифологическая «заземленность», сохранявшаяся, несмотря на все попытки преобразований. Эта связь может быть продемонстрирована и доказана вплоть до малейших деталей на различных элементах литургии[16]. Так что и в этом случае новая религиозная *тенденция,* отличающая христианство, новое смыслообразование, выражающееся в требовании μετάνοια, не может выразиться и утвердиться непосредственно, новая форма, напротив, не имеет иной возможности прояв-

257

ления и обретения зрелости, кроме как в мифологическом материале, игрющем при этом роль своего рода историко-психологической «данности». Развитие «догматики» постоянно определяется обоими этими рядами условий: ибо всякая догма — не что иное, как оправа, которой обрамляется чистый религиозный смысл, когда его пытаются высказать как представление и бытие.

И в этом случае именно *мистика* предпринимает попытку добраться до чистого смысла религии как таковой, независимо от какой-либо примеси «инакости» эмпирически-чувственного наличного бытия и чувственного мира образов и представлений. В ней проявляется чистая динамика религиозного чувства, стремящаяся отринуть и расторгнуть косную и внешнюю данность. Отношения человека с богом находят адекватное выражение не в образном языке эмпирического или мифологического созерцания и не в орбите «фактического» наличного бытия и эмпирически-реальных событий. Лишь если Я полностью выходит из этой сферы, если оно возвращается в свою сущность и в свои основания, соприкасаясь в них с простой сущностью бога, без посредства образа — лишь тогда ему открывается чистая истина и проникновенность этих отношений. Соответственно, мистика сбрасывает с себя как мифологические, так и исторические элементы содержания веры. Она стремится к преодолению догматики, поскольку и в догматике, даже если она предстает в чисто интеллектуальной формулировке, момент образности продолжает оставаться доминирующим. Ибо всякая догматика действует путем выделения и ограничения: она пытается претворить в определенность *представления* и его жестко структурированных «произведений» то, что может быть схвачено и осмыслено лишь в динамике религиозной жизни. Тем самым образ и догмат, «конкретное» и «абстрактное» выражение религиозного, оказываются, с точки зрения мистики, на одной линии. Вочеловечение бога уже больше не следует рассматривать как *факт,* будь то мифологический, будь то

исторический: оно понимается как процесс, постоянно осуществляемый заново в человеческом *сознании.* При этом происходит не последующее объединение двух существующих самостоятельно противоположных «натур», а из единства религиозной *связи,* которая является для мистики единственно известной и исконной данностью, выступает двойственность *элементов* этой связи. «Отец рождает своего сына, — говорится у Майстера Экхарта, — беспрестанно, и я скажу даже больше: он рождает не только меня, своего сына, он рождает меня для себя и себя для меня»[17]. Эта фундаментальная идея полярности, стремящейся раствориться в чистой корреляции, но, тем не менее, вынужденной сохраниться как полярность, определяет характер и путь христианской мистики. Этот путь ознаменован методом опять-таки «негативного богословия», который последовательно проходит по всем «категориям» созерцания и мышления. Чтобы постичь божественное, следует прежде отринуть все условия конечного и эмпирического бытия, «где», «когда» и «что». К богу — согласно Экхарту и Сузо — не приложима характеристика «где»: он «линия окруж-

258

ности, чья середина везде, а окрестности — нигде», в нем точно так же стерты все различия и противопоставления времени: прошлого, настоящего и будущего; его вечность — это присутствие сейчас, ничего не знающего о времени. Так что ему остается лишь «безымянное ничто», форма бесформенности. Христианская мистика также постоянно подвергается опасности, что это ничто, эта бесформенность поглотят как бытие, так и Я. Однако здесь остается последний предел, который она, в отличие от буддийской спекуляции, не преодолевает. Ибо в христианстве, где проблема индивидуального Я, проблема *отдельной души* находится в центре внимания, освобождение *от* Я может быть помыслено лишь как в то же самое время освобождение *для* Я. Поэтому даже там, где кажется, что Экхарт и Таулер приближаются к буддийской нирване, где они растворяют Я в боге, они стремятся сохранить за самим этим растворением, так сказать, его индивидуальную форму: остается точка, «искорка», *знаменующая* для Я это самое отречение от себя самого.

Здесь опять-таки с особой четкостью выявляется диалектика, пронизывающая все развитие мифологически-религиозного сознания. В качестве одной из основных черт мифологического образа мысли мы обнаружили его склонность переводить *связь,* устанавливаемую между двумя элементами, в отношение *тождества.* Желаемый синтез постоянно приводит к совпадению, к «конкреции» двух связываемых членов отношения[18]. И *эта* форма требования единства постоянно ощущается в религиозном чувстве и религиозной мысли, в том числе и там, где они перерастают свою мифологическую обусловленность. Лишь когда различие между богом и человеком исчезло, когда бог стал человеком, а человек — богом, цель избавления представляется достигнутой. В качестве подлинной и высшей цели уже в гностицизме считается непосредственное обожествление, апофеоз: τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι θεωθῆναι (Poimandres. I, 22)[19]. Здесь мы находимся на границе, отделяющей мифологически-религиозный подход от философско-религиозного в строгом смысле. Философия религии мыслит единство бога и человека не столько как субстанциальное, сколько как подлинно *синтетическое* единство: единство различного. Поэтому для нее отделение остается необходимым моментом, условием осуществления самого единства. С классической четкостью это было высказано Платоном. В речи Диотимы в «Пире» связь между человеком и богом устанавливает Эрос, задача которого как великого посредника, состоит в том, чтобы передавать, толковать богам идущее от людей и людям — идущее от богов. Находясь между ними, он заполняет существующий между ними разрыв, так что через него происходит единение вселенной. «Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев — и наяву и во сне»[20].[82]*. В этом отрицании «соприкосновения» бога и человека Платон как диалектик осуществляет резкое разделение, недоступное ни мифу, ни мистике. Место апофеоза, тождества человека и бога занимает теперь требование ὁμοίωσις τῷ θεῷ[83]*: требование, которое не

259

может быть выполнено иначе, нежели в деятельности человека, в постоянном продвижении в *направлении блага,* при том что само *благо* остается «по ту сторону бытия» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Здесь обозначе-

на — при том что Платон не отвергает мифологический образ как таковой и, как кажется, очень тесно соприкасается *содержательно* с определенными фундаментальными мифологическими представлениями — новая *форма мысли,* принципиально переступающая границы мифа. Синопсис, общий взгляд, уже не ведет к συμπιώσις: он становится единством идеального воззрения, которое создается именно взаимосвязью, нерасторжимой корреляцией синтеза и анализа.

В противоположность этому религиозное сознание остается отмеченным тем, что в нем конфликт между чисто смысловым содержанием и образным выражением этого содержания никогда не затухает, а вновь разгорается в каждой фазе его развития. Идет постоянный поиск примирения этих полюсов, однако полного примирения не удается достигнуть никогда. В стремлении выйти за пределы мифологического мира образов и в неразрывном сочленении, неустранимой привязанности к этому самому миру заключается коренной момент самого религиозного процесса. Даже высшая духовная сублимация, доступная религии, не уничтожает этого противоречия: она лишь служит тому, чтобы все более ясно обнаруживать его и *понимать* его в его имманентной необходимости. Здесь опять само собой приходит на ум сравнение пути религии и

пути *языка.* И это сравнение представляет собой не просто субъективную рефлексию, пытающуюся установить искусственную перемычку между далекими и чуждыми по своему содержанию духовными областями, поскольку мы ухватываем, благодаря этому сравнению, связь, к которой религиозную спекуляцию постоянно подводило ее собственное развитие и которую она пыталась каждый раз по-новому обозначить и определить своими понятийными и мыслительными средствами. То, что обыденному, «профанному» взгляду на мир представляется непосредственно данной действительностью «вещей», религиозное воззрение превращает в мир «знаков». Специфически-религиозный угол зрения прямо-таки определяется этим превращением. Все физическое и материальное, всякое наличное бытие и всякое событие становится притчей: телесно-образным выражением духовного. Наивный синкретизм «образа» и «вещи», имманентность обоих, существующие в мифологическом мышлении[21], начинают отступать: на их месте все более четко и ясно формируется та форма «трансцендентности», с чьей помощью — в онтологическом ракурсе — выражается новое разделение, которое религиозное *сознание* отныне испытало в себе самом. Уже ни одна вещь и ни одно событие не означает просто самого себя, а стали указанием на нечто «иное», «потустороннее». В этом строгом разделении бытия, являющегося «прообразом» и «отраженным образом», религиозное сознание впервые достигает свойственной ему и своеобразной идеальности — и одновременно оно соприкасается с фундаментальной мыслью, которую философское мышление последовательно разрабатывает, двигаясь

260

совершенно иными путями и действуя при наличии иных предпосылок. В своей исторической действенности обе формы идеального могут теперь непосредственно вступить во взаимодействие. Когда Платон утверждает, что идея блага находится «по ту сторону бытия», и когда он сравнивает ее с солнцем, на которое человеческий глаз не может взглянуть прямо, а которое он может рассматривать лишь в его отражении, в отблеске на воде, то он создает тем самым типичное и устойчивое средство выражения и для языка религиозных форм. В истории христианства развитие этого средства выражения, его совершенствование и религиозное углубление может быть прослежено от Нового Завета до догматических и мистических спекуляций Средневековья и далее, вплоть до философии религии восемнадцатого и девятнадцатого веков. От апостола Павла до Экхарта и Таулера, а от них до Гамана и Якоби ведет непрерывная цепь религиозной мысли. И то и дело проблема религии смыкается при этом — в силу решающего опосредующего понятия знака — с проблемой языка. «Говоря начистоту, — пишет Гаман Лафатеру, — все мое христианство — это вкус к знаку, а также к элементарным стихиям воды, хлеба, вина. Здесь изобилие для голода и жажды — изобилие, которое не просто как закон отбрасывает тень *будущих* благ, а αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, по-

скольку они могут быть представлены, сделаны зримыми и наглядными через отражение в загадке; ибоτέλειονнаходится в потустороннем мире»[22]. Подобно тому как для мистического взгляда Экхарта все твари суть не что иное, как «слова, произнесенные богом»[23], здесь также все творение, все как естественные, так и духовно-исторические события становятся постоянной *речью* творца к твари через тварь. «Ибо один день говорит это другому, и одна ночь возвещает другой. Их призыв пересекает все края вплоть до края света, и в каждом наречии слышится их голос»[24]. Благодаря Якоби, который пытался в своем мышлении объединить основные элементы метафизически-символического мирсозерцания Гамана с элементами кантианства, мы знаем, как раскрывающаяся здесь объективная связь преобразуется в субъективную, в психологически-трансцендентальную. Язык и религия соотнесены и самым интимным образом сочленены друг с другом потому, что произрастают из одного и того же духовного корня: они представляют собой не что иное, как различные способности человеческой души постигать сверхчувственное чувственным образом, чувственное — сверхчувственным. Весь «разум» человека как пассивное «восприятие» зависит от помощи чувственного. Так что между человеческим духом и сущностью вещей всегда и с необходимостью в качестве опосредующего звена включен мир образов и знаков. «Всегда есть что-нибудь между нами и истинной сущностью: чувство, образ и слово. Мы повсюду видим лишь скрытое, но как скрытое мы видим и ощущаем одно и то же. Увиденному, уловленному чувством мы придаем в качестве знака слово, живое слово. В этом достоинство слова. Само оно не есть откровение; однако оно несет откровение, оно закрепляет его и помогает распространению закрепленного... Без этого дара непосред-

261

ственного откровения и истолкования употребление речи никогда не нашло бы места среди людей. С этим даром весь род человеческий разом изобрел язык в самом начале... Каждое племя создало себе собственный язык; ни одно племя не понимает другого, однако все говорят — все говорят, потому что все, пусть и не в равной мере, но в сходной, вместе с разумом восприняли дар понимать, познавать внутреннее по внешнему, сокровенное по откровению, невидимое по видимому»[25].

Если, таким образом, как философия религии, так и философия языка указывают на точку, где обе они пересекаются и где как язык, так и религия объединяются в одном едином посреднике — духовном «смысле», то для философии символических форм это порождает новую проблему. Для нее, конечно, речь не может идти о том, чтобы растворить специфическое отличие языка и религии в некоем изначальном единстве — независимо от того, понимается ли оно субъективно или объективно, определяется ли оно как единство божественного происхождения вещей или как единство «разума», как единство человеческого

духа. Ибо ее вопрос направлен не на общность *происхождения,* а на общность *структуры.* Она не ищет скрытое общее *основание* языка и религии, а должна задаться вопросом, нельзя ли обнаружить между ними, при том что это вполне самостоятельные и своеобразные образования, единство *функции.* Если подобное единство имеется, то искать его следует не где-нибудь, а как раз в основной направленности самого символического выражения, во внутреннем правиле, согласно которому оно развивается. При анализе языка мы попытались проследить, как слово и звук, прежде чем была постигнута их чисто символическая функция, проходят ряд промежуточных ступеней, где они еще словно колеблются между миром «вещей» и миром «значений». Звук полагает, что может «означить» предметное содержание, на которое он нацелен, лишь уподобившись ему каким-либо образом, вступая с ним в отношения непосредственного «сходства» или опосредованного «соответствия». Знак должен каким-либо образом сливаться с вещным миром, должен стать с ним одного рода, чтобы служить его выражением. Религиозное выражение в том виде, в каком оно проявляется изначально, также характеризуется своей непосредственной близостью к чувственному наличному бытию. Оно также не смогло бы проникнуть в бытие и задержаться в нем, если бы не цеплялось подобным образом за чувственно-вещное. Правда, не существует никакого, пусть даже самого «примитивного», выражения религиозного духа, где бы, как и в языковом звуке, уже не наметилась *тенденция* к разделению, будущему «кризису», который будет в нем осуществляться. Ибо даже в самых элементарных порождениях религиозного всегда осуществляется разграничение мира «священного» и мира «профанного». Однако это разграничение двух миров не исключает постоянного перехода между ними, сквозного взаимодействия, как и сплошного обоюдного уподобления. Более того, сила священного как раз в том и проявляется, что оно с неограниченной, непосредственно-чувственной мощью овладевает любым отдельным физическим налич-

262

ным бытием и всяким частным физическим событием — всегда готовое к тому, чтобы ворваться в него и использовать его как инструмент для собственных целей. Так что здесь все, даже самые частные, случайные, чувственно-единичные вещи в то же время обладают магически-религиозным «значением», более того, именно эта единичность и случайность становится отличительным признаком, благодаря которому вещь или процесс оказываются изъятыми из сферы обычного и перенесенными в сферу священного. Техника магии и жертвоприношения пытается прочертить через это хитросплетение «случайностей» определенные четкие линии, пытается внести в него определенное членение и своего рода «систематический» порядок. Так, например, авгур при наблюдении за полетом птиц делит небо на населенные определенными божествами и подвластные им участки, которые заранее известны ему как священные участки и имеют свои имена. Однако все-таки и за пределами подобных жестких схем, демонстрирующих первый опыт «обобщения», каждое совершенно изолированное и единичное явление в любой момент может быть наделено функцией приметы. Все что угодно из того, что существует и происходит, принадлежит в то же время магически-религиозному комплексу, комплексу значений и предзнаменований. Так что все чувственное бытие именно в чувственной непосредственности одновременно является «знаком» и «чудесным знамением»: ведь на этой ступени созерцания и то и другое еще с необходимостью связано вместе и представляет собой лишь разные выражения одной и той же ситуации. Единичное *становится* знаком и чудом, как только оно воспринимается не просто в своем пространственно-временном существовании, а как значимое выражение, как проявление демонических или божественных сил. Таким образом, знак в этом случае, как фундаментальная религиозная форма, вступает в отношение со всем и все превращает в себя — однако одновременно по этой же причине сам он входит в целое чувственно-конкретного бытия и сливается с ним в теснейшем единстве.

Однако подобно тому как язык в своем духовном развитии определен тем, что цепляется за чувственное и в то же время стремится вырваться за его пределы, выходя из узких рамок «мимического», — так и в сфере религиозного проявляется то же характерное противоречие. И здесь переход не происходит непосредственно — между двумя полюсами имеется некая срединная позиция духа. Чувственное и духовное уже никоим образом не совпадают в ней, однако все же постоянно указывают друг на друга. Они находятся друг с другом в состоянии «аналогии», благодаря которому они оказываются как соотнесенными друг с другом, так и отделенными друг от друга. В религиозном мышлении это отношение всегда появляется там, где резкая черта разделяет мир чувственного и сверхчувственного, духовного и телесного, — где, однако, оба мира обретают свое конкретное религиозное оформление именно благодаря тому, что отражаются друг в друге. Поэтому «аналогия» постоянно наделена типичными чертами «аллегории»: ведь всякое религиозное «понимание» действительности проистекает не из

263

нее самой, а обусловлено тем и стремится к тому, чтобы она была соотнесена с некоторым «другим» и познана в этом «другом» соответственно своему смыслу. Прежде всего средневековое мышление предоставляет возможность рассмотреть этот поступательный духовный процесс аллегоризации. Все действительное теряет в нем свое непосредственное значение бытия в той мере, в какой оно подчиняется специфически-религиозному «смыслообразованию». Его физический состав оказывается всего лишь оболочкой и маской, за которой скрывается его спиритуальный смысл. Этот смысл и следует толковать — четырьмя видами толкования, различающимися в средневековых источниках и именующихся историческим, аллегорическим, тропологическим и аналогическим толкованием. Если в первом определенное событие

рассматривается в его чисто эмпирической фактичности, то лишь три следующие вскрывают его подлинное содержание, его этико-метафизическое значение. Еще Данте сохранил в неизменном виде это представление Средневековья, на которое опирается не только его теология, но и не в меньшей степени его поэтика[26]. В этой новой форме аллегорезы осуществился новый «угол зрения», новое соотношение далекого и близкого. Теперь религиозный дух может погружаться в действительность, в единичное и фактическое, не будучи захваченным ими, ибо то, что он видит в действительном, никогда не является этим действительным в его непосредственности, а представляет собой трансцендентальный смысл, находящий в нем свое опосредованное отображение. Теперь напряжение между миром, которому принадлежит знак, и тем, что этим знаком выражется, достигло нового размаха и интенсивности, а тем самым возросла и *осознанность* знака. На первой ступени рассмотрения знаки и обозначаемое ими находятся в некотором роде на одной плоскости: одна чувственная «вещь», одно эмпирическое событие указывает на другое и служит его приметой и предзнаменованием. Здесь же, напротив, уже не существует подобного прямого отношения, есть лишь отношение, опосредованное рефлексией. Форма «тропологического» мышления преобразует все наличное бытие в некий троп, в метафору — однако истолкование этой метафоры нуждается в своеобразном искусстве религиозной «герменевтики», которую средневековое мышление пытается упорядочить посредством твердых правил.

Чтобы установить эти правила и довести их до реализации, требуется все же *одна* точка, где мир духовного трансцендентного «смысла» и мир эмпирической действительности соприкасаются, несмотря на их внутреннее различие и внутреннюю противоположность, — более того, где происходит их непосредственное взаимопроникновение. Всякое аллегорически-тропологическое толкование завязано на фундаментальной проблеме спасения, а тем самым — на исторической действительности спасителя, образующей твердую центральную точку опоры. Всякое временное становление, всякое естественное событие и всякий человеческий поступок озаряются лишь этим источником: они образуют осмысленный космос, становясь необходимым зве-

264

ном в религиозном «плане спасения», его целенаправленными элементами. И от этого единого духовного центра постепенно расширяется круг толкования. Высший, «аналогический» смысл некоторого пассажа в тексте или определенного события оказывается найденным, как только удается обнаружить в них указание на сверхъестественное или на его непосредственное историческое проявление, на *церковь*[27]. Как видно, любое даже самое продвинутое «духовное» истолкование, всякая спиритуализация естественного бытия оказываются в этом случае обусловленными предпосылкой и обратным мотивом, согласно которому сам логос сошел в мир чувственного, что он «воплотился» в нем во временной уникальности. Однако уже средневековая мистика противопоставляет этой форме аллегории иной, новый смысл основных символов христианского учения. Она растворяет временную уникальность в вечности; она удаляет из религиозного процесса все его чисто историческое содержание. Процесс спасения смещается обратно в глубины Я, в пучину души, где он осуществляется без какого-либо постороннего посредничества, в непосредственной корреляции Я с богом и бога с Я[28]. И здесь обнаруживается, насколько смысл всех основных религиозных понятий зависит от своеобразия и направления символики, живущей в них, — ибо новая ориентация этой символики, происходящая в мистике, придает теперь каждому отдельному понятию новое содержание и как бы новое звучание, новый оттенок. Все чувственное есть и будет знаком и притчей — однако в этом знаке уже нет ничего от «чуда», если видеть характерную особенность чуда в его особенности, в единичном частном откровении сверхчувственного. Отныне подлинное откровение не происходит ни в чем единичном, оно осуществляется в целом: в мире как целом, так же как и в человеческой душе как целом[29].

Мы оказываемся тем самым перед представлением, полное развитие и оформление которого выходит за пределы религиозного мышления. Только в истории философского идеализма Нового времени это понимание символа, обозначившееся в мистицизме, получило рельефное интеллектуальное выражение. Лейбниц прямо подхватывает слова Экхарта, утверждающего, что всякое индивидуальное бытие — «след бога». «В нашем индвидуальном существе, — говорится в его сочинении "О подлинной мистической теологии", — заключена бесконечность, след, подобие всезнания и всемогущества бога». Исходя из этого и строится его «гармоническая» картина мира, покаящаяся не на какой-либо форме каузального воздействия, не на взаимодействии отдельных существ, а на их изначальном взаимном «соответствии». Каждая монада сама по себе представляет собой нечто вполне самостоятельное и законченное — однако именно в этом своеобразии и законченности она является живым «зеркалом универсума», который она отражает, соответственно своей особой точке зрения. Таким образом, здесь возникает своего рода символика, не исключающая мысли о сквозной и непреложной *закономерности* всякого бытия и события, более того, в сущности основанная на этой мысли. Знак окончатель-

265

но отбросил всякую частность и случайность, он стал чистым выражением всеобщего порядка. В системе универсальной гармонии больше нет «чудес»: однако сама гармония вполне знаменует постоянное и универсальное чудо, вбирая в себя и «абсорбируя» тем самым все частные случаи чуда[31]. Духовное уже не вторгается в чувственное, чтобы оставить в нем отдельное отображение или аналог, в котором оно являет себя, — теперь *совокупность* чувственного является подлинным полем откровения духовного. «Toute la

nature, — пишет Лейбниц Боссюэ, — est pleine de miracles, mais de miracles de raison»[32,84]*. Таким образом, здесь достигается новый и своеобразный синтез «символического» и «рационального». Смысл мира открывается нам только в том случае, если мы возвышаемся до такой точки зрения, с которой мы можем рассматривать все бытие и все события *одновременно* как рациональные и символические — как и сама *логика* Лейбница через посредство идеи «универсального алфавита» теснейшим образом связана с его представлением о символическом и пропитана этим представлением. Свое продолжение, систематическое развитие и обоснование это представление получило в философии религии Нового времени, благодаря Шлейермахеру. Его «Речи о религии» подходят к проблеме именно в том виде, какой был придан ей Лейбницем. И именно в силу этой идеальной, принадлежащей области истории идей связи, проработанная Шлейермахером религия «универсума» перерастает форму простого натуралистского «пантеизма». Понимать все частное как составляющую целого, все ограниченное как отображение бесконечного — вот что такое, согласно Шлейермахеру, религия. Однако пространство и масса еще не составляют мира и тем самым не являются материей религии — искать в них бесконечность — это ребячество. «Что в самом деле трогает религиозное чувство во внешнем мире, это не его массы, а его законы». И именно эти законы заключают в себе также подлинный, действительно религиозный смысл чуда. «Что же такое чудо! — скажите мне, в каком языке... оно значит нечто иное, нежели знак, знамение? И, стало быть, все эти выражения высказывают не что иное, как непосредственную связь явления с бесконечным, с универсумом; но разве это исключает такую же непосредственную связь с конечным и природой? Чудо — это лишь религиозное наименование для случая, события; всякое событие, даже самое естественное, становится чудом, если оно только подходит для того, чтобы религиозный взгляд на него стал господствующим»[33]. Здесь мы оказываемся на противоположном полюсе того представления, согласно которому символическое — это объективно реальное, непосредственно произведенное богом, мистерия[34]. Ведь религиозная значимость события зависит теперь не от его содержания, а только от его формы: не его свойства и непосредственное происхождение придают ему характер символа, а тот духовный аспект, в каком его рассматривают, его «соотнесенность» с универсумом, которую он обретает в религиозном чувстве и религиозной мысли. В маятниковом колебании, в осцилляции между этими полюсами и заключается то движение религиозного духа, где только и

266

конституируется его собственная форма, не столько как покоящаяся структура, сколько как своеобразный способ структурирования. Здесь проявляется как корреляция «смысла» и «образа», так и конфликт между ними, глубоко укорененные в сущности символического, смысло-образного выражения вообще. С одной стороны, уже низшее, наиболее примитивное мифологическое структурирование оказывается носителем смысла: ведь оно уже находится под знаком того изначального разделения, что вычленяет мир «священного» из мира «профанного» и разграничивает их. С другой стороны, даже высшая религиозная «истина» остается привязанной к чувственному наличному бытию — как бытию образов, так и бытию вещей. Ей постоянно приходится вновь и вновь погружаться в это наличное бытие — которое она, в соответствии со своей конечной «интеллигибельной» целью, стремится исторгнуть и отторгнуть, — поскольку только в нем она обретает свою форму выражения и тем самым конкретную действительность и действенность. Подобно тому как Платон говорит о понятиях, о мире теоретического познания, что разложение единого на множественное и схождение множественного в одно не имеет здесь ни начала, ни конца, но что оно всегда было, есть и будет «бессмертной и никогда не стареющей встречей» нашего мышления и речи, — так и взаимопроникновение и взаимооталкивание «смысла» и «образа» входит в число существенных условий религиозного. Если бы когда-нибудь место этого слияния и расхождения заняло чистое и полное равновесие, то тем самым было бы снято и внутреннее напряжение религии, на котором держится ее значение как «символической формы». Тем самым требование этого равновесия указывает на иную сферу. Лишь когда мы обратимся от мифологического мира образов и мира религиозного смысла к сфере искусства и художественного выражения, то столкновение, определяющее развитие религиозного сознания, окажется если и не снятым, то хотя бы в некотором смысле смягченным и умиротворенным. Ибо основную направленность эстетического характеризует именно то, что в нем образ, изображение остается признанным как таковое и чтобы выполнить свою функцию не должно отрекаться от себя и своего содержания. Миф всегда видит в образе одновременно часть субстанциальной действительности, самого вещного мира, наделенную теми же или более высокими силами, что и мир. Религиозное воззрение стремится от этого первого магического представления ко все более чистому одухотворению. И все-таки и оно обречено вновь и вновь оказываться в той точке, где вопрос о его смысловом и истинном содержании переходит в вопрос о действительности его предметов, где перед ним жестко и непреклонно возникает проблема «существования». Лишь эстетическое сознание действительно оставляет этот вопрос позади себя. Благодаря тому, что оно с самого начала предается чистому «наблюдению», разрабатывает форму созерцания в противовес всем формам воздействия, образы, которые порождаются этой деятельностью сознания, обретают чисто имманентную значимость. Они признают себя «кажимостью» в сопоставлении

267

с эмпирически-реальной действительностью вещей, однако эта «кажимость» обладает своей собственной истиной, потому что она обладает своей собственной закономерностью. В то же время в обращении к этой закономерности возникает новая свобода сознания: образ не оказывает теперь обратного влияния на

духовное как нечто самостоятельно-вещное, а становится для него чистым выражением его собственной творческой силы.

Примечания

[1] См.: Т. 1. С. 117 и далее.

[2] Подробнее см. в моем исследовании: Sprache und Mythos. Leipzig, 1924. S. 38 ff; ср. также выше: С. 55 и далее.

[3] Примеры см., например, у Данцеля: *Danzel T.W.* Die Anfänge der Schrift. Leipzig, 1912.

[4] Об этом и дальнейшем см. выше: С. 52 и далее.

[5] *Herodot.* I, 131, ср. особенно: III, 29.

[6] Подробнее об этом см.: *Henry V.* Le parsisme. Paris, 1905. P.63. [7] Yasht 13, 77.

[8] Подробнее об этом религиозно-языковом изменении значения см.: *Schröder L., von.* Arische Religion. Bd. 1. S. 273 ff, а также статью Джексона в Grundriss der iranischen Philologie. Bd. 2. S. 646 — то, что в данном случае речь не идет о «языковой случайности» (un accident du langage), подчеркивает, в противовес Дармстетеру, Виктор Анри (Le parsisme. P. 12 ff).

[9] И это своеобразное промежуточное, мерцающее состояние часто может быть показано с непосредственной ясностью в языковых обозначениях, выпадающих на долю мифологического мира, «низшего» мира демонических сил. Так например, когда Ахриман именуется в Авесте повелителем лжи (druj), то используемый при этом индоевропейский корень d^{h}rug^{h} (санскр. Druh) отражается в германском корне drug, который дал в нашем языке Trug и Traum. Сюда же относятся германские обозначения демонов и духов (древнесканд. draugr «дух», др.-верх.-нем. troc, gitroc и др.). Подробнее об этих соотношениях см.: *Golther W.* Handbuch der germanischen Mythologie. S. 85, а также: *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. S.v. Traum, Trug.

[10] Подробнее см.: *Oldenberg H.* Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. S. 63 ff, а также: *Deussen P.* Philosophie der Upanishad's. S. 117 ff, 206 ff.

[11] О месте понятия сансары в учении буддизма см.: *Pischel R.* Leben und Lehre des Buddha. Leipzig, 1906. S. 65 ff; *Oldenberg H* Buddha. 4. Aufl. S. 279 ff.

[12] *Schelling F. W., von.* Einleitung in die Philosophie der Mythologie // *Schelling F. W., von.* Sämtliche Werke. 2. Abt. Bd. 1. S. 248.

[13] Я ограничусь здесь лишь указанием на последнее исследование, всесторонне прослеживающее и освещающее эту связь: *Norden E.* Die Geburt des Kindes // Studien der Bibliothek Warburg. Bd. 3.. Leipzig, 1924.

[14] *Harnack A., von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Bd. 2. S. 198.

[15] Ср. выше: С. 89 и далее.

[16] Здесь я также не вдаюсь в подробности: достаточно сослаться на проницательный анализ отдельных «литургических образов» в работе Дитериха: *Dieterich.* Mithraslithurgie. 2. Teil. S. 92 ff.

268

[17] *Meister Eckhart.* Ausg. von F. Pfeiffer: Deutsche Mystiker des 14. Jh. Bd. 2. S. 205.

[18] См. выше: С. 80 и далее.

[19] Ср. выше: С. 53 и далее; подробности см. у Райценштайна: *Reitzenstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen. 2. Aufl. S. 38 ff; см. также: *Norden E.* Agnostos Theos. S. 97 ff.

[20] Θεος δὲ ἀνθρώρῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ὁ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρωπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι (Symposium 203a).

[21] См. выше: С. 52 и далее.

[22] Гаман Лафатеру (1778) — *Hamann J.* Schriften / Hrsg. von Roth. Bd. 5. S. 278; подробнее о «символическом» понимании мира и языка у Гамана см. в особенности отличные описания Рудольфа Унгера: *Unger R.* Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. München, 1905; *Unger R.* Hamann und die Aufklärung. Jena, 1911.

[23] См., например: Eckhart / Ausg. Pfeiffer. Bd. 2. S. 92 и др.

[24] *Hamann J.* Aesthetica in nuce // *Hamann J.* Schriften / Hrsg. von Roth. Bd. 2. S. 261. — Насколько сильно это восходящее к мистике представление сказывается еще и в теории познания нового времени, говорит прежде всего пример Беркли, чьи психологические и эпистемологические теории находят завершение в идее, гласящей, что весь мир чувственного восприятия представляет собой не что иное как систему чувственных знаков, в которых бесконечный дух бога сообщает себя конечным духам (ср.: Т. 1. С. 69 и далее).

[25] *Jacobi E.H.* Über eine Weissagung Lichtenbergs. 1801 // *Jacobi E.H.* Werke. Bd. 3. S. 209 ff.

[26] *Dante A.* Convivio. Trattato secondo. Cap. 1: «Le scritture si possone intendere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama litterale, e questo и quello che non si distende piu oltre che la lettera propia... L'altro si chiama allegorico, e questo и quello che si nasconde sotto il manto de queste favole, ed è una verita ascosa sotto bella menzogna... Il terzo senzo si chiama morale; e questo è quello che li lettori deono intentamente andare appostando per le scritture a utilita di loro e di loro discenti: siccome appostare si può nel Vangelio, quando Cristo salio lo monte per transfigurarsi, che delli dodici Apostoli, ne menò seco li tre; in che moralmente si può intendere, che alle secretissime cose noi dovemo avere poca compagnia. Lo quatro senzo si chiama anagogico, cioè sovra senso: e quest' è, quando spititualmente si spone una scrittura, la quale, ancora nel sonso litterale, eziandio per le cose significate, significa delle superne cose dell' eternale gloria; siccome veder si può in quel canto del Profeta, che dice, che nell' uscita des popolo d'Israele d'Egitto, la Giudea и fatta santa e libera. Che avvegna essere vero, secondo la lettrea, si è manifesto, non meno è vero quello che spiritualmente s'intende, sioè che nell' uscita dell'anima del peccato, essa si è fatta santa e libera in sua potestade.» [«...писания

могут быть поняты и должны с величайшим напряжением толковаться в четырех смыслах. Первый называется буквальным [и это тот смысл, который не простирается дальше буквального значения... Второй называется аллегорическим]; он таится под покровом этих басен и является истиной скрытой под прекрасной ложью... Третий смысл называется моральным, и это тот смысл, который читатели должны внимательно отыскивать в писаниях на пользу себе и своим ученикам. Такой смысл может быть открыт в Евангелии, например, когда рассказывается о том, как Христос взошел на гору, дабы преобразиться, взяв с собою только трех из двенадцати апостолов, что в моральном смысле может быть понято так: в самых сокровенных делах мы должны иметь лишь немногих свидетелей. Четвертый смысл называется аналогическим, то есть сверхсмыслом или духовным объяснением писания; он остается

269

[истинным] так же и в буквальном смысле через вещи означенные выражает вещи наивысшие, причастность вечной славе, как это можно видеть в том псалме Пророка, в котором сказано, что благодаря исходу народа Израиля из Египта Иудея стала святой и свободной. В самом деле, хотя и очевидно, что это истинно в буквальном смысле, все же не менее истинно и то, что подразумевается в духовном смысле, а именно, что при выходе души из греха в ее власти стать святой и свободной». — *Данте А.* Пир // *Данте А.* Малые произведения. М., 1968. С. 135-136. — *Прим. пер.]*

[27] «Allegoria est, quando aliud sonat in littera et aliud in spiritu, ut quando per unum factum aliud intelligitur; quod si illud sit visibile, est simplex αλληγορία; si invisibile et caeleste, tunc dicitur αναγωγή, ut cum *Christi praesentia vel Ecclesiae sacramenta* verbis vel mysticis rebus designatur. Anagoge dicitur... sensus, qui a visibilibus ad invisibilia ducit... ad superiora sive ecclesiam... et de praemio futuro et de futura vita disputans». — *Guilelmus Durandus.* Rationale divinorum offîciorum. 1286. Prooem. Fol. 2a. Cit. apud: *Sauer J.* Symbolik des Kirchengebäudes. S. 52.

[28] Ср. выше: С. 258.

[29] См.: *Görland A.* Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus. S. 363—364: «Для этой религии... всякая "вещь" есть "след бога" от его шага в направлении Я, шаг Я в направлении бога. И, следовательно, "мир" есть не что иное как дистанция пути, на которой находится "близость с богом"... Это соотнесение и есть значение религиозного слова "мир". И если соотнесенность Я и бога — это вечность, а соотнесенность Я и мира — это временность, то мир, как полное взаимопроникновение бога и Я, значит обнаружение вечности во временности, временности в вечности... Во всякой религии, в наиболее ясной форме... в немецкой мистике, у таких авторов, как Экхарт, можно найти свидетельства того, что требование полного освящения мира поднимается от самых глубинных оснований религиозного переживания».

[30] См.: *Leibniz G. W.* Deutsche Schriften / Hrsg. von Guhrauer. Berlin, 1838. Bd. 1. S. 411.

[31] *Leibniz G. W.* Réponse aux réflexions de Bayle // *Leibniz G. W.* Philosophische Schriften. / Hrsg. von Gerhardt. Bd. 4. S. 557: «Le merveilleux universel fait cesser et absorbe, pour ainsi dire, le merveilleux particulier, parce qu'il en rend raison» [«всеобщее чудесное пресекает и поглощает, если можно так выразиться, частное чудесное, делая его разумно обоснованным». — *Лейбниц Г.В.* Сочинения. М., 1982. Т. 1. С. 329. - *Прим. пер.*].

[32] Oeuvres. Publ. par Foucher de Careil. T. 1. P. 277.

[33] *Scheleiermacher F.E.D.* Reden über die Religion. Zweite Rede / Jubiläums-Ausgabe von R. Otto. Göttingen, 1899. S. 33, 47, 66.

[34] См. выше: С. 257.

270

Примечания переводчика

[1]* Фр. 7.2: «Но отврати свою мысль от сего пути изысканья» (Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 296).

[2]* Цит. по: *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1994. С. 13-14.

[3]* Право свободного выбора (лат).

[4]* *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 337.

[5]* *Шеллинг Ф.В.Й.* Там же. С. 315-316.

[6]* *Шеллинг Ф.В.Й.* Там же. М., 1989. Т. 2. С. 307-308.

[7]* *Шеллинг Ф.В.Й.* Там же. М., 1989. Т. 2. С. 343.

[8]* Кассирер не совсем точно цитирует слова Канта «всякое возможное восприятие» (alle mögliche Wahrnehmung) из «Критики чистого разума» (§ 26 «Трансцендентальная дедукция общего возможного применения чистых рассудочных понятий в опыте»); см.: *Кант И.* Сочинения. Т. 3. М., 1964. С. 213. [9]* Цит. по: *Гёте И.В.* Собрание сочинений. М., 1976. Т. 3. С. 342.

[10]* Близ этого, значит вследствие этого (*лат.*).

[11]* «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости» (фр. 22 по изд.: *Лурье С.Я.* Демокрит. Л., 1970. С. 213; у Дильса: Левкипп фр. В 2).

[12]* Ригведа. X. 90; Цит. по: Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. С. 260.

[13]* Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 442.

[14]* Кассирер имеет в виду рассуждение об изумлении (греч. θαυμάζειν «удивляться, изумляться») как «начале философии» у Платона в «Теэтете» (155D); см.: *Платон.* Сочинения. Т. 2. М., 1970. С. 243.

[15]* «В нас находятся Луна, Юпитер, Марс, Венера, Сатурн, Солнце, Меркурий» (греч.).

[16]* Цит. по: Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. С. 260.

[17]* Цит. по: *Кант И.* Собрание сочинений в 8-ми тт. Т. 8, М., 1994. С. 89.

[18*] Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 225.

[19*] Строки из «Западно-восточного дивана»:

Богом создан был Восток.
Запад также создал бог.
Север, юг и все широты
Славят рук его щедроты.
(Пер. В. Левика.)

[20*] Святилище, священное место, храм (*лат.*).

[21*] Солнце неодолимое (*лат.*).

[22*] Цит. по: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 313.

[23*] Рассуждение Кассирера опирается на указанные Узенером этимологические

271

связи лат. tempus «время», лат. templum «святилище, храм», греч. τέμενος «священный участок, святилище», τέμπεα Темпы (долина в Фессалии, букв. — «расщелина, разрез»).

[24*] Отсылка Кассирера к Ригведе ошибочна; мотив рек, текущих по закону рита, встречается в других гимнах (ср.: I.105).

[25*] *Каждодневно — трудное служенье!*
В этом — веры высшей откровенье! (Пер. В. Левика)

[26*] Цит. по: Бундахишн // Зороастрийские тексты. М, 1997. С. 309.

[27*] Ср. соответствующее место в Авесте:

Сие спрашиваю у тебя, скажи мне правду, о Ахура!
Какой мастер сотворил свет и тьму?
Какой мастер сотворил сон и бодрствование,
Дабы разумному человеку напомнить о заботах его?
(Авеста в русских переводах. СПб., 1997. С. 135).

[28*] Цит. по: Брихадараньяка Упанишада. М., 1992. С. 121.

[29*] Русский текст (несколько отличный) см. в изд.: Вопросы Милинды. М., 1989. С. 98.

[30*] Цит. по: Древнекитайская философия. М, 1972. Т. 1. С. 119.

[31*] «Зас и Хронос были всегда, и Хтония... Хронос же создал из своего семени огонь, воздух и воду...» (цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 86-87.

[32*] Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 406.

[33*] См. у Эмпедокла: «Однако когда великая Распря перевесила в членах [Сфайроса] и подскочила к почестям [= власти], во исполнение срока, воздвигнутого для них попеременно крепкой клятвой...» — (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 354).

[34*] Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 296.

[35*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 296-297.

[36*] Цит. по: *Лурье С.Я.* Демокрит. Л., 1970. С. 216.

[37*] См.: Прим. [11*]

[38*] Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 127.

[39*] См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 243.

[40*] Цит. по: *Платон.* Сочинения. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 450.

[41*] См.: Прим. [34*].

[42*] «Философа же, который постоянно обращается разумом к идее бытия, напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области; духовные очи большинства не в силах выдержать созерцания божественного» (*Платон.* Сочинения. М., 1970. Т. 2. С. 376).

[43*] Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 217.

[44*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 220.

[45*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 192.

[46*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 239 (= 41DK).

[47*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 199.

[48*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 214.

[49*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 213-214.

[50*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 206.

[51*] «Один день равен всякому» — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 226.

[51a*] Строки из «Западно-восточного дивана» Гёте («Книга Зулейки. Приглашение»):

272

Завтра — завтра, нынче — ныне,
То, что было, то, что будет,
Вдаль не гонит, вспять не нудит. (Пер. В. Левика)

[52*] Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 242.

[53*] «Движение образов (эйдосов)», см.: *Платон.* Сочинения. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 477: «устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем».

[54*] «Потом (Злой дух) пошел к огню и смешал его с дымом и тьмой, а планеты со многими джвами он забросил на небо, и они смешались со звездами. И он так повредил все создания, как огонь вредит повсюду...», см.: Бундахишн // Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 271.

[55*] Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 443.

[56*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 443.

[57*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 445.

[58*] Цит. по: Там же. Ч. 1. М., 1989. С. 442.

[59*] Илиада, XXIII. 67-68 (пер. Н. Гнедича).

[60*] Цит. по: Упанишады. М., 1992. С.107.

[61*] Ср., например, начальные строки «Илиады»:

Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына,
Грозный, который ахеянам тысячи бедствий содеял:
Многие души могучие славных героев низринул
В мрачный Аид и самих распростер их в корысть плотоядным
Птицам окрестным и псам...

(Пер. Н. Гнедича).

[62*] Цит. по: Авеста в русских переводах. СПб., 1998. С. 323—325. *Хварно* — сакральная сила, связанная с огнем; *яйцо* — древние зороастрийцы представляли себе мир в виде яйца, небо при этом было его скорлупой; *Друдж* — ложь, отрицательная сила, персонификация злых сил.

[63*] Цит. по: Платон. Сочинения. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 450. Более полную цитату см. выше: второй раздел, гл. 2. § 4.

[64*] Ср.: «Нельзя постичь его ни речью, ни разумом, ни глазом; как постичь его иначе, нежели говоря: "Он есть"?» (Катха(ка) упанишада // Упанишады. М., 1992. С. 111). «Кем [Брахман] не понят, тем понят, кем понят, тот не знает [его]. [Он] не распознан распознавшим, распознан нераспознавшим». (Кена упанишада // Упанишады. М., 1992. С. 72).

[65*] Цит. по: Брихадараньяка упанишада. М., 1992. С. 90.

[66*] Цит. по: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 211-212.

[67*] Цит. по: *Кант И.* Собрание сочинений. М., 1994. Т. 2. С. 326.

[68*] *И пусть сама услышит Мать-Земля, что все*
Родит, питает, семя же берет назад.

(Хоэфоры, 127-128. — *Эсхил.* Трагедии. В пер. Вяч. Иванова. М., 1989. С. 128).

[69*] Цит. по: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 273-275.

[70*] В ответ на слова Клитемнестры о «злом духе родовом» (ст. 1500) хор восклицает:

Кто тот свидетель, что скажет:
«*Ты неповинна*», *— деянье видя?*
Нет! Нет! Безымянный пращур —
Только демон сообщник.

(*Эсхил.* Трагедии. В пер. Вяч. Иванова. М., 1989 С. 118).

273

[71*] Кассирер приводит 1 и 2 строфы гимна X.129 из Ригведы, цит. по: Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. С. 263.

[72*] «Беспредельное, бесконечное» — термин греческой философии, появляющийся у досократиков и вошедший в афинскую философию (Платон, Аристотель), где получил наиболее полную разработку (см. у Аристотеля: «Физика». Кн. 3. Гл. 4-8).

[73*] Кассирер приводит строфу 2 и 4 гимна X.81 из Ригведы, цит. по: Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. С. 257.

[74*] Цит. по: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 433-434.

[75*] Аристотель неоднократно называл руку «орудием орудий», ср., например, в его сочинении «О душе», 432[a]2 (*Аристотель.* Сочинения. М., 1975. Т. 1. С. 440).

[76*] Цит. по: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 257.

[77*] Цит. по: Там же. Т. 1. С. 260.

[78*] *С неба на землю луну низвести заклятия могут.*

(*Вергилий.* Буколики VIII, 68; пер. С. Шервинского).

[79*] Кассирер имеет в виду традиционное объяснение происхождения слова upanisad, согласно которому оно первоначально значило «сидящий около», т.е. обозначало почтительную позу ученика, внимающего словам наставляющего учителя.

[80*] Упоминая «общение с Духом», Кассирер цитирует сочинение Оригена «О молитве»: «Тот, кто так молится, прежде всего испытывает ранее указанную нами пользу, а потом он становится способнее и к более тесному общению с Духом господним, наполняющим всю вселенную (Прем. 1. 7)...» (Отцы и учители церкви III века. Антология. М., 1996. Т. 2. С. 69—70).

[81*] Цит. по: *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. М., 1989. Т. 2. С. 370-371.

[82*] *Платон.* Пир // *Платон.* Сочинения. М., 1970. Т. 2. С. 133.

[83*] «Подобие богу»; Кассирер имеет в виду такие высказывания у Платона, как: «Среди богов зло не укоренилось, а смертную природу и этот мир посещает оно по необходимости. Потому-то и следует как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство — это посильное уподобление богу, а уподобиться богу — значит стать

разумно справедливым и разумно благочестивым» (Теэтет 176a-b; цит. по: *Платон.* Сочинения. М., 1970. Т. 2. С. 270).

84* «Вся природа полна чудес, но чудес разума» (*фр.*).

274

Указатель имен

Айслер Р. *161*
Аменхотеп IV *228*
Анаксимандр 142
Ангелус Силезиус *240*
Анри В. *268*
Ансельм Кентерберийский *240*
Ариовист 121
Аристотель 145, 220, *222*
Беркли Дж. *269*
Болль Ф. *158, 159, 162, 163, 185*
Боссюэ Ж. 266
Браге Т. 148
Бринтон Д. *40, 71-73, 98, 159, 160, 162, 185*
Бристед Дж. *183-185*
Бруно Дж. 152
Буссе В. *162*
Варбург А. 12
Вебер М. *226*
Вико Дж. 16
Винклер Х. *40, 160*
Виньоли Т. *40*
Вирц П. *224*
Вундт В. 167
Гальвани Л. 58
Гаман Дж. 261, *269*
Гарнак А. 257, *268*
Гегель Г.В.Ф. 9, 10, 23, 38, 218, *228,* 231, 237, *240-242, 271*
Гельмгольц Г. 44
Геннеп ван *73*
Гераклит 111, 142-146, 180, 205
Гердер И.Г. 17, 111
Геродот 251
Гёльдерлин И.Х.Ф. 16
Гёррес Й. 52
Гёте И.В. 15, 55, 60, 112, 128, 133, 146, 175, 277
Гомер 171, 203, 204, 206
Гопкинс Э. *73, 241*
Гребнер Ф. *74, 159*
Грей Г. *226*
275
Гроот Дж. *72,* 127, 137, *160, 161, 163, 183, 184*
Гумбольт В. фон 12, 35
Гуссерль Э. *39*
Гутман Б. *224*
Данте Алигьери 175, *269, 270*
Данцель Т. *268*
Дедекинд Ю.В.Р. 149
Декарт Р. 152
Демокрит 61, 64, 141, 180, 205, 277
Дессуар М. *73, 162*
Джеймс Э. *72*
Джелаледдин Руми *240, 242*
Джиллен Ф. *160, 184*
Дитерих А. *222, 268*
Дойсен П. *160, 183, 186, 225, 268*
Дюркгейм Э. 200-202, *226*
Евдокс 148
Еврипид 113
Заксль Фр. 12
Кант И. 7, 16, 23, 43, 44, 57, *74,* 95, 108, 136, 192,

271
Кантор М. 115, *159*
Капп Э. 220
Кардано Дж. 152
Кассирер Э. 277, *274*
Кебет 180
Кеплер И. 147, 148, *162*
Климент Александрийский 77
Коген Г. 132, *161,* 235, 247
Кодригтон Р. 91, 92, *97*
Конт О. 11,17,44,246
Конфуций 137
Копп Х. *86*
Крейцер Г.Ф. 28, 52
Кушинг Ф. 102,116, *158*
Кэмпбэлл Д. *222*
Лавуазье А. 82
Ланг Э. 28, *39*
Леви-Брюль Л. 77- *73, 86, 162, 164, 223, 224, 241*
Левик В. *270-273*
Левкипп 61, *271*
Лейбниц Т.В. *97,* 124, 147, *162,* 265, 266, *270*
276
Леман Ф.Р. *74, 97, 183*
Лурье С.Я. *186, 271, 272*
Лютер М. 257
Макги У.В. *97, 162, 163*
Маннхардт В. 123, *160, 225, 227, 241*
Мосс М. *97, 226, 241*
Мюллер М. 33, *40*
Мюллер-Вальбаум В. *158*
Никель Г. *225*
Ниссен Г. 114,*159*
Ньютон И. 58, 123
Овидий 60а, *159, 183*
Ольденберг Г. 59, *73,* 143, *160,* 187, *225-227, 241, 242, 268*
Ориген *242*
Отто В.Ф. *71*
Павел, апостол 261
Парменид 7, 140, 141, 143, 253
Патрици Ф. 148
Платон 15, 47, 109, 115, 141-143, 145-147, 152, *161, 162,* 173, 180, 181, 194, 205, 213, 216, 255, 259-261, 267, *271-273*
Плифон Г.Г. 16
Плотин 281
Плутарх 127 129
Полибий 116, *159*
Пройс К.Т. *39,* 59, 77-75, *75, 86,* 111, *159,* 182, *185, 223, 225-227*
Райнхардт К. *161*
Райценштайн Р. *185, 225, 226, 269*
Сведенборг Э. 106
Сенека 145
Симмий 180
Смит Р. 237, *240, 241*
Сократ 142, 180, 181, 205
Спенсер Б. *160*
Спенсер Г. *184,* 188, *223, 241*
Сузо Г. 258
Таулер И. 259, 261
Трамбелл Х. *159*
Трёльс-Лунд Т. 111*, 159*
277
Турнвальд Р. *224*

Тэйлор (Тайлор, Тейлор) Э.Б. 28, 51, 167, 169, *241*
Узенер Г. 34, *40, 71,* 113, 157, *159, 160, 164,* 178,
186, 200, 207, 212, *226, 227, 242*
Унгер Р. *269*
Фейербах Л. 26
Ферекид из Спроса 139
Ферма П. 152
Филолай 148, 152, 153, *162,* 180, *186*
Фиркандт А. *39*
Фрейд 3. *183*
Фрейзер (Фрэзер) Дж. Дж. *72, 73, 86, 183, 184,* 192, *223, 225, 241, 242*
Фробениус Л. *158, 222, 227*
Фукар Ж. *161, 184, 226*
Хиллебрандт А. 123, *158, 160*
Хьюитт А. *97,158,159,183*
Цвингли У. 257
Цезарь Г.Ю. 121
Шеллинг Ф.В.И. 8, 16-23, 25, 27, 28, 32, 33, *39,* 120, *160,* 188, 189, 203, *222, 226,* 256, 257, 277, *273, 274*
Шильдер П. *72, 223*
Шлейермахер Ф. 266, *270*
Шмидт В. 28, *185*
Шмидт П.В. *39, 227*
Штайнен К. фон дер 80
Штейн К. фон дер *86, 224*
Штерло-Леонарди С. *184, 223, 225*
Экхарт И. (Майстер Экхарт) 258-261, 265, *269, 270*
Эмпедокл 139, 140
Эпиктет 238
Эренрайх П. *39*
Эрман А. *183-185, 225-229*
Эсхил 194, 205
Юбер А. *97, 160, 241*
Юм Д. 57,59,217
Юнкер Х. *160, 161,* 171, *228*
Якоби Ф. 261

Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 280 с.

Содержание

Предисловие.....7
Введение. Проблема возможности «философии мифологии».....14
Часть I. Миф как форма мышления.....**41**
Глава 1. Характер и основное направление мифологического предметного сознания.....43
Глава 2. Частные категории мифологического мышления.....76
Часть II. Миф как форма созерцания. Строение и членение пространственно-временного мира в мифологическом сознании.....87
Глава 1. Основное противопоставление.....89
Глава 2. Основные черты морфологии мифа. Пространство, время и число.....99
Часть III. Миф как форма жизни. Открытие и определение в мифологическом сознании субъективной действительности.....165
Глава 1. Я и душа.....167
Глава 2. Формирование чувства самости из мифологического чувства единства и мифологического чувства жизни.....187
Глава 3. Культ и жертва.....230
Часть IV. Диалектика мифологического сознания 243
Примечания переводчика.....271
Указатель имен. *Составитель И.А. Осиновская*.....275
279

Эрнст Кассирер

ФИЛОСОФИЯ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ:

Мифологическое мышление

Том 2

Корректор: Н. С. Сотникова Компьютерная верстка: О. А. Зотов
ООО «Издательство «Университетская книга»
Лицензия ИД № 03896 от 30.01.01
г. Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 29, корп. 1, лит. Б
Налоговая льгота — общероссийский
классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры
Лицензия ИД № 03600 от 19.12.00
Подписано в печать с готовых диапозитивов 12.05.02
Формат 60x88 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 17,5. Тираж 3000 экз. Зак. № 275
АНО «Академия исследований культуры» 123056, г. Москва, ул. Б. Грузинская, д. 60, стр. 1
Отпечатано с готовых диапозитивов в ФГУП ордена Трудового Красного Знамени «Техническая книга» Министерства Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций 198005, Санкт-Петербург, Измайловский пр., 29