

Шеллинг Ф В

Историко-критическое введение в философию мифологии

Ф.Й.В. Шеллинг

ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ МИФОЛОГИИ

Лекция 1

Книга первая

ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ

Название и предмет курса лекций.- Порядок изложения.- Первый способ объяснения: мифология - это поэзия (мифологии не присуща истина). Изложение и критика такого взгляда.- Обсуждение одного места у Геродота (II, 53), из которого вытекает отношение греческой мифологии к поэзии.- Отношение иных мифологий, особенно индийской, к поэзии.

Господа! Вы по праву ждете, что я первым делом дам объяснения, относящиеся к названию моего курса лекций,- не потому, что оно ново, и не потому, что его невозможно встретить в прежних списках курсов, читаемых в немецких университетах. Ведь что касается этого последнего обстоятельства, то, если основывать свои возражения на нем, весьма кстати окажется достохвальная свобода нашей высшей школы - она не ограничивает наставников определенным кругом признанных в былые времена, традиционных дисциплин, но позволяет им распространять свои знания на новые области, привлекать и разрабатывать в избираемых по своему усмотрению курсах лекций предметы, прежде остававшиеся неизвестными их науке; при этом редко бывает так, чтобы предметы такие не были подняты до высшего значения, чтобы сама наука не была расширена в каком-либо смысле. Во всяком случае такая свобода позволяет придать научному духу не просто всеобщие, разнообразные, но также и более глубокие импульсы - более глубокие, нежели в тех школах, где читают лишь предписанное и слушают лишь необходимое, установленное законом. Ибо если при преподавании науки, которая с давних времен пользуется всеобщим признанием, обычно излагают ее материал как результат и не показывают слушателям способ, каким он был получен, то при изложении новой дисциплины слушатели сами призваны быть свидетелями того, как она возникает, как научный дух овладевает своим предметом и не столько понуждает, сколько терпеливо побуждает его открыть спрятанные в нем, запечатленные пока источники познания. Ибо наше стремление к познанию предмета никогда не должно заключаться (все еще приходится повторять это!) в намерении внести что-либо в сам предмет, но лишь в побуждении к тому, чтобы предмет сам дал нам познать себя, и вполне может случиться так, что наблюдение над тем, как вследствие научного умения раскрывается перед нами строптивый предмет, скорее воспитает в свидетеле этого способность деятельно участвовать в поступательном развитии науки, нежели любое знание одних только готовых результатов.

И точно так же мы не были бы обязаны давать предварительные разъяснения, если бы нам, например, сказали, что трудно найти вещи, столь чуждые и раздельные, как философия и мифология; ведь именно в этом самом обстоятельстве и может заключаться требование сблизить подобные вещи, ибо мы живем в такое время, когда самые отдаленные предметы приходят в науку в соприкосновение, и, быть может, в прежние времена живое чувство внутреннего единства и родства всех наук никогда не было распространено столь повсеместно и всеобще.

Однако есть причина, по которой необходимо дать предварительные пояснения; ведь название курса, "Философия мифологии", напоминает о подобных же "Философия языка", "Философия природы" и т. п., так что мифология тем самым притязает на положение, которое до сих пор представляется неоправданным для нее: чем выше положение, тем более глубокого обоснования оно требует. Нам недостаточно сказать, что оно обосновано высшим взглядом на вещи, потому что таким предикатом ровно ничего не доказывается и даже ничего не высказывается. Взгляд должен сообразовываться с природой предметов, а не

наоборот. Нигде не сказано, что все должно получать философское объяснение, - если можно обойтись меньшими средствами, излишне призывать на помощь философию, в отношении которой надо принять горациевское правило:

Ne Deus intersit, nisi dignus vindice nodus

Incident ...

Так и в отношении мифологии нам следует испробовать, не допускает ли она более скромный взгляд, нежели тот, что выражается названием "Философия мифологии". Сначала надо продемонстрировать, что все прочие, более близкие способы рассмотрения невозможны, а такой способ единственно возможен; вот тогда мы вправе считать его обоснованным.

Подобной же цели мы достигнем не просто случайным образом, перечисляя способы, - нет, мы нуждаемся в разворачивании, развитии, которое охватит не только все реально выдвинутые взгляды, но и все те, какие вообще можно выдвинуть; мы нуждаемся в разворачивании, самый метод которого воспрепятствует тому, чтобы хотя один мыслимый взгляд был пропущен. Такой метод может быть лишь методом восхождения, а именно, исходя из первого возможного взгляда, мы, снимая его, переходим ко второму и так, снимая предшествующий, всякий раз закладываем основу последующего - до тех пор, пока не достигнем того, для которого уже не будет последующего, каким он мог бы быть снят, - таковой взгляд и будет не просто могущий быть истинным, но он явится в качестве необходимо истинного.

Следовать такому методу одновременно значило бы пройти всеми ступенями философского исследования мифологии, потому что философское исследование это, вообще говоря, всякое такое, которое поднимается над простым фактом, т. е. в данном случае над существованием мифологии, и задается вопросом о природе, о сущности мифологии, тогда как просто ученое, или историческое, исследование довольствуется тем, что констатирует данные мифологии. Задача этого последнего исследования состоит в том, чтобы подтвердить наличие данных фактов (закрывающихся здесь в представлениях) теми средствами, какие находятся в его распоряжении, - в виде реально существующих либо в противном случае исторически засвидетельствованных действий и обрядов, немых памятников (храмов, статуй) или говорящих источников - письменных документов, которые либо сами вращаются в кругу названных представлений, либо же являют их наличие.

Философ не будет непосредственно вторгаться в эти дела исторического исследования и, напротив, будет предполагать, что в главном и основном задачи такого исследования выполнены, в самом крайнем случае он займется этими делами, если окажется, что исследователи древности не должным образом выполняли свою задачу или не довели свое дело до конца.

Кстати говоря, пройти всеми возможными, различными взглядами - значит обрести еще одно преимущество. Ведь и исследование мифологии должно было пережить ученические годы, оно лишь последовательно, шаг за шагом расширялось, и лишь постепенно перед исследователем, одна за другой, выступали различные стороны предмета. Даже и то обстоятельство, что мы говорим не о мифологии такой-то и такой-то, но о мифологии вообще, о мифологии как всеобщем явлении, предполагает не просто знание разных мифологий (знание, приобретающееся медленно и постепенно), но и уже усвоенный вывод о том, что всякой мифологии присуще нечто общее, в чем все они согласуются между собою. И так, коль скоро мимо нас пройдут различные взгляды на предмет, нам явятся, одна за другой, и все стороны предмета, так что, собственно говоря, мы лишь в самом конце будем знать, что такое мифология, ибо ведь понятие, из которого мы исходим, естественно, поначалу будет лишь внешним и чисто номинальным.

Далее, чтобы заранее договориться между собой, нужно заметить, что мифология мыслится как целое и мы задаемся вопросом о природе этого целого (т. е. начинаем не с отдельных представлений), поэтому нам повсюду важно пра-вещество. Само слово, как известно, пришло к нам от греков; греки разумели под ним, в самом широком смысле, целое,

образованное характерными для них сказаниями и повествованиями, в главном и основном выходящими за пределы исторического времени. Однако в этом целом различают две весьма различные составные части. Дело в том, что некоторые сказания хотя и выходят за пределы исторического времени, но застревают в доисторическом, т. е. содержат деяния и события человеческого племени, хотя и наделенного более высокими силами и природой. А кроме этого к мифологии причисляют и все то, что, очевидно, является поэзией - выведенной из мифологии и опирающейся на нее. Однако само ядро, вокруг которого оседает все подобное, само правешество, состоит из событий и происшествий, которые принадлежат совсем иному порядку вещей, нежели историческому, нежели даже человеческому; герои этих событий - Боги, некоторое, как представляется, неопределенное множество почитаемых в религии личностей, составляющих особый мир, который хотя и находится в многообразных отношениях с обычным порядком вещей, с человеческим существованием, однако сущностно обособлен от него,- это мир Богов. Если подчеркивать, что таких почитаемых религией существ много, то мифология выступает как политеизм, и этот момент, который первым делом бросается в глаза, мы назовем политеистическим. В силу сказанного мифология - это, в общем, учение о Богах.

Однако все личности мыслятся здесь в известных естественных и исторических отношениях друг к другу. Кронос - сын Урана - это естественное отношение; когда же он оскотпляет отца и лишает его мирового господства, это историческое отношение. Поскольку, однако, естественные отношения - это тоже исторические отношения в более широком смысле слова, то достаточно будет назвать такой момент историческим.

При этом надо, однако, напомнить, что Боги отнюдь не наличествуют абстрактно - вне своих исторических связей; это мифологические Боги, и, следовательно, они по своей природе, с самого начала,- исторические существа. Поэтому полное понятие мифологии состоит в том, что это не только учение о Богах, но и история Богов, или, как это называется по-гречески, где подчеркнут лишь естественный момент, теогония.

Такое своеобразное целое человеческих представлений предстоит нам - мы же должны найти и указанным способом изыскать и обосновать его подлинную природу. Коль скоро мы должны исходить при этом из первого же возможного способа рассмотрения, то мы не можем не вернуться к первому впечатлению, какое производит внутри нас мифология в целом,- ведь с чем более низкой ступени мы начнем, тем увереннее можем быть, что не исключили с самого же начала какой-либо возможный взгляд.

Итак, чтобы, как говорится, начать с порога, перенесемся мысленно на место такого человека, который никогда ничего не слышал о мифологии и которому надо преподавать теперь, впервые, определенный раздел греческой теогонии или всю ее в целом. Зададимся теперь вопросом: что же ощутит он? Бесспорно, он так или иначе будет изумлен и не преминет выразить это изумление в виде вопросов вроде следующего: как это понимать? что это значит? как это так получается? Вы видите - три вопроса, и один без запинки переходит в другой, и в сущности все это один вопрос. Сначала он спрашивает, требуя, чтобы ему сказали, как смотреть на все это; ну и конечно, он не может хотеть понимать мифологию иначе, нежели в том смысле, в каком она разумелась изначально, в каком она, стало быть, сложилась. Второй вопрос (что это значит?) - это вопрос о значении, о значении изначально; следовательно, и ответ должен быть дан такой, чтобы мифология действительно могла возникать именно с таким смыслом. Взгляд направлен на значение, а за этим непременно следует объяснение, которое сообразуется с возникновением; и если, скажем, нам, чтобы мифология возникла, т. е. чтобы мы могли приписать ей известные значения в качестве изначальных, потребовались бы такие предпосылки, которые были бы, как оказывалось бы, невозможны, то вместе с этим рухнуло бы и объяснение, а вместе с объяснением и соответствующий взгляд на мифологию.

Право же, не много надо, чтобы знать, что любое исследование, выходящее за пределы простого факта и тем самым в каком-то отношении философское, всегда начинается с вопроса о значении.

Наша первейшая задача заключается в том, чтобы обосновать способ рассмотрения, какой выражен в названии курса, путем вычленения и снятия всего иного, стало быть, негативно, потому что позитивным итогом может быть лишь сама заявленная дисциплина. Мы же только что видели, что простой взгляд сам по себе ничто, т. е. сам по себе он не допускает никакой своей оценки, а оценивается лишь через связанное с ним или отвечающее ему объяснение. Чтобы объяснять, неизбежно приходится принимать известные предпосылки - они неизбежно случайны, а потому судить о них можно независимо от философии. Занятие подобной критики - а она вовсе не влечет за собой предписанный философией, так сказать, продиктованный ею взгляд - в том, чтобы так сопоставить предпосылки каждого способа объяснения либо с мыслимым и вероятным в себе, либо с исторически познаваемым, что они - в зависимости от того, согласуются ли они с тем или иным или находятся с ним в противоречии,- обязаны заявить о себе как о возможных или невозможных. Ибо одно само по себе немыслимо, иное, быть может, и мыслимо, но невероятно, третье, быть может, и вероятно, однако противоречит исторически познанному. Ибо конечно же исток мифологии теряется в таких эпохах, о которых нет у нас исторических сведений; однако по тому, что еще доступно историческому знанию, мы можем заключать о том, что допустимо предполагать как возможное для исторически недоступной нам эпохи, а что предполагать нельзя; а историческая диалектика (иного типа, нежели та, что, опираясь на чисто психологические соображения, пробовала прежде свои силы на таких столь далеких от всякого исторического знания эпохах), наверное, позволит распознать больше и в столь темной праистории - больше, чем могут вообразить себе люди, привыкшие составлять себе представления о подобных временах совершенно произвольно. Как раз если мы совлечем с древности ложноисторический наряд, в какой пытаются облачить ее, объясняя, то познаваемым непременно станет все, что вообще можно исторически установить об истоках мифологии и об условиях, при которых она возникла. Ведь по меньшей мере один памятник той эпохи все же сохранился, самый что ни на есть несомнительный,- это и есть сама мифология, а каждый согласится, что если сама мифология будет противоречить каким-либо предпосылкам, то они не истинны, и только.

После этих замечаний, предначертывающих порядок дальнейшего изложения, прошу вас иметь их в виду в качестве путеводной нити, поскольку в ходе исследования неизбежно возникнет немало побочных линий и отклонений, где легко потерять из виду ход развития и взаимосвязь целого,- после этих замечаний вернемся к нашему первому вопросу: как это понимать? Более определенно вопрос звучит так: как это понимать - как истину? Не как истину? Итак, как истину? Если бы я мог так понимать, я бы не спрашивал. Когда нам подробно и понятно излагают ряд действительных событий, нам не придет в голову спрашивать, как это понимать. Значение рассказа тогда просто-напросто в том, что события, о которых ведется рассказ, реальны. Мы предполагаем, что у рассказчика одно намерение - поведать нам о происшедших событиях, сами же мы слушаем с намерением узнать о них. Такому рассказу несомненно присуще значение урока, доктрины. Итак, в самом вопросе - как это понимать, т. е. куда клонит, что означает эта мифология? - уже заложено то, что спрашивающий не в состоянии видеть в мифологическом повествовании истину, реальность событий, а коль скоро все историческое тесно связано здесь с содержанием, то он не видит этого и в мифологических представлениях. Но если не как истину, то как их понимать? Естественная противоположность истины - вымысел. Итак, буду понимать мифологические представления как вымысел, буду считать, что они означают вымысел и именно как таковой сложились.

Вот, бесспорно, самый первый взгляд - он ведь и вытекает из самого вопроса. Мы могли бы назвать его естественным или невинным, потому что этот взгляд сложился под первым впечатлением и не выходит за его пределы - не задается мыслью о многочисленных серьезных вопросах, какие следуют за любым объяснением мифологии. Человеку более опытному тотчас же представятся трудности, связанные с подобным мнением, если брать его вполне серьезно, да мы и не думаем утверждать, что такое мнение когда-либо высказывалось;

согласно с данными разъяснениями, нам довольно того, что такой взгляд возможен. Кроме того, если и признать, что такое мнение никогда не претендовало на объяснение мифологии, не было все же недостатка в тех, кто и знать не желал о каком-либо ином взгляде на мифологию, кроме как на поэзию, и выказывал величайшую неприязнь к любому исследованию причин появления богов (*Causis Deorum*), как выражаются уже древние писатели, к любому исследованию, которое стремится к какому-либо иному, а не к идеальному смыслу мифологии. Причину столь неприязненного отношения к исследованию мы можем усматривать лишь в опасениях относительно поэтических образов Богов, хотя такие образы уже запечатлены у поэтов,- многие опасаются, как бы не пострадало или не испарилось совершенно это поэтическое содержание, если исследования дойдут до самого основания; страх такой и в самом худшем случае вовсе не обоснован. Ибо результат исследования, каким бы он ни оказался, относился бы лишь к истоку Богов и не делал бы никаких установлений относительно того, как понимать Богов у поэтов или перед лицом чистых художественных творений. Ибо ведь даже те, кто видит в мифах какой-либо научный смысл (например, физический), отнюдь не требуют, чтобы именно такой смысл мы предполагали в поэтах, да и вообще не слишком велика опасность, что в наше время, с его столь превосходной осведомленностью по части всего эстетического (куда лучшей, нежели во многом другом), найдется много людей, готовых портить себе впечатление от Гомера всякого рода побочными соображениями, в крайнем случае, если только наша эпоха еще нуждается в подобных наставлениях, можно отослать к книге Морица, весьма заслуживающей в этом отношении всяческих рекомендаций. Ведь и природу, если угодно, можно рассматривать чисто эстетически, однако это не налагает запрета на естествоведение и натурфилософию. Так и с мифологией - кто хочет, может понимать ее чисто поэтически; однако, если с подобным взглядом связывать какие-то высказывания о мифологии, тогда надо утверждать, что и возникла она чисто поэтически, а в таком случае нельзя уже отвергнуть все те вопросы, которые встают вместе с подобным утверждением.

Если принять такой взгляд без всяких ограничений, а мы так должны брать его, пока нет оснований для его сужения, то у поэтического объяснения может быть только один смысл - мифологические представления порождены не намерением что-либо утверждать или чему-либо учить, но лишь влечением к поэтическому вымыслу. Это последнее, правда, остается пока непостижимым. Одним словом, такое объяснение совершенно исключило бы какой-либо смысл доктрины. В возражение можно, однако, привести следующее.

Всякий вымысел нуждается в независимом от него основании, в почве, на которой он произрастал бы; нельзя просто сочинять, выдумывать из головы. Предпосылкой даже самой свободной поэзии, которая все измышляет сама и которая исключает любую связь с истинными событиями, тем не менее служат реальные и повседневные события человеческой жизни. Любое отдельное событие должно быть подобно событию либо засвидетельствованному, либо принимаемому за правду (*e t u m o i s i n o t o i a*) - так Одиссей похваляется своими рассказами ("Одиссея", XIX, 203), хотя последовательность событий, их сцепление совершенно невероятны. Так называемое чудесное гомеровского эпоса вовсе не может служить возражением, ведь для этого чудесного есть основание в том учении о Богах, которое тогда уже существовало и принималось за истину, это чудесное естественно, потому что Боги, которые вмешиваются тут в дела людей, принадлежат к реальному миру той эпохи и вполне сообразны с порядком вещей, в какой тогда веровали, какой был усвоен тогдашними представлениями о мире. Однако, если на заднем плане гомеровской поэзии выступает все обширное целое тогдашних верований, как же может служить таким задним планом сама же поэзия? Очевидно ведь, что этому целому не предшествовало то, что сделалось возможным лишь впоследствии, то, что было опосредовано самим же целым, т. е. именно вольная поэзия.

После всех этих замечаний поэтическое объяснение придется уточнить,- пусть и есть истина в мифологии, но нет такой, которую бы намеренно вкладывали в нее, и нет, следовательно, такой, которую можно бы зафиксировать и выразить как таковую. Все

элементы действительности и содержатся в ней, но только примерно так, как в сказке,- в духе той, блестящий образец которой оставил нам Г^оте: вся прелесть ее в том, что перед нами, словно в зеркале или в отдалении, возникает мираж смысла, но он тотчас ускользает от нас, и мы устремляемся в погоню за ним, но не можем его догнать. Бесспорно, мастером такого жанра будет тот, кто наиболее ловко станет обманывать нас, держа слушателя в постоянном напряжении и как бы надувая его. И на деле будто бы это и есть самое настоящее описание мифологии,- она вводит нас в заблуждение призывом более глубокого смысла и увлекает нас вглубь, но никогда не дает нам ясного ответа. Да и кому, спрашивается, удавалось гармонически объединить эти беглые, блуждающие звучания?! Они подобны Эоловой арфе - она пробуждает в нас хаос музыкальных представлений, но те никогда не сходятся в единое целое.

Связь, система вроде бы и является повсюду, но с ней все происходит так, как у неоплатоников с чистой материей, о которой они говорят: пока ее не ищешь, она тут, но, стоит только протянуть к ней руку, пытаясь прийти к какому-либо знанию, она исчезает; а ведь как много людей тщились остановить призрачное явление мифологии и, подобно мифическому Иксиону, обнимали вместо Юноны облако!

Однако если исключить из мифологии преднамеренность вкладываемого смысла, то тем самым исключен и любой особенный смысл,- позднее же мы познакомимся с объяснениями, каждое из которых вкладывает в мифологию различный смысл, так что тогда объяснение поэтическое было бы безразлично к любому такому смыслу, притом не исключало бы ни один из них в отдельности, и, разумеется, это было бы немалым преимуществом. Сторонник поэтического взгляда может допустить, что сквозь образы Богов просвечивают силы природы, он может думать, что в мифологии осязательны первые переживания сил, незримо управляющих человеческим миром, да и почему бы не ощутить в ней даже и религиозный ужас,- ничто из того, что могло потрясти нового, еще не овладевшего собою человека, не останется чуждым эпохе возникновения мифологии, все это отразится в мифологическом вымысле, вызывая волшебную видимость взаимосвязи, даже какого-то отдаленного учения, и с такой видимостью мы легко смиримся, если только грубый и пошлый рассудок не пожелает обратить эту видимость в реальность. Тогда всякий смысл в мифологии заложен потенциально, словно в хаосе, и ни один не ограничен, не выступает как что-то частное; если же искать частное, то все явление в целом искажается, даже разрушается; так и оставим мифологии такой смысл, будем наслаждаться бесконечностью возможных связей,- вот тогда мы в должном настроении и можем постигать мифологию.

Таким путем представление, которое поначалу казалось нам слишком уж воздушным, чтобы нашлось для него место в научном разворачивании проблемы, обрело все же некоторую плоть, и мы думаем, что угодили своими словами многим,- даже если кто-то и не выдавал свой взгляд за объяснение мифологии. И верно, если бы иные соображения позволяли это, разве не остановились бы мы на таком взгляде? Тем более что разве не согласуется он с известным, весьма излюбленным способом представлять себе вещи, согласно чему суровым эпохам в жизни человеческого рода предшествовала эпоха радостной поэзии, состояние, свободное от религиозных страхов и от тех ужасных чувств, которые таким бременем ложатся на позднейшее человечество, время счастливого и невинного безбожия, когда все представления (что впоследствии у народов, ставших варварами, омрачились) обладали лишь чисто поэтическим значением; такое состояние, должно быть, рисовалось проницательному Бэкону, называвшему греческие мифы дуновением лучших времен, павшим на цевницы греков (*aurae temporum meliorum, quae in fistulas Graecas inciderunt*). Кто не вообразит себе охотно племя людей - если не на дальних островах, так в изначальные времена,- племя людей, для которых вся действительность превращена Фатой Морганой в сказку? Во всяком случае взгляд этот заключает в себе такое представление, мимо которого не проходит никто, даже если никто и не останавливается на нем. Мы опасаемся того, что легче признать сам этот взгляд поэтическим вымыслом, нежели ему

самому выдержать историческую проверку. Потому что, какие бы более конкретные определения ни придавать такому воззрению, все равно придется объяснять, как это случилось так, что человечеством, или каким-то первозданным народом, или вообще народами в самую раннюю пору их существования овладело некое непреодолимое внутреннее влечение к поэзии, содержанием которой явились Боги и вся история Богов.

Любой человек, наделенный естественным чувством, может заметить, что первое уразумение сложных вещей чаще всего бывает верным. Верным в том отношении, что правильно намечается цель, к которой должна устремиться мысль, - не в том, чтобы она сразу же достигалась. Поэтический взгляд на мифологию и есть такое первое уразумение, - в нем, бесспорно, содержится нечто верное постольку, поскольку тут ни один смысл не исключается и мифологическое содержание разрешено брать вполне буквально; так что мы воздержимся от того, чтобы называть такой взгляд ложным, напротив, он показывает нам, чего можно достичь, и, следовательно, сам же этот взгляд торопит нас оставить его и перейти к дальнейшим изысканиям.

Впрочем, это поэтическое объяснение значительно выиграло бы в определенности, если бы вместо того, чтобы искать поэзию в теогонии вообще, снизошло до реально существовавших отдельных поэтов, признав их творцами мифологии - по примеру знаменитого и столь часто обсуждаемого места из Геродота, где, правда, не о поэтах вообще, но о Гесиоде и Гомере говорится: вот кто сотворил теогонию эллинам (*Οὐτοίεῖσιν οἰροῖ ἱσάντε Ὡεογονίην Ἐλλήσιν*. II, 53).

В план нашего предварительного обсуждения входит отыскание всего того, что может пролить исторический свет на возникновение мифологии, а поэтому весьма желательно установить, что же можно исторически распознать в отношении поэзии к мифологии в самые ранние времена. По этой причине слова историка достойны более подробного обсуждения в настоящем контексте. Ибо понимать их в чисто случайном и внешнем отношении - что история Богов была впервые воспета в поэмах Гесиода и Гомера - воспрещает контекст, если бы языковое употребление и не препятствовало этому. Историк несомненно подразумевал нечто более существенное. Некоторое историческое содержание можно, бесспорно, извлечь из этого места, ибо сам Геродот подает свое высказывание как итог специальных разысканий и расспросов.

Если бы был назван один Гесиод, то под "теогонией" можно было бы разуметь одноименную поэму; поскольку же об обоих поэтах одинаково говорится, что они создали теогонию эллинам, то совершенно очевидно, что под нею может подразумеваться лишь само существо дела, теогония.

Но ведь Боги не могли же быть придуманы этими двумя поэтами, историка нельзя понимать так, будто Греция узнала Богов лишь со времен Гомера и Гесиода. Это невозможно уже согласно самому же Гомеру. Ведь ему известны храмы, жрецы, жертвоприношения, алтари Богов, и все это для него не новое, а древнее. Не раз приходилось слышать - Боги Гомера всего лишь поэтические существа. Верно! Если только это значит, что он уже не думает о суровом, мрачно религиозном значении Богов, но нельзя говорить, что это только лишь поэтические существа; для людей, каких изображает поэт, они обладают вполне реальным значением, и как такие существа с религиозным значением и, следовательно, даже со значением доктрины они не изобретены поэтом, а обреты им. Между тем Геродот на деле говорит не о Богах вообще, но об истории Богов и поясняет это так: какого происхождения каждый Бог и все ли они были испокон века, это известно, так сказать, со вчерашнего или с позавчерашнего дня, т. е. со времен двух названных поэтов, которые жили не раньше, чем лет за четыреста до Геродота. Эти поэты и создали теогонию эллинам, дали имена Богам, распределили между ними почести и должности и придали каждому свой облик.

Главное ударение лежит, таким образом, на слове "теогония". Геродот хочет сказать: вот этим целым, в котором каждому из Богов отведено его естественное и историческое отношение, каждому придано особенное имя и придана особенная должность, каждому дан

его облик, вот этим учением о Богах, которое есть и история Богов, эллины обязаны Гесиоду и Гомеру.

Но если так понимать эти слова, как оправдать их? Где же, собственно, занимается Гомер происхождением Богов? Очень редко, при случае, на ходу он иной раз обсуждает естественные и исторические отношения Богов. Они для него уже не существа в процессе своего становления, а существа наличествующие, о причинах и появлении которых уже не спрашивают,- точно так же героический поэт, описывая жизнь своего героя, не думает о естественных процессах, вследствие которых тот появился на свет. Да в этой поэме, спешащей со своим рассказом вперед, поэту и некогда раздавать Богам имена, звания, должности,- все упоминается как данное, как наличествующее испокон веков и вечно. А Гесиод? Конечно, Гесиод воспевает происхождение Богов, и ввиду дидактического характера его поэмы, излагающей известную сумму знания, скорее можно было бы сказать, что Гесиод создал теогонию. Но ведь могло быть и так, что, напротив, разрастание истории Богов подвигло его на то, чтобы избрать ее предметом эпического изображения.

Итак, конечно же - в этом можно согласиться с возражениями - история Богов не возникла благодаря этим поэмам, как следствие их. Но если внимательнее присмотреться, то и этого Геродот не утверждает. Он ведь не говорит, что этих естественных и исторических различий между богами вообще не было прежде,- он говорит только, что этих различий не знали (ο υ κ η ρ ι σ τ ε α τ ο), он приписывает поэтам лишь то, что Боги были узнаны. Это не мешает тому, чтобы по существу Боги наличествовали до этих двух поэтов - это даже следует признать,- но только они наличествовали в темном сознании, хаотически, как говорит и сам Гесиод - поначалу (π ρ ω τ ι σ τ α). Итак, выявляется двоякий смысл "происхождения" - материальность и свернутость, затем в развитии и различении. Оказывается, первоначально история Богов наличествовала не в том виде, какой мы считаем поэтическим,- не высказанная в слове история Богов могла быть поэтической в своих задатках, но не в реальности, следовательно, она и не возникла поэтически. Темная мастерская, место первого зарождения мифологии, лежит по ту сторону поэзии, самая основа истории Богов заложена не поэзией. Вот ясный итог слов историка, если обдумать их во взаимосвязи.

Однако если Геродот хочет сказать только то, что оба поэта высказали в слове ту историю Богов, которая прежде оставалась невысказанной, здесь еще не ясно, как он мыслил себе их особенное соотношение. Тут мы должны привлечь внимание к одному моменту, заключенному в этом же месте E l l h s i - Геродот говорит, что оба поэта создали теогонию эллинам, и это слово не напрасно стоит в тексте. Ибо Геродоту во всем этом месте важно одно подчеркнуть то, в чем убедили его разыскания, на которые он ссылается. А эти разыскания научили его лишь тому, что история Богов как таковая нова, именно что она исключительно эллинская, т. е. возникла лишь вместе с эллинами как таковыми. У Геродота эллинам предшествуют пеласги, и эти пеласги вследствие какого-то кризиса - какого, теперь уже не сказать превратились у него в эллинов. О пеласагах же он в ином месте (находящемся в тесной связи с нашим) сообщает, что они приносили жертвы Богам, однако не различая их именами и эпонимами. Итак, вот перед нами время немоты, свернутой истории Богов. Давайте перенесемся мысленно в это состояние, когда сознание еще хаотически бьется с представлениями о Богах, не отставляя их от себя, не опредмечивая их, не умея расчленивать и различить их,- пока сознание еще не достигло свободного отношения к ним. В таком состоянии стесненности поэзия и вообще не была возможна,- итак, два древнейших поэта совершенно независимо от содержания их поэм уже как поэты означали бы окончание того несвободного состояния - конец присущего пеласгам сознания. Освобождение, которое досталось в удел сознанию благодаря тому, что представления о Богах были различены,- 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.

Теперь мы уже значительно приблизились к тому, что задумал сказать наш историк; он говорит - Гесиод и Гомер создали теогонию эллинам, а мы бы сказали - создала ее эпоха этих двух поэтов. Геродот может выразиться так, как он выразился, потому что Гомер - это не индивид в отличие от позднейших поэтов, от Алкея, Тиртея и других, он означает целую эпоху, принцип целой эпохи. Геродота надо в этом месте о поэтах разуместь не иначе, как самого же Гесиода, когда он в тех же самых словах рассказывает о Зевсе, что, когда по окончании битвы с титанами Боги вызвали его принять господство над миром, Зевс разделил между бессмертными почести и обязанности. Зевс воцарился, и с этого момента наличествует собственно эллинская история Богов,- это тот самый поворотный пункт, начало собственной эллинской жизни, которое поэт отмечает мифологически, посредством имени Зевса, и которое историк отмечает исторически, посредством имен двух поэтов.

Однако сделаем еще один шаг вперед и спросим: разве кто-либо читавший Гомера со смыслом не видел у него даже и то, как возникают Боги? Впрочем, и у него Боги выходят наружу из какого-то непостижимого для него самого прошлого, но по крайней мере чувствуешь, что они выходят. В гомеровской поэзии все ослепительно ново, исторический мир Богов предстает здесь в своей первозданной, юношеской свежести. Религиозная сторона Богов - это извечное, что, однако, лишь проглядывает сквозь темноту фона, а историчность и вольная подвижность Богов - это новое, только возникающее. Кризис, вследствие которого мир Богов разворачивается в историю Богов, совершается не помимо поэтов, но в поэтах самих, он, кризис, создает эти поэмы, и потому Геродот вправе сказать: оба поэта, по его категорическому и вполне обоснованному мнению самые ранние у греков, создали теогонию эллинам. Не личность поэтов, как вынужден выразиться Геродот, но приходящийся на их время кризис мифологического сознания творит историю Богов. И оба этих поэта творят теогонию еще и в ином смысле - не в том, в каком говорится, что две ласточки не делают весны, потому что весна наступит и так; нет, история Богов творится лишь в самих поэтах - в них она становится, в них она разворачивается, в них впервые наличествует и высказывается в слове.

Так мы, выходит, и оправдали нашего историка, острый ум которого, что касается существа дела, проявляется в отношениях самой седой старины, в самых глубокомысленных изысканиях,- мы оправдали его во всем, включая словесное выражение. Для него возникновение теогонии было еще слишком близким по времени событием, чтобы он мог притязать на исторически обоснованное суждение о нем. И мы можем сослаться на его мнение как таковое, приводя его суждение в доказательство того, что поэзия могла послужить естественным концом мифологии и была необходимым, непосредственным ее порождением, но как реальная поэзия (а какой толк говорить о поэзии *in potentia*?) не могла быть производящим основанием, не могла быть источником представлений о Богах.

Так это выступает в самом закономерном развитии, в развитии народа по преимуществу поэтического - эллинского.

Если же, чтобы охватить все, что еще можно исторически распознать в этих отношениях, мы отправимся еще дальше назад, то тут прежде всего появятся индийцы. Правда, если бы все, что приходит в голову одному или нескольким, тотчас становилось догмой, то мы вот только что произнесли немалую историческую ересь - мы непосредственно подсоединили индийцев к грекам. Но ведь на деле индийцы - единственный народ, у которого есть общее с греками, а именно тоже свободное, развитое во всех своих формах и точно так же вышедшее из мифологии поэтическое искусство. Не говоря обо всем остальном, одна эта богато развитая поэзия указала бы индийцам такое место. Однако к этому прибавляется и нечто иное, что само по себе имело бы не меньшее значение,- это язык, который не только относится к той же формации, что и греческий, но и ближе всего к нему по своему грамматическому развитию. Надо быть человеком совершенно бесчувственным к закономерностям любого развития, особенно исторических явлений, чтобы при этих обстоятельствах придерживаться мнения, которое возвышает индийцев, провозглашая их

изначальным народом и выводя его далеко за рамки истории всех остальных народов, хотя при первом своем появлении такое мнение вполне объяснимо и извинительно. Потому что изучать впервые язык, на котором написаны самые выдающиеся памятники индийской литературы,- это требовало и большого лингвистического дарования, и значительных усилий, да и можно ли отказать в признании ученым мужам, кто, отчасти будучи уже в летах, когда изучение языков идет не так-то гладко, не только овладел санскритом (правда, с дальней дистанции), но и облегчил и выровнял своим последователям тернистый путь его освоения? Однако справедливо ждать от великих усилий и серьезного результата, так что если предтечи почитали великой наградой уже само освоение и завоевание санскрита, то последователям и ученикам, которые сразу же появляются, когда речь заходит о расширении человеческих знаний, пришлось искать иных способов вознаградить себя за труды, будь то даже легкомысленные преувеличения и такие гипотезы, которые опрокидывали прежде принятую последовательность народов и все переворачивали вверх дном. И на деле такое возвышение индийцев не следует оценивать существенно иначе, нежели геологическую гипотезу о возвышении материков, о которой Г^оте говорит, что она исходит из такого взгляда на вещи, "где уже не остается ничего твердого и правильного и где речь может идти лишь о случайных и бессвязных событиях",- суждение, к которому можно присоединиться, если иметь в виду современное состояние названной теории, отнюдь не недооценивая важность фактов, на которые эта теория ссылается, и отнюдь не находя более вероятными прежние гипотезы, тем более не желая отстаивать их.

Пусть не удивляет вас то, что я с самого начала своих разысканий столь решительно высказываюсь против подобного произвола,- ведь если поступать так, как поступают с индийским языком, то лучше уж мне сразу прервать едва начатое исследование, потому что тогда нечего думать о внутреннем развитии, о развитии самого существа дела,- тогда все можно привести лишь в поверхностную и случайную взаимосвязь. Тогда самое новое, наиболее удаленное от истока, можно прилагать в качестве масштаба к самому первому и изначальному и самое позднее приводить в качестве примера и доказательства своего самого поверхностного и неосновательного взгляда на самое древнее. Индийский материал назойливо, надоедливо примешивают теперь ко всему, даже, например, к исследованию Книги Бытия,- настоящие знатоки индийского, конечно, никогда не согласятся с этим,- и всему прикрытием обязана служить мифология, потому что под флагом ее самые далекие вещи, самые отдаленные ступени, противоположные концы рассматриваются как совершенно тождественные друг другу. Однако в самой мифологии существуют огромные различия, и мы не можем согласиться ни с тем, чтобы отдельные, вполне отличные друг от друга по именам и рангу Боги сопоставлялись друг с другом как придется и различия их снимались, ни с тем, чтобы внутренняя, благодаря этому закономерная последовательность великих моментов мифологического развития стиралась и полностью уничтожалась: с последним тем менее способны мы согласиться, что, будь только нечто подобное дозволено, пришлось бы прекратить любое научное исследование более глубокой древности, для какого мифология - единственная надежная путеводная нить.

Если бы мифология вообще была поэтическим вымыслом, то таковым была бы и индийская мифология. Однако индийская поэзия, в какой мере известна она нам теперь, снискала всеобщее признание, и, как явление новое, ее нередко ставили даже слишком высоко. Напротив, в индийских Богах не найти какой-либо особой поэтичности. Г^оте, как известно, отзывался об их безобразной форме в достаточно крепких выражениях, но не несправедливо, если даже в словах его и заметен привкус негодования, в котором отчасти повинны резко выраженный, присущий индийским богам характер реального и доктрины и вполне ощутимая невозможность применять к ним те чисто идеальные объяснения, какими можно довольствоваться, когда говоришь о греках. Ибо без объяснения индийских Богов никак нельзя оставить, простым суждением вкуса их тоже не устранишь,- отвратительны они или нет, они все равно существуют, а коль скоро так, их надо объяснить. Невозможно, как представляется, и иное - индийских Богов объяснять так, а греческих иначе. Если же делать

какой-то вывод из сопоставления тех и других, то он, должно быть, будет таким собственно религиозное содержание мифологических представлений преодолевалось лишь постепенно и было совершенно преодолено лишь самым последним решением.

Кризис дал эллинам Богов, но этот же кризис, очевидно, поставил их в свободное отношение к Богам,- напротив, индиец остался в более глубокой и проникновенной зависимости от своих Богов. Бесформенные эпические и искусные драматические поэмы Индии отличаются гораздо более догматическим характером, нежели любое греческое создание такого типа. Поэтическая просветленность греческих Богов в сравнении с индийскими - не что-то вообще изначальное, но лишь плод более глубокого, даже вообще полного, преодоления той силы, которая продолжает властвовать над индийской поэзией. Не будь лежащего в их основе реального принципа, пресловутая идеальность греческих Богов была бы мнимой.

Творческая поэзия, поэтическое искусство, которое вольно вращается в кругу любых форм, встречается помимо греков лишь у индийцев, т. е., другими словами, мы находим поэзию лишь у тех народов, которые были последними, самыми младшими в процессе развития мифологии. Причем между индийцами и греками в свою очередь складывается такое отношение - у первых все еще преобладает доктрина, и она сказывается значительно более заметно, нежели у вторых.

Если же пойти еще дальше в глубь веков, то тут мы прежде всего встретим египтян. Египетское учение о Богах воплощено в камне - в гигантских строениях, колоссальных статуях, зато представляется, что египтянам совершенно чужда поэзия, управляющаяся с Богами как существами независимыми, свободными от своего истока. Если не считать одного-единственного скорбного песнопения да песен дедовских времен, к которым, как особо подчеркивает Геродот (II, 79), не прибавилось у них ничего нового, то тут нет и следа поэзии. Геродот не упоминает поэта, который был бы схож с греческими поэтами,- он, при склонности своей к сопоставлениям, не преминул бы назвать такового по имени,- и до сих пор не обнаружена, среди всех многочисленных надписей на обелисках и стенах храмов, хотя бы одна стихотворная строчка. А ведь египетская мифология столь развита, что Геродот (и не потому, что его "заговорили египетские попы") узнает в египетских божествах греческих Богов.

А если пойти еще глубже, то довольно подвинутое, хотя и не столь развитое учение о Богах мы найдем у финикийцев, у вавилонян же - первичные элементы такового; этим народам можно было бы в лучшем случае приписать сходную с древнееврейской поэзию доктрины в духе псалмов, однако нам ничего не ведомо ни о вавилонской, ни о финикийской поэзии.

Нигде мы не встречаем поэзии как чего-то первого, изначального, как это часто предполагают объяснения; поэзии тоже приходилось преодолевать некоторое более раннее состояние, и поэзия всегда тем подвижнее, чем больше выступает она как поэзия, чем менее подчинена она этому преодолеваемому прошлому.

Все это могло бы пробудить серьезнейшие сомнения в безусловной значимости чисто поэтического взгляда и способа объяснения,- они показывают нам, что на этом нам не суждено кончить и что перед нами еще неопределенный простор изысканий и обсуждений иного рода.

Лекция 2

ВТОРАЯ ЛЕКЦИЯ

Аллегорическое толкование мифологии (в мифологии заключена истина, но не в ней как таковой); разновидности его - евгемеровское, моральное, физическое.- Толкование космогоническое, или философское (по Гейне). Толкование философско-филологическое (по Герману).

Мы неохотно расстаемся с поэтическим взглядом главным образом потому, что он не накладывает на нас никаких ограничений, оставляет за нами полную свободу перед лицом мифологии, ни в чем не затрагивает ее универсальности, и совершенно особо потому, что он

дозволяет нам останавливаться на собственном, буквальном смысле мифологии, впрочем ценою исключения смысла ее как собственно доктрины. Тут и граница такого взгляда. Потому-то и выступает иной взгляд, который допускает истину и смысл доктрины, утверждая, что истина по крайней мере первоначально подразумевалась мифологией. Зато этот взгляд - как это обычно и бывает - вынужден пожертвовать собственным смыслом мифологии и вместо этого вводит несобственный ее смысл. Есть в мифологии истина, но только не в мифологии как таковой - не в учении о Богах и истории Богов с их религиозным значением. Итак, мифология говорит нечто иное, нежели то, что подразумевает, или кажется, что она говорит нечто иное, а толкования, отвечающие такому взгляду,- это толкования вообще аллегорические, если понимать это слово предельно широко (аллегория, как известно, от αλλο и οἰος и αγορεύειν - говорить).

Различные возможные ступени аллегорического толкования, очевидно, таковы.

Подразумеваются личности - но не Боги, не сверхчеловеческие, принадлежащие высшему порядку существа, а исторические личности - и события реальные события человеческой, гражданской истории. Боги - это просто превращенные в Богов герои, цари, законодатели или, если, как сегодня, главное внимание привлекают к себе финансы и торговля, то мореплаватели, открыватели новых торговых путей, основатели новых колоний и т. д. Кто почувствует желание узнать, как выглядит мифология при таком способе объяснения, того можно отослать к примечаниям Клерика к "Теогонии" Гесиода, к примечаниям Мосгейма к "Systema intellectuale" Кэворта, к "Началам греческой истории" Хюльмана.

Исторический способ объяснения назван евгемеровским по имени Евгемера, эпикурейца, жившего в александрийскую эпоху,- он был не самый древний, но самый ревностный защитник такого взгляда. Как известно, Эпикур принимал существование реальных, настоящих Богов, но только совершенно праздных и не заботящихся о людских делах. Согласно его учению, царит лишь Случай, который не допускает ни провидения, ни воздействия высших существ на мир и дела людей. Боги народной веры, деятельно вмешивавшиеся в человеческие начинания и события, служили аргументом против такого учения, и этот аргумент надо было опровергнуть. Вот и говорили об этих Богах, что они не настоящие Боги, а просто люди, представленные Богами. Как видите, этот способ объяснения предполагает существование настоящих Богов представление, которое Эпикур, как известно, выводил из такого убеждения, какое будто бы предшествует любому учению, будучи врожденным,- именно поэтому такое убеждение и разделяется всеми людьми. И Эпикур, будучи и в этом умнее многих последующих философов, делал отсюда следующий вывод: "Если мнение основано не на предписании, обычае или законе и если существует единодушное, твердое согласие, то необходимо должно быть понятно, что Боги есть".

Отсюда явствует, сколь неуместно многие в христианские времена, даже и в наше время, перенимают, пусть отчасти, евгемеровский способ объяснения, хотя, быть может, сами веруют во что угодно, но только не в реальность Богов.

Вторая ступень этого взгляда состоит в том, что говорят так: в мифологии вообще не подразумеваются Боги, ни настоящие, ни ненастоящие, не подразумеваются личности, но подразумеваются безличные предметы, которые лишь поэтически представлены как личности. Итак, принцип такого объяснения - олицетворение: персонифицируются либо нравственные, либо природные свойства и явления.

Поскольку Боги - это нравственные существа и в каждом из них выступает, исключая все иные, некое свойство духа или души, которое тем самым превышает обыкновенную человеческую меру, то ими можно пользоваться как символами нравственных понятий - так то и было испокон века. Тем, что есть, люди пользуются, однако пользование еще не объясняет возникновения. Если поэт нуждается в божестве, которое призвало бы людей к умеренности и самообладанию, он прибегнет не к гневливой Гере, но к рассудительной Афине. Отсюда не следует, однако, что и для него, и для мифологии Афина лишь олицетворенная мудрость. В эпоху великих политических разногласий Бэкон в своей

книжечке "De Sapientia Veterum" воспользовался мифологией, чтобы облечь в ее форму политические идеи. Представлять же мифологию искусным облачением моральной философии, как говорит Демон в "Чудесном маге" Кальдерона,

Это - сказки; в них миряне
Поэтического склада
В небожителей прозванья
Облекли предрезновенно
Философию морали,

представлять мифологию искусным облачением моральной философии было не столько ученым, сколько педагогическим измышлением иезуитов, которые, соревнуясь с протестантскими школами, давали в руки своих воспитанников произведения древних поэтов (обыкновенно в изувеченном виде) и ради этого должны были толковать древнюю мифологию.

Что же касается физических толкований, то нельзя отрицать их материальной возможности, однако это не оправдывает еще такой способ объяснения, потому что тогда надо было бы сначала изолировать саму природу, отрицать ее взаимосвязь с высшим и всеобщим миром,- взаимосвязь, которая, вероятно, отражается в мифологии, точно так же как в самой природе. А если такие толкования возможны, то это только лишнее свидетельство в пользу универсальности мифологии,- она и в самом деле такова, что, стоит только признать допустимость аллегорических объяснений, и труднее будет сказать, что она не означает, чем то, что она означает. Поэтому попытки такого рода - если даже не задумываться о том, как по форме объяснить возникновение мифологии именно в таком смысле,- это в лучшем случае забава, достойная пустых, праздных голов.

Кто лишен ощущения всеобщности и рассуждает под воздействием случайных впечатлений, тот (как это и происходило неоднократно) может опускаться даже до специальных физических толкований. В период расцвета алхимии адепты видели в троянской войне так называемый философический процесс. Это толкование можно было подкреплять даже этимологиями, которые ни в чем не уступают по степени вероятности современным. Ибо Елена, из-за которой началась вся война,- это Селена, Луна (алхимический знак серебра); Илион, священный град,- это, столь же очевидно, Гелиос, Илиос, Солнце (означающее в алхимии золото). Когда же привлекла к себе всеобщее внимание химия, борющаяся с флогистоном, то в мужских и женских божествах греков можно было, если угодно, узнавать химические вещества - например, в Афродите, выступающей всеобщей посредницей, кислород, дающий начало любому природному процессу. В наши дни естествоиспытатели заняты по преимуществу электромагнетизмом и электролизом, так почему бы и все это не найти в мифологии? Напрасно опровергать такого толкователя, для которого видеть свой новейший лик в столь древнем зеркале - бесценное счастье, так что он считает совершенно излишним демонстрировать то, как же это люди, придумавшие мифы, обрели столь великолепное знание физики, какое он предполагает в них, и то, что заставило их облечь свое знание в столь затейливые, таинственные одежды.

Все же выше таких специальных толкований те интерпретации, согласно которым в мифологии отражена естественная история; правда, для некоторых интерпретаторов мифология - это всего лишь аллегория годичного, мнимого прохождения Солнца через знаки зодиака; для других мифология - это самая настоящая естественная история в поэтической форме, последовательность изменений и катастроф, какие предшествовали современному, спокойному состоянию Земли, и враждебные отношения друг к другу последовательно выступающих поколений Богов, а особенно борьба титанов с самым младшим поколением Богов, дают предостаточно поводов для такого толкования; а если идти дальше, то можно дойти и до естественной теории происхождения мира (космогонии), которая якобы содержится в мифологии. В последнем пробовал свои силы - по примеру многих древних - Гейне; он был первым, кто все же счел необходимым пояснить происхождение мифологии в качестве такого учения. Для Гейне не составило никакого труда посчитать философа

творцом такой мифологии, и первоначальное содержание мифологии - это для него более или менее связные философемы, относящиеся к строению мира. Зевс отнял у Кроноса трон, а по некоторым рассказам, оскопил его - это значит (я, может быть, передаю слова Гейне не вполне точно), что творящая природа некоторое время производила на свет все дикое, колоссальное (скажем так - все неорганическое); наконец, настал такой момент, когда это производство колоссальных масс прекратилось и вместо неуклюжих и бесформенных масс стало порождаться органическое. Прекращение бесформенного производства - это и есть осклопление Кроноса; сам же Зевс - это уже сложившаяся и порождающая сложившееся природная сила; дикая, первородная сила им ограничена, сдержана, и ее дальнейшие порождения пресечены. Несомненно, здесь есть смысл, который не стыдно излагать, и такие приемы объяснения можно считать предварительными упражнениями; в прежние времена подобные подходы были способом хотя бы как-то убедиться в реальном содержании мифологии. Если же спросить теперь, как это философам пришло в голову облечь в такую форму свои ценные выводы, то Гейне старается, насколько это возможно, устранить здесь всякую искусственность,- философы будто бы не по своей воле избрали такой способ изложения, но по настоянию других или даже по принуждению: отчасти древним языкам недоставало научных выражений для обозначения всеобщих принципов, причин, и бедность языка вынудила их выражать абстрактные понятия в лицах, логические и реальные отношения - в образе зачатия и порождения, отчасти же они сами были так захвачены своими предметами, что стремились представить их слушателям как бы драматически, в обличье действующих лиц.

Сами же они - эти гипотетические философы - знали, что говорят не о действительных лицах. Однако как же эти созданные ими личности стали реальными, а вместе с тем - Богами? Вследствие естественного недоразумения, которое, как можно полагать, было неизбежным, коль скоро представления философов достигли ушей тех, кому не была введена тайна их происхождения. Однако Гейне представлял себе этот переход совсем иначе. Олицетворения были, и их хорошо понимали все, кто знал самый смысл. Тут поэты и заметили, что если рассматривать такие олицетворения как реальных лиц, то они дают материал для всякого рода забавных сказок и повестей, так что можно надеяться на то, что народ, любящий развлекаться, усвоит их; Гейне даже склоняется к тому, чтобы приписать самому Гомеру это преобразование мифов с философским значением в простые рассказы. Гомер будто бы еще знал философский смысл всех этих историй, если судить по случайно вырвавшимся у него замечаниям, но только он скрывал свое знание; будучи поэтом, он прекрасно понимал, какими преимуществами обладает, если значение будет у него только отдаленно просвечивать,- ведь народ не любит философских идей и ему гораздо больше по нраву история без всякого значения, но при известном разнообразии предметов и событий. Так-то мифологические личности и приобрели независимость от всякого научного значения, какое было присуще им у поэтов, и достигли той бессмысленности, в какой только и знают их в народных верованиях.

Замечательное обстоятельство - самим грекам происхождение мифологии не было понятнее, чем нам, хотя они были ближе к ее истокам; и греческий естествоиспытатель не был к природе ближе, нежели ученый наших дней. Ведь уже во времена Платона делались, хотя бы отчасти, попытки совершенно сходных толкований мифологического предания, о чем Сократ говорит Федру: для таких толкований, чтобы провести их во всем последовательно, потребен муж мучительного трудолюбия, счастьем которого не позавидуешь; потому что нужно очень большое время, чтобы таким доморощенным рассудком (a g r o i k o V s o j i a) согласовать все и придать всему некую вероятность,- не у каждого есть на то досуг, когда можно заниматься чем-то более серьезным и важным (Phaedr. 229; R. P. III, 391 d).

Совершенно сходным способом философ-академик высказывается о трудах подобных толкований, имея в виду стоиков, ибо замечательно то, что в конце концов на философской сцене в Греции и Риме остались только две системы эпикурейская и стоическая, которые и

разделили между собой толкование историческое, или евгемеровское, и толкование естественнонаучное. Стоики допускали, правда, обожествление совершивших великие подвиги людей там, где такое происхождение Богов казалось очевидным, как в случае Геракла, Кастора и Поллукса, Эскулапа и т. д. Но более глубокие стороны истории Богов, как-то: оскотление Урана, победа Юпитера над Сатурном, они объясняли чисто физическими, природными отношениями. Наконец, и та и другая система была вытеснена неоплатониками, которые увидели в мифологии самую настоящую метафизику, к чему их, по-видимому, понудила необходимость уравновесить духовное содержание христианства аналогичным содержанием язычества. Поскольку же неоплатоники, стремясь согласовать собственные умозрительные идеи с традициями древней религии и, наоборот, подтвердить последнюю своими идеями, вовсе не думали о естественном происхождении мифологии, а, скорее, напротив, предполагали таковую в качестве безусловного авторитета, то они и не могут найти места среди настоящих толкователей мифологии.

Гейне протестовал против того, чтобы объяснения или облачения, к каким прибегали его философы, назывались аллегорическими,- ведь философы прибегали к ним не в намерении скрыть свое учение и взгляды. Но разве в этом дело! Довольно того, что они говорят о Богах, подразумевая силы природы,- они, следовательно, подразумевают нечто иное, нежели что говорят, и выражают то, о чем, собственно, не думают. Но коль скоро мы дошли уже до того, чтобы признать научность содержания, то разве не было бы желательным видеть научность и собственный смысл также и в выражении и таким образом достичь прямой противоположности поэтического взгляда: Гейне застрял на полдороге. Вообще он был не из тех, кто доводит до конца какое-либо умозаключение и хотя бы ради пробы продумывает мысль до последней точки. Быть может, счастливая легкость мысли удержала его от того, чтобы подвергнуть окончательной проверке философское объяснение,- его знаменитый преемник в филологических трудах Готфрид Герман, ум скорее формальный, подверг философское объяснение такой проверке и восстановил собственный смысл мифологии следующим путем: отвлекшись от несущественного оттенка персонификации в самом словесном выражении, он и в именах Богов увидел лишь научные обозначения предметов, так что, например, имя "Дионис" обозначает для него не Бога вина, а само вино, имя "Феб" - не Бога света, но и сам свет; такое объяснение заслуживает внимания и обстоятельного изложения уже как бунт против засилья аллегории.

Заслуженный грамматик строит свою теорию так: если исследовать мнимые имена Богов, то, во-первых, всем им присуще некоторое значение; если же исследовать такое значение, то в соответствии с этимологией, иногда лежащей на поверхности, иногда же доступной более глубоко проникающему взгляду, оказывается, во-вторых, что эти имена содержат лишь предикаты форм, сил, явлений и действий природы; если же, далее, исследовать связь их и целое, в какое они поставлены, то можно сделать лишь единственный вывод - о том, что имена Богов - это лишь наименования предметов природы, потому что стоит признать их именами Богов, как всякая разумная взаимосвязь утрачивается, но если признавать их чисто научными обозначениями самих предметов, обозначениями, содержащими характерный предикат каждого из таких предметов (обычно случайные обозначения либо вообще не содержат такой предикат, либо он в них незаметен), если, сверх того, допустить такой нимало не сомнительный прием, когда зависимость одного явления от другого выражается в образе порождения (ведь и мы сами, не задумываясь об "образности" выражений, говорим, что свет рождает тепло), или же принцип, по которому одно понятие происходит от другого, то открывается пространное целое, все звенья которого находятся между собой в совершенно понятной, научной взаимосвязи. Такая взаимосвязь не может быть случайной, и, следовательно, целое могло возникнуть лишь в чисто научных целях, а если положить в основу "Теогонию" Ге-сиода - наиболее чистый документ времен возникновения мифологии, то происхождение этого целого едва ли можно представлять себе иначе, нежели следующим образом.

Однажды во Фракии жили - но нет, не так! - иначе теорию Германа мы будем

рассказывать как миф, притом с самым типичным для него началом; лучше скажем так: предположим, что однажды, значит, когда-то и где-то - пусть то будет во Фракии, куда греческая легенда переносит Фамиру, Орфея и Лина, или в Ликийи, куда переносит она первого певца - Олена (а позднее окажется, впрочем, что нам надо будет отправиться на самый отдаленный Восток), - но довольно! Итак, предположим, что однажды среди народа, совершенно, впрочем, еще невежественного, жили отмеченные особыми духовными дарованиями, возвышающиеся над толпой мужи, наблюдавшие и познававшие силы, явления даже законы природы; они вполне могли замыслить очерк самой настоящей теории происхождения и взаимосвязи всех вещей природы. При этом они придерживались того метода, который единственно обеспечивает определенность, достоверность и отчетливость знаний, - они отыскивали характерный, отличительный предикат каждого предмета, чтобы таким способом получить его понятие. Ибо, например, человек, называющий снег "снегом", конечно же представляет себе предмет, но он не мыслит его в собственном смысле слова. А для тех мужей все дело было в понятии, и такое понятие должно было быть зафиксированным в наименовании. Итак, пусть им, к примеру, нужно определить три разновидности ненастья - снег, дождь, град. Они обнаруживают, что град бьет, и потому могут, конечно, сказать - "бьющий", однако это будет предикат, а не предмет. Итак, они именуют его "побивателем", по-гречески $k o t t o V$ (от глагола $k o p t w$), а это, как известно, имя одного из сторуких гигантов у Гесиода. Наблюдая дождь, можно заметить, что он прокладывает в земле бороздки (правда, куда чаще он размывает проложенные борозды), а потому назвать его "прокладывателем борозд" - по-гречески то будет $g u g h V$, а это имя другого Гесиодова исполина. Оказывается затем, что снег тяжел и ложится на землю тяжким бременем, так что можно назвать его "тяжелым мужем" - $b r i a r e w V$, однако, называя его так, думают не о муже и не о великане, а просто о снеге. Не сам предмет олицетворяется, как у Гейне, а, если угодно, только словесное выражение, и такая грамматическая персонификация не заключает в себе ничего необычного, так как подобные выражения встречаются во всех языках. Представлять же как личности сами предметы - вроде того, как народный юмор называет резко дующий ветер святым Блазием, - совсем не входило в замыслы изобретателей или изобретателя мифологии (в конце сам Герман говорит лишь об одном лице). Эпохе, отличавшейся такой научной серьезностью, какая необходима была, чтобы произвести на свет целое Гесиодовой "Теогонии", как рассматривает ее Герман, - такой эпохе, конечно, уже не по вкусу были персонификации в духе гейневских, ведь в Гесиодовой "Теогонии", по словам Германа, заключены столь основательные знания, столь последовательная взаимосвязь, столь строгий порядок (все это его собственные выражения), что Герман ни минуты не колеблется объявить самым поразительным шедевром древности учение, лежащее в основе "Теогонии"; в мифах Герман видит не поверхностное собрание гипотез, но теории, основанные на "богатом опыте", тщательном "наблюдении", даже строгом "расчете", а в целом здании мифологии - не только фундаментальную науку, но и глубокую мудрость.

Оставим в стороне вопрос о том, какую роль в этих несколько преувеличенных похвалах играет естественная привязанность человека к предметам его собственных подлинных или мнимых открытий, или же не слишком точное понятие о ценности подобных эпитетов, которые не показались бы нам слишком умеренными, даже если бы речь шла о Лапласе с его "Systeme du Monde", или же обе эти причины вместе. Бесспорно, к результатам фундаментальной науки нельзя причислить следующие теории: семена ($p e r s e j o n h$) должны быть скрыты в земле (похищены богом подземного мира), чтобы принести плоды; вино ($d i o n u s o V$) происходит от винограда (Семелы); море всегда волнуется, но направление волн бывает различным - и тому подобные уроки, которые любой человек, появляясь на свет, получает зазря и бесплатно. Чтобы убедиться в философическом духе "Теогонии", нужно обратиться не к отдельному (где неизбежны и общеизвестные суждения), но к целому, особенно же к началу, объяснению которого по Герману мы с удовольствием уделим несколько мгновений.

Итак, древний философ, положивший самое первое основание,- самому Гесиоду оно уже не было понятно - намеревался повести свое объяснение мира с самого начала, т. е. с того момента, когда еще ничего не было. Поэтому он говорит: прежде всего был Хаос; этимологически это значит (от *с a w* , *с a i n w*) "широкое", еще открытое для всего, не заполненное никаким веществом, пустое пространство. Вслед за Хаосом может, естественно, наступить лишь то, что заполнит его,- материя, которую пока следует мыслить как лишнюю формы; этимологически это то, из чего все становится (от *g a w* , *g e g a a*), т. е. не Земля, а правещество всего становления, еще не получившее формы основание всего, что возникнет впоследствии. Таким образом, теперь положено и то, в чем, и то, из чего все произойдет, и не хватает лишь третьего, посредством чего все становится. Это третье - все соединяющая связь, "единитель" Эрот (от *e i g w*), которому здесь присуще только это научное значение, а не значение позднейшего Бога. Положив теперь эти три элемента, философ может перейти к объяснению того, как сотворены все вещи.

Три первые порождения пространства как первоэлемента суть следующие: 1) Эреб, "покрыватель"; это имя придается тьме, которая покрывает вещество, пока ничего еще не создано из него; 2) Никта - не ночь, потому что и здесь следует держаться назначения; это имя - от *n u e i n* (*n e u e i n*), *nutare*, *vergere* - "склоняться вниз", потому что ближайшее следствие (т. е. порождение) пространства - это движение, а первое, самое простое движение это движение вниз, падение. Эти двое и рожают теперь совместно Эфир и Имеру - ясность и светлоту; потому что когда тьма, которую космогонический поэт представляет себе как нечто вещественное, наподобие слабого тумана, сочетается браком с Никтой, т. е. падает на землю, то наверху становится ясно и светло.

Теперь наступает черед порождений второго элемента - бесформенной пока материи. Она первым делом порождает, еще сама по себе, без супруга,- Урана, т. е. "верхнего". Смысл таков: более тонкие частицы материи поднимаются вверх сами собою и в качестве неба отделяются от более грубой части, которая остается внизу как собственно Земля. На эту большую грубость указывают упомянутые выше высокие горы и Понт, означающий, однако, не море, чего не понял уже Гесиод, но, как лучше понял теперь г-н профессор Герман, глубину вообще, от глагола *p i t n e i n* , с которым родственно латинское слово "fundus". Итак, верхнее отделилось, и только теперь Гея получает значение Земли; взаимодействуя с верхним, она рождает Океан - не Мировой океан, а (этимологически от *w k u V*) "бегуна", т. е. распространяющуюся повсюду и заполняющую все низины воду. Это излияние первоводы сопровождается невероятным смешением элементов - они устремляются вверх, вниз, туда, сюда, пронизывают друг друга, а в итоге ограничивают друг друга и обретают покой. Это буйствование отмечено появлением детей Геи и Урана, которые последовали за праводой,- это попарно составленные титаны, т.е. "стремящиеся",-от *t e i n w* , *t i t a i n w*), ибо все это силы необузданной, неуспокоенной природы. Каждая пара титанов, в соответствии с их именами, выражает одно из противоречий, какие можно предполагать в природе, еще до крайности напряженной и не обретшей единство внутри себя; вот эти пары: 1) Криос и Койос - разделитель (от *k r i n w*) и смешиватель; 2) Гиперион и Иапет - подниматель и низвергатель; 3) Фейя и Рейя, для которых общее понятие - быть уносимым вдаль, с тем отличием, что одна сохраняет свою субстанцию (Фейя), а другая ее утрачивает (Рейя - от *г e w* "течь"); 4) Фемиды и Мнемосина, которые в этой взаимосвязи не могут сохранять свое обычное значение: первая останавливает текущее, а вторая, напротив, возбуждает и приводит в движение косное; 5) Фейба и Фетида очищающая, уносящая все ненужное и притягивающая нужное сила; и, наконец, последний - Кронос, завершитель, от глагола *k r a i n w* ; ибо Хронос-Время получил свое наименование лишь от Кроноса, потому что время тоже все приводит к завершению.

И вот, уверяет нас Герман, здесь перед нами не просто научная взаимосвязь, но и самая подлинная философия, которая воздерживается от сверхъестественного и соответственно стремится объяснить все естественными причинами. Никакого следа Богов, если только не вносить их сюда искусственно. Целое доказывает такой образ мысли, который скорее можно

считать атеистическим, нежели теистическим. А если проследить за тем, как с самых первых начал и до самых последних явлений подчеркивается лишь естественная, природная взаимосвязь, то невозможно судить иначе, нежели сказав, что автор целого и знать ничего не желает о Богах, но что намерение его даже полемично, направлено против уже существовавших представлений о Богах.

Тем самым мы подошли к самой вершине теории Германа - теории, которая, как вы видите, значительно превзошла слабую в целом попытку Гейне отнять у мифологии любое изначально религиозное значение.

Одновременно становится ясно и то, что Герман распространяет свое объяснение лишь на собственно мифологических Богов. Он не собирается объяснять происхождение веры в Богов вообще, а полагает для своих гипотез такой народ, который философы освобождают от наличного религиозного суеверия,- впрочем, получается, что философы лишь подают повод к новой, иной вере в Богов.

Да невозможно и представить себе, чтобы народ, в котором мог явиться столь глубокомысленный, по мнению Германа, философ, находился на одной линии с такими племенами, у которых и по сию пору не находят ни малейшего следа представлений о Богах. Народ с богато развитым и гибким языком, на каком можно было выражать словами исключительно точными научные понятия, не стал бы объясняться одними щелкающими звуками, как бушмены Африки. Народ, к которому относятся принимаемые Германом философы, не стоит же на той ступени развития, что дикари Южной Америки, ведь, как рассказывает Дон Феликс Азара, даже церковные соборы отказывались признавать в них людей, католические священники не решались совершать над ними таинства и лишь единоличным решением папы - при непрекращающемся сопротивлении находящегося в той стране духовенства - они были объявлены людьми. Ибо лишь людские племена упомянутого рода обходятся без каких-либо религиозных представлений.

И независимо от полемического намерения мы должны будем признать за тем народом, какой предполагает Герман, представления о Богах, правда, представления самого первичного и грубого свойства. По всей вероятности, религия этого народа заключалась в грубо природном суеверии, какое покоилось на представлении о невидимых и находящихся в связи с явлениями природы существах. Ведь и помимо этого с ростом силы мысли отдельные люди начинают замечать, что так называемые Боги - не что иное, как природа и ее силы; тогда-то и возникает основанное на наблюдении природы, свободное от любого религиозного элемента знание, которое основатели его сообщают народу, с тем чтобы раз и навсегда освободить его от всяких представлений о Богах. А при этом неожиданным образом выясняется, почему мифология до сих пор оставалась чем-то непостижимым, ведь ее всегда объясняли обратным путем, выводя из представлений о Богах, теперь же открывается нечто совершенно новое и поразительное, а именно то, что она была изобретена, чтобы положить конец любым религиозным представлениям, и изобретена как раз теми, кто лучше других знал, что на свете нет никаких Богов.

Если бы благородное намерение изобретателя теогонии, какое приписывает ему Герман, осуществилось, то филантроп наших дней мог бы порадоваться тому, что в седой древности мы вместо суеверных идолопоклонников встречаем вольное племя людей, которое все познает естественным путем и совершенно свободно от любых иллюзий сверхъестественного. Еще можно понять - хотя это и не просто,- как и почему не удалось осуществить намерение изобретателей мифологии: ведь они хотя и изложили народу свое учение, однако непостижимым образом позабыли предпослать своему изложению объяснение своих чисто грамматических персонификаций, тогда как ведь народ сам был исполнен представлений о незримых, стоящих за любыми природными явлениями существах,- они, изобретатели, предоставили самому народу либо проникнуть в подлинный смысл мифологии, либо же, неверно поняв ее, впасть в самообман; вот народ и принимает силы природы, названные личными именами, за реальных лиц, "не думая при их назывании ни о чем ином". Но вот что народ не просто неверно понимает их учение, а это неверно

понятое (хотя ничто не принуждало его к этому!) принимает вместо тех незримых существ, какие находились в связи с явлениями природы и потому обладали значением, что народ позволяет возложить на себя бремя совершенно непонятных лиц или, лучше сказать, бессмысленных имен,- все это настолько превосходит всякую вероятность, что мы воздержимся от того, чтобы последовать за достопочтенным изобретателем в его дальнейших объяснениях. Мы и без того уделили его гипотезе внимание лишь потому, что, во-первых, она последняя, какая вообще возможна в данном направлении, и обладает тем достоинством, что если предполагать в мифологии научное содержание, то невозможно идти еще дальше; во-вторых, в ней есть нечто важное для нас - филологический фундамент и бесспорная истинность исходного наблюдения, потому что мы никоим образом не можем допустить, чтобы мнение такого мужа не заключало в основе своей чего-то истинного и верного, ведь и изложил он его не в шутку, как угодно было посчитать некоторым (что для него оскорбительно), но со всей той серьезностью, которая очевидна в любом его труде, и все разработав с мыслимой тщательностью.

Мы можем видеть его заслугу уже в том, что внимание было привлечено к поэме Гесиода, замечательному и загадочному созданию древности, привлечено прежде всего к его научной стороне, которая оставалась малоисследованной. Научное значение имен - это Герман заметил не первым, однако он развеял всякие сомнения на этот счет - есть факт, мимо которого не может пройти, которого не может не объяснять теория, претендующая на полноту; именно то самое, над чем некоторые коллеги знаменитого человека сочли возможным поиздеваться, именно это пользование знаниями языка в высших целях вызывает признательность подлинного исследователя.

И в главном наблюдении, от которого пошло все остальное, мы не можем не согласиться с ним вполне - это констатация философского сознания, которое столь определенно и недвусмысленно выступает особенно в начале "Теогонии". И ошибочное начинается лишь с того момента, когда Герман выражает готовность приписать такое научное сознание вымышленному прасоздателю поэмы (которого, как мы уже говорили, мы должны искать на отдаленном Востоке) вместо реального создателя поэмы, дошедшей до нас в первоначальном виде, пусть несколько спутанном и искаженном вставками и позднейшими дополнениями, т. е. вместо самого Гесиода. Вот только из-за этой своей поспешности Герман и не заметил многого из того, что не согласуется с его теорией и сразу же бросается в глаза, а именно что как раз в начале поэмы содержится много абстрактного, безличного и потому совершенно немифологического материала: ведь если Гея производит на свет, без содействия Урана, большие горы (ο υ γ ρ α τ α κ ρ α), то эти горы еще не становятся "личностями" оттого, что мы напишем их с заглавной буквы. В Греции, как и у нас, особо примечательные горы, Олимп, Пинд, Геликон, выступали благодаря своим наименованиям как индивиды - но личностями они не были! Ведь если "Теогония" - это создание философа, который считает для себя законом обозначать вещи не обычными именами, но научно образуемыми, то почему же не получают у него горы общего наименования, связанного с тем, что они идут в высоту (подобно тому как имя "титаны" - общее для нескольких существ)?

Средний род слова "Эребос" подает повод к иному замечанию. Герман своим переводом (opertanus) неприметно превратил его в слово мужского рода, однако Эреб от этого не меняется, и для Гомера он тоже беспол - не что иное, как место подземного мрака. Безличность не служит для поэта помехой, и Эреб соединяется у него с Никтой и рождает детей:

Ο υ V t e k e k u s s a m e n h E r e b e i j i l o t h t i m i g e i s a .

Как в случае "больших гор" собственное выражение попало в число несобственных, так здесь обычное именование применилось к олицетворениям, т. е. абстрактное понятие искусственно мифологизируется. Конечно же поступает так не сам изобретатель мифологии, а такой человек, который принимает мифологию за что-то данное, за образец.

Дети Эреба и Никты - это Эфир и Имера. Конечно же эфир - это чисто физическое

понятие, за которым ни автор поэмы, ни кто-либо другой не видел ни божественной, ни какой иной личности, разве что в том призывании, какое Аристофан вложил в уста Сократа:

W d e s p o t a n a x , a m e t r h t a h r , o V e c e i V t h n g h n m e t e w r o n
L a m p r o V t A I Q H R ...

Однако это самое призывание и доказывает, что Эфир не считался мифологической личностью, ведь намерение комедиографа и состояло в том, чтобы Сократ не призывал такую.

А среди внуков вредоносной Никты мы встречаем даже "обманные слова" (y e u d e e V l o g o i), "двусмысленные речи" (a m j i l o g i a i) - без всякой персонификации. Тут Герман вынужден прибегнуть к аргументу интерполяции. Однако если все потомство Никты он помечает знаком "обела", чтобы тем самым подчеркнуть, что подобные понятия не могли идти от самого источника "Теогонии", то он по справедливости мог бы воспользоваться этим знаком сомнения гораздо раньше, начиная с Эрота, где он мог бы вспомнить хор птиц Аристофана, философствующий об Эроте ровно так, как здесь, и даже еще раньше - с самого первого стиха, в котором излагается теогония, сначала был Хаос и т. д.; ведь, право же, жаль, что принцип грамматической персонификации терпит крах в самом же первом стихе, потому что когда же это хаос считался Богом или личностью? И кто говорил о хаосе - он?

Вот этот дерзко поставленный в самое начало поэмы хаос, совершенно чуждое Гомеру понятие, которое у Аристофана становится боевым кличем направленной против Богов и стремящейся за пределы народных верований философии, - этот хаос возвещает нам первые веяния абстрактного, отклоняющегося от мифологии мышления, первые веяния свободной философии. Хаос и эфир Гесиода, тоже встречающийся среди первых же понятий, - это ранее всего засвидетельствованные зародыши чисто физической мудрости, составные части которой сведены воедино Аристофаном в клятве Сократа:

M a t h n A n a p n o h n , m a t o C A O Z , m a t o n A e r a ...

Этот Аристофан вместе с другими, основательнее и на добрый, старый лад настроенными людьми не уставал потешаться над этой эфирной философией.

Итак, Герман верно увидел философское в начале "Теогонии", однако объяснение лежит совсем на другом конце - противоположном тому, где Герман искал его. Как уверяет нас Герман, Гесиод не подозревает, что перед ним нечто научное; все наименования, обозначающие философские понятия, он наивно, бесхитростно считал именами реальных Богов, однако доказано, что он вовсе не мог считать Богами хаос или эфир. Никто не считал их Богами - и менее других Гесиод. Хаос - позднейшие объясняют его как пустоту или даже как грубую смесь материальных стихий - это чисто умозрительное понятие, но не порождение философии, которая предшествовала бы мифологии, а порождение философии, которая следует за мифологией, стремится постичь ее и потому выходит за ее пределы. Лишь пришедшая к концу и обзирающая с этого конца свои начала мифология, стремящаяся объять и постичь себя с конца, только она могла поставить хаос в начало. Ни поэзия, ни философия не предшествовали мифологии, однако в поэме Гесиода мы распознаем первые веяния философии, которая старается освободиться от уз мифологии, чтобы впоследствии восстать против нее. А что, если то значительное место, которое отводит этой поэме Геродот, - рядом с Гомером и даже впереди его, что, если оно заслужено этой поэмой благодаря тому, что она есть первое порождение мифологии, стремящейся осознать себя, представить себя в целом? Что, если благодаря этому поэма Гесиода отмечает существенный момент в развитии мифологии? Что, если в полном согласии с закономерностями развития эллинской культуры эти два поэта - столь различные между собой, что уже старинные легенды сообщают о поэтическом состязании между ними и, стало быть, сознают известную их противоположность, - что, если эти два поэта отмечают оба равно возможных - не начала, но исхода мифологии? Что, если Гомер показывает, как мифология кончается в поэзии, Гесиод - как кончается она в философии?

Присовокуплю одно замечание. Сколь бы много невероятного ни заключало в себе объяснение Германа, самым непостижимым представляется мне то, что он мог полагать, что

все имена без различия могли выйти сразу и одновременно из головы одного-единственного человека - и те, исток которых теряется в ночи прошлого, как-то: Кронос, Посейдон, Гея, Зевс, и те, которые несут на себе печать относительно нового происхождения, как, например, Плутос, Оры, Хариты, Евномия, Дика и иные подобные им.

Лекция 3

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ

Опыт синтезирования поэтического и философского взгляда (параллель между ролью поэзии и философии в возникновении мифологии и их ролью в образовании языков). Итог: мифология во всяком случае органическое произведение. Объясняющее начало заключено в третьем, в том, что возвышается над поэзией и философией. - Переход к обсуждению исторических предпосылок мифологии. Критика предпосылок предшествующих способов объяснения: 1) мифология будто бы изобретена отдельными людьми; 2) самим народом. - Главный аргумент против последнего предположения - помимо родства различных мифологий - то, что народ возникает лишь вместе с его учением о Богах. - Итог: мифология - это не изобретение.

Взгляду чисто поэтическому, как назвали мы первый из них, и взгляду философскому, как будем именовать мы второй (не потому, однако, что считаем его особенно "философическим", т. е. достойным философа, а просто потому, что он придает мифологии философское содержание - этим двум взглядам, к каким мы были подведены сами собой, естественным путем, без малейших ухищрений, мы дали поначалу высказаться - каждому с его особенной предпосылкой - и так исследовали их, причем помимо всего прочего благодаря этому обрели то преимущество, что многие фактические сведения уже заранее обсуждены у нас, так что нам не придется вновь обращаться к ним и мы можем просто предполагать то, что уже выяснили. Однако именно поэтому мы не выделили еще общего для двух этих взглядов и тем более не вынесли суждения об этом общем. А ведь может быть так, что каждая из предпосылок совершенно несостоятельна, а при этом общее для этих взглядов может оставаться и рассматриваться в качестве возможной основы новых подходов. Тогда, чтобы уж окончательно завершить разговор об этих двух главных взглядах, необходимо выделить то, в чем они сходятся между собой, и об этом общем тоже вынести свое суждение.

Во всяком случае теперь уже не трудно разглядеть такую общую предпосылку она состоит в том, что мифология - это вообще вымысел, изобретение. Мы же должны теперь решить, следует ли отказываться от этого всеобщего положения, или же ошибка лишь в том, что один взгляд принимает только поэтический, другой - только философский вымысел. Однако сразу же заметим, что одно не совсем исключает другое. Чисто поэтическое изобретение допускает в качестве содержания некую доктрину - но только как случайный, непреднамеренный момент; философский же взгляд не может обойтись без поэтического изобретения, только что теперь это последнее - нечто более или менее искусственное, случайное - просто с иной стороны.

Одному, т. е. чисто случайному, характеру доктрины, какой допускается чисто поэтическим способом объяснения, как кажется, противоречит уже систематичность в последовательности поколений Богов, сама же мрачная суровость, какой отмечены некоторые разделы теогонии. При этом мы еще не думаем сейчас о том, что мифология на деле имела значение учения о Богах, что она властно определяла всю деятельность, всю жизнь народов, - это ведь в свою очередь требовало бы своего объяснения. Однако еще больше, чем предположение случайности в одном случае, нас отталкивает та грубая преднамеренность, какую иной способ объяснения вкладывает в возникновение мифологии. Как хотелось бы освободить гипотетических философов Гейне от их двойного бремени - сначала они добывают содержание, потом особо сочиняют форму, в какую облекут его. Итак, само собой напрашивается - нельзя ли, предположив, что мифология - это вообще изобретение, сохранив эту общую предпосылку, сблизить оба элемента, отождествить оба способа объяснения и поднять их на новую, высшую ступень - быть может, благодаря такому

слиянию мы и преодолеем в себе ту неприязнь, какую вызывает в нас каждый взгляд по отдельности? Ведь и вообще можно задаваться вопросом: действительно ли поэзия и философия существуют вне друг друга, как предполагается этими способами объяснения, нет ли между ними естественного родства и почти неизбежной взаимной силы притяжения? Ведь надо же понять, что от подлинно поэтических образов требуется не меньшая всеобщность и необходимость, нежели от философских понятий. Впрочем, если иметь перед глазами новейшее время, то тут лишь очень немногим, редкостным мастерам удавалось вдохнуть всеобщее и непреходящее значение в образы, которые они могли почерпнуть лишь в случайной и преходящей жизни, и облечь их чем-то подобным мифологической мощи, но вот эти немногие и есть подлинны поэты, а остальных просто называют так. В свою очередь философские понятия не должны быть просто всеобщими категориями, они должны быть настоящими, определенными сущностями, а чем больше они таковы, чем больше придает им философ реальную, особенную жизнь, тем больше, кажется, сближаются они с поэтическими образами, даже если философ пренебрегает поэтическим облачением понятий - поэтическое заложено тут в мысли, и нет необходимости привносить его извне, словно дополнительный момент.

Можно задаться и еще одним особым вопросом - а могли ли вообще наличествовать поэзия и философия как таковые, в своей формальной противопоставленности, в пору возникновения мифологии? Ведь мы видели, напротив, что, как только мифология появляется и совершенно заполняет собою сознание, поэзия и философия расходятся в разные стороны из этого общего для них центра, причем на первых порах расходятся медленно. Ибо если первый признак отделения философии от мифологии заметен уже в Гесиоде, то требуется все время от Гесиода до Аристотеля, чтобы философия вполне отделилась от всего мифического содержания, а следовательно, и от поэзии. Не далек ли путь! - не от реализма пифагорейцев до номинализма Аристотеля (потому что сами принципы, а г с а і, для одних столь же реальные сущности, что и для другого, и внутренняя тождественность их очевидна), но от почти мифического способа выражения первых до чисто понятийного изложения второго. Однако если поэзия и философия совместно вышли из мифологии, то не служит ли это доказательством того, что в мифологии они еще пребывали в единстве, притом тогда конечно же ни одна из них не могла предшествовать мифологии и быть фактором ее возникновения.

Знатоки языка и языковеды менее других должны были бы доверять такому выводу: коль скоро поэзия и философия одинаково обретаются в мифологии, то, следовательно, они содействовали ее возникновению. В строении древнейших языков можно обнаружить целую сокровищницу философии; однако если эти языки в своем именовании наиабстрактнейших понятий сохраняют изначальное, чуждое позднему сознанию толкование их, то была ли это настоящая философия? Есть ли что более абстрактное, нежели значение связки в суждении, нежели понятие чистого субъекта, который, казалось бы, вообще ничто; ибо, что он такое, мы узнаем лишь в высказывании, и, однако, без предиката он ведь не ничто, так что же он? В высказывании мы говорим о нем - он то или это, например "человек здоров или болен", "вещь темная или светлая"; однако что такое есть субъект, прежде чем мы это высказали? Очевидно, то, что только может быть этим, например здоровым или больным; итак, всеобщее понятие субъекта - это чистое можествование. И как же удивительно, что в арабском языке "есть" выражается словом, которое не просто звучит одинаково с нашим "kann", "может", но и, бесспорно, тождественно ему; при этом, нарушая аналогию со всеми прочими языками, за этим словом следует предикат не в именительном падеже, но, как за "koppen" в немецком или "posse" в латыни, в винительном падеже, не говоря уж обо всем ином. Философия ли вложила в различные и на первый взгляд предельно далекие значения одного и того же глагола паутину научных понятий, взаимосвязь между которыми с великим трудом устанавливает теперь опять же философия? Как раз арабский обладает глаголами, которые богаты такими раздельными значениями. Обычно говорят, что первоначально то были разные вокабулы, которые в позднейшем произношении совпали и не различаются,-

иногда такое объяснение кажется вероятным, однако к нему следует прибегать лишь тогда, когда исчерпаны все средства установления внутренней взаимосвязи значений. Однако бывает так, что исследования совсем иного плана неожиданно ставят нас на такую точку, откуда внезапно открывается философская связь между казавшимися несоединимыми значениями и в мнимом хаосе - подлинная система понятий, реальная взаимосвязь которых не лежит на поверхности, но обнаруживается лишь для более глубоких научных опосредований.

В семитских языках корни - это глаголы, причем, как правило, состоящие из двух слогов, из трех корневых согласных (первоначальный тип реконструируется и в тех словах, которые в произношении стали односложными). При таком строении языка неизбежно возводит слово, означающее в еврейском "отец", к глаголу, выражающему желание, алкание, т. е. одновременно в нем содержится понятие потребности, восполнения, что и проявляется в произведенном от него прилагательном. В соответствии с этим так можно было бы сказать - здесь выражено то философское понятие, что начало отеческого, будучи предшествующим, зачинательным, испытывает потребность в последующем. Против этого возражают, и по праву, говоря так: конечно же еврей не стал бы образовывать свое выражение для понятия "отец" от глагола, и притом столь философически, и он не мог знать абстрактное понятие желания и потребности раньше понятия отца, которое, естественно, входит в число самых первых. Однако речь-то не об этом; вопрос в том - не мыслил ли, пусть не еврей, но дух, создававший еврейский язык, тот самый глагол, именуя отца так, а не иначе, ведь и природа-созидательница, образуя форму черепа, уже имеет в виду нервы, которые пройдут сквозь него. Язык возник не кусками, атомистически, но как целое со всеми его частями, т. е. органически. Упомянутая взаимосвязь объективно заключена в самом языке, а потому не вложена в него людьми, с намерением.

О немецком языке Лейбниц говорит: "Philosophiae nata videtur" (он рожден для философии), и если только дух способен готовить для себя подходящие орудия, то здесь такая философия, которая не была еще на деле философией, приготовила себе орудие, пользоваться которым ей было суждено лишь позднее.

Поскольку же без языка немислимо не только философское, но и вообще человеческое сознание, то основы языка не могли закладываться сознательно и тем не менее, чем глубже проникаем мы в язык, с тем большей определенностью обнаруживается, что глубина языка еще превышает глубину самого сознательного творческого порождения.

С языком дело обстоит как с органическими существами; нам кажется, что они возникают бессознательно, слепо, и, однако, мы не можем отрицать непостижимой преднамеренности их строения, вплоть до мельчайшей детали.

Так разве можно не замечать поэзию уже в самом материальном строении языков? Я говорю не о выражении духовных понятий, какие принято называть метафорическими, хотя поначалу, когда они возникали, их едва ли считали выражениями несобственными. Но какие же сокровища скрыты в поэзии! Поэт не вкладывает их в поэзию, а лишь как бы извлекает их оттуда, словно достает из сокровищницы, сам же лишь уговаривает язык отдать их ему. Но разве любое именование уже олицетворение, и если во всех языках вещи, допускающие противоположное, мыслятся или явно обозначаются как различающиеся по полу, если мы говорим: небо - оно, земля - она, пространство - оно, время - оно, то отсюда еще далеко до выражения духовных понятий в образах мужских и женских божеств.

Хочется даже сказать: сам язык - это лишь стершаяся мифология, его абстрактные и формальные различия сохраняют то, что мифология сохраняет в различениях живых и конкретных.

После всех этих размышлений склоняешься к тому, чтобы сказать так: в мифологии не могла действовать такая философия, которой надо было отыскивать свои образы в поэзии, - нет, сама эта философия и была, в существенном отношении, поэзией. И наоборот: поэзия, создавшая образы мифологии, не состояла в услужении у философии, которая отличалась бы от нее, - нет, она сама, притом в существенном отношении, была порождающей знание

деятельностью, философией. Это последнее повлекло бы за собой то, что в мифологических представлениях содержалась бы истина, притом не случайно, но с известной необходимостью; первое повлекло бы за собой то, что поэтическое не было бы в мифологии привходящим моментом, но было бы чем-то внутренним, существенным и данным вместе с мыслью. Если философскую, или доктринальную, сторону назвать содержанием, поэтическую - формой, то содержание никогда не существует здесь для себя - оно возникает лишь в такой форме, оно поэтому срослось с нею до полной неотделимости. Тогда мифология была бы не просто естественным, но и органическим порождением, вот значительный шаг в сравнении с чисто механическим способом объяснения! Мифология - нечто органическое и еще в одном отношении: поэзия и философия, каждая по отдельности, служат для нас принципом свободного, преднамеренного изобретения, однако они связаны, а потому ни одна не может, собственно, действовать свободно; итак, тогда мифология - это порождение деятельности свободной, однако проявляющейся несвободно, подобно тому как и все органическое возникновение свободно-необходимо, и мифология - это произведение непреднамеренно-преднамеренного, инстинктообразного изобретения (если слово "изобретение" вообще применимо здесь): такое изобретение исключало бы все просто придуманное и искусственное, с одной стороны, а с другой - позволяло бы нам рассматривать ее глубочайший смысл и самые реальные взаимосвязи в ней отнюдь не как просто случайное.

Вот, стало быть, то высшее, чего можно достичь, исходя из двух способов объяснения и синтезируя их, - к тому непременно и должно были прийти, следуя тем направлением, какое придано мысли позднейшей философией (потому что понятия Кантовой школы могли привести лишь к объяснению типа германовского); и действительно, в сравнении с объяснениями в духе только что названного органическое понимание могло уже чем-то гордиться. Однако давайте присмотримся пристально - какой же реальный способ объяснения обретен вместе с таким синтезированием?

Если новый взгляд заключается в том, что принцип, порождающий мифологию, равен по своему действию совместно действующим философии и поэзии и не есть сам по себе ни то ни другое, можно было бы признать это истинным и верным, но это не дало бы нам ни малейшего познания собственной природы этого принципа - он бы мог быть сам по себе совершенно отличным от поэзии и философии и не иметь ничего общего с ними. А если взгляд таков, что философия и поэзия сохраняются как действующие начала, но только не раздельно, а как совместно действующие - наподобие мужского и женского начал в соитии, то и здесь, должно быть, сохранит свое значение нечто общезначимое: когда соединяются в едином действии противоположные принципы, то, поскольку оба не могут царить, собственно активным бывает лишь одно, а другое вынуждено смириться с пассивной функцией орудия. А тогда перед нами вновь либо философская поэзия, либо поэтическая философия, и соотносятся они так, как философия и поэзия, взятые сами по себе, - тогда нашим переходом к высшей ступени было бы достигнуто формальное усовершенствование двух прежних способов объяснения, и это уже нечто - но лишь при условии, что сами объяснения были "чем-то".

Или же - чтобы показать то же самое иным способом - предполагаемый синтез продолжает твердить о поэзии и философии, известных нам видах деятельности, однако коль скоро они уже должны действовать не как таковые, то они уже ничего не объясняют - объяснение не в них, а в том, что подчиняет их себе, в том, что позволяет им, так сказать, не действовать, но "проявляться". Вот это и было бы той сущностью, тем собственным принципом, какого мы ищем. Все поэтическое и научное обнаруживалось бы лишь в продукте, оно было бы тем, что необходимо возникает вместе с иным, и такое возникающее вместе с иным, попутно, было бы привходящим, случайным. Так что в соответствии с двумя прежними способами объяснения случайным оказывались либо доктрина, либо поэзия, здесь же и то и другое одинаково сводятся к случайному, а существенное, т. е. то, что, собственно, все объясняет, есть совершенно не зависящее от них начало, расположенное вне их и над

ними,- это до сих пор вовсе не известная нам величина, о которой мы можем знать только то, что она подчиняет себе поэзию и философию, по этой причине не может иметь ничего общего со свободным изобретением и должна происходить откуда-то еще. Но откуда же? Коль скоро от принципов, какие единственно ведомы нам, от философии и поэзии, нет пути к их действительному и реальному единству, нам пока остается только гадать. Может быть, кто-нибудь предложит нам в качестве такого принципа ясновидение, к которому и так часто прибегают и на которое очень часто ссылаются,- ясновидением, конечно, многое можно было бы объяснить, если бы только мы яснее видели, что это такое. Наверное, и состояние сна тоже можно было бы вполне допустить, ведь мыслил же Эпикур лишь как сновидения те проходящие явления, какие доказывали для него существование Богов. И кстати говоря, естественно присущие человеку поэзия и философия могут проявляться и в состоянии сна. Да и безумие нельзя отвергнуть - это ведь состояние, в котором невозможно свободное изобретение, хотя безумие и не исключает влияния разума и фантазии. Однако что бы дали нам такие объяснения? Ровным счетом ничего, потому что любое состояние, какое мы приняли бы, чтобы объяснить им возникновение мифологических представлений, само нуждалось бы в объяснении, т. е. его надо было бы исторически мотивировать. Обоснование заключалось бы тогда в следующем - нам следовало бы показать, по чьей воле, природы или Богов, человеческому роду или его части в такое-то и такое-то время было суждено находиться в плену такого-то состояния, ведь мифология-это прежде всего исторический феномен.

Это замечание показывает нам, что нам не продвинуться вперед при помощи абстрактных предпосылок того и другого способа объяснения, чем занимались мы до сей поры, ведь и сами эти объяснения вынуждены связывать с абстрактными предпосылками исторические. Начнем же рассматривать теперь эти последние - а вместе с тем наше исследование оставит область абстрактных рассуждений и встанет на историческую почву.

Вернемся сначала к взгляду, согласно которому мифология - это вообще вымысел, изобретение. Если мы приняли это, следующей внешней предпосылкой будет то, что она изобретена отдельными людьми. Для философского способа объяснения такое допущение неизбежно. А поэтический способ будет поначалу сопротивляться ему, однако если не отказываться от прослеживания истории, если не теряться в неопределенности, то в конце концов дело все равно сведется к отдельным поэтам. Если же пристально присмотреться, то ведь считать создателями мифологии отдельных лиц - это такая чудовищная предпосылка, что приходится только изумляться той бездумности, с которой столь часто принимают ее, словно иначе и вообще нельзя поступать! Правда, в общем и целом ни для кого не составляет труда предположить - если уж они так нужны - существование поэтов или философов, ведь при неопределенности представлений о праистории (считают себя вправе рассматривать ее как пустое пространство, куда каждый волен помещать все, что ему заблагорассудится) все заведомо допустимо. Гейне испытывает нужду не только в поэтических философах, но и в настоящих поэтах, которые превратили бы философы в сказки, а кроме того, и во властных жрецах, которые превратят сказки в народные верования. У Германа же философы, которые, сверх того, еще и поэты, правда очень трезвомыслящие, непосредственно обращаются к народу, и он позабыл только об одном - объяснить нам, как это случилось так, что народ заставили выслушивать мудрые выдумки, и не только выслушивать, но и запоминать их так крепко, что потом все смешалось и выдумки сложились в целое учение о Богах.

Вообще же, кто знает, что означает для народа мифология,- если уж он соглашается, что мифология придумана отдельными людьми, то он сочтет возможным и то, что язык народа тоже возник трудами отдельных людей. Вводить мифологию - это не простое дело, оно не протекает так гладко, как введение новых школьных программ, учебников, катехизисов и т. д. Создать мифологию, придать ей в мыслях людей достоверность и реальность - а все это необходимо, чтобы она достигла той степени народности, в какой нуждается даже поэтическое пользование ею,- это выходит за пределы возможностей и

одного человека, и нескольких, объединись они ради такой цели.

Впрочем, если даже согласиться со всем этим, все равно возникнет лишь мифология для одного народа, а ведь мифология - дело не одного, а многих народов.

Была счастливая пора - Гейне объяснял по-своему, своими гипотезами греческую мифологию и был доволен полученным результатом. Герман же не был столь счастлив - он знал, что в греческих мифах много сходств с мифами восточными, чтобы не возникали они сходным путем. Он чувствовал: принцип, объясняющий одну мифологию, должен объяснять любую мифологию. А с другой стороны, он был слишком проникновенен, чтобы не увидеть, что, согласно его объяснению, мифология даже одного народа возникает крайне замысловато, так что решительно превосходит всякое вероятие, чтобы один и тот же случай или, лучше сказать, целая цепочка случайностей, в которой каждое последующее звено невероятнее предыдущего, повторились у второго, третьего, четвертого народов. Однако Герман упорно держался своего: ведь всегда остается возможность, что представления, возникшие где-то и когда-то, были усвоены другими народами, а такая возможность лишь умножает ценность сделанного открытия, поскольку из него вытекает, что верования не только Греции, но и Азии, и Египта, и целого света происходят от того учения о возникновении мира, какое было вымышлено отдельными лицами, жившими среди одного народа, какое обрело случайную форму, было неверно истолковано и тем не менее было сочтено истинным и передавалось из рук в руки; теперь же этимологически-грамматическая эксегеза Германа обнаружила в поэме Гесиода изначальные идеи этого учения, сохраненные для нас словно бы чудом, причем оказалось, что в этой поэме первоначальные восточные имена лишь заменены равнозначными греческими, искусно воспроизводящими первоначальный смысл.

Чтобы искренне, но в приличной форме выразить впечатление, какое производит на нас такая случайность, скажем так - она напоминает нам миф об Ио в истолковании все того же Германа. Зевс влюбляется в Ио, внучку Океана, дочь Инаха, вызывая тем ревность Геры; чтобы скрыть Ио от глаз Геры, Зевс превращает ее в корову, однако подозрительная Гера велит стражу охранять эту корову и т. д. Но что же такое внучка Океана (Мирового океана) и дочь Инаха (этимологически - "выступающего", т. е. заливающего берега потока) ? Конечно же не что иное, как воды вышедшего из берегов потока, что продолжают течь. И верно, ведь Ио значит со стороны этимологии просто "идущая". А любовь Зевса к Ио - что же это такое? Конечно же не что иное, как дождь, от которого еще сильнее набухает поток. А ревность Геры? Это, конечно, недовольство, какое испытывает народ (Гера переводится Популония) при виде наводнения; корова же, в которую Зевс превращает Ио,- это вьющаяся лента потока, продолжающего течь, потому что у коровы кривые рога, а кривые рога означают вьющийся, т. е. кривой, поток. Страж - это дамба, возведенная народом, чтобы предотвратить наводнение; имя ему - Аргус, белый, потому что дамба возведена из белой глины, и тысячеглазый, потому что в глине множество пор или мельчайших капилляров, заполняемых водой. Вместо того чтобы прямо сказать так, миф говорит - стража усыпляет. Свирель означает шепот волн; стража убивают - значит вода прорывает дамбу; безумная Ио мчится в Египет и сочетается браком с Нилом - значит бегущая вода соединяется с водами Нила; Ио рождает от Нила Эпафа (Оккупа) - значит от воды возникает Нил, заливающий и захватывающий землю.

Итак, вот ведь какое обыденное событие - выходящий из берегов поток и все пустое и незначительное, что следует затем,- древнейшая поэзия облекла в драгоценный наряд! Вот ведь какое водянистое начало у мифа о безумии и бегстве Ио, описание которого у Эсхила наполняет нашу душу изумлением и ужасом! Такое случайное происхождение у царственного Нила - властителя Египта! И - чтобы продолжить - у всего живого потока учений и сказаний о Богах, какой велико и могуче, питаюсь неисчерпаемыми источниками, покрыл собою весь праисторический мир,- именно такое мелкое, плоское происхождение от случайных и бесплодных мыслей одного человека, нескольких людей?! И из этих понятий и персонафикаций, рожденных сухим рассудком, жалкими познаниями, извлеченных из

произвольных рассуждений,- подобно забавам ребячливого ума, они и одной минуты не могли бы занимать их создателя! отсюда пошла тысячелетняя история блужданий народов, из таких слабых и ненатуральных начал развилась колоссальная мощь верований?!

Случайность вроде названной только что - мифология греков, египтян, индийцев, короче говоря, целого света происходит из совершенно случайно измышленного, потом облеченного в иную форму, наконец, неверно понятого космогонического учения одного или нескольких человек, в которое продолжают свято верить,- подобная случайность такова, что, стоит взвесить все обстоятельства, не решится думать о ней и тот, кто полагает, будто самые великие и могучие события в этом мире происходят от самых случайных и не заслуживающих внимания причин.

Однако более высокое понимание мифологии предполагает, что она была изобретена инстинктообразно; сторонник такого понимания и в этом случае займет более высокую позицию и, коль скоро нам представляется нелепостью считать мифологию изобретением отдельных людей, преспокойно возразит нам: конечно же мифология не изобретена отдельными людьми, она рождена самим народом. Мифология настолько сплелась со всей жизнью народа, с самим его существом, что и выйти она могла только из него. Тем более что все инстинктивное скорее проявляется в массе, чем в отдельных личностях, и подобно тому как общий художественный инстинкт (в некоторых семействах живых существ) связывает воедино все индивидуумы, которые совместно возводят искусные сооружения, так и в народе между различными индивидуумами сама собою и как бы по внутренней необходимости устанавливается духовная связь, которая и обнаруживается в таком совместном произведении, как мифология. И более того, представляется, что это духовное взаимодействие продолжалось и позже, когда мифология уже возникла. Аналогию, выдающуюся, значительную, давно уже являют нам гомеровские исследования Вольфа, если только разобраться в них получше, чем то удавалось его современникам. Если "Илиада" и "Одиссея" - не создания одного человека, а целого рода, творившего в течение большой эпохи, то надо признать: этот род творил как один человек.

В качестве естественного порождения всеми, притом с особым расположением к ней, признается народная поэзия - она древнее любого поэтического искусства, она продолжает существовать и наряду с ним - это легенды, сказки, песни, истока которых никто не может назвать, это и природная мудрость, которая вызывается событиями повседневной жизни, веселым, компанейским времяпрепровождением - тут придумывают все новые пословицы, загадки, притчи. Природная поэзия и природная философия взаимодействуют не преднамеренно и планомерно, но без всякого рассуждения в самой жизни,- так и творит народ высшие образы, в каких нуждается, чтобы заполнить пустоту души и фантазии, благодаря каким сам он возносится на более высокую ступень,- они, эти образы, задним числом облагораживают и украшают жизнь народа и при этом, с одной стороны, отличаются глубоким природным значением, с другой же стороны, поэтичны.

И конечно! Если бы надо было выбирать между отдельными людьми и народом, кто бы в наши дни стал долго размышлять, куда примкнуть! Однако, чем убедительнее представление, тем пристальнее надо смотреть, не вкралась ли сюда некая неявная предпосылка, которая не выдержит проверки. Подобные неявные гипотезы - они для исследователя все равно что скрытые под поверхностью океана коралловые рифы для мореплавателя, и критический ум отличается от некритического лишь тем, что последний приступает к делу с неосознанными предпосылками, а первый не допускает ничего, что бы не было выявлено и обсуждено, и, насколько возможно, все извлекает на свет.

Верно то, что мы вздыхаем с облегчением, когда слышим: начало мифологии не в отдельных людях, а в целом народе. Но ведь этот народ, под которым понимают совокупность всех принадлежащих к нему лиц,- это ведь только один народ. А мифология - это дело не одного, а многих народов, и между мифологическими представлениями этих многих народов - не просто всеобщее согласие, но взаимосогласие, доходящее до мелочей. Вот пусть и предстанет теперь перед нами этот великий, неопровержимый факт

существования внутреннего родства между мифологиями различных, самых непохожих друг на друга народов. Как объяснить себе этот факт, как объяснить мифологию, это всеобщее и в целом повсеместно тождественное себе явление? Ведь не объяснять же его такими причинами и обстоятельствами, какие мыслимы лишь у одного народа? В последнем случае, когда, стало быть, мифология возникает у одного народа, нет, очевидно, иного способа объяснить тождество, как признать, что мифологические представления, хотя и возникли первоначально у одного народа, были переданы им другому, третьему и так далее, притом с известными изменениями, но все же так, что мифология в целом и в своей основе оставалась той же. Не только Герман объясняет себе этот факт именно так. И другие, кого не принуждают к тому особые предпосылки, выдвигают объяснение, согласно которому мифология - это мнимо всеобщий феномен, а материальное взаимосогласие разных мифологий лишь внешне и случайно. Может быть, кому-то и кажется удобным объяснять так, через внешнюю и подчиненную взаимосвязь, родство, лежащее не на поверхности, а в глубине, однако взаимосогласие таково, что противоречит подобной гипотезе. Если бы греки получили свою Деметру от египтян, и только, эта Деметра, как Изиды, должна была бы искать своего убитого супруга, или же Изиды, как Деметры, должна была бы искать похищенную дочь. Однако сходство лишь в том, что они ищут утраченное. Однако утраченное всякий раз разное, так что греческое представление не может быть простым отпечатком египетского, не может и зависеть от египетского представления, а должно было возникнуть самостоятельно, независимо от предшествовавшего ему представления. Сходства - не те, что между оригиналом и копией, они указывают не на одностороннее происхождение одной мифологии от другой, а на их общее происхождение.

Однако если родство различных мифологий и было бы объяснимо внешне и механически, можно ли было бы нам превозмочь себя и так легкомысленно поступить с великим фактом, который надо чтить как могучее средство развития подлинной теории: ведь все равно оставалась бы прежняя предпосылка, а именно то, что мифология возникает лишь в народе, среди народа. Но мне представляется, 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 сначала: 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 самую 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 не в мифологии? Поэтому представляется немислимым, 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 немислимо, 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. Нам возражат на это, что есть такие племена, у которых не обнаружено ни следа религиозных, а следовательно, и мифологических представлений. Сюда относятся, к примеру, уже упомянутые племена Южной Америки, которые лишь наружно напоминают людей. Однако они-то, как сообщает Азара, и живут, словно животные полевые, вне всякой общности между собой - они не признают над собою власти, ни зримой, ни незримой, они друг для друга чужаки, словно животные одного вида, и они не составляют народа, как не составляют

народа волки и лисы, и живут они куда обособленнее, нежели обитающие и трудящиеся сообща звери, как-то: бобры, муравьи и пчелы. Напрасно пытаться превратить их в народ, т. е. создать социальные связи между ними. Если вводить таковые насильственно, это поведет к их гибели - в доказательство того, что ни божеская, ни человеческая власть не в силах превратить в народ не родившееся народом, где нет изначального единства и общности сознания, там его не произвести на свет.

И здесь язык вновь встает рядом с мифологией. Сразу же поняли нелепость гипотезы, по которой язык народа возникает трудами отдельных индивидов в этом народе. Но разве меньшая нелепость считать возможным, чтобы язык возникал среди народа, выходя из него, как если бы народ мог быть без общего для него языка, как если бы народ не существовал благодаря общности языка?

То же самое следовало бы сказать, если бы кто-нибудь тот взгляд, что и в области законодательства не все совершается отдельными лицами и что законы порождаются самим народом в процессе его существования, понимал в том смысле, что народ может с самого начала давать себе законы и, следовательно, быть без законов, тогда как лишь благодаря законам он и становится народом и есть народ. Ведь и закон своей жизни, своего пребывания - закон, развитием которого являются все законы, которые выступят в течение его истории, - он как народ обретает вместе с своим бытием. А этот изначальный закон народ может получить лишь вместе со своим врожденным взглядом на мир, и такой взгляд содержится в его мифологии.

Как бы ни объяснять возникновение мифологии - в народе или из народа, всегда предполагают народ и, например, считают, что эллин был эллином, египтянин египтянином еще до того, как тот и другой тем или иным способом обрели свои мифологические представления. Я же теперь спрошу: останется ли эллин эллином, египтянин египтянином, если отнять у них мифологию? А следовательно, оба они и не переняли свою мифологию у других, и не породили ее сами после того, как стали греком или египтянином, но они стали самими собою лишь вместе с их мифологией, лишь одновременно с тем, как им досталась их мифология. Обычно же рассуждают совсем иначе - противоположным образом: если мифология народа складывается в ходе истории - а история начинается для народа, как только он начинает существовать, - если она возникает у него благодаря историческим обстоятельствам и контактам с другими народами, то у него, значит, есть история до всякой мифологии. Однако народ обретает мифологию не в истории, наоборот, мифология определяет его историю, или, лучше сказать, она не определяет историю, а есть его судьба (как характер человека - это его судьба); мифология - это с самого начала выпавший ему жребий. Кто станет отрицать, что вместе с учением о Богах индийцам, эллинам и т. д. дана вся их история?

Немыслимо, чтобы мифология народа возникала из чего-либо уже наличествующего и среди наличествующего, а потому ей не остается ничего иного, кроме как возникать вместе с народом - в качестве сознания народа-индивида; вместе с этим сознанием народ и выступает из всеобщего сознания человечества, благодаря такому сознанию он и есть вот этот народ, и оно отличает его от всех иных народов не меньше, нежели его язык.

А вместе с тем, вы видите, у прежних способов объяснения совершенно отнят их фундамент, на котором они пытались строить свое здание, - то была историческая почва, где существование народа предполагалось заранее, между тем как теперь стало ясно, что возникновение мифологии восходит к той эпохе, к какой относится и возникновение народов. Источник мифологии каждого народа восходит к такой области, где нет времени изобретать, выдумывать ее - все равно, отдельным ли лицам или всему народу, где нет времени для искусных облачений и недоразумений. Для тех обстоятельств, какие принимают Гейне, Герман и другие, нет больше времени. В ту эпоху, когда возникают народы, нельзя заходить больше с такими объяснениями, которые принимают мифологию за изобретение, будь то изобретение отдельных индивидов, противостоящих народу, или изобретение целого народа, послушного общему инстинкту. Мифологические представления, какие возникают

вместе с возникновением самих народов, определяют их начальное бытие,- они должны были разуместься как истина, и притом как вся, как полная правда, и сообразно с тем как учение о Богах; нам же надлежит объяснить, как могли возникать такие представления. Мы принуждены искать иных исходных точек для его исследования, потому что во всем, что представало перед нами до сих пор, не было ничего, что восходило бы в ту область. Мы не станем судить о пройденных ныне способах объяснения так - они вообще не содержат в себе ничего истинного. Это было бы преувеличением, однако истины они не содержат, истинное еще только предстоит найти, но это истинное мы не можем достичь скачком, а можем лишь приблизиться к нему путем развития поднимаясь со ступени на ступень, не пропуская ни одной возможности. Я с удовольствием напоминаю о методе нашего исследования, потому что главный выигрыш его полагаю в том, что вы научитесь охватывать весьма запутанный, многогранный предмет, овладевать им и благодаря методической последовательности всесторонне освещать его. Одно достоверно пока, одно выступает как ясный результат развития предмета: истинное, что мы ищем, лежит за пределами прежних теорий. Говоря иначе, истинное заключено в том, что исключалось приведенными и обсужденными у нас способами объяснения, и теперь, пожалуй, не трудно видеть, что именно все эти теории исключают взаимосогласно и равно.

Лекция 4

ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦИЯ

Религиозные объяснения мифологии (в мифологии как таковой есть истина). Различные способы такого объяснения, какие не могут считаться религиозными в настоящем смысле слова (гипотеза Д. Юма, И. Г. Фосса).- Объяснение, исходящее из религиозного инстинкта, причем либо привлекается природа (обоожествление природы), либо политеизм выводится из *potitia insita*. Гипотеза предшествующего строгого, по всей форме, учения о Боге, оспоренная Юмом.- Объяснение искажением откровенной религии монотеизма (Лессинг. Кэдворт. Евгемеровское использование Ветхого завета И. Г. Фоссом. Гипотеза изначального откровения. Уильям Джонс).- Теория Ф. Крейцера.-Переход к вопросу о причинной связи между разделением народов (их возникновением) и политеизмом.

Коль скоро нам не обойтись ни тем взглядом, согласно которому мифологией первоначально не подразумевалась никакая истина, ни тем, который, правда, признает в ней изначальную истину, но только не в мифологии как таковой, постольку, поскольку она есть учение о Богах и история Богов, так с изгнанием этих двух взглядов сам собою основывается третий, какой и необходим: мифология - в том виде, в каком она существует,- разумелась как истина; а такой взгляд тождествен утверждению: мифология первоначально разумелась как учение о Богах, как история Богов, ей первоначально присуще религиозное значение, а такое ее значение как раз и исключали прежние способы объяснения, потому что все они старались вывести, будто религиозное значение (какое они не могли отрицать, поскольку мифология несомненно считалась учением о Богах) чуждо первоначальному возникновению мифологии и проникло в нее лишь позднее. Чисто поэтический взгляд, отрицая преднамеренно вложенный смысл, может допускать с самого начала некоторые религиозные отзвуки, но именно по той самой причине он возражает против религиозного возникновения мифологии,- все, что выступает в мифологии как религиозный момент, для него столь же случайно и непреднамеренно, как и любой кажущийся доктринальный смысл. Иначе обстоит дело с непоэтическими, скорее филологическими объяснениями. Они не допускают религиозный момент, даже и как первоначально случайный. Согласно Гейне, основатели мифологии прекрасно сознают, что придуманные ими личности - не действительные существа и уже поэтому не Боги, потому что самое малое, что требуется от понятия Богов, - это быть наводящими страх существами, а страх могут вызывать лишь существа реальные либо считающиеся реальными. При полной последовательности рассуждения, какую встречаем лишь у Германа, религиозное значение становится даже тем, что сознательно исключается создателями мифологии.

Однако если бы мы пожелали назвать все эти теории, о которых мы вынесли суждение,

одним словом "иррелигиозные" (разумеется, без негативного побочного смысла), то, должно быть, такое наименование было бы отвергнуто, ведь отчасти эти теории все же по меньшей мере предпосылают мифологии подлинно религиозные (как считают они) представления, а следовательно, не вполне исключают религиозный момент. И верно, если для Евгемера Боги мифологии - ненастоящие, то всякий, кто согласился бы с ним, должен был бы предпосылать им Богов настоящих. Точно так Герман говорит о ступени, предшествующей мифологии, о грубо природном суеверии, когда представляют себе настоящие, связанные с явлениями природы существа, и Гейне, если бы мы спросили его, без сомнения, поспешил бы присоединиться к такому мнению, ведь и ему приходится предпосылать ненастоящим Богам, личностям, которые только принимают за Богов, настоящих Богов. Поэтому и все эти способы объяснения предполагают настоящих Богов и, следовательно, нечто действительно религиозное по крайней мере как фон. Так что может показаться, что нельзя выдвинуть категорию иррелигиозных взглядов на этот предмет.

Но в отношении только что названных способов объяснения следовало бы для начала решить, можем ли мы признать реальное религиозное значение за теми существами, которые предшествуют собственно мифологическим существам, можно ли признать их притязания на это. Ибо, конечно, прежде всего это реальные существа, которые скрыты за явлениями природы, как мнит человек: либо не ведая истинных их причин, либо из-за животного, бездумного страха, либо же вследствие позитивной склонности (какую приписывают человеку) предполагать волю и свободу действия всюду, где можно наблюдать известный эффект, либо же потому, что человек почерпает в себе понятие существования, под какое подводит он все вещи, лишь постепенно обобщая его, отделяя то, что связано с этим понятием в человеческом сознании. Эти существа, могущественные, в целом превосходящие человека с его силами, - они стоят в связи с природными процессами, вызывают страх (*primus in orbe deos fecit timor*); поскольку же они по воле и капризу то препятствуют человеческим начинаниям, то благоприятствуют им, их тщатся настроить благожелательно, всячески выказывая свою покорность им. Вера в подобные существа, говорят теперь, была первой формой религии.

В Новое время такой способ объяснения был развит прежде всего Дэвидом Юмом, хотя он и выводит первые представления о незримых существах не столько из рассуждений о явлениях природы - эти последние, как полагает он, ввиду своего сходства и однородности скорее повели бы человека к представлению о едином существе, - сколько из наблюдений и переживания противоречий и непостоянства в жизни людей, отчего и возникло мнение о существовании множества Богов. Однако поскольку жизнь первозданного человека все равно что жизнь природы, а смена событий в его жизни по преимуществу зависит от перемен в природе, то это различие лишено всякого значения. Мифологическим же этот первый настоящий политеизм становится, по Д. Юму, лишь благодаря тому, что человеческих индивидуумов, которые оказали в свою эпоху могучее благотворное влияние на других людей, тоже стали принимать в число религиозно почитаемых существ.

Другим путем пошел Иоганн Генрих Фосс. И ему первые представления, из каких впоследствии возникнет мифология, кажутся крайне неразвитыми, едва выходящими из состояния полуживотной или вовсе животной тупости. Его не устраивает в мифологии доктрина, особенно же изначально религиозный смысл; чистой поэзией он мифологию тоже не может считать, следовательно, он вынужден подыскивать иную противоположность доктрине, не поэзии, и так находит противоположное ей в тупой бессмысленности: чем бессмысленнее первоначальные представления, тем лучше, тем более что вместе с этим он получает в свои руки радикальное средство против любой попытки видеть в мифологии какой-либо смысл и выйти за пределы его, Фоссова, обращения с мифологией, признающего в ней лишь мертвую, грубую букву. Итак, в своем первоначальном состоянии глубокой тупости человек, возбуждаемый явлениями природы, начинает предчувствовать существование находящихся в связи с этими явлениями, подобных ему же самому, человеку, столь же грубых существ - вот его первые Боги. Однако, чтобы перейти к мифологии,

приходится прибегнуть к помощи поэтов - Фосс призывает их, и они обязаны постепенно развить эти угрюмые образы и неопределенные существа, наделив их более приятными человеческими качествами и наконец возвысив их до идеальных образов. Напоследок поэты выдумывают даже историю этих существ, вследствие чего первоначальная бессмыслица прикрывается приятностью и красотой. Так, по Фоссу, возникла мифология.

Кто сколько-нибудь чувствует эллинскую мифологию, тот видит в ней смысл, разнообразие, органику. Лишь грубо невежественные во всем касающемся природы филологи, каких прежде было большинство, могли думать, что из совершенно случайных и бессвязных представлений (вроде названных) когда-либо возникает нечто органическое. Попутно можно было бы спросить, почему в Германии в течение довольно долгого времени с такой готовностью поэтов непосредственно выводили из самого грубого состояния, в каком, строго говоря, не остается ничего человеческого? Не подавали ли к тому повод те места древних, где, например, упоминается Орфей,- сладостные звуки его песнопений отучают диких людей от звериной грубости и наставляют их на путь более человеческой жизни; вот стихи Горация:

Sylvestres homines sacer mterpresqueDeorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones.

Однако довольно ясно, что эти слова относятся к орфическому догмату, повелевавшему щадить жизнь животных, и у этого догмата столь же мало общего с учением о Богах, требовавшим кровавых жертв, как у орфического образа жизни - с обильной мясной пищей гомеровских героев. Ни один древний писатель не упоминает о роли Орфея в мифологии, и по крайней мере Фосс не имел в виду Орфея - его взгляд на домифологических поэтов не слишком далекого происхождения, он восходит к доброму старому г^oттингенскому времени, когда Гейне (о котором Фосс отзывается исключительно пренебрежительно, выдавая, однако, его школу во всех подобных вопросах) так учил о книге англичанина Вуда "Об оригинальном гении Гомера": из путешествий, в которых описываются нравы дикарей и (как очень наивно добавляет он) других народов, живущих в нецивилизованном обществе и государстве, узнаешь большинство сведений, важных для Гомера; тогда же ученики Гейне сравнивали Гомера с Оссианом и древнегерманскими бардами, которые не только вдохновляли одетых в звериные шкуры сыновей Теута, идущих в сражение, но и наставляли их на путь более человеческой жизни, хотя картина радостного, чинного совместного времяпрепровождения, какую рисуют поэмы Гомера, заставляет в слушателях тогдашних певцов видеть отнюдь не диких и полудикарей, о чем свидетельствует уже речь, вложенная в уста Одиссея:

Сладко вниманье свое нам склонять к песнопевцу, который,
Слух наш пленяя, богам вдохновеньем высоким подобен.
Я же скажу, что великая нашему сердцу утеха
Видеть, как целой страной обладает веселье; как всюду
Сладко пируют в домах, песнопевцам внимая...
Думаю я, что для сердца ничто быть утешней не может.

Итак, существа вроде тех, что описывались выше, должны были быть первыми настоящими Богами, предшествовавшими мифологическим,- спрашивается, можем ли мы счесть их существами подлинно религиозного значения? Однако мы очень сомневаемся, можно ли называть религией представления вроде упомянутых; ведь, например, дикарям, блуждающим по широкой долине Ла-Платы, должно быть, тоже не чужд бездумный страх перед кем-то незримым и страшным в природе, страх, какой можно наблюдать, пожалуй, и в животных; есть у этих дикарей, по всей вероятности, и неясные представления о призрачных существах, проявляющихся в природе, и тем не менее Азара уверяет нас, что у них нет никакой религии. Против этих слов пытались возражать, однако такого человека, как Азара, не опровергнешь общими местами, к числу которых можно отнести и известное изречение Цицерона, согласно которому нет на свете столь грубого и дикого народа, который был бы

лишен всяких представлений о Богах. Впрочем, признаем верность этих слов, потому что мы уже заметили, что эти бродячие орды, без всякого единства - вовсе не народ. Иной раз трудно расстаться с воззрением, которого долго придерживался; как известно, приводившиеся у Робертсона свидетельства того же содержания о некоторых американских племенах уже вызвали подобные возражения; однако вопрос о том, поклоняется ли какому-либо зримому или незримому существу горстка людей, живущих у нас на глазах и открыто, без опаски совершающих все, что сообразно с их природой,- это вопрос такого свойства, что наблюдение решает тут все и позволяет прийти к несомненному выводу; ведь жесты поклонения это зримые действия. Глубокомысленного Азару не поставишь на одну доску с обычными путешественниками. Если нашего знаменитого Александра фон Гумбольдта в его южноамериканском путешествии сопровождал дух всеобъемлющего испытания природы, то Азара вступил в этот край с сознанием независимого непредвзятого мыслителя, философа, отсюда он привез с собою задачи - задачи для естественной истории, для истории человеческого рода, задачи, еще ждущие своего решения, ждущие того, чтобы наша торопящаяся с выводами эпоха, чтобы наши естествоиспытатели обратили на них свое внимание. Азара не мог обмануться в том, что никакое действие тех дикарей не выдавало в них религиозного почитания какого бы то ни было предмета. Неоспорим и вывод - у них нет религии.

Если бы незримые, находящиеся в связи с природными явлениями существа были Богами, то тогда Богами были бы горные и водные духи кельтов, кобольды германских племен, феи западных и восточных стран; однако никто не принимал их за Богов. И греческой фантазии известны орады, дриады, нимфы; их отчасти почитали как служительниц Богов, но не считали божествами. Таких существ люди боятся, им приносят подарки, чтобы снискать их благорасположение, задобрить, настроить дружески, но это еще не доказательство того, чтобы их почитали как Богинь, т. е. как существа с религиозным значением. Итак, представляется, что попытки произвести Богов без Бога не достигли подлинной силы понятия. Такие существа именовались Богами лишь в несобственном смысле. Сам Юм признает это, говоря так: "Если хорошо разобраться, то эта мнимая религия просто атеизм, смешанный с суеверием. Эти предметы почитания не имеют ни малейшей связи с нашей идеей божества". В другом месте он высказывается так: если отнять у веры старой Европы Бога и ангелов (как послушные орудия божества, их нельзя мыслить помимо него) и оставить фей и кобольдов, то получится вера, подобная тому мнимому политеизму.

После такого не терпящего возражений заявления Д. Юма мы вправе объединить все прежние способы объяснения мифологии под рубрикой "иррелигиозных" и на этом кончить разговор о них, и столь же ясно, что мы лишь теперь переходим к объяснениям религиозным как предмету совершенно нового развития. Последнее звено в развитии относилось лишь к вопросу, какие способы объяснения могут быть названы религиозными, какие нет. Здравый рассудок говорит: политеизм не может же быть атеизмом, настоящий политеизм не может быть чем-то таким, в чем вовсе нет теизма. Настоящими, в собственном смысле слова, Богами могут называться лишь те, в основе которых лежит Бог, пусть разделенный множеством промежуточных звеньев или еще как-то. И в этом ничто не переменится, если мы решимся сказать: мифология - это лжерелигия. Потому что лжерелигия - это отнюдь не отсутствие религии, подобно тому как и заблуждение (по крайней мере то, что заслуживает такого наименования) - это отнюдь не полное отсутствие истины, но лишь сама же истина, только извращенная.

Мы высказываем тем самым, что требуется нам для подлинно религиозного взгляда, и тут тотчас же встает трудность реализации такого способа объяснения,- она лишь и показывает нам, по каким причинам более ранние толкователи столь решительно отступали перед религиозным значением мифологии и почему они были готовы идти на крайность и скорее смириться с какой-нибудь нелепостью, нежели признать нечто собственно-религиозное в мифологии или хотя бы в якобы домифологических представлениях, о которых сам Юм отзывается так, что в них вовсе отсутствует Бог. Ведь

отступать перед трудностями, кажущимися непреодолимыми, и искать обходных путей - все это в природе человека; только когда увидишь, что ложные средства облегчения себе задачи ни на что не годны, тогда сдаешься перед неизбежным и неоспоримым.

Коль скоро мы предпосылаем подлинно религиозное значение мифологии как изначальное, мы должны объяснить трудность - каким образом в основе политеизма мог лежать Бог. Здесь открываются различные возможности, обсуждение которых будет нашим ближайшим делом. Ибо, коль скоро остался лишь религиозный взгляд на вещи, мы останемся в его пределах и посмотрим, каким образом сможем реализовать его, и здесь мы вновь будем стремиться исходить из первой возможной предпосылки, с помощью которой можно понять изначально религиозное значение мифологии.

Но первая возможная предпосылка - это всегда такая, которая содержит меньше всего допущений, т. е. в данном случае менее всего предполагает действительное познание Бога, а предполагает лишь потенцию или зародыш такого познания. В качестве потенции сама собою напрашивается *potitia Dei insita*, идущая еще от древних (раньше во всех школах учили этому понятию); с нею на деле невозможно связать иное понятие, нежели лишь *potentia* наличествующего сознания Бога, которое, однако, в самом себе содержало бы необходимость перехода в *actus*, т. е. возвышения до действительного сознания Бога. Вот тут-то, наверное, и находится момент, где инстинктообразное возникновение мифологии (затронутое нами выше) могло бы достичь определенности понятия, - тогда религиозный инстинкт порождал бы мифологию, - ибо что иное должно понимать под таким чисто общим и неопределенным ведением Бога? Всякий инстинкт сопряжен с поисками предмета, с которым он сопрягается. По таким попыткам наощупь, наугад отыскать Бога, какого требует темное влечение, можно было бы, как представляется, без особой затраты сил понять, что такое политеизм в реальности. Между тем и здесь нет недостатка в ступенях.

Непосредственным предметом человеческого познания остается природа, или чувственный мир; Бог - это только неясная цель, к которой стремятся и которую поначалу ищут в природе. Излюбленный способ объяснения обожествлением природы как раз и обрел бы себе место здесь, потому что такому обожествлению должно же предшествовать по меньшей мере прирожденное темное ведение Бога. Раньше мы не могли вести речи о таком способе объяснения. Если предположить религиозный инстинкт, то станет понятно, что сначала человек мнит найти Бога (которого ищет) в вездесущих стихиях и созвездиях, оказывающих на него могучее и благотворное влияние, затем постепенно, чтобы приблизить к себе Бога, спускается на землю, представляет себе Бога даже в неорганических формах, иногда же в органических и определенное время даже думает, что может вообразить его в формах животного, и, наконец, представляет его себе в чистом образе человека. Сюда относились бы все толкования, согласно которым мифологические божества это обожествленные силы природы, и по преимуществу одна из таких сил Солнце, которое, занимая различное положение в течение года, становится иным; таковы объяснения Вольнея ("Руины"), Дюпюи ("Происхождение всех культов") и других.

Объяснение, исходящее из *potitia insita*, приняло бы более философский вид тогда, когда мы совершенно отставили бы природу и представили бы, что мифология возникает совершенно независимо от внешнего мира, как всецело внутренний процесс, предположив, что инстинкт следует своему имманентному закону (тому самому, который определял и последовательность в природе); в силу этого закона инстинкт проходит через всю природу, на каждой ступени обладает Богом и вновь утрачивает Бога, пока не достигает превосходящего все отдельные моменты, отлагающего их от себя как прошлое, тем самым полагающего их как отдельные моменты природы, следовательно, стоящего даже и над природой Бога. Коль скоро в этом восходящем движении Бог - это цель (*terminus ad quem*), то в Бога веруют на каждой ступени, и последнее содержание возникающего вместе с тем политеизма - это все же действительно Бог.

Вот первый способ объяснения, когда мифология возникает вследствие чисто внутреннего и одновременно необходимого движения, которое было бы свободно от всех

внешних и чисто случайных предпосылок, - такой способ можно было бы рассматривать по крайней мере как прообраз высшего объяснения, к которому мы и должны будем перейти. Потому что сам этот способ не мог бы считаться окончательным и высшим - уже потому не мог бы, что и он допускает одно не постигнутое еще предположение - именно инстинкт, который должен быть чем-то действенным, реальной потенцией, чтобы поддержать человечество в его движении к Богу истинному; в объяснении такой потенции нельзя надеяться обойтись просто идеей Бога, если только не думать, что все дело в простом логическом фокусе, когда, быть может, очень помогла бы для целей этого исследования жалкая философия, которая свела бы к самому жалкому обличью ничтожное - идею Бога, а затем искусственно вновь довела бы ее в мыслях до совершенства. Речь идет ведь о такой взаимосвязи, в которой материальную сторону, конечно, можно положить с помощью чистой идеи (мифология стерпит это, как терпит природа), но ни природу такой фокус не объясняет, не объяснит он и мифологии, а ведь речь идет именно об объяснении - не о чисто идеальной возможности, но о реальном возникновении мифологии. Предпослать религиозный инстинкт, не менее реальный в своем роде, чем любой другой, это могло бы быть первым шагом к усмотрению того, что мифология необъяснима чисто идеальным отношением, в каком находится сознание к какому-либо предмету.

Во всяком случае предпослать политеизму строгое, по всей форме, учение, а не просто прирожденное ведение Бога - это сопряжено с гораздо большими трудностями. Если предполагать учение, то тут препятствие в необходимости предположить искажение учения, которое обязано перейти в политеизм. Дэйвид Юм с успехом оспаривает как возможность возникновения такого учения, так и возможность его искажения. О *notitia insita* он даже и не думал. Вообще Юм относится к тем, кто не желает ничего знать ни об инстинкте, ни о врожденных понятиях. Из того положения, что, как утверждает он, нет двух народов, нет даже двух человек, которые сошлись бы во взглядах на религию. Юм делает вывод о том, что религиозное чувство в отличие от себялюбия или взаимной склонности полов не может основываться на естественном влечении и допускает в лучшем случае лишь некоторую общую для всех нас склонность неопределенно верить в существование какой-то незримой и наделенной умом силы, - склонность, относительно которой он очень сомневается, чтобы она опиралась на изначальный инстинкт.

Намерение Юма состоит в том, чтобы оспорить подлинно религиозное значение мифологии как значение изначальное; в этом отношении ему надлежало бы прежде всего оспаривать *notitia insita*, если бы (по уже указанной причине) он не счел это излишним, ведь в его время это учение о прирожденном знании совершенно устарело и утратило авторитетность. Поэтому он полагает необходимым оспаривать лишь возможность того, чтобы какое-либо религиозное учение предшествовало политеизму и мифологии, где бы оно было искажено. Если же допускать учение, то таковое было известно Юму только в форме учения, научно установленного и опирающегося лишь на строгие умозаключения теизма (*theisme raisonnй*). Однако ни один способ объяснения не предполагал подобный теизм в качестве предпосылки мифологии. Юм же приводит такой способ объяснения лишь для того, чтобы опровергнуть его и, поскольку никакой иной способ не известен ему, опровергнуть вообще изначальное теистическое значение мифологии. А тогда уж ему очень легко показать, что подобный *theisme raisonnй* не мог возникнуть во времена, предшествующие возникновению мифологии, а если бы возник, то не мог бы принять искаженную форму политеизма.

Замечательно, что в своей "Естественной истории религии" Юм считает возможным то, что не допускал в своих более общих "Философских исследованиях", - разум будто бы способен исходя из видимой природы, путем умозаключений прийти к понятию разумного творца мира, самого совершенного существа и т. д., к убеждению в его существовании, короче говоря, способен достичь всего, что понимает Юм под теизмом и что, надо сказать, по своей бессодержательности скорее принадлежит отжившей или же подбирающейся к своему концу эпохе, нежели свежей и полной сил, так что Юм вполне мог бы оставить свое

доказательство при себе.

Кто знаком с естественным поступательным движением наших знаний, кто наблюдал его, рассуждает Юм, тот убедится в том, что невежественная толпа поначалу была способна лишь на крайне грубые и ложные представления. Как бы могла она подняться до понятия самого совершенного существа, от которого происходят порядок и правильность во всех частях природы? Можно ли думать, что такое человечество станет представлять себе божество как чистый дух, как мудрое, всемогущее, бесконечное существо, а не как ограниченную силу, наделенную могуществом, страстями, желаниями и даже органами тела наподобие наших? Столь же легко вообразить себе, что дворцы строились раньше хижин, что геометрия предшествовала земледелию.

Когда же люди путем умозаключений, основанных на чудесах природы, убедились в существовании высшего существа, то для них стало невозможным оставить эту веру и предаться идолопоклонству. Это блестящее воззрение, как только оно возникло среди людей, поддерживалось самими принципами, которые сделали его возможным, потому что бесконечно труднее открыть, доказать истину, нежели придерживаться ее, когда она уже открыта и доказана. Судьба умозрительных, полученных путем рассуждения выводов совсем иная, нежели судьба исторических фактов. Эти последние подвержены искажению. Воззрения же, полученные путем умозаключений, либо опираются на ясные и общедоступные доказательства и убеждают каждого, а тогда их достаточно, чтобы воззрения сохранялись в своей первоначальной чистоте повсеместно, где бы они ни распространялись, либо же доказательства туманны и превосходят разумение обычных людей - в таком случае опирающиеся на них тезисы доступны лишь немногим людям и предаются забвению, как только эти немногие перестают ими заниматься. Допустим то или другое - в любом случае теизм, который предшествовал бы многобожию и был бы так искажен, невыносим. Легкие умозаключения воспрепятствовали бы порче, а трудные и абстрактные сделали бы его недоступным для усвоения толпой, которая только и вносит порчу в принципы и взгляды.

Настоящий теизм, т. е. то, что Юм называет этим словом, может, заметим попутно, возникнуть, по его мнению, лишь в эпоху достаточно упражнявшегося и вполне развитого разума. Итак, в ту пору, к которой восходит исток политеизма, нельзя думать о теизме и все, что напоминает его в праистории, только выглядит так и получает простое объяснение: народность, поклоняющаяся своим кумирам, возводит одно из незримых существ, в которые верует, в самый высший ранг - то ли люди думают, что их область земли состоит именно под его началом, то ли они полагают, что у этих существ все как у людей - один монарх правит всеми. Если же кумира вознесли столь высоко, то его расположения особенно добиваются, кадят ему, награждают его все более возвышенными эпитетами, как это бывает и с земными монархами, которых не просто предписывается именовать "величайшими" и "милостивейшими", но можно даже слышать, что их по доброй воле называют почитаемыми монархами даже христиане. Коль скоро началось такое состязание в лести и один стремится превзойти другого, то эпитеты, становясь все более изысканными и помпезными, гиперболы - все более дерзкими, не могут не достигнуть предела, откуда уж не будет хода вперед; теперь говорят об этом превознесенном существе - высшее, бесконечное существо, несравненное, владыка мира, жизнеподатель. Возникает представление о существе, которое с внешней стороны сходно с тем, что именуем мы Богом, потому что сам Юм, выводя парадоксальное и даже гротескное положение "политеизм предшествовал теизму", слишком ясно понимает, что такой теизм - это, собственно, атеизм.

Однако предположим, что по какой бы то ни было причине считается неизбежным предпослать политеизму религиозное учение; в таком случае надо определить его содержание, его возникновение. Что касается одного - материального содержания, то никак нельзя было бы удовольствоваться пустым и абстрактным учением (вроде того, какому обучают в нынешних школах); задаче соответствовало бы лишь содержательное, систематическое, богатое, развитое учение, но тогда тем невероятнее, чтобы такое учение было изобретено, и мы вынуждены, с формальной стороны, допустить такое религиозное

учение, которое существовало бы у человечества независимо от человеческой изобретательности,- таким учением может быть лишь учение божественное, откровенное. Тем самым мы вступили бы в совершенно новый круг объяснения, потому что божественное откровение - это реальное отношение Бога к человеческому сознанию. Сам акт откровения есть реальный процесс. А вместе с тем был бы достигнут полюс, диаметрально противоположный человеческому изобретению,- противоположность, какой мы требовали, но не могли найти ранее; во всяком случае божественное откровение было бы более солидной предпосылкой, чем те, что предлагались раньше,- состояние сна, ясновидение и т. д. Юм в свою эпоху не считал нужным даже упоминать такую возможность. Герман же, как он говорит, не завидует никому, чьи взгляды столь благочестивы. И однако, возможно, у него имелось основание думать о подобных взглядах не столь пренебрежительно, ведь они сходятся с его собственной теорией в главном, в гипотезе искажения, а кроме того, если верна его дилемма либо человеческого изобретения, либо божественного откровения, наряду с чем будто бы нельзя мыслить нечто третье, то вполне могло случиться так, что ему пришлось бы разделять благочестивый взгляд. Теория Германа была бы несомненно превосходной, если бы только мифология существовала на бумаге или в виде школьных упражнений. А что скажет эта теория, если напомнить ей о противоестественных жертвах, приносившихся народами их мифологическим представлениям? Германа можно было бы спросить: *Tantum quod sumis potuit suadere malorum?* - То, что ты предполагаешь, могло побудить к такому злу? Из столь невинной предпосылки и такая беда? Ко всем тем, кто, оспаривая изначально религиозное значение мифологий, соглашается с Германом, мы могли бы обратиться с такой речью: Признайтесь! Такие последствия не бывают от таких причин! Признайте - нужна категорическая власть как для того, чтобы требовать подобные жертвы, так и для того, чтобы приносить их, например сжигать любимых детей ради какого-то Бога! Если бы за всем этим стояла лишь философская космогония, а не воспоминание о реальном событии, доставляющее таким представлениям непрерываемую власть над сознанием, разве природа не вступила бы тотчас же в свои права? Лишь сверхъестественный факт, отпечаток которого оставался в душе, несмотря на все смятение, мог бы принудить молчать естественное чувство, которое непременно восстало бы против столь неестественных требований.

Если же смотреть на мифологию как на искажение откровенной истины, то уже недостаточно предпосылать ей простой теизм, потому что в теизме заключено лишь то, что Бог вообще мыслится. В откровении же выступает не просто Бог, а определенный Бог, Бог суций, истинный Бог откровения, он и являет себя Богом истинным. Итак, должно прибавиться определение - не теизм, а монотеизм предшествует политеизму, ведь именно так всеми и всегда обозначается не религия вообще, а религия истинная. И мнение такое (что политеизму предшествовал монотеизм) пользовалось полным и всеобщим одобрением, начиная с христианских времен и кончая новейшими, по крайней мере до Д. Юма. Полагали невозможным, чтобы политеизм возник не как порча более чистой религии; а что последняя брала начало в божественном откровении, было мыслью, неотделимой от такого предположения.

Однако само по себе слово "монотеизм" опять же не выход из положения. В чем его содержание? Таково ли оно, чтобы в нем заключался материал позднейшего политеизма? Безусловно нет, если только содержание монотеизма состояло просто в понятии единичности Бога. Ибо что значит эта единичность? Лишь отрицание иного, помимо одного,- отрицание множественности; так как же из отрицания вышла прямая противоположность? Какой же материал, какую возможность множественности оставляет абстрактная единичность, коль скоро она высказана? Эту трудность почувствовал Лессинг - в "Воспитании человеческого рода" он писал так: "Если первый человек и был тотчас наделен понятием единого Бога, то это сообщенное, а не обретенное в опыте понятие не могло долго оставаться в чистоте. Будучи предоставлен самому себе, разум начал обрабатывать его, он разложил Единого неизмеримого на множество измеримых и каждой из частей придал особенный признак - так,

естественным путем, возникло многобожие и кумирслужение" (6 и 7). Слова эти ценны для нас тем, что доказывают: и этот замечательный муж тоже занимался нашим вопросом, хотя и мимоходом, потому что можно уверенно полагать, что Лессинг в своем посвященном гораздо более обширной задаче трактате (в котором он стремился быть предельно лаконичным) как можно скорее оставляет этот трудный пункт. Одно истинно в его высказывании: понятие, не обретенное в опыте,- пока оно не обретоно - подвержено порче. Вообще же политеизм возникает, по Лессингу, вследствие обработки разумом сообщенного ему понятия (выражение, употребленное им ниже, поясняет иное, то, что было употреблено выше,- человек "был наделен" этим понятием), т. е. возникает рациональным путем: не сам политеизм, а лишь предшествующее ему понятие независимо от человеческого разума. Средство предположенного разложения единого понятия Лессинг, вероятно, увидел в том, что единство все равно одновременно мыслится как совокупность всех отношений Бога к природе и миру - к каждой стороне природы и мира Бог обращен как бы иным своим ликом, не будучи оттого многим. Естественно, что каждый из таких возможных ликов божества обозначается особым именем - примеры таких имен, выражающих различные связи, можно найти в Ветхом завете. С течением времени подобные имена, число которых легион, становятся именами отдельных божеств. Множество заставляет забыть о единстве, и так, по мере того как тот или другой народ, в народе же то или другое колено, в колене - тот или другой индивид в согласии с своими потребностями или склонностями обращаются к одной из особенных сторон, возникает многобожие. Таким легким, незаметным представлял себе этот переход по крайней мере Кэдворт. Расхождение во множественность имен послужило прелюдией к реальному расхождению.

Здесь уместно вспомнить, что мифологический политеизм - это не просто учение о Богах, но и история Богов. Коль скоро и откровение полагает истинного Бога в известном историческом отношении к человечеству, мы могли бы думать, что такая данная вместе с откровением божественная история и становится материалом политеизма, только что ее моменты искажаются и превращаются в мифологию. Выведение мифологии из откровения именно в этом направлении могло бы дать много заслуживающих внимания плодов. Однако в числе реально выдвигавшихся способов объяснения мы не находим такого отчасти, должно быть, представляло слишком большие трудности исполнение, отчасти его можно было считать слишком рискованным в ином отношении. Напротив, исследователи обратились к человеческой стороне откровенной истории и поначалу старались воспользоваться чисто историческим содержанием (прежде всего Моисеевых книг), толкуя его в духе Евгемера. Так, Кронос греческой мифологии, поглумившийся над своим родителем Ураном,- это будто бы обожествленный язычниками Хам, поглумившийся над своим отцом Ноем. И действительно, хамитские народности по преимуществу почитают Кроноса. Об ином, обратном объяснении - что сказания о Богах, принадлежавшие иным народам, подверглись в Ветхом завете евгемеровскому толкованию - в те времена не могли и помыслить.

Главным зачинателем евгемеровского по духу обращения с Ветхим заветом был Герхард Фосс, сочинению которого "De origine et progressu idolatriae" принадлежит та заслуга, что для своего времени оно воплощало совершенную ученость, вобрало в себя все. Самюэль Бошар порой применял эту ученость с неуместной остротой ума, и совершенно опошлил ее небезызвестный французский епископ Даниэль Юэ: в его "Demonstratio Evangelica" можно прочесть доказательство того, что финикийский Тааут, сирийский Адонис, египетский Осирис, персидский Зороастр, греческие Кадм и Данай, короче говоря, все личности самых разных мифологий, и Боги, и люди, что все это лишь один индивид, а именно... Моисей. Такие толкования стоит упомянуть разве что как *sententiae dudum explosae* - на случаи, что их вновь вытащат на свет, как то недавно случилось с иным.

Так и сложилось, что в конце концов объяснения древнейших мифов стали искать не в самом откровении, а в ветхозаветных книгах, причем прежде всего в книгах исторического содержания. В более догматических разделах Моисеевых книг, содержание которых, как предполагали, еще ранее наличествовало в предании, тем менее можно было найти материал

для возникновения мифологических представлений, что заметнее в них были, притом уже в самых первых изречениях Книги Бытия, например в изложении сотворения мира, явно учитывавшиеся уроки наличной лжерелигии. По тому, как возникает тут по Божьему произволению свет - а тем самым и противоположность света и тьмы, по тому, как Бог говорит, что свет - это "хорошо" (однако не называет тьму "злом"), наконец, по не однажды повторенным заверениям в том, что все "хорошо", представляется, что этот рассказ о сотворении мира противопоставлен здесь иным учениям, таким, которые на свет и тьму смотрят как на два принципа, добрый и злой, не сотворенные, но, напротив, в споре и противоборстве производящие мир. Я высказываю это как возможный взгляд на вещи, чтобы с тем большей определенностью отвергнуть мысль о том, что эти главы сами содержат философы и мифы нееврейских народов. По крайней мере никто не станет предполагать, чтобы в них содержались греческие мифы, а между тем легко показать, что, например, история грехопадения имеет больше общего с эллинскими мифами о Персефоне, чем с чем бы то ни было иным, что разведано в персидских или индийских источниках.

Попытка связать мифологию с откровением придерживалась такого ограничения до конца прошлого века, а с того времени, когда наше знание различных мифологий, особенно религиозных систем Востока, значительно расширилось, заявил о себе более свободный взгляд на вещи, гораздо более независимый от письменных свидетельств откровения.

Совпадения, обнаруженные в египетской, индийской, греческой мифологии, при объяснении мифологии возводили к общему целому представлений, единому для различных учений о Богах. Такое единство, лежащее в основе всех учений о Богах, послужило затем вершинной точкой определенной гипотезы. А именно: нельзя было думать, что это единство наличествует в сознании отдельного народа (он ведь и осознает себя как народ, лишь отходя от единства) или даже первородного племени, - как известно, понятие такого первородного племени вошло в употребление благодаря книгам Байи "История астрономии" и "Письма о происхождении наук", однако это понятие само уничтожает себя. Потому что либо мы мыслим это племя со свойствами реального народа, а тогда оно не может содержать в себе единство и уже предполагает существование иных народов, либо же мы мыслим его без всякого своеобразия, без индивидуального сознания, но тогда это не народ, а первозданное человечество, нечто более общее, чем народ. Так что в итоге, заметив совпадения между мифологиями, постепенно пришли к тому, чтобы предполагать в праистории существование целой системы, сообщенной в праоткровении (или заложенной праоткровением), уделенной не отдельному народу, но всему человеческому роду, и далеко выходящей за рамки Моисеевых книг с их буквальным содержанием, - о такой системе учение самого Моисея не дает полного представления, а содержит лишь как бы извлечения из нее; оно, это учение, выдвинутое в противовес политеизму, было призвано подавить последний, а потому из него мудро устранены все те элементы, которые, будучи неверно истолкованы, порождали многобожие; поэтому такое учение придерживается скорее негативного - оно отрицает многобожие. Если же нужно составить представление о самой первозданной системе, то тут недостаточно Моисеевых книг, и недостающих звеньев следует искать в учениях иных народов, во фрагментах религии Востока, в различных мифологиях.

Первым, внимание кого было привлечено совпадением восточных мифологий с греческими представлениями, с одной стороны, с ветхозаветными учениями - с другой, кто еще более того привлек к этому внимание других, был Уильям Джонс, основатель и первый президент Азиатского общества в Калькутте; его заслуги в истории восточной поэзии, в изучении азиатских религий бессмертны. Быть может слишком взволнованный и изумленный при виде новооткрывшегося мира, он в чем-то пошел дальше, нежели впоследствии могли допустить и одобрить холодный рассудок и спокойное рассуждение, однако красота и благородство ума высоко возносят его над суждением низкой толпы топорно работающих ученых-ремесленников - в глазах всех, кто способен понять это.

Если сопоставлениям и выводам Уильяма Джонса часто недоставало скрупулезного обоснования и разработки, то Фридрих Крейцер силой всесторонней, безоговорочно

убеждающей индукции возвысил изначально религиозное значение мифологии до степени неоспоримой исторической очевидности. Однако заслуги его знаменитого сочинения не ограничиваются лишь этим общим,- философская глубина, с которой автор открывал самые потаенные нити связей между различными мифологиями и аналогичными им представлениями, живо вызвала в сознании идею первозданного целого - здания существовавшего с незапамятных времен человеческого ведения, здания, постепенно разрушавшегося или же подвергнувшегося внезапному разрушению и покрывшего всю землю своими развалинами,- этими развалинами владеет не один какой-нибудь народ, но владеют все народы вместе; после Крейцера никто уже и не возвращался к прежним способам объяснения, атомистически, по крупницам собиравшим содержание мифологии.

Более конкретно мнение Крейцера можно подытожить в следующем виде. Не непосредственно само откровение, но лишь результат его, оставшийся в сознании, подвержен изменению, поэтому в центре внимания оказывается - это так - учение, но только такое, которое представляет Бога не теистически, как Бога, и только, в его отрешенности от мира, но одновременно и как единство, обнимающее собою и природу и мир,- то ли так, как то свойственно всем тем системам, какие (все без различия) известный пустоватый теизм рассматривает в качестве пантеизма, то ли так, как то свойственно древневосточным учениям об эманации, когда божество, свободное в себе от любой множественности, нисходя в мир, воплощается во множество конечных обликов - манифестаций, или, если прибегнуть к модному ныне слову, "инкарнаций", его бесконечной сущности. Как ни представлять себе это учение, оно в обоих случаях будет не абстрактным, абсолютно исключаящим множественность, но реальным, полагающим множественность в себе самом монотеизмом.

Пока множественность элементов подчиняется и покорствуется единству, в сознании не уничтожается (bleibt... unaufgehoben) единство Бога; переходя же от одного народа к другому или существуя в одном и том же народе на протяжении ряда эпох, это учение все более окрашивается в тона пантеизма -элементы перестают органически подчиняться господствующей идее, складываются как более самостоятельные, и, наконец, целое рассыпается единство отступает, множественность выходит на первый план. Так, уже У. Джонс находил в индийских ведах далекую от позднейших индийских верований систему, ближе стоящую к прарелигии,- по мнению Джонса, веды написаны задолго до Моисеева призвания, в первые времена после всемирного потопа. Позднейший индийский политеизм не непосредственно происходит от древнейшей религии - он складывается в процессе последовательного вырождения традиции, которую еще содержали священные книги вед. Вообще для более пристального внимания в различных учениях о Богах открывается картина того, как постепенно, можно сказать, ступенями отступает единство. Представления индийского и египетского учений носят больше характер доктрины, они пропорционально могуществу, каким отличается единство, более колоссальны, пространны, отчасти даже чудовищны - в греческой мифологии, напротив, меньше доктринерства и больше поэзии пропорционально отказу от единства; заблуждение, можно сказать, очистилось от истины, а вместе с тем перестало, в свою очередь, быть заблуждением и стало истиной особого свойства истиной, отрешившейся от любой реальности, заключенной в единстве; если все же рассматривать содержание такой мифологии как "заблуждение", то это по крайней мере прелестное, красивое, а в сравнении с более реальным заблуждением восточных религий, пожалуй, невинное заблуждение.

Тогда мифология - это разбредшийся, разложившийся монотеизм. Вот та последняя высота, на какую, ступень за ступенью, поднялись взгляды на мифологию. Никто не станет отрицать, что такой взгляд величественнее прежних, уже потому, что он исходит не из неопределенного множества предметов, случайно выделяемых в природе, а из средоточия единства, какое правит множественностью. Не какие-то частные существа, отличающиеся случайной и двусмысленной природой, но идея необходимого, всеобщего существа, перед каким склоняется человеческий дух,- вот что царит в мифологии, вот что возвышает ее до подлинной системы сопринадлежащих моментов: даже распадаясь, эта система налагает

свою печать на любое отдельное представление, и именно поэтому она не расходится на неопределенное множество, но завершается лишь политеизмом, т. е. множественностью Богов.

Этим последним выводом уже не просто философски утверждается, что политеизм в своем реальном виде предполагает монотеизм; здесь монотеизм стал исторической предпосылкой мифологии - прошу вас хорошо заметить это, потому что для того, чтобы понимать курс, подобный настоящему, во всем его значении, нужно прежде всего внимательно относиться к переходам,- итак, сам монотеизм в свою очередь ведется от исторического факта, пра-откровения; в силу таких исторических предпосылок сам этот способ объяснения становится гипотезой, и притом подлежащей исторической оценке.

Эта гипотеза предлагает наипростейшее средство для объяснения родства представлений, содержащихся в совершенно различных учениях о Богах,- вот ее главная историческая опора, и можно лишь удивляться тому, что Крейцер недостаточно учитывал такое преимущество и большее значение придавал историческим связям народов, связям, трудно устанавливаемым и в основном вообще не фиксируемым, из которых он отчасти и выводит совпадения представлений. Однако уже наши прежние разработки привели нас к следующему положению: мифология народа может возникнуть лишь вместе с самим народом. Итак, различные мифологии, а поскольку мифология никогда не существует *in abstracto*, то и политеизм вообще, могут возникать лишь вместе с народами, а потому для предполагаемого монотеизма есть лишь одно место - это время до возникновения народов. Крейцер, как кажется, рассуждал подобным же образом, поскольку говорил: монотеизм, преобладавший в самом древнем учении, мог существовать лишь до тех пор, пока колена оставались вместе,- когда же они разошлись, необходимо появилось многобожие.

Мы не можем, правда, сказать, что понимал Крейцер под расхождением колен; однако если мы скажем вместо этого - расхождение народов, то оказывается, что между этим событием и появлением политеизма существует двойная причинная связь. Можно либо, в полном согласии с Крейцером, сказать: человечество разделилось на народы, и монотеизм не мог уже существовать, поскольку господствовавшее до той поры учение затемнялось и все более разнообразилось по мере удаления народов от первоисточка. Либо с тем же правом можно сказать: возникавший политеизм послужил причиной разделения народов. И нам нужно выбрать между этими двумя возможностями, чтобы все не осталось в колеблющемся, неверном состоянии.

Решение же вопроса зависит от следующего. Если политеизм был только следствием разделения народов, то надо искать иную причину разделения, т. е. необходимо исследовать, есть ли вообще таковая, а это значит, что мы должны исследовать и решить вопрос, к которому давно уже подводит нас сам материал,- какова причина разделения человечества на отдельные народы? Прежние способы объяснения уже принимали существование народов за данность. Но как же возникли народы? Можно ли думать, что столь обширное и всеобщее явление, как мифология и политеизм, или - здесь впервые уместно это выражение - язычество,- можно ли, повторяю я, думать, что столь мощное явление постижимо вне всеобщей взаимосвязи великих событий, затронувших вообще все человечество? А это значит, что вопрос о происхождении народов не надуманный, не произвольный, мы подведены к нему всем ходом наших рассуждений, а потому он необходим и неизбежен, и мы можем радоваться тому, что этот вопрос выводит нас из тесного пространства наших разысканий и переносит нас в более широкую, всеобщую область исследования - она и обещает нам всеобщие, высшие результаты.

Лекция 5

ПЯТАЯ ЛЕКЦИЯ

Физические гипотезы относительно возникновения народов,- Связь этой проблемы с вопросом о различии рас.- Причина разделения народов - духовный кризис, доказываемый на основании узла связей, существующих между разделением народов и возникновением языков,- Кн. Бытия, II.-Объяснение кризиса и позитивной причины возникновения народов.-

Средство воспрепятствовать распадению на отдельные народы - поддерживать сознание единства (праисторические монументы. Вавилонская башня).

Как возникли народы? Кто считает этот вопрос излишним, должен был бы выставить такое положение: народы существуют испокон века. Или же иное: народы возникают сами собою. На первое вряд ли кто отважится. А утверждать, что народы возникают сами собою, можно попробовать: пусть они возникают вследствие постоянного умножения человеческих родов, вследствие чего они вообще населяют все большее пространство, а, кроме того, генеалогические линии все более расходятся между собой. Однако все это вело бы к возникновению колен, а не народов. Можно было бы сказать так: сильно разросшиеся колена принуждены разделиться и поселиться на удаленных друг от друга местах, по мере чего они отвыкают друг от друга. Однако и от этого они еще не делаются разными народами, если только иные привходящие моменты не превратят каждый такой осколок племени в народ, ведь колена еще не превращаются в народы от одного внешнего размежевания. Убедительнейший пример - огромные расстояния, разделяющие арабов Запада и Востока. Отделенные от соплеменников морями, арабы в Африке, за вычетом немногих нюансов общего языка и общих нравов, и сегодня остаются теми же, что и их соплеменники в Аравийской пустыне. И наоборот: единство племени не препятствует его разобщению и складыванию отдельных народов - в доказательство того, что здесь должен привходить независимый, отличный от происхождения момент, чтобы возник народ.

Пространственное разобщение родит лишь однородные - не неоднородные части, подобно народам, которые начиная с момента своего возникновения и физически и духовно неоднородны. В историческую эпоху мы наблюдаем: один народ теснит другой, заставляет его сосредоточиваться на более узком пространстве, даже совсем покинуть первоначальные места жительства, и, однако, изгнанный, занесенный вдаль народ не утрачивает своего характера и не перестает быть все тем же самым народом. Среди арабских племен - тех, что живут у себя на родине, и тех, что кочуют в центре Африки, прозываясь по имени своих родоначальников и тем различаясь между собой, - бывают и взаимные стычки, схватки, но они, эти племена, не превращаются от этого в отдельные народы и не перестают быть гомогенной массой, - так на море часты штормы, они вздымают гигантские волны, а спустя короткое время поверхность вод вновь спокойна, как прежде, не видно и следа бурь, все остается прежним; так смерч поднимает песок пустыни, собирает его в столпы, несущие разрушение, а вскоре песок опять лежит ровно, как прежде.

Внутреннее и в силу этого необратимое, непререкаемое разделение народов не может быть произведено ни чисто внешними, ни чисто природными событиями, как можно думать поначалу. Извержения, землетрясения, повышение и понижение уровня моря, разрывы земной поверхности, сколь бы катастрофическими мы их ни представляли, повлекли бы за собой разделение на однородные, а не на неоднородные части. Итак, в любом случае должны быть внутренние, возникающие в самом гомогенном человечестве причины, чтобы человечество распалось, чтобы оно начало разлагаться на неоднородные, исключаящие друг друга части. Однако внутренние причины все равно могли бы быть причинами природными. В любом случае в качестве причин, принудивших человечество разделиться на народы, легче внешних событий представлять себе внутренние различия физического развития, проявляющиеся внутри человечества, выходящие наружу согласно скрытому закону человеческого рода и влекущие за собой также известные духовные, моральные и психологические различия.

Дабы доказать силу разделения, присущую физическим различиям, можно было бы сослаться на те последствия, какие имели место всякий раз, когда огромные человеческие массы - народы, которых словно само Провидение развело в разные концы, - приходили в соприкосновение или даже смешивались (напрасно, жалуется уже Гораций, божественный промысел разделил несоединимые земли океаном, потому что на своей преступной ладье человек бороздит запретные просторы вод); вспомним влиявшие на мировую историю болезни, распространенные крестовыми походами, открытием Америки, вновь обретенной

по прошествии тысячелетий, эпидемии, возникавшие, когда мировые войны сводили в одном и том же пространстве отдаленные народы, на мгновение обращенные в один народ, - все это регулярные следствия таких событий. Если внезапная встреча народов, дотоле разделенных реками, болотами, горами, пустынями, может способствовать возникновению заболеваний типа чумы; если (чтобы присовокупить к основательным примерам, скорее частные) немногочисленных обитателей Шетландских островов, совершенно изолированных от мира и лишенных общения со всем прочим человеческим родом, поражает сопровождающийся конвульсиями кашель всякий раз, когда прибывает (а это случается каждый год) из-за моря корабль, доставляющий им пропитание и другие предметы жизненной необходимости, и когда команда корабля ступает на их пустынные берега, и если кашель такой не проходит до тех пор, пока чужаки не удалятся восвояси, если нечто подобное, даже в еще более сильной степени, происходит на Фарерских островах, где появление чужеземного судна вызывает у обитателей их, как правило, странный катар, уносящий жизни многих слабосильных обитателей этих островов, если нечто подобное наблюдали и на островах Южного моря, где иной раз достаточно было появиться нескольким миссионерам, чтобы вспыхнула лихорадка, прежде никому не ведомая, а теперь сокращавшая численность населения, - итак, если возобновляемое на короткое время сосуществование отвыкших друг от друга человеческих родов уже вызывает болезни, то точно таким же образом различия физической конституции, антипатии, постепенно развивающиеся, возбуждаемые этим, или даже настоящие болезни могли быть причиной обоюдного, быть может, даже инстинктивного разобщения человеческих пород, какие не могли уже больше уживаться друг с другом.

Такая гипотеза среди всех чисто физических, наверное, наиболее согласуется с той закономерностью, с какой совершались все первоначальные события; однако она объясняет не появление народов, а лишь появление человеческих пород, не уживающихся друг с другом; кроме того, как показывает опыт, скорее духовные и нравственные различия вызывают физическую несовместимость известных человеческих пород. Сюда же, вероятно, относится и то, что дикари, вступив в общение с европейцами, быстро вымирают, - если народности не защищены своей многочисленностью, как китайцы или индийцы, или климатом, как негры, то им словно на роду написано исчезать без следа, соприкоснувшись с европейцами. В стране Вандимена вымерло все коренное население, когда там поселились англичане. Так было и в Новом Южном Уэльсе. Более высокое и свободное развитие европейских народов словно бы губительно для всех прочих!

Нельзя говорить о физических различиях, существующих в человеческом роде, не вспомнив о так называемых человеческих расах - их различие некоторым представлялось достаточно значительным, чтобы отказаться от идеи общего происхождения человеческого рода. Однако что касается такого мнения (в нашем исследовании мы неизбежно должны как-то высказаться на эту тему), то следует назвать поспешным суждение, согласно которому различие рас решительный аргумент против изначального единства человеческого рода; ведь если гипотеза общего происхождения сопряжена с трудностями, то это еще ничего не значит: мы новички в такого рода исследовании, и многие факты нам просто недостаточно известны, чтобы мы могли утверждать, что в дальнейшем исследовании не придадут совершенно иное направление нашему рассмотрению этого предмета, не приведут к такому расширению нашего кругозора, о каком мы не можем и подумать сейчас. Ведь даже и то, что молчаливо предполагается при всяком обсуждении этого вопроса, до сих пор остается лишь гипотетическим, недоказанным представлением - именно то, что процесс, приведший к возникновению рас, затронул лишь часть человечества, притом ту, которая низведена ныне на положение рас (населяющее Европу человечество не следовало бы, собственно, именовать расой). Между тем вполне возможно посмотреть на вещи так: процесс затронул все человечество, и более благородная его часть - отнюдь не та, что не была задета им, но та, которая сумела превозмочь его и вследствие этого была способна подняться до более высокой духовности, тогда как реально существующие расы - это та часть человечества, которая поддалась этому процессу, а потому в ней закрепилось и стало

постоянным каждое из отклонений физического развития. Если нам удастся довести наше исследование до самого конца, то мы можем надеяться обнаружить факты, которые, очевидно, способны будут убедить всех во всеобщности того процесса,- эти факты не просто взяты из естественной истории (новые открытия показывают подвижность границ, разделяющих расы), они коренятся совсем в ином. Пока же достаточно сказать, что мы придерживаемся взгляда об общем происхождении всего человечества и поступаем так не просто в интересах традиции или под влиянием нравственного чувства, но вследствие чисто научных соображений (на нашей стороне никем не опровергнутый факт, что потомок относящихся к разным расам индивидов сам способен к продолжению рода); мы должны придерживаться такого взгляда, пока нам не докажут, что эта предпосылка делает невозможным понимание природных и исторических различий в человеческом роде.

Если же, кстати говоря, факты, которые мы обнаружим позднее, послужат доказательством того, что расовый процесс (назовем его так для краткости) продолжался в пору возникновения народов, то следует все же заметить, что по крайней мере не все народы различаются по расам. А с другой стороны, можно привести пример народов, у которых между различными классами обнаруживаются различия, вполне сопоставимые с расовыми. Так, еще Нибур упоминал бросающуюся в глаза белизну кожи индийских браминов - у других каст кожа темнеет: чем ниже каста, тем темнее кожа, и у париев, которых не рассматривают даже как касту, кожа совсем коричневая. Можно доверять Нибуру в том, что он не смешивал изначального различия цвета кожи со случайным, вызванным образом жизни - между людьми праздными и пребывающими в тени и теми, кто находится на природе и подставляет кожу прямому воздействию солнца и воздуха, повсюду замечаешь различия. Если индийцы - это пример народа, в котором физические различия, близкие по степени к расовым, привели лишь к разделению на касты и не уничтожили единство народа, то египтяне, вполне вероятно, пример такого народа, в котором расовые отличия были изжиты,- куда исчезла негроидная раса с вьющимися волосами и черным цветом кожи, какую наблюдал в Египте Геродот (II, 104) и какую показали ему там как наидревнейшую (на этом основании он строит заключения о происхождении египтян), если только не считать, что Геродот вообще не бывал в Египте и просто все придумал?

Всем изложенным мы, видимо, подготовлены к такому вопросу: не были ли расходящиеся направления физического развития не причиной, а, напротив, лишь побочным следствием великих духовных движений, связанных с возникновением и образованием народов? Ведь само собой приходит на память то, что в некоторых случаях полная духовная неподвижность задерживает в чем-то физическое развитие и, напротив, большая подвижность духа вызывает определенное физическое развитие или отклонения, что с многообразием духовного развития умножаются и усложняются болезни людей; в полном соответствии с тем наблюдением, что в жизни индивидуума перенесенная болезнь нередко отмечает момент глубокого духовного перерождения, новые, энергично проявляющиеся болезни человечества выступают как симптомы, параллельные великим процессам духовной эмансипации. И если народы разделены не просто пространственно и внешне и точно так же не просто разобщены природными различиями, если они духовно и внутренне исключают друг друга, а в то же время непреодолимая сила удерживает их вместе, то ни изначального единства еще не разобщенного человечества (за ним мы обязаны ведь признать какую-либо длительность существования) нельзя мыслить помимо духовной силы (которая удерживала бы человечество в неподвижности и подавляла бы даже наличествующие в нем побег отклоняющегося в разные стороны физического развития), ни возможно представлять себе, чтобы человечество покинуло это состояние, когда имелись только различия колен, но не народов, помимо духовного кризиса глубочайшего значения, который должен был бы происходить в основаниях человеческого сознания и быть достаточно сильным, чтобы человечество могло или принуждено было разобщиться и образовать народы.

Мы сейчас в самом общем виде выразили то, что причина должна быть духовной, и можем лишь изумляться тому, что столь очевидное не было понято сразу же. Ибо различных

народов нельзя и помыслить без различия языков, а язык - это нечто духовное. Коль скоро ни одно из внешних различий (к числу которых относится и язык одной своей стороной) не разделяет народы так, как язык, и коль скоро по-настоящему разобщены лишь народы, говорящие на разных языках, то возникновение языков неотделимо от возникновения народов. И если народы не различались с самого начала, а возникли лишь позднее, то это же надо сказать и о различии языков. Если было время, когда не было народов, то было и такое, когда не было различных языков, и если мы неизбежно должны предпосылать разделенному на народы человечеству человечество неразделенное, то столь же неизбежно и другое - чтобы разобщающим народы языкам предшествовал общий для всего человечества язык. О таких положениях обычно совсем не думают или же вообще налагают запрет на подобные мысли, пользуясь средствами критики бесплодно-глубокомысленной, изнуряющей и лишаящей мужества ум (такая критика чувствует себя как дома в некоторых местах нашего отечества), а между тем стоит их только высказать, как их придется безоговорочно признать, и не менее неопровержимо следствие их: возникновению народов уже потому, что оно непременно влекло за собой разобщение языков, должен был предшествовать духовный кризис внутри человечества. Вот тут мы и сходимся с древнейшим документом человеческого рода, с книгами Моисея, к которым многие лишь потому чувствуют в себе такую антипатию, что не знают, что с ними делать, как их понимать, как ими пользоваться.

А именно, Книга Бытия (гл. 11) связывает возникновение народов с возникновением различных языков, однако так, что смешение языков принимается за причину, возникновение народов - за следствие. Потому что цель рассказа - не только объяснить различие языков, как пытаются представить те, кто считает его придуманной ради этого мифической философией. Да и рассказ этот не просто выдумка, он, напротив, почерпнут в реальной памяти, сохраненной отчасти и другими народами; это реминисценция, относящаяся к мифическому времени, но тем не менее к действительному событию; ведь те, кто без промедления принимает за поэзию рассказ, берущий начало в мифической эпохе и при мифических обстоятельствах, вовсе не думают о том, что та эпоха и те обстоятельства, какие мы привыкли называть мифическими, были же вместе с тем и реальными! Этот же миф (как следует именовать этот рассказ по языку и по сути дела, но только отвлекаясь от указанного ложного понимания) наделен ценностью реального предания, причем конечно же разумеется само собою, что мы оставляем за собой право различать суть дела и то, как видит все со своей позиции рассказчик. К примеру, для него возникновение народов - это несчастье, бедствие и даже кара. Кроме того, мы должны простить ему и то, что у него все это событие - вероятно, весьма внезапное, но с последствиями, какие заполнили собою целую эпоху, совершается в один день.

Однако именно в том, что для него возникновение народов - это событие значит нечто такое, что не происходит само собой, без причины, именно в том заключается истина рассказа, противоречащего мнению, будто тут нечего объяснять, будто народы незаметно возникают сами по себе, от долгого времени и естественным путем. Для повествователя это неожиданно разразившееся событие, оно непостижимо для человечества, которое затронуто им, а тогда не удивительно уже и то, что событие это оставило столь глубокое, долго не проходившее впечатление, так что и в историческое время о нем все еще помнили. Возникновение народов - это для старинного повествователя суд Божий, а потому на деле то, что мы назвали кризисом.

Непосредственной причиной разделения народов рассказ считает "смешение языка", до тех пор единого и общего для всего человечества. Тем самым возникновение народов объясняется духовным процессом.

Потому что "смешение языка" нельзя мыслить помимо внутреннего процесса, помимо потрясения самого сознания. Если все происходившее расположить в естественном порядке, то самое внутреннее - это изменение в сознании, далее следует уже более внешнее - произвольное смешение языка, а наиболее внешнее - это разделение человеческого рода на массы, в дальнейшем исключаящие друг друга не только пространственно, но также

внутренне и духовно, т. е. разделение на народы. При таком порядке то, что занимает место в середине, по-прежнему продолжает находиться в отношении причины к наиболее внешнему, к тому, что есть просто следствие; оно находится к нему в отношении ближайшей причины; в повествовании и названа именно такая причина, наиболее вразумительная для всякого, кто обратит свой взор к различиям, существующим между народами,- именно такая причина представится ему первой постольку, поскольку различие языков доступно восприятию и с внешней стороны.

Сознание же было затронуто (что и имело следствием смешение языка), и затронуто не просто поверхностно,- оно было затронуто в своем принципе, в своем основании и - чтобы могло наступить предполагаемое следствие, смешение языков на месте единого для всех языка,- было потрясено в том, что служило прежде общим для людей и объединяло все человечество; духовная сила заколебалась - духовная сила, препятствовавшая до той поры центробежному движению и сохранявшая человечество в совершенной, абсолютной однородности, невзирая на разделение на колена, чисто внешнее доколе различие.

Духовная сила производила все это. Потому что пребывание в единстве и нераспадение человечества тоже требует для своего объяснения позитивной причины - не только последующее распадение. Какой срок отведем мы этому гомогенному человечеству, безразлично в той мере, в какой время, когда ничего не происходит, сохраняет лишь значение исходной точки, чистого *terminus a quo*, с какого начинают вести счет, но в каком по-настоящему нет времени, т. е. последовательности различных времен. Тем не менее мы должны отвести какой-то срок этому единообразному времени,- длительность пребывания нельзя мыслить помимо силы, которая предотвращала бы любое центробежное развитие. Если же спросить, какая духовная сила была достаточно мощной, чтобы сохранять человечество в неподвижности, то непосредственно можно усмотреть то, что это был принцип, и притом единый принцип, которым было всецело полонено сознание людей, который исключительно владел им, ибо если бы два принципа делили между собой господство над сознанием людей, то в человечестве непременно возникли бы различия, потому что человечество неизбежно распределялось бы между ними. Далее, таким принципом, не оставлявшим места для чего-либо иного в сознании, не допускавшим ничего иного, помимо самого себя, мог быть лишь Бог - Бог, заполнявший собою сознание, общий для всего человечества, как бы втягивавший все человечество в свое собственное единство и воспрепятствовавший человечеству всякое движение, всякое отклонение - "влево" или "вправо", как нередко говорится в Ветхом завете; лишь такой Бог мог придать длительность пребывания абсолютной неподвижности, замершему на месте развитию.

Подобно тому, далее, как нельзя было более решительно, нежели абсолютным единством Бога, какой владел человечеством, сводить в единство и удерживать в неподвижном покое человечество, так, с другой стороны, нельзя помыслить потрясение более глубокое и мощное, нежели то, какое должно было произойти, когда неподвижное до той поры Единое вдруг само пришло в движение, а то было неизбежно, как только иные Боги внедрились в сознание или выступили в нем. Этот политеизм, как бы он ни начался (более конкретное объяснение пока невозможно), сделал невозможным единство человеческого рода. Итак, политеизм - вот разлагающее средство, которое попало внутрь гомогенного человечества. Различные, расходящиеся между собой, впоследствии даже исключаящие друг друга учения о Богах - вот безотказное орудие разделения народов. Если и можно придумать иные причины - после всего рассмотренного мы сомневаемся в этом,- которые привели к распаду человечества, тем началом, какое должно было повлечь за собой, неудержимо и беспрекословно, разделение, а потом и полное размежевание народов, был решительный политеизм и неотделимое от него различие несовместимых друг с другом учений о Богах. Тот самый Бог, который в своей несокрушимой самотождественности поддерживал единство, должен был - не равный себе самому, переменчивый рассеяться в человеческом роде, который прежде собирал воедино; как в своей тождественности он был причиной единства, так теперь, в своей множественности, он стал причиной для того, чтобы

народы рассеивались.

Этот самый внутренний процесс, правда, не определяется так в Моисеевой традиции, однако если эта традиция называет лишь более близкую причину (смешение языков), то она по крайней мере указывает на причину отдаленную и окончательную (возникновение политеизма). Из всех этих указаний упомянем пока лишь одно - местом смешения языков традиция называет Вавилон, т. е. место будущего большого города, который во всем Ветхом завете имеет значение начала и первого местопребывания решительного, неудержимо распространявшегося политеизма; пророк говорит: "Вавилон был золотою чашею в руке Господа, опьянявшею всю землю; народы пили из нее вино и безумствовали" (Иер. 51, 7). Вполне независимая историческая наука впоследствии мы убедимся в этом - тоже приводит нас к тому, что именно в Вавилоне совершился переход к подлинному политеизму. Понятие язычества, т. е., собственно говоря, принципа народов, потому что еврейское и греческое слова, которые передаются словом "язычество", ничего иного не выражают, это понятие столь неразрывно связано с Вавилоном, что вплоть до последней книги Нового завета Вавилон считается символом всего языческого и скрыто языческого. Такое символическое значение, какое присуще Вавилону, - оно не стирается в памяти - возникает лишь тогда, когда коренится во впечатлениях, относящихся к незапамятным временам.

В новейшие времена пытались отделить название этого большого города от того значительного воспоминания, которое хранит оно, пытались иначе, чем древний рассказ, объяснить его этимологически. Вавилон, Бабель - это будто бы то же самое, что Баб-Бель (врата, двор Бела, Баала). Но тщетно! Этимология сама опровергает себя - "баб" в таком значении известен лишь в арабском. На деле же все именно так, как говорит нам древний рассказ: "Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли" (Быт. 11, 9). Бабель - это просто стяжение слова "бальбель", в котором заключено нечто ономато-поэтическое. Странно, что этот звукоподражательный элемент, стершийся в слове "бабель", сохранился в ином слове, производном от того же "бальбель", в другом, гораздо более молодом языке - я имею в виду греческое слово *barbaros* - варвар, которое прежде выводили из халдейского "бар" - вне (*extra*), "барья" -чужеземец (*extraneus*). Однако слово "варвар" имеет у греков и римлян не это общее значение, но подразумевает лишь невнятно, непонятно говорящего, что явствует уже из известного стиха Овидия:

Barbarus hie ego sum, quia non intelligor ulli...

Кроме того, выводя слово из *bar*, позабыли о повторении слога, в чем по преимуществу и заключается звукоподражательный момент - он один уже доказывает, что слово это относится к языку, что отметил уже Страбон. Греческое слово "барбарос" образовано (с известным, весьма нередким смешением согласных R и L) от восточного слова "бальбаль", подражающего речи сбивчивой, невнятной, путающей звуки, - со значением "путаной речи" это слово сохраняется в арабском и сирийском языках.

Теперь же естественно встает другой вопрос: можно ли представлять возникающий политеизм причиной смешения языка: какая связь между кризисом религиозного сознания и проявлениями речевой способности?

Мы могли бы отвечать просто: это так, усматриваем ли мы связь или нет. Достижения науки - не только в том, что она разрешает трудные вопросы; быть может, еще большая заслуга в том, чтобы создавать и отмечать для будущих исследований новые проблемы или же находить новые стороны в старых вопросах (вроде вопроса об основании и взаимосвязи языков). Может быть, поначалу кажется, что новая сторона лишь глубже низвергает нас в пропасть невежества, однако она тем более мешает нам доверяться слишком легким и поверхностным решениям, а потому может стать средством для более успешного разрешения главного вопроса, вынуждая нас подходить к себе с такой стороны, о какой раньше никто не думал. К счастью, есть и некоторые факты, подтверждающие такую взаимосвязь; правда, их сразу тоже не объяснишь. У Геродота находишь немало загадочного - к числу самых поразительных вещей относится то, что говорит он о народе Аттики: "Будучи народом пеласгов, аттический народ, превратившись в греков, переучился и языку" (*Т о А т т и к о н е J*

no V, eon pel as gikon, a math metabol h the V E l l h n a V k a i t h n g l w s s a n t e t e m a J e n . I, 57). Превращение пеласгов в эллинов, как уже было показано в нашем курсе лекций в связи со знаменитым местом у Геродота, было именно переходом от сознания, еще не выразившегося явно, к развитому мифологическому сознанию.

Считается, что во многих случаях под влиянием религиозных состояний наблюдалось (оставлю сейчас эти наблюдения в стороне) возбуждение речевой деятельности, притом не только внешне, но и внутренне. Однако глоссолалия коринфской общины, которую апостол, заметим, не допускает безусловно и лишь терпит и щадит, но именно тем самым и подтверждает как имевший место факт, что иное эта глоссолалия, как не следствие религиозного возбуждения? Мы не очень привыкли к тому, чтобы в принципах, определяющих произвольные религиозные движения человеческого сознания, видеть принципы всеобщего значения, какие при известных обстоятельствах могут служить причиной иных, даже чисто физических действий. Однако не будем выяснять эту взаимозависимость именно сейчас, ведь очень многое становилось понятным человеческому знанию лишь благодаря осторожному, постепенному движению вперед. Связь религиозных аффектов с возбуждением речевой деятельности не более загадочна, чем связь определенной мифологии или системы верований и известных особенностей физической конституции. Одно органическое строение египтянина, другое - индийца, третье - эллина, и если исследовать повнимательнее, то всякий раз оно находится в известной гармонии с природой их учений о Богах.

Однако не столько для того, чтобы привести новый пример взаимосвязи религиозных движений души с языком, сколько ради оправдания существующей здесь связи с политеизмом вспомним иной феномен, представляющий параллель смещению языка. Рядом с событием смещения языка во всей религиозной истории можно поставить лишь одно событие - это временное восстановление единства языка (o m o g l w s s i a) в день Пятидесятницы; в этот день начинается великий путь христианства, призванного познанием единого Истинного Бога вновь связать в единство весь человеческий род.

Да не покажется излишним, если я прибавлю к сказанному, что разделению народов во всей истории соответствует лишь одно событие - переселение народов, оно более похоже, однако, на собирание народов, чем на рассеяние их. Ибо лишь сила, приберегаемая для высших поворотных пунктов всемирной истории, сила притяжения, равновеликая прежней силе отталкивания и разъединения, могла вывести предназначенные для того народы из вечно неисчерпаемой кладовой на арену мировой истории, с тем чтобы они вобрали в себя христианство и превратили его в то, чем суждено ему было стать и чем оно могло стать лишь благодаря им.

Одно ясно: для ветхозаветного способа мышления возникновение народов, смещение языка, политеизм - понятия родственные, взаимосвязанные явления. Если взглянуть теперь отсюда на установленное нами ранее, то народ появляется лишь тогда, когда он определился и решил на что-то касательно своей мифологии. Таковая, следовательно, не может возникать для него в эпоху уже совершившегося отделения и после того, как он стал народом, а поскольку она не могла возникнуть для него и тогда, когда он, как пока еще незримая часть целого, обнимался целым человечеством, то, следовательно, начало мифологии должно прийтись на самый переход, когда он не наличествовал еще как определенный народ, но как раз готовился к тому, чтобы отделиться от целого и замкнуться в себе.

Это же будет верно сказать и о языке любого народа: язык определяется тогда, когда народ решает стать народом. До тех пор пока народ пребывает в кризисе, т. е. в становлении, и язык его текуч, подвижен, не вполне отделен от других, так что в известном смысле тогда действительно говорили на разных языках вперемешку, ведь и древний рассказ принимает лишь смещение, а не полное отъединение языков друг от друга. От того времени, когда языки еще не были отделены друг от друга, а лишь постепенно отделялись, вероятно, и идут негреческие, праисторические имена греческих Богов; во всяком случае Геродот, от которого

можно было бы ждать чувства эллинского языка и который, наверное, не хуже грамматика наших дней расслышал бы греческую этимологию имени Посейдон, говорит так: почти все имена Богов пришли к грекам от варваров, что, очевидно, не значит, что сами Боги пришли к ним от варваров. Этим объясняются и отдельные материальные совпадения в языках, притом что образованы языки по совершенно разным принципам. При сравнении языков вообще имеет место следующая градация: одни языки - это лишь наречия того же языка, как-то: арабский и еврейский,- здесь родовое единство; другие относятся к одной и той же формации, как-то: санскрит, греческий, латынь, немецкий; наконец, третьи - ни к тому же роду, ни к той же формации, и тем не менее есть такие сходства языков, которые не объясняются ни историческими обстоятельствами, как арабские слова в испанском и французском, ни тем, что языки принадлежат к тому же роду или той же ступени развития (формации). Примеры - семитские слова в санскрите, в греческом, кажется, и в древнеегипетском; все это совпадения, выходящие за рамки истории. Язык не возникает у уже сложившегося, наличествующего народа, и, следовательно, ни у одного народа язык не складывается без связи с изначальной языковой общностью,- она стремится утвердить себя даже и в разделении языков.

Ибо на единство, мощь которого сохраняется даже в рассеянии, указывают явления, указывает поведение народов, насколько, невзирая на огромную удаленность, его еще можно рассмотреть в тумане праистории.

Не внешнее жало - жало внутреннего беспокойства, чувство, что народ перестал уже быть целым человечеством, а стал лишь частью его, что он не принадлежит уже безусловно-единому, а достался в удел особенному Богу или особенным Богам,- вот что гнало их из страны в страну, от берега к берегу, пока народ не видел, что остался наедине с собою, отделился от всех чужеродных и нашел определенное ему, сообразное ему местопребывание. Или же и тут царил лишь случай? Случай ли привел в тесную долину Нила древнейшее население Египта, темным цветом кожи возвещавшее мрачное настроение своего нутра (Геродот, II, 104), или же чувство, что лишь в обособленности от других народ сохранит то, что суждено ему сохранить? Ведь и по рассеянии страх не покидал их - они чувствовали, что первозданное единство разрушено, что оно уступило место путаной множественности и завершится полнейшей утратой сознания единства и тем самым - всего человеческого.

Подтверждения этого крайнего состояния тоже сохранены для нас,- вообще, невзирая на все бедствия, несомненно сохранились памятники всего, что познает и в чем испытывает нужду подлинная и закономерно идущая вперед наука; такова (об этом я не раз говорил) вера подлинного ученого, которая не расточится. Вновь припоминаю не раз уже названное разложившееся и лишь с внешней стороны человекоподобное население Южной Америки. Совершенно невозможно видеть в нем пример первого, как предполагают - самого грубого и приближающегося к животному, состояния; напротив, они самым определенным образом опровергают ложный взгляд на такое тупое первобытное состояние человеческого рода - опровергают тем, что показывают: отсюда невозможно поступательное движение вперед; равным образом я не способен сопоставить с этим племенем пример народов, вновь вернувшихся от культурного состояния к варварству. Их нынешнее состояние - это для голов, которые обходятся поношенными мыслями, не проблема, однако основательный мыслитель до сих не ведает, какое место отвести таким племенам. Если нельзя предполагать, что народы возникают сами по себе, если мы понимаем необходимость объяснить появление народов, то, следовательно, мы должны объяснять и те массы, которые, сохранив физическую гомогенность, совершенно утратили всякое нравственное и духовное единство. Мне представляется, что они сложились в итоге того самого кризиса, в котором все прочее человечество сохранило основу человеческого сознания, тогда как они навсегда утратили ее. Они живое свидетельство совершившегося, ничем не заторможенного распада, которое в этом случае ничем не сдерживалось; проклятие исполнилось в них вполне, они рассеялись - вот паства без пастыря; они не стали народом и погибли в том самом кризисе, который

наделил все народы их бытием. Если верно то, что в них, как мне хотелось бы думать,- впрочем, независимо от свидетельств, на достоверность которых я не хотел бы полагаться, сохранились некоторые следы культуры или, вернее, слабые остатки обычаев, которым они продолжают - бездумно - следовать, то и этим не доказывается, чтобы они были осколками народа, разрушенного в исторических или природных катастрофах и развеянного во все концы света. Ибо праисторическое, предшествующее возникновению народов состояние, к которому причастны и они,- это состояние, как достаточно ясно вытекает из наших объяснений, отнюдь не было бескультурным состоянием животной грубости, от которого нельзя было бы перейти к общественному развитию. Ведь человечество в том состоянии по меньшей мере подразделялось на колена, а там, где существуют подобные роды, есть и брак, и семья, им подобные отношения; кроме того, колена, еще не превратившиеся в народы, знают хотя бы движимое имущество, а коль скоро есть такая собственность, то существуют, бесспорно, и договоры, но ведь не может же быть так, чтобы политический распад низвел это целое, которое было народом, у которого были соответствующие нравы, законы, гражданские институты и все, что непременно связано с ними, своеобразные религиозные представления и обряды,- чтобы распад низвел это целое на уровень абсолютного беззакония и бесчеловечности (дикости) вроде той, в какой пребывают эти племена, не имеющие ни малейшего понятия о законе, обязательстве, правопорядке и к тому же лишены каких-либо религиозных представлений. Природные катастрофы могут разрушить народ в материальном отношении, но они не могут отнять у него предание, память, прошлое - так, как у этой человеческой породы, лишенной прошлого наподобие звериного племени. Однако такое состояние нетрудно понять, если только эти существа есть часть первоначального человечества, такая часть, в которой потухло всякое сознание единства. Я уже отмечал, что нельзя объяснить существование народов лишь разобщенностью - оно одновременно нуждается и в собирающей, единящей силе; на примере этого племени мы видим, что сделалось бы с человечеством, если бы не удалось сохранить что-то от изначального единства.

И еще одно соображение отводит им такое место. Эти племена особым образом свидетельствуют об истине, заключенной в старинном рассказе о смешении языка. Мы уже подчеркнули это выражение - "смешение". Ведь смешение возникает лишь тогда, когда недовольные элементы, которые не могут сложиться в единство, точно так же не могут и разойтись. Во всяком возникающем, становящемся языке продолжает свое действие изначальное единство, что отчасти и показывает родство языков; упразднить единство значило бы упразднить сам язык, а вместе с тем и все человеческое, ибо человек лишь в той мере человек, в какой он способен обладать всеобщим, выходящим за пределы своей единичности сознанием, и язык имеет смысл лишь как общее достояние. Языки народов, по преимуществу сохраняющих человеческую и духовную целостность, занимают огромные территории, и таких языков очень немного. Вот, значит, где сохранилась - в большом объеме общность сознания. Кроме этого в таких языках продолжает сохраняться и сопряженность с иными, сохраняются и следы первоначального единства, знаки общего происхождения. Я же сомневаюсь в том, что между манерой выражения упомянутого населения Америки и настоящими языками существует какое-либо материальное сходство, равно как оставляю в стороне вопрос о том, в какой мере изучение этих идиом позволит открыть в них (а в надежде на это и было предпринято такое изучение) реальные, т. е. генетические, элементы языков; быть может, исследования и добрались до последних элементов, но только до элементов разложения, а не сложения и становления. По наблюдениям Азары, лишь язык гварани население тех мест понимает на более широкой территории (да и это требует, наверное, более точных разысканий). Потому что в целом, как замечает все тот же Азара,- а он ведь не проехал по этим странам, а жил там, жил годами,- язык меняется от орды к орде, от хижины к хижине, так что иной раз только члены одной семьи и понимают друг друга; мало этого - сама способность говорить, кажется, близка у них к тому, чтобы исчерпаться и затухнуть. Их голоса, не сильные, не звучные, раздаются тихо; они никогда не кричат - не

кричат даже тогда, когда их убивают. Разговаривая, они еле шевелят губами и не привлекают внимания к речи движением глаз. К этому безразличию добавляется еще и нежелание говорить: если им нужен человек, который идет за сто шагов от них, они никогда не окликнут его, им легче догнать его. Язык их дрожит на последней грани - по ту сторону грани он кончается совсем, и встает вопрос, следует ли считать языком такую манеру речи, когда пользуются не грудными и губными, а больше всего носовыми и горловыми звуками, какие по большей части не выразимы знаками нашей письменности.

Итак, этот страх - этот ужас перед утратой всякого сознания единства - вот что удерживало вместе оставшихся, вот что заставляло их укреплять хотя бы частное единство, оставаясь если уж не человечеством, так народом. Страх перед полным исчезновением единства, а вместе с тем и всякого подлинно человеческого сознания - вот что даровало им и первые религиозные обряды, и даже первые гражданские учреждения; целью их было сохранить и обезопасить от дальнейшего разрушения все, что сумели они сохранить от былого единства. Поскольку единство было утрачено и даже каждый индивид стремился замкнуться в себе и обеспечить себе свое достояние, то люди делали все, чтобы удержать ускользающее: 1) они образовали особые, иногда замкнутые союзы тех, в ком должно было жить сознание общего, сознание единства - к тому времени относится кастовое разделение, само основание которого ветхо, как история, и общо для всех народов; цель его была не иная, но более надежное охранение, в замкнутости, сознания единства - даже и для всех тех, кто неизбежно все больше и больше утрачивал его; 2) они выработали строгие жреческие уставы, знание было сформулировано в форме доктрины, что прежде всего произошло в Египте; 3) со стороны внешней они старались держаться вместе при посредстве, очевидно, принадлежащих праисторической эпохе монументов, которые находятся во всех частях известной нам земли, своей колоссальностью и упорядоченностью свидетельствуют о почти нечеловеческой силе и невольно напоминают нам о той злосчастной башне, что упоминается древнейшим повествованием, где речь заходит о рассеянии народов. Строители говорят, обращаясь друг к другу: "Построим себе город и башню, высотой до небес, и сделаем себе имя", - а то, может быть, мы рассеемся по всей земле. Это было сказано еще до смешения языка, они предчувствуют предстоящее, кризис, какой возвещает им о себе.

Они намерены "сделать себе имя". Это обычно значит - прославиться. Однако говорящая здесь толпа не может же думать о том, чтобы (как, однако, надо было бы переводить согласно словоупотреблению) прославиться, ведь у нее нет еще "имени", т. е. она не стала еще народом; так и человек не может, как говорится, "сделать себе имя", пока у него нет его, нет имени. Итак, по самой сути дела это выражение надо понимать здесь в его непосредственном значении, следствием которого и выступает иное, обычное ("прославиться"). Итак, в согласии с речами самих же этих людей они до той поры были человечеством без имени, имя же отличает от иных, обособляет, а вместе с тем и удерживает в целостности как индивида, так и народ. Следовательно, слова "сделаем себе имя" значат "станем народом"; они называют и причину - чтобы не рассеяться по всей земле. Значит, подвигает их на это предприятие страх, что они рассеются, что они не будут уже составлять целое, а окончательно распадутся. О прочных обиталищах думают лишь тогда, когда человечество стоит перед опасностью совершенно потеряться и раствориться, однако с первым укрепленным городом начинается процесс обособления, т. е. отталкивания, отделения друг от друга: вавилонская башня, которая должна была предотвратить окончательное рассеяние, становится началом разделения народов и поводом к нему. Значит, именно к эпохе этого перехода и относятся монументы праисторического времени - особенно циклопические (названные так греками) постройки в Греции, на островах Средиземного моря, иногда даже и на материке - в Италии; творения эти видели уже Гомер и Гесиод - стены и башни, то возведенные из неотесанных камней без раствора, то сложенные из неправильных многогранников, памятники мифического уже для позднейших греков племени, не оставившего иных следов своего пребывания на земле и тем не менее в куда большей степени, чем обычно полагают, наделенного реальным историческим значением.

Гомер в "Одиссее" описывает жизнь циклопов - те не знают законов, народных собраний, каждый с женами и детьми живет сам по себе - "о других не заботясь" (...o u d a l l h l w n a l e g o u s i n . Odys. IX, 115), и мы должны сделать вывод о том, что здесь уже было положено начало совершенно распавшимся племенам, которые отличаются как раз тем, что никто не заботится о других, что, живя рядом, они остаются друг для друга столь же чужими, как животные, и что они не связаны сознанием сопринадлежности. В Новом Свете это состояние, представленное гомеровскими циклопами, сохранилось, тогда как в Греции подобное же племя захлестнулось все более мощным напором движения и сохранилось лишь в памяти народа, возникшего благодаря этому движению. У Гомера эти люди еще живут в естественных (но, кажется, искусственно расширенных) пещерах, позднейшая легенда приписывала им строительство подземных сооружений, гротов и лабиринтов в Мегаре, Науплие (Наполи ди Мальвазиа) и т. д. Это же племя от сооружения таких выполненных в земле построек переходит к монументам, возвышающимся над поверхностью земли и возведенным из особых, не зависящих от земли, свободных материалов, однако, воздвигнув монументы, племя исчезает, ибо с этими сооружениями связан переход к бытию народом, а в этом народе и тонет само переходное племя.

Лекция 6

ШЕСТАЯ ЛЕКЦИЯ

Принцип изначального единства - всеобщий Бог всего человечества.- Ближайшее исследование этого принципа с промежуточным обсуждением различий политеизма в одновременности и последовательности.- Решение главного вопроса: кто есть общий Бог.- Понятие относительного монотеизма и на этой основе объяснение мифологии как процесса, в котором одновременно с учением о Богах возникают, в закономерном порядке, народы и языки.- Сопоставление этого итога с гипотезой предшествующего политеизму чистого монотеизма.- Отношение относительного монотеизма к откровению.

После непосредственно предшествовавшего развития, по которому сразу же видно, как много более конкретных определений следует еще ждать нам от науки в будущем, кажется совершенно несомненным, что мы должны будем остановиться на том способе объяснения, который предпосылает политеизму монотеизм, причем не монотеизм "вообще", а монотеизм исторический, относящийся к эпохе до разделения народов. Теперь же - мы, пожалуй, можем сделать такой вывод - решен и последний вопрос, какой оставался невыясненным между нами и этим способом объяснения, а именно вопрос - что предшествовало, разделение ли народов, имевшее своим следствием политеизм, или наоборот; мы ведь, кажется, достаточно убедились на материале, изложенном выше, в том, что нельзя найти такой причины разделения народов, которая была бы независима от политеизма,- поэтому следующий итог, вытекающий из всего предшествующего развития, мы рассматриваем как основание, на котором и будем строить в дальнейшем.

Коль скоро в дотолем едином сознании разделявшегося на народы человечества выступили различные Боги, то предшествовавшее разделению единство человеческого рода, какое мы также не можем мыслить помимо положительной причины, ничем не поддерживалось столь решительно, как сознанием единого всеобщего, общего для всего человечества Бога.

Это наше заключение не предрешает, однако, был ли этот всеобщий и общий для всего человеческого рода Бог непременно единым именно в смысле монотеизма, т. е. в смысле откровения, был ли он вообще немифологическим, исключаящим все мифологическое Богом.

Тут могут спросить: а чем же мог быть такой общий для всего человечества Бог, если не истинно единым и совершенно немифологическим? Вот и все дело в том, как отвечать на такой вопрос, и в ответе на него мы надеемся обрести базис, на котором можно будет строить уже не гипотетические, а категорические выводы о происхождении мифологии.

Однако я не смогу ответить на этот вопрос, не проникнув глубже, чем то было необходимо до сих пор, в природу политеизма - он ведь стал для нас главным вопросом,

лишь когда мы занялись религиозным способом объяснения мифологии.

Теперь давайте обратим внимание на некоторое различие в политеизме, мимо которого проходили все встречавшиеся на нашем пути способы объяснения, и мы по этой причине не уделяли ему внимания, теперь же мы должны говорить о нем.

Стоит только показать, и любой сразу же увидит, сколь велико различие между таким политеизмом, который возникает, когда мыслится большее или меньшее число Богов, подчиненных одному и тому же верховному, господствующему над ними Богу, и таким, который возникает, когда предполагается существование нескольких Богов, из которых каждый выступает как верховный и господствующий в свое время, так что они могут лишь следовать друг за другом. Представим себе, что в греческой мифологии вместо трех следующих друг за другом поколений Богов есть лишь одно, скажем поколение Зевса; тогда мифологии было бы известно лишь об одновременно данных, сосуществующих Богах, которые все разрешались бы в Зевса как общее для них единство, мифологии был бы известен тогда лишь одновременный, симультантный политеизм. На деле же ей известны три системы Богов, в каждой из которых один Бог выступает как верховный, - в первой системе это Уран, во второй Кронос, в третьей - Зевс. Эти три Бога не могут быть одновременными, они взаимно исключают друг друга, а потому следуют друг за другом во времени. Пока царит Уран, не может царить Кронос, а чтобы воцариться Зевсу, Кроносу надо отойти в прошлое. Такой политеизм назовем последовательным, сукцессивным.

Надо, однако, видеть и следующее. Лишь второй род политеизма решительно устраняет единство, или, чтобы выразиться вполне определенно, единственность Бога; лишь последовательный, сукцессивный политеизм - это настоящий, истинный политеизм. Ибо что касается Богов, которые совместно подчинены одному верховному Богу, то они, если угодно, современны ему, но не равны, - они пребывают в нем, он же - вне их, он обнимает их, но не обнимается ими, он не входит в их число, и, если даже представлять его лишь как причину их эманации, все же он по своей природе и по своей сущности предшествует им. Множественность этих иных Богов не затрагивает его - он все равно один, ему нет равных, ибо его отличие от них - это не различие индивидуальности, как между ними самими, но различие целого рода (*differentia totius generis*); здесь нет настоящего политеизма, потому что все вновь разрешается в единство, или же это политеизм в духе того, как иудейская теология ангелов тоже именуется элоимами (Богам), не опасаясь, что единому Богу будет причинен ущерб этими его служителями и орудиями. Тут множественность Богов, но не многобожие. Последнее возникает тогда, когда следуют один за другим несколько верховных, притом равных друг другу Богов, которых невозможно разрешить в высшее единство. Итак, мы должны твердо фиксировать это различие между множественностью Богов и многобожием, а затем перейти к существу дела, которым мы, собственно, заняты.

Ибо вы понимаете ведь и мне не надо напоминать об этом, что у каждого вида политеизма свое, совсем иное отношение к каждому способу объяснения. Если спросить, какой из видов политеизма требует прежде всего объяснения, то им будет, очевидно, сукцессивный политеизм - здесь загадка, здесь вопрос, но именно поэтому здесь же и разрешение. А первый вид вполне легко и просто постигается как разложение изначального единства, - сукцессивный так просто не понять, по крайней мере не понять без искусственных и натужных побочных гипотез.

Сукцессивный политеизм еще и потому должен быть рассмотрен первым, что он шире любого симультанного, он в целом включает в себя симультантный политеизм, сам же наличествует абсолютно и независимо.

Сейчас же мы должны откровенно признаться, что во всем, что трактовали мы до сих пор, не содержалось ровно ничего для объяснения сукцессивного политеизма, так что мы, собственно, находимся в положении людей, которым надо все начинать заново; так мы и поступим, задавшись вопросом: как понимать многобожие?

Но как только мы приступаем к исследованию такого вопроса, так нам становится ясно, что вместе с ним мы переходим в совсем другую область - в область действительности - и

приближаемся к такой истине, перед которой все гипотезы должны растаять как туман.

Согласно греческой теогонии (так по крайней мере в ней рассказывается), было некогда время, когда правил один Уран. Что такое этот рассказ - просто "басня", просто выдумка, чистый вымысел? Не было ли действительно такого времени, когда почитался лишь Бог неба, когда ничего и знать не знали о другом Боге, о каком-нибудь Зевсе или даже о Кроносе, и не так ли обстоит дело, что доведенная до конца теогония - это и есть исторический документ своего возникновения? Можем ли мы, перед лицом такой истории Богов, считать вероятным, чтобы мифология возникла вдруг и сразу, как изобретение одного отдельного человека или нескольких отдельных людей или же (вторая гипотеза) как простое разложение единства, откуда в лучшем случае мог бы выйти лишь симультанный политеизм, статическая рядоположность, в конечном счете какое-то безрадостное "все одно и то же", а не живое последование подвижной, многообразной, богато расчлененной мифологии?

Если только мы судим верно, то как раз в сукцессивном, в последовательности, и заключается вообще реальное, реально-историческое, и подлинное, что присуще мифологии, ее истина; вместе с такой последовательностью мы оказываемся на почве истории, на почве действительного процесса.

Что в последовательной смене Богов мифология действительно сохраняет реальную историю своего возникновения - это окончательно становится непреложным фактом, если сопоставлять мифологии различных народов. Оказывается, что учения о Богах, встречающиеся в мифологиях более поздних народов и относимые в них к прошлому, были реальными и относимыми к настоящему учениями более ранних народов, и наоборот: верховные Боги ранних народов вошли в мифологии более поздних лишь как моменты прошлого. Лишь теперь правильно объяснено и понято взаимосогласие мифологий, упоминаемое столь часто. В самом главном или, правильнее говоря, в самодержавно правящем Боге финикийцев эллины со всей определенностью узнают Кроноса своей истории Богов и так и называют его - не трудно продемонстрировать различия между финикийским Богом и Богом греческим, чтобы тем самым доказать, что один Бог вовсе ни в какой связи (ни в каком родстве) не находится с другим, однако все эти различия получают свое полное объяснение благодаря одному-единственному обстоятельству: в финикийской мифологии Кронос - это верховно правящий Бог, а в эллинской - он Бог оттесненный, уже побежденный позднейшим Богом; Кронос в одной мифологии - Бог настоящего, в другой - лишь Бог прошлого. Но как же могли бы эллины узнавать в финикийском Боге своего, если бы они не признавали Кроноса как свою же реальность, реальность прошлого, не просто воображаемую и выдумываемую?

Какие ненатуральные объяснения не возникали бы, если бы только прежние гипотезы не довольствовались тем, чтобы объяснять политеизм вообще, вместо того чтобы первым делом и прежде всего заниматься политеизмом историческим! Такую последовательность Богов невозможно просто вообразить - ее не придумать; кто творит Бога для себя и других, тот по крайней мере творит для себя и других такого Бога, который Бог в настоящем, сейчас. Протivoестественно полагать такого Бога, который с самого же начала будет прошлым, - можно только стать таким, а для этого надо поначалу быть Богом настоящего; если я хочу почувствовать прошлое, мне сначала надо почувствовать его как настоящее. Что не обладало для нас реальностью, не может стать для нас ступенью, моментом, а более раннего Бога надо действительно удерживать как ступень, как момент, иначе и не возникнет сукцессивный, последовательный политеизм; нужно, чтобы Бог когда-то владел сознанием, чтобы в определенное время он совершенно полонил его, а исчезая, он не может исчезнуть без борьбы и сопротивления, иначе бы он не был сохранен.

Пусть бы мы даже допустили - чтобы пойти на крайность, - будто некий праисторический философ сделал следующее наблюдение: мир в его современном состоянии нельзя объяснить одной-единственной причиной, он мог возникнуть лишь благодаря известным, выступавшим последовательно одна за другой силам, или потенциям, каждая из которых становилась основанием для последующей; рассудив так, этот философ пусть бы

принял в свою космогонию соответствующую последовательность таких причин, какие бы он представлял себе в виде личностей, тогда, какого бы успеха мы ни ждали от его изобретения, никто бы не испытывал перед этим Богом прошлого, перед Богом, который мыслью и воображением отнесен к прошлому, того религиозного страха и благоговения, каким окружен Кронос даже в греческой поэзии, в греческом искусстве, не говоря о мифологии. Эти потоки религиозного страха перед бессильным ныне Богом - не поэтическая ложь, страх испытывают здесь на деле, и только поэтому он становится подлинной поэзией; а испытывать реальный страх можно было лишь при условии, что в сознании осталось воспоминание о Боге, что непрерывавшаяся традиция, передаваемая от поколения к поколению, внушала и теперь еще внушает, что этот Бог действительно царил - пусть в давние, пусть в незапамятные времена.

У мифологии нет иной реальности, кроме сознания,- да, это так; вся мифология исчерпывается определениями сознания, т. е. его представлениями, однако сам процесс, эта последовательность представлений - они-то не могут в свою очередь быть просто воображаемыми, они-то должны были реально иметь место, действительно происходить в сознании; не мифология создает эти представления, наоборот, мифология создается ими, ибо мифология - это только целое этих учений о Богах, какие действительно выступали последовательно, друг за другом, так она и возникла благодаря этой последовательности.

Именно потому, что Боги существуют лишь в представлении, последовательный сукцессивный - политеизм может становиться реальностью лишь благодаря тому, что сознание полагает сначала одного Бога, потом его место заступает другой, который не просто уничтожает его (тогда бы сознание перестало что-либо знать о нем), но переносит из настоящего в прошедшее и не отнимает у него всяческую божественность, но отнимает лишь исключительность. Тем самым высказан чистый факт (а ведь как часто хвалятся этим и как же редко найдешь таковой!) - факт этот не раскрыт в сукцессивном политеизме, а он наличествует как такой политеизм. Мы не объясняем, почему первый Бог был таковым, что за ним последовал другой, не объясняем, по какому закону этот второй следует за первым,- все это остается сейчас в стороне, а в качестве факта утверждается одно то, что так было, что мифология, как показывает она сама, возникла таким путем: она не изобреталась, не выходила из распада единства, но возникла благодаря такой последовательности, которая реально имела место в сознании.

Мифология - это не такое учение о Богах, какое просто представлялось бы в последовании. Борьбе между следующими друг за другом Богами, о какой повествует теогония, вообще не было бы места среди мифологических представлений, если бы только она не совершалась реально в сознании народов, которым известно об этой борьбе, в сознании человечества, частью которой является всякий народ. Сукцессивный политеизм можно объяснить, лишь предположив, что сознание человечества последовательно останавливалось реально останавливалось - на каждом из этих моментов. Боги, следующие друг за другом, один за другим реально овладевали сознанием человечества. Мифология - история Богов, т. е. настоящая мифология,- могла зародиться лишь в самой жизни, она должна была быть пережита и испытана.

Произнося эти последние слова, я с радостью замечаю, что те же самые выражения применил к мифологии Крейцер в одном устном высказывании о ней, в разговоре. Очевидно, естественное впечатление одержало тогда верх над предвзятой гипотезой, и потому когда мы в чем-то возражаем этому глубокомысленному мужу, разбирая по форме его способ объяснения, то мы лишь противопоставляем его словам то, что было высказано его совершенно правильным, истинным чувством.

Всякий поймет, что последование представлений, сквозь которые реально прошло сознание,- это единственно натуральное объяснение мифологического политеизма.

Если с таким выводом в руках вернуться теперь к нашему главному вопросу, ради которого и было предпринято все это рассуждение, к вопросу, который настоятельно требует ответа - был ли общий для всего человеческого рода Бог непременно безусловно-единым и,

следовательно, немифологическим, то вы сами видите теперь, что тут нет непереносимости вывода и что действие, что касается как единства человечества, так и затем разделения его на народы, достигается в любом случае, даже если этот Бог - просто первый (только не объясненный и не познанный так) элемент последования Богов, т. е. сукцессивного политеизма. Пусть этот первым явившийся в сознание Бог будет А; тогда сознание не подозревает, что ему предстоит еще второй, В, который сначала встанет рядом с первым, потом над ним. Итак, первый Бог пока не только вообще один, но он один в таком смысле, в каком уже не сможет быть одним никакой последующий Бог. Ибо Богу В уже предшествовал в сознании Бог А, Богу С (ведь есть причина предполагать, что второй, оттеснивший первого, просто прокладывает путь для третьего) в сознании предшествовали - коль скоро он заявится - Боги А и В. Но Бог А - это тот Бог, прежде которого не было иного и после которого - так представляло себе сознание - не будет иного; следовательно, он не просто случайно, он на деле вообще безусловно-единственный. Многобожия - в том смысле, как мы определяем его теперь,- многобожия вообще нет. Поэтому если под монотеизмом понимать лишь противоположное многобожию, то в сознании реально есть монотеизм; однако легко усмотреть и то, что этот монотеизм, абсолютный для человечества, обьятого им, сам по себе и для нас есть лишь относительный монотеизм. Ведь абсолютно-единственный Бог - это тот, который не допускает и возможности иных Богов, кроме себя, а относительно-единственный - тот, прежде которого и после которого нет иных. Сюда вполне приложимо проницательное замечание Германа: учение, которому по случайности известен лишь один Бог, по своей сути есть самый настоящий политеизм, потому что оно не отменяет возможности существования иных Богов и лишь потому знает только об одном, что ему не доводилось слышать об иных Богах, или - скажем для начала - об ином Боге. Итак, мы скажем о нашем Боге А: он для человечества, пока человечеству неведом второй, совершенно немифологический Бог. Ведь в последовании, элементы которого обозначены у нас А, В, С,- А лишь тогда член, когда за ним действительно следует В; мифологический же Бог - это член генеалогии Богов, но принимаемый нами Бог А еще не является на деле членом последования, однако по этой самой причине он немифологичен не по природе, хотя он и может казаться таким, пока иной не возвестил о себе и не лишил его абсолютности.

Если вместе с первым Богом, но в подчинении ему положить пусть даже целую систему Богов, то этим хотя и будет положена множественность Богов, но все не многобожие, и Боги такой системы могли бы по-прежнему оставаться общим достоянием всего человечества - они еще не разно-образные Боги, как, к примеру, в греческой теогонии Боги Урана, Боги Кроноса, Боги Зевса - это разно-образные Боги; те же пока еще одно-образные Боги. Если у элемента нет иного вне себя, чем он определялся бы, то он необходимо продолжает оставаться равным себе. Если верховный Бог не меняется, то и подчиненные ему Боги не могут меняться, а оставаясь постоянно все теми же, они и не могут быть различными и иными для различных людей, следовательно, не перестают быть общими для всех.

Изложенного достаточно в доказательство того, что для объяснения как изначального единства, так и последующего расхождения человечества по крайней мере нет необходимости в абсолютном монотеизме, в Боге, который был бы вообще единым, помимо которого невозможен был бы никакой иной; поскольку, однако, из двух предпосылок лишь одна может быть истинной, то мы не можем остановиться на таком результате. Мы должны выбирать между двумя предпосылками, а потому должно исследовать, не объясняет ли относительный монотеизм и то и другое (т. е. единство и расхождение) даже лучше, чем монотеизм абсолютный, не может ли быть даже так, что первый дает единственно реальное объяснение. Вместе с этим мы вновь возвращаемся к возникновению народов. Только что найденное различие абсолютного и относительного монотеизма (относительного - значит, такого, который в течение известного времени может казаться абсолютным) показывает нам, что в нашей первой разработке еще заключалась некая неопределенность; вообще в таком исследовании, как наше, вперед можно продвигаться лишь шаг за шагом, обо всем в каждый

отдельный момент говоря лишь так, как все это представляется в такой-то точке развития. Все наше изложение постепенно и равномерно, во всех своих частях, растет и поступательно движется вперед, и познание, к которому оно стремится как к цели, нельзя считать завершенным, пока не поставлена последняя точка.

Когда вопрос "Как возникли народы?" впервые разнесся из моей аудитории и достиг более широких кругов, при этом, какой отчасти встретил он, ясно показал, сколь новым и неожиданным был он для многих; с тех пор у меня был не один случай наблюдать, как мало задумывались люди над первыми элементами философской этнологии, предполагающей в качестве своей предпосылки этнологию. Все было точно так, как я говорил в предыдущей лекции, большинству казалось, что объяснение излишне, народы-де возникают сами собою, никакой особенной причины для этого не надо. Если с достигнутых нами позиций (после того как разделение народов было понято как духовный кризис) связывать еще какую-то идею с этим "самовозникновением" народов, то пришлось бы принять, что те духовные различия, которые впоследствии вышли наружу в различиях народов и их отклоняющихся друг от друга учений о Богах, содержались в скрытом виде в первоначальном человечестве, никак не проявляя себя, и лишь затем, по мере разветвления родов, выразились внешне и развились. Тогда единственным определяющим началом выступило бы все увеличивающееся отстояние от средоточия общего истока. Когда достигнута известная точка, различия становятся действительными. В таком случае народы возникают просто от времени. Однако может ли идти тут речь о какой-либо закономерности? Кто рискнет сказать, в котором поколении, на каком удалении от праотца рода человеческого различия обретают такую мощь, что способны уже разделять народы? Но чтобы в столь великом событии царил не один только голый случай и развитие совершалось в очевидном для рассудка порядке, не происходило *sine pumine*, срок, какой отведем мы эпохе вполне гомогенного человечества, не может быть просто делом случая, он должен быть как бы гарантирован принципом, такой силой, которая сдерживала бы, тормозила всякое более высокое развитие, какое еще только предстояло человечеству и должно было повести к появлению иных, нежели просто природных, различий между людьми. Если же принять такую силу, то мы уже не вправе говорить о ней, что она просто слабеет со временем, - если даже так, то для этого нужен иной, независимый от нее реальный второй принцип, который подрывал бы, а потом и совсем преодолевал бы ее. Возникновение народов - это не такое событие, какое, на основе существовавших условий, с самого начала сама спокойная последовательность развития повлекла бы за собой, - нет, это событие, которое прерывает прежний ход вещей и начинает совершенно новый порядок. Переход от гомогенного бытия к более высокому и развитому, когда уже существуют народы, т. е. наделенные духовными различиями целостности, не совершается сам собою, как не совершается сам собою, например, переход от неорганической природы к органической; оба процесса вполне сопоставимы. Ведь если в неорганическом царстве все тела покоятся в общем для них тяготении и даже теплота, электричество и все тому подобное продолжают оставаться общими для них, то вместе с органическими существами возникают самостоятельные центры, существующие для себя, которые всем названным владеют как своим собственным, - овладевая тяготением, они даже пользуются им как свободной силой движения.

Итак, принцип, который удерживал человечество в единстве, не мог быть принципом абсолютным, он должен был быть таким, за которым мог бы последовать иной, какой приводил бы его в движение, преобразовывал, в конце концов совершенно одолевал.

Однако, как только такой второй принцип начинает оказывать свое воздействие на человечество, сразу же, словно единым махом, полагаются все возможные (благодаря такому отношению) в человечестве различия - возможные как в ближайшем, так и в более отдаленном смысле, различия, и признака которых не было прежде. Ближайшая причина всех различий такова - недвижимый дотоле Бог А, будучи вынужден принимать определения со стороны иного, не может оставаться тем же самым и, вступая в конфликт с этим иным, неизбежно переходит от одного облика к другому, принимает то одно, то другое

обличье в зависимости от того, как Бог В овладевает им. Вполне возможно, что даже Боги греческой теогонии, которых мы до сих пор рассматривали как примеры последовательно выступающих Богов (Уран, Кронос, Зевс), на деле суть лишь различные облики, какие последовательно принимает единый, или первый, Бог, и что второй, который вынуждает его проходить сквозь все эти облики, есть Бог, стоящий совершенно вне всего этого ряда, - имя которого не было до сих пор произнесено. Но как только положен первый облик Бога, то вместе с этим положены и все последующие - пусть как более отдаленные возможности. Различным обликам Бога соответствуют столь же различные, материально разнствующие учения о Богах, все они равно наличествуют вместе с появлением второго принципа, наличествуют потенциально, хотя они и не могут выступить все сразу, но выступают реально лишь по мере того, как это допускает, или по мере того, как им уступает поступательно преодолеваемый, все же удерживающий при себе человечество Бог. Различным учениям о Богах соответствуют разные народы; и народы эти тоже потенциально наличествуют вместе с появлением второй причины, хотя и они не могут выступить все сразу, но вступают в реальность в некоторой размеренной последовательности. Сукцессивность - последование, присущее политеизму, - разводит народы и в том, что касается их появления в истории, их вступления в историю. Пока не наступает момент, который должен представлять, репрезентировать вот этот народ, народ остается в своем потенциальном состоянии частью еще не определившегося, не разрешившегося, хотя и предназначенного к разложению на отдельные народы человечества; мы видели, что пеласги, прежде чем превратиться в эллинов, пребывали в таком состоянии неразрешенности. Поскольку, однако, кризис (действие второй причины), будучи всеобщим, распространяется на все человечество, то народ, берегаемый для позднейшей эпохи и для более позднего решения, все равно проходит через все его моменты - хотя не как реальный народ, но как часть еще не разрешившегося человечества. Только так и возможно, чтобы уделенные различным народам моменты соединились в завершенной мифологии - в сознании самого последнего народа.

Вы видите: благодаря такому взгляду на движение, берущее начало в относительном монотеизме, сам процесс возникновения как различных учений о Богах, так и параллельных им народов обретает совсем иной и более определенный вид, нежели просто расхождение изначального монотеизма. Убедитесь и в том, что наше исследование продвигается вперед - мы постигаем теперь не только возникновение народов вообще, но и их последовательное появление. Мы обязаны учесть еще одно возможное возражение. Кто-то мог бы сказать так: расхождения, различные характеры, какие мы усматриваем у народов, - они и раньше существуют в коленах; так, если сохранить прежнее, идущее от трех сынов Ноя - Сима, Хама и Иафета, оправдывающее себя и поныне разделение, то, к примеру, семиты отличаются от яфетитов тем, что первые сохраняют в целом большую близость к прарелигии, вторые дальше отошли от нее; может быть, все это заложено уже в самих именах, и очень вероятно, что имя яфетитов служит предзнаменованием самого широкого распространения и разрастания политеизма и самого широкого географического его распространения. А такое различие, которое, надо думать, дано уже вместе с различием колен, противоречит принимаемой нами полной гомогенности человеческого рода. На это следует отвечать так: прежде чем вообще могло наличествовать названное различие, сначала должна быть дана сама возможность удалиться от прарелигии. Такая возможность возникла лишь с появлением второго принципа; прежде того различие не имеет даже возможности проявиться, а если называть возможным то, что может проявиться, то оно даже и невозможно. Колена обретают духовное значение лишь в итоге, и в противоречии с тем, что обычно предполагается, мы должны сказать: таким значением колена наделяются лишь с той поры, как существуют народы, и если приведенное значение имени верно, то колена получают свои имена, лишь становясь народами.

Итак, лишь относительный политеизм объясняет не только возникновение народов вообще, но, как мы только что видели, и в особенных обстоятельствах - так, он объясняет последование, в каком являются народы. Однако осталось еще одно, о чем мы признавались,

что не можем вполне прояснить это с помощью наших понятий (какие были у нас тогда), - это неразрывно связанное с возникновением народов возникновение различных языков - смешение языка как следствие религиозного кризиса. Не поможет ли обретенное теперь понимание хотя бы сколько-то приблизиться к полному пониманию этого узла проблем, казавшегося нам раньше неопределенно далекой от своего решения проблемой?

Если когда-то, как говорится в Ветхом завете, "на всей земле был один язык и одно наречие" - почему бы нам противиться такому представлению (больше, чем другому, - о времени, когда не было народов)? - то подобную неподвижность языка можно мыслить только так: языком владел тогда лишь один принцип, сам неподвижный и не допускавший никаких изменений в языке, т. е. удерживавший язык на ступени субстанциальности, - подобно тому как первый Бог А был чистой субстанцией и был принуждаем принимать акцидентальные определения лишь вторым Богом В. Коль скоро язык удерживался на этой ступени принципом, и притом бесспорно принципом духовным, то уже гораздо легче понять, что между этим принципом языка и религиозным принципом, который в это же время безраздельно владел не только частью сознания, но и всем сознанием, существовала и даже должна была существовать взаимосвязь. Ибо язык мог быть подобным лишь Богу, который заполнял все сознание. Теперь же является новый принцип и задевает, затрагивает первый принцип (тоже как определяющий язык принцип) - он преобразует этот первый принцип, наконец, делает его совершенно неузнаваемым и оттесняет вглубь. Тогда, коль скоро язык определяется уже двумя принципами, неизбежными становятся не только материальные различия языка, которые, напирая, во множестве выходят наружу, но в зависимости от более глубокого или более поверхностного внедрения второго принципа и, следовательно, в зависимости от того, в какой, большей или меньшей, степени язык утрачивает свой субстанциальный характер, выступают уже языки, которые исключают друг друга не просто материально, но и формально, в своем отношении к принципам.

Вот что можно видеть, еще не перейдя к ближайшему рассмотрению действительных фундаментальных различий языков.

А теперь прошу вас приобщить к сказанному следующее. Если наши предпосылки обоснованны, то человечество переходит от относительного монотеизма, или единобожия (здесь уместно это обычно поминаемое некстати слово), к двубожию (дитеизму) и затем к решительному многобожию (политеизму). И вот то же самое поступательное движение совершается в принципах языка, которые переходят от изначального моносиллабизма к дисиллабизму и затем к совершенно раскованному полисиллабизму.

Моносиллабизм сохраняет слово в его чистой субстанции, и, когда он выступает как принцип, мы не можем не предполагать принцип, фиксирующий данное, отвергающий все случайные определения. Но - мы слышим, нам возражают: на свете нет ни одного моносиллабического языка. Да, это так! Нам известна лишь одна языковая система, в которой царит принцип моносиллабизма, - это китайский язык, и как раз этому языку ученый муж, считавшийся до последнего времени величайшим знатоком китайского языка и китайской литературы (Абель Ремюза), полагал возможным отказывать в моносиллабическом характере. Если же присмотреться повнимательнее, то этот ученый муж руководствовался лишь представлением о том, что такой взгляд на китайский язык, в изучении которого ему принадлежат столь значительные заслуги, ставит позорное пятно варварства на этом народе и на его языке. Мы беремся совершенно успокоить его на сей счет; наше мнение таково, что состояние, когда сознанием владел лишь один принцип, не было состоянием варварства, что же касается материалов, почерпнутых им в самом языке, то, по всей вероятности, наших заверений хватило бы для того, чтобы он усомнился в их доказательности. Главное в его суждениях, видимо, в следующем: слово "односложный" будто бы не имеет смысла, потому что если понимать под слогом корень, то все языки на свете моносиллабичны, если же понимать под слогом - слово, то языки, какие обычно принимают за моносиллабические, не более моносиллабичны, чем все остальные, ибо слова таких языков - сцепления слогов, которые лишь представляются отдельными, потому что к

этому приводит природа принятых в этих языках письменных знаков. В этом рассуждении ложна сама предпосылка - будто корни во всех языках односложны. Ведь дисиллабизм семитских языков - не что-то случайное, дисиллабизм - специфический принцип этих языков, принцип, который нарушает существовавшее прежде ограничение и полагает начало нового развития. Правда, в последнее время, чтобы не сворачивать с пути, на каком воздерживаются от объяснения принципов и по возможности все выводят из случайностей, была сделана попытка (сама по себе очень старая) возвести семитские языки к односложным корням: подчеркивали, что многие еврейские глаголы, у которых совпадают только два и даже всего один корневым согласный, родственны по своему значению, третья согласная - это, как правило, лишь приращение, и такое удлинение слова обычно лишь служит признаком расширения первоначального значения слова. Так, например, говорили: *cham* (собственно, *chamam*) значит по-еврейски "быть теплым, теплеть", откуда впоследствии *chamaq* - "быть красным", потому что краснота - последствие разгоряченности; значит, *chamaq* - это, собственно, не корень, а корень - *cham* (который, однако, лишь произносится в один слог!). Но как раз упомянутый факт, если бы он подтвердился во всем, послужил бы нам доказательством того, что моносиллабизм - это реальный принцип, а семитские языки были призваны преодолеть его и лишь потому сохранили преодоленное в качестве следа или отдельного момента. Для яфетических же языков, значит для германского, санскрита, греческого и т. д., нужно было бы думать, этот преодолевавшийся семитскими языками принцип не мог уже иметь никакого значения, не мог иметь и силы в них. И однако, вот самая большая новость! Оказывается, как раз корни этих языков определенно моносиллабичны, так что после этого надо сделать только один шаг, чтобы признать семитскую языковую ветвь (с ее двусложными корнями) более молодой, санскрит же - более древним, подлинным, изначальным. Я уже раньше в общей форме высказался против этого переворачивания всякого разумного порядка, сейчас же не будем задерживаться на том, насколько трудно бывает устанавливать корни в немецком, а особенно в греческом языке, где, если отнять у слова его акцидентальные (грамматические) определения, иной раз остается всего лишь одна гласная, тогда как, с другой стороны, неизвестно, что делать со словами, которые явно указывают на двусложные корни вроде греческого *α γ α ρ α ω*, которое, быть может, действительно связано с соответствующим словом еврейского языка. Проще будет приоткрыть само основание обмана. Быть может, дело обстоит так, что 1) китайский язык состоит лишь из корней, будучи чистой субстанцией, 2) в семитских языках принцип моносиллабизма уже преодолен и 3) в яфетических языках точно так же уже исчез дисиллабизм как противоположность и, следовательно, как принцип. Кто устремляет взор лишь на последнее (третье), у того возникает соблазн вытащить на свет принцип моносиллабизма, тогда как человек, постигший истинную взаимосвязь, незамедлительно скажет, что эти языки по своему принципу полисиллабичны, потому что и моносиллабизм, и дисиллабизм одинаково утратили в них свое значение принципа.

В самой философии мифологии будет еще случай вернуться к этому отношению и при этом опровергнуть ложные толкования вроде того, что мы считаем китайский язык праязыком человеческого рода. Но и к параллелизму языкового и религиозного развития мы тоже вернемся там с большей обстоятельностью, с привлечением новых определений, которые невозможно обсуждать сейчас, и, как я надеюсь, наше изложение будет убедительным.

Вообще все последние наши рассуждения давайте считать лишь косвенными доказательствами существования относительного монотеизма в сознании первоначального человечества! Теперь же именно эта предпосылка будет окончательно продемонстрирована и явлена как единственно возможная прямым умозаключением.

Если суцессивный политеизм есть нечто такое, что действительно явилось в человечестве, т. е. если человечество действительно прошло через такой последовательный ряд Богов, какой мы приняли, - напомним, что все это неопровержимый факт, как и любой иной, засвидетельствованный исторически, то, следовательно, когда-то в человечестве

должен был наличествовать такой первый Бог, как наш Бог А, который, будучи лишь первым элементом будущего исследования, является еще не как таковой, но действительно есть безусловно-единый, а потому распространяет по всей земле мир и покой безраздельного господства, ни с чьей стороны не встречая противоречия. Однако такой мир не мог существовать, как только появился иной Бог, ибо, как показано, вместе с ним полагается смешение и рассеяние. Поэтому если искать такую эпоху, в какую было еще место для одного, первого Бога, то очевидно, что такое место следует искать не в эпохе уже совершившегося разделения народов и что его нельзя найти в переходную эпоху уже начавшегося отделения, так что, следовательно, его можно найти лишь в праисторическое время как таковое. Итак, либо никогда не существовал Бог, подобный нашему Богу А, т. е. никогда не существовало такого последования, какое распознаем мы в настоящем политеизме, либо же такой Бог царил в сознании первоизданного, еще совершенно не разделенного человечества.

Отсюда следует и обратное: единый, царивший над всем тихим праисторическим временем Бог был единственным существовавшим в ту эпоху, однако единственным не в том смысле, чтобы никакой иной не мог последовать за ним, но только в том, что никакой иной еще не последовал реально за ним. Итак, он по своей сущности (*potentia*) уже был мифологическим Богом, тогда как реально (*actu*) он стал таким лишь тогда, когда действительно явился второй Бог, когда второй Бог стал господином человеческого сознания...

Если сравнить наш результат с гипотезой, какая решительному политеизму предпосылает чистое, очень близкое к духовному монотеизму учение, то, чтобы ничего уже не говорить о том, что первоизданное единство человеческого рода гораздо решительнее поддерживалось слепой, независимой от человеческой воли, от мышления силой, нежели оно могло бы связываться познанием, т. е. духовным монотеизмом, - то, чтобы ничего не говорить об этом, совершенно независимо от этого, чем выше ставится домифологическое сознание (гипотезой духовного монотеизма), тем менее постижимо, для чего оно должно было разрушиться, ведь и сами защитники такого взгляда признают, что изменение могло совершаться лишь к худшему. Что бы мы ни думали о политеизме, он же все равно был опосредствованием более высокого познания, переходом к большей свободе человеческого сознания. Вот что можно сказать о причине расхождения единства.

Теперь можно перейти к тому, как совершалось расхождение. Крейцер, чтобы объяснить его, прибегает к притче. Планета распадается на несколько меньших, однако если уж мы полагаем, что при образовании планетной системы происходят столь бурные события, то мы во всяком случае можем объяснить их, и не одним способом: ведь если не обременять таким поручением комету, которая всегда готова нам помочь, то и внутри самой планеты имеются упругие жидкости, которые могут извергнуться наружу, металлоиды, которые при соприкосновении с водой могут взрываться, - по случаю такого излияния или взрыва и планета иной раз может рассыпаться на куски; в самом крайнем случае достаточно было бы для этого и сильного электрического разряда.

Итак, здесь есть позитивные причины, чтобы разнести в куски или взорвать планету; однако когда речь заходит о домифологической системе, то приводят исключительно негативные причины - омрачение, постепенное ослабление первоначально познанного. Однако следствием такого ослабления, увядания более раннего убеждения было бы, например, то, что прежнее учение перестали бы понимать, что религия была бы совершенно забыта, но следствием совсем не непременно должен был стать политеизм. "Омрачение" былого понятия никак не объяснило бы того испуга, который по всем названным выше признакам испытало человечество, когда впервые появился политеизм. Вялое сознание легко, без борьбы, рассталось бы с единством, стало быть, и без всякого позитивного итога. Простое "ослабление" изначального познания нимало не объясняет ту мощь, с которой зарождается политеизм, с другой же стороны, привязанность к учению как учению, тем более уже ослабевшему, нимало не объясняет мощь противоположной направленности, ту

мощь, с какой утверждает себя в сознании единство, препятствуя полнейшему разложению (которое в конце концов не оставило бы нам даже и политеизма).

Лишь позитивная - разрушающая единство - причина объяснит нам ужас, испытанный человечеством при появлении первых соблазнов многобожия. С такой позиции, на которую наконец должны встать и мы сами, действие этой причины выступает как божественное произволение, как суд. Если смотреть так, то единство, разрушенное судом Бога, не могло быть вообще истинным. Ибо суд всегда поражает лишь относительно-истинное и одностороннее, какое принимают за всестороннее. Поэтому обычные жалобы по поводу гибели чистого познания и распада его в многобожии не соотносятся с религиозной точкой зрения не соотносятся они и с философской позицией, и с подлинной историей. Политеизм разразился над человечеством не для того, чтобы разрушить истинно-единого, но для того, чтобы разрушить односторонне-единого, чтобы истребить чисто относительный монотеизм. Политеизм, несмотря на видимость противоположного и сколь ни мало постижимо это с нашей нынешней позиции, тем не менее истинно был переходом к лучшему, к освобождению человечества от силы благодетельной, но подавляющей свободу, сдерживающей любое развитие и исключаящей высшее познание. По крайней мере надо признаться себе в том, что такой взгляд на вещи и более постижим, и, как бы то ни было, более радостен в сравнении с взглядом, который допускает совершенно бесцельную гибель и разрушение первоначально чистого познания, притом так, что этим процессом не опосредуется какой-либо более высокий результат.

До сих пор мы стремились найти такую исходную точку развития, на которой мы могли бы строить уже не гипотетические, но категорические выводы о возникновении и первоисточке мифологии. Однако именно теперь, когда нам кажется, что мы обеспечили себе такой исходный пункт, нашим результатам грозит мощное возражение. До сих пор мы судили о гипотезе монотеизма лишь с одной стороны; не забудем же, что, согласно этой гипотезе, в сознании самого раннего человечества утверждается не просто монотеизм, но религия откровения. До сих пор мы принимали во внимание лишь одну сторону монотеизма - материальную - и не принимали во внимание формальную сторону его возникновения. Однако уже непредвзятость, спокойная рассудительность то, что мы провозгласили законом нашего исследования, - потребовали бы, чтобы мы были справедливы к другой стороне, если бы мы и не ждали с этой стороны самого энергичного возражения. Нам могут сказать так: все изложенное было бы неоспоримо, не будь откровения. Будь ход развития человечества лишь естественным, то, возможно, такой односторонний монотеизм и был бы первым в ряду. Однако откровение - каково будет его отношение к такому монотеизму? Ведь относительный монотеизм нельзя же производить от откровения, он не может быть положен в откровении, а если так и он не может быть положен в откровении, то откровение, наверное же, предвосхитит его или по крайней мере сейчас же выступит как его противоположность и, снимая, уничтожит его. Вы сами видите - вот новое препятствие, мы не можем обойти его, мы можем лишь преодолеть его, чтобы по-прежнему уверенно строить на заложенном нами фундаменте. Оставим в стороне вопрос, есть ли откровение или нет, и спросим: если предположить, что откровение есть, может ли существовать наша гипотеза относительного монотеизма как сознания первоначального человечества?

Что касается утверждений о "предвосхищении", то, конечно, известно, что не только богословы, но и определенного толка философы истории дотягивают откровение до самого первого человека, и многие из них решают, что привели нас в немалое смущение, потребовав от нас ясного ответа - был ли, по нашему мнению, религией первого человека тот самый обреченный на гибель монотеизм. Мы же, напротив, напомним им, что сами же они принимают двойное состояние первого человека - состояние до так называемого грехопадения и состояние после грехопадения - и тогда это уж их первейшая забота, коль скоро они дотягивают откровение не просто до первого, но до первоначального человека, объяснить нам, каким образом уже изначально, т. е. до грехопадения, могло существовать столь опосредованное отношение человека к Богу, какое неизбежно мыслят

они сами в понятии откровения, если только не лишать понятие всякого смысла неподобающим его расширением. Прежде, насколько нам известно, откровение понимали как акт милосердия Бога в отношении падшего человечества; согласно твердым понятиям старой ортодоксии - а я признаю, что решительно предпочитаю эту неподвижную (как любят ее называть) ортодоксию нынешней манере расширительно толковать все слова и понятия в угоду некоей сладковатой религиозности, когда словами заливаются все и когда все можно доказать,- согласно понятиям ортодоксии, откровение всегда опосредовано прежними событиями и никогда не рассматривается как нечто непосредственное, первое, изначальное. Прабытие человека - даже и по нынешним понятиям, если они стремятся к какой-либо ясности,- следует мыслить как надвременное, пребывающее в вечности - момент вневременной по отношению к времени. Тут нет места для откровения, потому что понятие откровения выражает некоторое совершение, временной процесс, тогда между человеком и Богом не могло происходить ничего такого, что отделяло бы и удаляло бы человека от Бога, а нечто подобное должно иметь место, чтобы стало возможным откровение, ведь откровение - это актуальное (основанное на "акте") отношение, а в том случае мыслимо лишь сущностное отношение; акт бывает лишь там, где есть сопротивление, где есть нечто подлежащее отрицанию и снятию. Помимо всего прочего, если бы первоначальный человек не был уже сам по себе сознанием Бога, если бы приходилось особым актом доводить до него сознание Бога, то тем, кто полагает так, пришлось бы утверждать первоначальный атеизм человеческого сознания, что решительно расходилось бы с их же собственным мнением; и вообще у меня был случай убедиться в том, что, за исключением тех, кто вольно или невольно преследует единственную цель - придать наивозможно широкий смысл принципу предания, большинство людей выводят и науку и религию из откровения, просто полагая, что тем самым делают нечто душеспасительное и доставляют приятность благочестивым ушам.

Итак, до той поры, до того изначального отношения человека к Богу понятие откровения невозможно распространять. Однако, кроме всего прочего, принимают еще, что человек по своей собственной вине был изгнан из рая, т. е. лишился изначального состояния чисто сущностного отношения к Богу. Однако немыслимо, чтобы это произошло и чтобы он, человек, сам не сделался другим и Бог не сделался иным для него, т. е. это событие немыслимо без изменения религиозного сознания, и если верить рассказу об этом событии в Книге Бытия, рассказу, который всякого, кто понимает его, наполняет восхищением и, как ни понимай его, несомненно, содержит одно из глубочайших откровений (потому что нельзя не замечать в различных частях и местах Ветхого завета, несмотря на однородность в целом, весьма различных степеней религиозного озарения); итак, если верить этому рассказу, то происшедшее тогда изменение сознания как раз соответствует тому, что мы назвали относительным монотеизмом. "И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас" (Быт. 3, 22),- как понимать нам эти слова? Не иначе, как: он, Адам, уже не подобен целому божеству, но лишь одному из "нас", элоимов. Однако каково бытие, таково и сознание (а отношение, в каком оказывается человек в своем сознании к Богу, основывается именно на подобии его бытия и бытия божественного; итак, в тех словах,- чтобы не припоминать аксиому: познается по мере познающего,- в тех словах одновременно содержится и то, что сознание находится в отношении лишь к одному в Боге, а не к целому божеству; но не это ли названо у нас относительным монотеизмом?

Итак, против утверждения о том, что относительный монотеизм первоначального человечества "предвосхищен" откровением, выступает бесхитростный и искренний рассказ в книге, которую верующие в откровение почитают откровенной; тем самым против него выступает само откровение, и мы, вместо того, чтобы опасаться с этой стороны препятствия для нашего развития, мы, напротив, призовем к себе на помощь откровение, т. е. книги, считающиеся откровенными,- и вообще, раз заговорив об отношении мифологии и откровения к языку, мы не сдвинемся с этой точки, пока не проясним такое отношение настолько, насколько это сейчас возможно для нас.

Лекция 7

СЕДЬМАЯ ЛЕКЦИЯ

Подтверждение предыдущего Книгами Моисея.- Значение всемирного потопа. Монотеизм Авраама не абсолютно немифологичен.

Разойдясь с теми, кто, судя о первоизданном состоянии человеческого рода, доверяет лишь откровению, мы можем почитать великим счастьем для нашего исследования то, что наши утверждения столь решительно подкрепляются самими же книгами Моисеевыми,- так, уже первое из них - о том, что с самого "начала истории" (как верно назвал грехопадение Кант) в сознании человека абсолютно-единое было замещено относительно-единым; равным образом лишь ложной гипотезой, одной среди многих, будет попытка утверждать (как это обычно происходит), что в сознании первого человека познание Бога было чище и совершеннее, нежели в сознании последующих людей,- совсем напротив, следовало бы говорить, что сознание относительно-единого у первого человека и его ближайших потомков было более величественным, чистым, совершенным и незамутненным, нежели у позднейших поколений, именно потому, что первым относительно-единый Бог являлся еще не как таковой, тогда как к сознанию последующих приблизился уже второй Бог. В первом случае не могло возникать и тени сомнения в том, что сопряженность с относительно-единым - это истинная религия. Ведь этот Бог продолжал оставаться безусловным и вполне замещал абсолютно-единого, который пребывал в нем (в этом смысле - да). Но именно поэтому абсолютный и не был отличаем как таковой - как таковой и не познавался; значит, не было и монотеизма в смысле познания истинного Бога как такового и с отличием его, такое отличие стало возможным лишь тогда, когда, относительный Бог перестал быть абсолютным и был признан относительным. Как раз это - именно то, что в самом начале человеческий род действительно ничего не ведал об истинном Боге,- чудесно подтверждается самой же Книгой Бытия; если этого не видели раньше, то лишь потому, что древнейшие свидетельства никогда не удостоивались непредвзятого рассмотрения и исследования по их содержанию - мало подготовлены для решения таких задач были как приверженцы формально-ортодоксальной теологии, так и их противники, а также и все те, кто занимался не столько содержанием, сколько чисто внешним составом этих сочинений. Я не принадлежу ни к одной из названных категорий - я не смотрел на эти сочинения ни глазами богослова, ни глазами противника теологии или простого критика - я смотрел на них глазами философа, которому всегда и во всем важно прежде всего содержание; потому-то я заметил в этих сочинениях многое такое, что ускользнуло от внимания других.

Пока первоизданный человеческий род просто и не сомневаясь почитал в первом Боге Бога истинного, не было причины отличать истинного как такового. Когда же первый Бог стал сомнительным по вине последующего, лишь тогда человечество попыталось удержать в нем Бога истинного - так оно и научилось отличать его. Всегда бросалось в глаза то, что у еврейского народа есть два имени для своего Бога - одно общее, элоим, и особенное - Иегова. Однако полная индукция показала бы нам, что в Ветхом завете и особенно в Моисеевых книгах словом "элоим" называется Бог как непосредственное содержание сознания, словом "Иегова" - Бог, отличающийся как Бог истинный. Такое различие всегда соблюдалось. Так, уже в четвертой главе Книги Бытия приводится генеалогия, которая начинается так: Адам [первый человек] родил Сифа, "у Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Енос; тогда начали призывать имя Господа" (4, 26). Ведь не сказано: начали призывать Бога вообще, элоим. Такого Бога Сиф и Адам знали не хуже Еноса, но призывать стали Иегову. Поскольку же, вообще говоря, Иегова - это элоим, а элоим Иегова, то различие между ними может быть только таким: элоим - это Бог *indistincte*, а Иегова - Бог, отличенный как таковой. Тем решительнее то обстоятельство, что Иегову стали призывать лишь в третьем поколении, начиная с Еноса. Буквально сказано: "Тогда начали призывать имя Господа", а это значит - его отличали; ведь тот, кого называют по имени, тем самым отличен. Отсюда необходимо следует: до Еноса, т. е. до поколения, отмеченного этим именем, истинного Бога не отличали как такового, до этого не было, следовательно, и монотеизма в смысле знания истинного

Бога как такового. Правда, такой вывод находится в слишком непосредственном противоречии с принятыми понятиями, чтобы (как это происходит и в иных случаях) не обращаться за помощью к интерпретации. Уже доктор Лютер переводит: тогда начали проповедовать имя Господа; другие: называться именем Иеговы; некоторые считали, что речь идет об общественном культе, однако ничего этого нет в еврейском выражении, которое с точки зрения языка можно перевести лишь так: "тогда звали Иегову по имени", а это значит - его призывали, как, например, бывает, когда человека, проходя с ним рядом, окликают по имени, т. е. тем самым призывают. Однако самое замечательное в том, что такое название Иеговы по имени начинается лишь во втором человеческом роде, а первый (отмеченный именами Адама и Сифа) ничего о нем не ведает. Первый род знал лишь один принцип, и у него не могло возникнуть сомнений в истинности, единстве и вечности Бога, которого он был преисполнен; он в простоте сердечной, так сказать, почитал в нем вообще вечного и единственного. И лишь тогда могла возникнуть необходимость отличать его как такового и называть особым именем, когда вследствие появления первого он грозил исчезнуть, стать относительным. Тут-то и надо было "звать по имени" истинно вечного - не преходящего, но навеки вечного, какого уже почитали в первом; так зовем мы человека, который вот-вот скроется с глаз. Вот каким был путь восхождения от относительно-единого до абсолютно-единого, который, собственно, уже почитался в первом. Тем более мы можем считать опровергнутым, причем опровергнутым уже в самом рассказе Моисеевом, обычное мнение, приписывающее совершенное познание и почитание истинного Бога как такового уже первому человеку, тем более что этот рассказ и в ином отношении характеризует начавшийся с Еноса человеческий род как совершенно другой, существенно отличающийся от первого.

Это так в замечательной генеалогии человеческого рода - она приводится в пятой главе Книги Бытия и ведется от Адама до Ноя. Правда, в этой генеалогии встречается немало замечательного и в ином отношении - например, Каин и Авель в ней вообще не упоминаются, как и в последующих рассказах (1 Пар. 1, 1 тоже непосредственно переходит от Адама к Сифу), однако этим сейчас не будем заниматься, так как это не относится к нашим задачам, относится же следующее: названная генеалогия, отмеченная как восходящая к самому началу и наиболее документальная благодаря тому, что начинается с сотворения мира, и тому, что носит заголовок "Вот родословие Адама", названная генеалогия говорит об Адаме: "Адам жил сто тридцать лет и родил сына по подобию своему, по образу своему, и нарек ему имя: Сиф" (Быт. 5, 3). Далее же рассказывается о Сифе: "Сиф жил сто пять лет и родил Еноса" (5, 6). Вот что странно: во-первых, то, что Енос, согласно генеалогии, уже не был рожден по образу и подобию первого человека (ибо иначе такое прибавление при упоминании Сифа было бы совершенно излишним заверением). Сифу еще присущ образ первого человека, а Еносу уже нет. Во-вторых, то, что имя этого внука Адама не означает ничего иного, как "человек" (как и имя Адама), однако с побочным значением уже ослабевшей, ущербной силы, ибо глагол *anas*, с которым связано греческое слово "nosos", значит "болеть". Итак, с Еноса действительно начинается второй человеческий род, второй, потому что его родоначальник вновь именуется "человеком" и потому что этот род уже не подобен тому, какой непосредственно происходил от Адама. Теперь можно поставить вопрос: чем же этот представленный Еносом род отличался от первого, непосредственно происходившего от Адама ("человека" без всякого побочного понятия), отчего он был слабым и больным в отличие от первого? Если для ответа на этот вопрос привлечь ранее выведенное из другого места Книги Бытия, то само собою, без натяжки, выявится следующее. В лице Сифа человеческий род еще был силен и могуч, потому что руководствовался единым принципом и в нем жил еще единый, первый Бог; второй же род был слаб и немощен, потому что к нему уже приблизился второй Бог, ослабляющий первого, сила и могущество этого первого сломлены, ибо все руководствующееся одним принципом сильно и здорово, руководствующееся же двумя - слабо и болезненно.

Итак, в целом итог таков: согласно рассказу самой же Книги Бытия, истинный Бог был

известен, ведом как таковой лишь второму человеческому роду - тому, что был уже затронут иной, чужеродной для первого потенцией и подчинен ей. Такой чужеродной потенцией и мог быть лишь наш второй Бог В, с которым мы познакомились как с первой действующей причиной политеизма. Тем самым продемонстрировано, что настоящий монотеизм не возникает, пока не появляется опасность политеизма, и что относительно-единый Бог выступает как предпосылка возникновения и монотеизма, и политеизма. Поскольку же мы ссылались также и на значение имени Еноса, то мы, продолжая рассуждение, могли бы найти в этом имени указание на самого Бога, каким был затронут второй человеческий род. Ибо самая вероятная этимология имени Дионис - под этим именем второй Бог славился у эллинов - это арабское слово (в дальнейшем мы увидим, что второй Бог впервые был назван по имени арабами), слово, обозначающее "господина" и, подобно еврейскому baal, образующее сложные сочетания со многими другими словами, и Енос, "человек", причем с побочным значением уже ущербной силы. Я, повторяю, мог бы упомянуть сейчас и это, если бы это сложение можно было изъяснять сейчас пространнее, однако ограничимся тем замечанием, что в великом процессе развития, какой мы изображаем, даже и самое отдаленное, как-то: Ветхий завет и эллинская культура, откровение и мифология, гораздо ближе друг к другу, чем полагают те, кто привык к абстрактному рассмотрению, скажем, эллинской мифологии - к рассмотрению в отрыве от всеобщей взаимосвязи.

Нам пришлось признать существование первого человеческого рода, отмеченного именами Адама и Сифа, и второго - отмеченного именем Еноса. Вместе со вторым впервые появляются соблазны второго Бога, по следу которого пойдем мы теперь - в самой же откровенной нам истории.

Следующий великий поворотный пункт - всемирный потоп, после него наступает смешение языка, разделение народов, решительно проявляющийся политеизм. Введением же к рассказу о всемирном потопе в Моисеевой книге служит следующее повествование: "Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда сыны Божий увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал" (Быт. 6, 1-2), откуда и произошли "исполины" и "сильные, издревле славные люди" (6, 4). Это место стоило интерпретаторам немалых трудов: в нем содержится столь очевидная связь с реальными мифологическими отношениями, что и этот рассказ не может быть выдумкой, а может быть лишь реминисценцией из реальной истории мифологии - подобное воспоминание содержится и в мифологиях других народов. Рассказывается о том, что сыны Божий (в еврейском артикле обозначает здесь единственного Бога), т. е. те, в ком живет первый, безусловный для того времени Бог, видят "дочерей человеческих"; однако кого же можно понимать здесь под людьми в противоположность сынам Божиим, как не приверженцев Бога, благодаря которому люди и становятся людьми, утрачивая несломленную силу, могущество первой поры,- итак, рассказывается, что те, в ком еще жив сильный Бог первозданной поры, склоняются к дочерям людей, т. е. приверженцев второго Бога, соединяются с ними и порождают тот самый срединный род, который в греческой мифологии мы встречаем под именем гигантов,- и здесь они тоже занимают место посередине между Богом первой поры и более человеческими Богами, антропоморфичным политеизмом позднейшего времени, противясь такому развитию в сторону человеческого (ведь Бог первой поры все еще "сверхчеловечен" в нашем смысле), сдерживая такое развитие. Именно так и возникает, согласно Книге Бытия, срединный род; он пребывает между временами, но поступательное движение неудержимо, а потому он недолговечен, обречен гибели; всемирный потоп и вызывает его гибель. Именно потоп и свидетельствует о подлинности столь своеобразно окрашенного фрагмента повествования - он действительно восходит к праисторическому преданию. В более поздние времена невозможно было изобрести ничего подобного. Ярко мифологическая окрашенность и отличает этот рассказ от последующего повествования о всемирном потопе, где все приближено к позднему взгляду Моисея. Однако и Моисеево повествование позволяет распознать подлинную причину потопа. Бога побуждает покрыть землю губительным потоком воды то, что "велико развращение

человеков на земле" (Быт. 6, 5).

Однако здесь имеются в виду не злые мысли в обычном (моральном) смысле это показывает одно особенное выражение: Бог говорит, что склад, или поэтический строй (figmentum), мыслей и помышлений людей был "зло" (5, 6). Такое же выражение встречается в других местах, причем в контексте, который не оставляет сомнений в его смысле. Так, обращаясь к Моисею, когда тому подошло время умирать, Иегова говорит: "Итак, напишите себе слова песни сей, и научи ей сынов Израилевых, [...] ибо Я введу их в землю [добрую], как я клялся отцам их, [...] и они будут есть и насыщаться, и утучнеют, и обратятся к иным богам, и будут служить им, а Меня отвергнут и нарушат завет Мой, [...] Я знаю мысли их, которые они имеют ныне, прежде нежели Я ввел их в [добрую] землю [...]" (Втор. 31, 19-21). А на последнем собрании начальников царь Давид говорит Соломону: "И ты, Соломон, сын мой, знай Бога отца твоего и служи Ему от всего сердца и от всей души, ибо Господь испытует все сердца и знает все движения мыслей [строй всех помыслов]. Если будешь искать Его, то найдешь Его, а если оставишь Его, Он оставит тебя навсегда" (1 Пар. 28, 9). Так говорит царь Давид и в своей последней молитве, когда он приготовил все к строительству храма: "Господи, Боже Авраама, Исаака и Израиля, отцов наших! сохрани сие навек, сие расположение мыслей сердца народа Твоего [такой строй помыслов в душе], и направь сердце их к Тебе" (1 Пар. 29, 18). Согласно словоупотреблению, у всех этих слов религиозное значение. Под строем мыслей, все более склоняющимся к дурному, понимаются политеистические соблазны, которые проявляются все сильнее.

"Ной же обрел благодать пред очами Господа" (Быт. 6, 8), и Бог открыл ему себя - все это лишь потому, что Ной был человек стойкий и "без премены", как превосходно переводит Лютер, т. е. он не склонялся ко второму Богу в те времена. Итак, соблазны политеизма приводят ко всемирному потопу. А каков же итог? Что - все люди были истреблены и исчезли с лица Земли? Отнюдь нет. Бог в конце концов и сам видит, что "помышление сердца человеческого - зло от юности его" (Быт. 8, 21), ср. 6, 5; "от юности" - простое выражение естественной, неодолимой склонности, и, именно по этой причине, решая не поражать больше всего живущего, он сам признает, что человеческий род нельзя было удержать от перехода к политеизму. Итак, в самом повествовании Моисея потоп в конце концов, по своему результату,- это лишь граница двух эпох, эпохи рода человеческого, сверхчеловечески могучего, и эпохи рода совсем человеческого, повернувшегося в сторону всего человеческого и именно оттого предающегося политеизму.

Сопоставим теперь повествование Моисеево с подобными же преданиями иных народов! Если посмотреть, какие божества эти предания связывают с истребляющим жизнь потопом, то это исключительно более поздние божества. Так, согласно одному из преданий, потоп совершается во времена Кроноса, заступившего в греческой мифологии место первозданного Бога, Урана. А в сирийском Гиераполисе неподалеку от Евфрата, согласно подробному рассказу Лукиана, находится храм, где всем показывали провал, в какой сошли воды потопа,- этот храм был посвящен Держето, сирийской Богине - первому почитавшемуся среди множества имен женскому божеству, которым (как мы увидим в дальнейшем) повсеместно опосредовался переход от первого ко второму Богу, т. е. к настоящему многобожию. Если взвесить все это и, кроме того, знать, какую роль играет вода во всех переходах от одного господствующего принципа к другому - не только в естественной истории, но и в мифологии (в Вавилоне из Евфрата выходит Оаннес, учащий человеческому закону),- то распознаем в Ноевом потопе (даже признавая его материально совершившимся явлением) лишь природный знак великого поворотного пункта в мифологии, за которым последовали - сам неудержимый переход, смешение языка, многобожие с различными учениями о Богах, разделение человечества на народы и государства: очевидно, что начала и побегии всего этого были захвачены с собою еще из прежнего, допотопного времени, коль скоро уже в первые века после потопа вся Передняя Азия была густо заселена людьми, не только кочевниками, но и народами, объединившимися в государства, и коль скоро уже во времена Авраама Вавилон был царством, на побережье Средиземного моря обосновались

торговцы-финикийцы, в Египте существовало монархическое государство со всеми институтами такового и повсюду уже возникли более или менее развитые мифологии.

Иное указание на это значение потопа как перехода к неодолимо наступающей власти второго Бога содержит другая черта Моисеева повествования, согласно которому Ной после потопа стал земледельцем и виноградарем (Быт. 9, 20). В чем важность этого указания, покажет дальнейшее. До многобожия древнейшие люди вели кочевой образ жизни. Ведь и для самых отдаленных потомков наидревнейшего человеческого рода религиозным законом оставалось - не возделывать землю, не насаждать виноградники. Это показывает пример рехавитов, о которых рассказывает пророк Иеремия, ставя их своему народу в образец постоянства, верности религии отцов; по рассказу пророка, он ставит перед ними полные чаши вина, но те отвечают: "Мы вина не пьем; потому что Ионадав, сын Рехавы, отец наш, дал нам заповедь, сказав: "не пейте вина ни вы, ни дети ваши, вовеки; и домов не стройте, и семян не сейте, и виноградников не разводите, и не имейте их, но живите в шатрах во все дни жизни вашей, чтобы вам долгое время прожить на той земле, где вы странниками"" (Иер. 35, 6-7). Вы видите: это племя не принадлежало к израильтянам, но во времена Навуходоносора поднялось в эту землю и, отступая перед войском халдеев и сирийцев, заняло Иерусалим и осталось там, это племя считает, что строить дома, т. е. селиться в прочных жилищах, сеять семена, разводить виноградники искони воспрещено ему. Они говорят мы не пьем вина, ни мы, ни наши отцы, ни сыновья наши, ни дочери наши, и мы не строим домов для жительства нашего, и у нас нет ни виноградников, ни полей, а живем в шатрах (Иер. 35, 8-9); для них религией остается воздерживаться от всего того, что греческая мифология славит по преимуществу как дары второго Бога. Отсюда невероятная долговечность подобных племен - ведь еще во времена Нибура поблизости от Иерусалима жило такое кочевое, верное этому закону племя, по всей вероятности потомки тех самых рехавитов. То, что рассказал я о рехавитах, Диодор Сицилийский рассказывает об арабском племени катафаров - они не сеют, не разводят виноградников, не живут в домах. Если, следовательно, Ной после потопа возделывает землю и насаждает виноградники, то это значит, что его тем самым называют родоначальником нового племени людей - племени, которое уже не живет в шатрах, но основывает поселения, возделывает землю, распадается на народы, но именно поэтому не может не впасть в политеизм, неизбежный и неудержимый.

Если теперь подвести итог всем изложенным фактам, то он будет таким: лишь во втором, отмеченном именем Еноса человеческом роде отличают как такового истинного Бога, т. е. постоянно единого и вечного,- его отличают от первоначального Бога, который становится для сознания относительно-единым и лишь преходяще-вечным; между тем созревает плод политеизма, человеческий род не может по-прежнему оставаться сопряженным с первым Богом, который не был ложным, но не был и безусловно истинным, не был Богом в его истине, надо освободиться от этого Бога, чтобы прийти к поклонению Богу в его истине. Освободиться же можно лишь посредством второго Бога. В этом отношении политеизм совершенно неизбежен, кризис же, вследствие которого политеизм допущен и с которого начинается новый ряд развития,- это и есть всемирный потоп; лишь с этого момента обретается и отличие, и почитание истинного Бога, что началось с Еноса, и обретается откровение, ведь оно и может быть лишь откровением истинного Бога - откровением не человечеству вообще, потому что таковое исчезло с лица Земли и распалось, и не народу (прошу это заметить!), потому что все, что называется народом, уже предалось политеизму,- нет, знание истинного Бога сохранилось лишь у одного-единственного рода - такого, который остался вне народов. Ибо человечество не просто разделилось на народы - оно разделилось на народы и не-народы, хотя конечно же последние - отнюдь не то же самое, что вполне гомогенное человечество; когда молоко свертывается, то не свернувшаяся часть - это все равно не молоко. Особенностью названного рода и оказывается то самое, что он не обратился в "часть", а тогда Бог, которого они держались, стал их Богом. Когда отдельные народы как таковые вычленились из человечества, для оставшихся умножилась притягательная сила чисто натуральных, племенных отношений - эти отношения лишь

теперь приобретают энергию отъединения, тогда как сознанию племенных отношений до этого было присуще значение сохранения связи каждого рода с целым, с совокупным человечеством. Итак, истинная религия, равно как и откровение, обретается не в человечестве и не в народе, но в таком роде, который остается в стороне от путей народов и продолжает веровать в свою связанность с Богом первоначальных времен. Родом этим был пошедший от Сима, сына Ноева, род потомков Авраама; этот род противопоставляет себя народам вообще, с которыми для него нерасторжимо связано побочное представление о приверженцах иных Богов. Это понятие отнюдь не привязано к какому-то одному слову, ибо там, где в наших переводах стоит слово "язычники", в еврейском употреблены слова, которые означают просто "народы", ибо даже между словами "amim" и "gojim" нет в этом отношении никакого различия, как думают многие из тех, кто знает, что современные евреи называют словом "gojim" все нееврейские народы, прежде всего христианские. Древнееврейские писатели не делают такого различия и даже свой собственный народ (а Израиль позднее сам стал народом) иногда тоже называют goj. Связь понятий "политеизм" и "народы" - мы лишь касались этой связи, теперь же я заявляю о ней как последнем и окончательном подтверждении нашего взгляда на политеизм как орудие разделения народов,- связь этих понятий столь глубоко запечатлелась с самого начала в памяти этого рода, что он, даже давным-давно превратившись в народ, продолжает называть приверженцев ложных Богов "народами" попросту и без всякого уточнения,- словоупотребление, характерное и для Нового завета, где язычников по-прежнему именуют "народами" (ε J n h). Среди царей, на которых нападает со своими сородичами Авраам, разбивая их наголову, среди всех прочих, кто характеризуется названием своего народа или страны, упомянут и такой, кто назван именем собственным, но при этом характеризуется лишь как царь народов, т. е. языческий царь вообще. Итак, самих себя потомки Авраама рассматривали не как принадлежащих к народу, рассматривали как не-народ, и именно это и означает слово "евреи". Когда Авраам ведет войны с царями народов, он впервые, по противоположности им, назван Naibri (ибри). И позднее, за вычетом поэтического стиля, слово "евреи" прилагается к израильтянам лишь по контрасту с народами. Итак, представляется, что само имя должно было выражать отличие от народов. И Книга Бытия включает в свой генеалогический перечень некоего Евера (10, 24; 11, 16), от которого в шестом поколении будто бы происходит Авраам. Теперь все убеждены, что этот Евер сам обязан своим существованием "евреям", как Дор и Ион греческих сказаний - дорийцам и ионийцам. Ведь в этой же самой генеалогии названия стран превращены в личные имена; так, к примеру, говорится: "Сыны Хама: Хуш [Эфиопия], Мицраим [Египет] [...]" (10, 6), а о Ханаане сказано: "От Ханаана родились: Сидон, первенец его [...]" (10, 15), но ведь Сидон - это название известного города. Сейчас было бы неуместно суеверно почитать букву. Название "евреев" невозможно возводить к случайному существованию некоего Евера среди их пращуров, потому что такая генеалогия вовсе не выражает противоположности "народам", как не выражает ее и то, что они - "пришли из-за Евфрата". По форме это название - название народа, потому что коль скоро появились народы, то и потомки Авраама стали как бы народом в том же ряду, не будучи таковым по внутреннему существу; однако понятие, вполне отвечающее, конгруэнтное постоянному употреблению названия по контрасту с народами, возникает лишь тогда, когда его выводят из соответствующего глагола, а этот глагол означает не просто "переходить" (например, через реку), но и "проходить каким-то местом или местностью", он вообще значит "проходить мимо". "Авраам Еврей" -это значит принадлежащий к проходящим мимо, не связанным с постоянным местожительством, к кочевникам, и сам праотец в Ханаане, "земле странствования отца своего", постоянно именуется чужеземцем, ибо тот, кто не пребывает нигде, повсюду остается чужеземцем, странником. Приверженность единому всеобщему Богу столь последовательно приводится в связь с таким образом жизни, что об Иакове по контрасту с Исавом, охотником и земледельцем,- говорится, что он был "кротким" (т. е., собственно, цельным, неразъятым) человеком и жил "в шатрах" (Быт. 25, 27), когда же Израиль, единственным пастырем и

царем которого был дотоле Бог его отцов, требует от Самуила царя, "как у прочих народов" (1 Цар. 8, 5), Бог говорит пророку: они поступают с тобой так, "как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам" (8, 8).

Быть может, это покажется странным, однако важность этого перехода от человечества к народам для всего нашего исследования извинит меня, если я приведу такой пример противоположности народа и не-народа, который я, как полагаю, нашел в очень позднюю эпоху. Ибо по крайней мере я могу считать алеманнов (по всем, хотя и скудным, описаниям), появляющихся на границах Римской империи во времена Каракаллы, подобно разбуженному и все множающемуся рою, лишь частью германского человечества, лишь частью, которая не определилась еще к своему бытию народом и потому столь поздно выступает на исторической сцене. Название алеманов вполне с этим согласуется - думать ли при этом о слове "alamanan", которое в некоторых фрагментах готского перевода Нового завета означает лишь вообще "человека" (если приписывать ала такое в сущности отрицательное значение, то алеманы - это либо племя без имени, еще не ставшее народом и именно по этой причине не замкнутое в определенные границы,- в этом случае маркоманны были бы противоположностью им), или о слове "Alinende" - необработанный, пустой участок земли, которым пользуются как пастбищем и который является собственностью не одного лица, а общины. Решительная неприязнь алеманнов к существованию по способу народов засвидетельствована (еще и в более поздние времена) глубоко укоренившейся в них склонностью к вольной жизни, к независимости, ненавистью их к городам, на которые они смотрят как на могилы, где человек заживо хоронит себя (Ammian. Marcell. XVI, 2), их разрушительной яростью, направленной против римских поселений. Напротив того, если безусловно необходимо отказаться от объяснения названия немцев - Deutsche - как паронимии (Teutsche - потомки Теута), а thiod значит "народ", то немцы и будут германцами, которые уже обособились как народ, что, как представляется, явствует из употребительного начиная с VII века слова "theotiscus, theotisce", в каком все еще заметна сопряженность с "народом". Наверняка стоило бы положить силы на то, чтобы заново исследовать с точки зрения такой противоположности все когда-либо упоминавшиеся имена германских народов и народностей. Не менее того такое различие могло бы помочь устранить противоречия, касающиеся германского учения о Божествах и существующие в этом отношении, например, между Юлием Цезарем и Тацитом.

Мы дошли теперь в истории религиозного развития, как записана она в самих же книгах Моисеевых (на которые опирается любое утверждение относительно откровения), до такого момента, когда познание истинного Бога сохраняется лишь у одного рода - этот род остался вне народов, противоположен им и постольку еще репрезентирует чистое человечество. Именно этому роду, и только ему, принадлежит теперь откровение, и именно в нем можно настолько ясно и определенно распознать предпосылки чего бы то ни было откровенного, что мы неизбежно должны уделить особое внимание потомкам Авраама, чтобы со всей полнотой ответить на вопрос, который послужил исходным пунктом нашего последнего изыскания. Вопрос, как известно, исходил из следующего "предвосхитило" ли откровение политеизм. В нашем исследовании мифологии так, как оно начато и ведется нами,- невозможно было оставить в стороне откровение; ведь вообще ничего нельзя понять по отдельности, изолированно, все становится понятным лишь в большом, всеобщем контексте, и это верно как относительно самого же откровения, так и относительно мифологии. Теперь же из ранее установленного нами следует, что первый человеческий род почитал истинного Бога *implicite*, а именно в относительно-едином Боге, не отличая его как такового. Откровение же - это как раз манифестация истинного Бога как такового, манифестация, к которой этот первый человеческий род не был восприимчив именно потому, что не нуждался в таком отличии. О втором же человеческом роде говорится, что тут стали призывать истинного Бога - звать его по имени, т. е. отличили его как такового,- тем самым дана возможность откровения, но дана не прежде того, как появляются первые

соблазны политеизма. Самая выдающаяся фигура - это Ной, с которым общается истинный Бог, однако в это же самое время неудержимо наступает политеизм, сам всемирный потоп есть лишь переход от века многобожия подавляемого к веку неудержимо рвущегося наружу и изливающегося на все человечество многобожия. В следующем же ныне роде - в котором сохранились монотеизм в собственном смысле слова, познание истинного Бога и вместе с тем откровение,- очевидно, самым определенным образом должны быть распознаны условия, при которых могла существовать подобная сопряженность с Богом истинным. Вы с таким участием следили за всеми предыдущими дедукциями, что на такое же внимание я смею рассчитывать и в заключительной части, которая только и приведет к удовлетворительному результату.

Что же касается теперь монотеизма и сопряженности с Богом, сиянием славы которого чело Авраама окружено не только в Ветхом завете, но и в сказаниях всего Востока (там его единодушно именуют "другом Господа"),- позднейший вымысел не мог бы породить такого взаимосогласия традиций,- то я вначале и прежде всего хочу привлечь ваше внимание к тому постоянству, с которым Книга Бытия говорит об Иегове (и, по-моему, никогда об элоим), что он являлся Аврааму, Исааку и Иакову, одно это уже предполагает, что он не был непосредственным содержанием их сознания, как думают те, кто выдвигают откровение как абсолютно первый принцип объяснения. Не менее примечательно и то, что в значительные моменты жизни праотцы "призывают" Иегову - зовут его по имени, как зовут того, кого хотят либо удержать, либо позвать к себе. Коль скоро Иегову только зовут, а он только является, то это значит, что непосредственным содержанием их сознания мог быть лишь тот Бог, который в книгах Моисеевых именуется "элоим". Теперь пора объяснить относительно этого слова. Со стороны грамматической формы это множественное число, и после этого слова иногда стоит глагол во множественном числе, однако не ради механического приспособления к форме, как думают некоторые, потому что ближайшее исследование показывает, что глагол ставится во множественном числе не всегда, а лишь в определенных случаях, не случайно, ибо, к примеру, когда в рассказе о Вавилонской башне Иегова говорит так: "Сойдем же и смешаем там язык их" (11, 7), то причина этого очевидна - чтобы разделить человечество, и сам Бог должен стать множественным. Так это и в истории сотворения мира, где говорит элоим,- говорит так: "Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему" (1, 26),- потому что абсолютно-единый Бог как таковой без-образен. Когда Авраам говорит: "Бог повел меня странствовать из дома отца моего", т.е. велел предпочитать кочевую жизнь оседлой (20, 13), то - поскольку "элоим" стоит тут без артикля, не так, как обыкновенно,- под "Богам", возможно, разумеются настоящие Боги (Авраам бежал от кумиропоклонения, которое быстро проникало в дом его отца); другие же места, в которых Иегова велит ему бежать (20, 13), никак этому не противоречат, поскольку и то и другое вполне совместимо. Когда же в таком месте, как уже приводившееся, Бог, подчеркнута называемый Иегова элоим, говорит: "Вот, Адам стал как один из нас" (3, 22), т.е. отличает в себе одного и противопоставляет этому одному иных, тут, вероятно, мыслится множество. Множественное число имени и конструкцию с множественным числом глагола нельзя объяснять и как пережиток политеизма. Объяснять же следует тем, что Бог как Иегова всегда единый, но как элоим подвержен соблазнам множественности, а кроме того, действительно становится множественностью (пусть подавляемой) для сознания, держащегося единства. В этом месте врывается политеизм, но только не более древний, а более поздний, от приступов которого не свободен, к примеру, и сам Авраам. Отвлекаясь, однако, от этого выступающего иной раз значения множественного, нельзя сомневаться в том, что "элоим", как и многие другие формы множественного, имеет значение единственного числа - это не множественное количества, а множественное величия (*pluralis magnitudinis, qui unam sed magnam rem indicat*), которое употребляется тогда, когда надо выразить нечто в своем роде, великое, могущественное, изумляющее. И бесспорно, первым, кто обладал правами на такое наименование, выражавшее изумление, был тот самый все-Бог - Бог, помимо которого нет иного. Да и самое имя выражает лишь изумление, так как

происходит от глагола, который несомненно имеет такое значение в арабском (obstupuit, attonitus est). Поэтому для нас - вне всякого сомнения! - в слове "элоим" сохранено изначальное семитское наименование прабожества; с этим согласуется иное - то, что в отличие от других случаев здесь единственное число (элоах) образовано из множественного, как можно судить по тому, что единственное число встречается лишь в позднейших книгах Ветхого завета, обычно в книгах чисто поэтических. Поскольку же в Книге Бытия, а отчасти и в последующих книгах слова "элоим" и "Иегова" употребляются попеременно, то на этом основании пытались построить такую гипотезу: Книга Бытия составлена из двух разных свидетельств, которые назвали книгой элоиста и книгой иеговиста. Однако легко убедиться в том, что в повествовании имена чередуются не случайно, но с преднамеренным их различием, и пользование тем и иным обосновано существом дела, а не вызвано внешним или случайным поводом. Иногда, например в истории грехопадения, то и другое имя связаны, но только тогда, когда говорит сам повествователь, но не жена и не змей,- Адам, если бы он произносил здесь речи, тоже говорил бы "элоим", потому что первому человеку ничего не было ведомо об Иегове. Элоим - это Бог, которого еще боятся народы-язычники (Быт. 20, 11), который сам еще является во сне Авимелеху, царю Герарскому (20, 6), Лавану Арамеянину (31, 24). Сновидение представляется естественным способом проявления Бога, который постепенно уже уходит в прошлое. К Элоим же, Богу природному, именно потому непрерывно присутствующему, Авраам возносит молитву об исцелении Авимелеха, царя Герарско-го (20, 17). Поскольку "молитва" обозначается здесь словом с прямым значением, отсюда явствует, что "звать Иегову по имени" - не то же самое, что "молиться". Что касается Авраама (и если читать это место в контексте, то ясно видно, что это делается подчеркнуто), именно Элоим повелевает ему "обрезать крайнюю плоть" (17, 11) древнейший обычай, распространившийся среди части народов, и дань, приносимая прабожеству. Именно всеобщий Бог, Элоим, искушает Авраама принести ему в жертву сына - Иегова же, являясь, удерживает Авраама от жертвоприношения. Иегова может только являться, и именно поэтому очень часто (даже и в позднейших книгах) вместо Иеговы пишут - ангел, т. е. явление Иеговы.

Первозданный человеческий род в Боге относительно-едином и вечном разумел собственно истинного, существенно-единого и вечного Бога. Лишь явление второго Бога приводит сознание к тому, чтобы оно отличало существенно-единого (который был Богом истинным, собственно Богом, в Боге случайно-вечном), существенно-вечного Бога от того, который был таковым лишь для своего времени, лишь на время. Сейчас необходимо принять, что даже и пошедшие путем политеизма были еще вольны обратиться к существенно-вечному (какой был Богом истинным в противоположном себе), т. е. истинному, Богу. До сих пор путь человеческого рода был одним и тем же и вот только теперь, в этой точке, пути расходятся. Не будь второго Бога, не будь соблазнов политеизма, не было бы и поступательного движения к настоящему монотеизму. Та самая потенция, которая для одной части человечества служит поводом к многобожию, возвышает до подлинной религии предназначенный на то род. Авраам - после того как Бог (какого, не ведая того, почитал он первое время в относительно-едином) явился ему, т. е. стал явен и отличим,- по доброй воле и с сознанием обращается к нему. Бог этот для него не изначальный, но ставший, явившийся, однако он не изобрел и не вымыслил его; все его дело лишь в том, чтобы удержать узренного (ставшего ему откровенным),- когда же он удерживает при себе такого Бога, то и сам Бог притягивает его к себе и вступает с ним в особые отношения, вследствие которых Авраам окончательно изъят из числа народов. Именно потому, что нет познания Бога истинного без отличения его, столь важно его именование. Почитатели Бога истинного - это те, кто знают его имя; язычники же не знают имени, но не вообще не знают Бога (по его субстанции) - они только не знают его имени, т. е. не знают его в его отличности. Однако Авраам, узрев Бога истинного, отнюдь не может порвать связь с его предпосылкой. Непосредственным содержанием его сознания остается для него Бог изначальной поры - тот, который и не стал для него, и, следовательно, не

открылся ему; это - мы вынуждены сказать так - его природный, натуральный Бог. Чтобы Бог истинный явился Аврааму, основанием должен послужить первый Бог - тот, в котором Бог истинный может стать для него постоянным. Бог истинный опосредован для Авраама Богом отприродным не просто временно, преходяще он постоянно опосредуется им; он никогда не бывает для него сущим, он всегда лишь становящийся, и уже этим было бы объяснено имя Иеговы, превосходно выражающее понятия становления. Религия Авраама, как вытекает отсюда, отнюдь не состоит в том, что он отказывается от Бога праистории, перестает быть верным ему,- наоборот, так поступают язычники; истинный Бог открылся ему лишь в Боге праистории, и потому он неотделим от него, неотделим от Бога, который был испокон века,- El olam, как называют его.

Это выражение обыкновенно переводят "Бог вечный", однако ошибкой было бы думать при этом о метафизической вечности. Слово "olam" означает, собственно, время, прежде которого человечеству неведомо никакое иное, время, когда человечество обретает себя таким, каким оно себя обретает, время, не ставшее для него и в этом смысле, конечно, вечное. Пророк называет халдеев народом *me olam*, народом, который существует с того времени, когда не было еще народов (Иер. 5, 15). Поэтому Лютер переводит правильно - "самый древний народ"; *olam* - время, когда не было народов. В том же смысле ранее упомянутый фрагмент говорит о праисторических героях и "сильных" людях, что они славны *me olam*, т. е. с того времени, после которого возникли народы. Иисус Навин говорит сынам Израилевым: ваши отцы жили по ту сторону Евфрата (Нав. 24, 2) *me olam*, т. е. с того времени, после которого возникли народы. Там, по ту сторону Евфрата, застают их первое историческое время, первое, какое ведомо людям. Итак, El olam - это Бог, который был не с того времени, но уже в то время, когда не было еще народов, Бог, прежде которого не было никакого иного, о возникновении которого не ведает никто, абсолютно первый - "незапамятный" Бог. Противоположность этому Богу, El olam,- Elohim chadaschim, "новые" Боги, которые существуют не "издавна", а возникли только теперь (Втор. 32, 17). Так и для Авраама Бог истинный - не вечен в метафизическом смысле, это для него Бог, о начале которого нет никакого ведения.

Для него Бог истинный - тот же, что и El olam, тот же, что и "Бог неба и земли", ибо именно как таковой он почитался ранее как общий для всего человеческого рода Бог. Для Авраама Иегова - не материально иной, чем этот, он для него лишь истинный Бог неба и земли. Когда Авраам заставляет клясться старшего раба своего, что тот не возьмет сыну его жены из дочерей язычников (Быт. 24, 3), он говорит так: "Клянись мне Господом, Богом неба и Богом земли". Значит, Иегова для него - общий для всего более древнего человеческого рода. Вот личность, еще принадлежащая тому же роду,- это Мелхиседек, царь Салимский, "священник Бога Всевышнего" (14, 18), т. е. Бога El eljon, под именем какого он еще упоминается и во фрагментах Санхониатона,- Бога "Владыки неба и земли" (14, 19). Все замечательно в этой личности, выступающей из мрака праистории,- и его собственное имя, и название земли и места, где он царствует. Слова "sedek", "saddik" означают также и праведного, праведность, однако первоначальный их смысл, как можно судить по арабскому,- это твердость, неподвижность. "Мелхиседек" значит неподвижный, т. е. тот, кто неподвижно остается при одном, едином. Это же значение и в слове "saalem", которым обычно пользуются, чтобы сказать, что некий муж всецело, т.е. нераздельно, пребывает с Богом, или "ходит пред Богом" (Быт. 5, 22; 6, 9). От того же слова образованы слова "ислам", "мослем". Ислам означает не что иное, как целую, нераздельную религию; мослем значит "всецело преданный единому". И все позднейшее начинаешь понимать, когда понял древнейшее. Люди, оспаривающие монотеизм Авраама или считающие мифом весь рассказ о нем, вероятно, никогда не размышляли об успехах ислама - о столь ужасающем преуспевании той части человечества, что на тысячелетия отстала в развитии от тех, кого ислам побеждал и покорял; лишь чудовищной мощью прошлого можно объяснить эти успехи, мощью, какая, восстав вновь, разрушительно и опустошительно внедрилась во все то, что тем временем стало и сложилось. Мохаммедово учение о единстве Бога никогда не произвело бы такого

переворота, если бы оно с изначальных времен не жило в этих сыновьях Агари, мимо которых, не оставив следа, прошло все время, разделяющее их родоначальника и Мохаммеда. С христианством же возникла религия, которая не просто исключала политеизм, как исключал его иудаизм. Как раз в той самой точке развития, где было преодолено косное, одностороннее единство, вновь суждено было воспрянуть древней, первозданной религии в ее фанатической слепоте, коль скоро она и не могла предстать иной в несравненно более развитую эпоху. То была реакция не только против кумиропоклонения части арабов во времена Мохаммеда - той части, что продолжала вести кочевой образ жизни, но и против мнимого многобожия христианства, которому Мохаммед противопоставил косного, неподвижного Бога праистории. Все тут взаимосвязано - закон Моисеев воспретил его приверженцам вино, подобно тому как отвергали его рехавиты.

Вот, стало быть, этому царю Салимскому, "священнику Бога всевышнего", и подчиняет себя Авраам, ибо сам Иегова есть лишь опосредованное им, прабожеством, явление. Авраам покорствуем Мелхиседеку, давая ему "десятую часть из всего" (14, 20). Так время более юное, но благочестивое всегда почитает прежнее время - как бы более близкое к истоку. Мелхиседек же прямо выходит из того рода, просто, без сомнений и без различия преданного прабожеству, в неведении своем почитающего в нем истинного Бога,- в сравнении с тем родом Авраам в чем-то чувствует себя не столь чистым: ведь он не был свободен от искушений, каким уступили народы, хотя сам он выстоял и вынес отсюда понятие об отличном и познанном Боге истинном. Мелхиседек же в свою очередь выносит Аврааму хлеб и вино (14, 18) - знаки новой эпохи, ибо, если Авраам и не был неверен старинному союзу с прабожеством, он все же отдалился, и должен был отдалиться, от этого Бога, чтобы отличить истинного Бога как такового; такую отдаленность (в сравнении с древнейшим человеческим родом) он разделяет с народами,- те совершенно отверглись старого союза и вступили в новый, дарами которого признавали хлеб и вино.

Иегова для Авраама - изначальный Бог лишь в своем истинном, непреходящем существе. Тем самым этот Бог для него и El olam. Бог праистории. Бог неба и земли, он же для него и El schaddai - вот его третий атрибут. Уже форма слова указывает на самую глубокую древность: schaddai - это архаическое множественное число, тоже множественное величия. Главный смысл слова крепость, мощь, т. е. тот же смысл, что и в столь же древнем слове "E1" (в отличие от Elohim и Eloah). El schaddai можно перевести так: "сильный сильных", однако слово "schaddai" встречается и отдельно, так что здесь оно, кажется, связано с E1 только как приложение и оба слова вместе означают: "Бог, который есть превышающая все мощь и сила". Вот Иегова и говорит Аврааму: "Я - El schaddai" ("Я Бог Всемогущий") (17, 1). Здесь слова "El schaddai" находятся в положении поясняющего предиката и относятся к имени Иеговы как нечто заранее известное, заведомо предпосылаемое. Во второй же книге Моисея встречается знаменитое место огромной исторической важности; тут, напротив, Элоим говорит, обращаясь к Моисею: "Я - Иегова" (Исх. 6, 2), причем Иегова предполагается уже более известным,- и говорит так: "Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем beel schaddai", т. е. в El schaddai. Здесь перед нами явное свидетельство того, что El schaddai, т. е. Бог праистории, опосредовал откровение и явление Бога истинного, Иеговы. Яснее не выразить наш взгляд на первое откровение, яснее этих слов, вложенных в уста самого Иеговы. Иегова не непосредственно являлся Аврааму, ввиду духовности своего понятия он не может являться непосредственно, он являлся ему в El schaddai. А второе звено этого стиха составляют слова: "с именем моим Иегова я не открылся им" (праотцам). Вот слова, из которых угодно было выводить, будто, согласно самому же Моисею, имя Иеговы - не древнее, но проповеданное им самим, Моисеем, а если считать, что книги Моисеевы вовсе не написаны им самим, то, утверждая новизну этого имени, можно дойти до времен Давидовых и Соломоновых. Однако в этих словах нет того, что хотели в них отыскать. Ведь, как известно, закон еврейского стиля - это параллелизм, т. е. друг за другом следуют два звена, высказывающие одно и то же разными словами, причем так, что одно звено нечто утверждает, а другое это же самое выражает через отрицание

противоположного, например: "Я Господь, Бог твой [...]; да не будет у тебя других богов перед лицом Моим" (Исх. 20, 2-3; Втор. 5, 6-7). Или: "Я Господь, это - Мое имя, и не дам славы Моей иному и хвалы Моей истуканам" (Ис. 42, 8). Здесь же первый член гласит: "я являлся праотцам моим в el schaddai", а потому второй - "с именем моим Иегова я не открылся им" - может лишь повторять то же самое, выражая смысл негативно; следовательно, второй может лишь значить: "непосредственно (с именем моим Иегова), без посредства El schaddai, они ничего не знали обо мне". Слово "bischmi" (с именем моим) лишь перифраза слов "во мне самом": "В El schaddai они меня видели, во мне самом - нет". Второе звено лишь подтверждает первое; впрочем, этими словами отмечен более поздний и более высокий момент сознания, такой, какому ведом Иегова независимо от El schaddai,- сознание, которое мы должны приписывать Моисею и на иных основаниях. Однако доказательства будто бы более позднего происхождения этого имени (вместе с которым само собою отпало бы все основное содержание Книги Бытия) не найти, по крайней мере в этом месте.

Все изложенное до сих пор показывает, каким был монотеизм Авраама,- он не был абсолютно немифологичным, потому что предпосылкой его был тот самый Бог, который равным образом был предпосылкой политеизма, а явление Бога истинного столь тесно связано для Авраама с этим Богом, что Бог, являясь ему, видит в Авраамовом послушании тому Богу послушание ему, Богу истинному (ср. Быт. 22, 1 и 22, 12, 15-16). Я говорил недавно: монотеизм Авраама это отнюдь не вообще немифологический монотеизм, потому что предпосылкой его выступает относительно-единый, т. е. лишь первая потенция политеизма. А поэтому способ, каким является Бог истинный,- даже сам этот способ явления, которое не может оторваться от своей предпосылки,- целиком мифологичен, т. е. таков, что момент политеизма постоянно проникает сюда. Обращаться со всеми рассказами, особенно Книги Бытия, как с мифами считается чем-то кощунственным, между тем как эти рассказы по меньшей мере открыто мифичны, они, правда, не мифы в том смысле, как обычно понимают это слово (т. е. как "басни"), однако они рассказывают действительные, хотя и мифологические, т. е. подчиненные условиям мифологии, факты.

Связанность с относительно-единым Богом - это ограничение, которое и должно восприниматься как таковое; сознание стремится выйти за пределы этого ограничения. Однако сознание не может снять его для настоящего, а потому сможет преодолевать ограничение лишь постольку, поскольку познает Бога истинного как лишь являющегося ныне, но одновременно как такого, какой будет некогда. Если посмотреть с этой стороны, то религия Авраама - это самый настоящий монотеизм, однако монотеизм для него - не религия настоящего (в настоящем, ныне, монотеизм его подчинен условиям мифологии), но это для него религия грядущего: Бог истинный - тот, который будет,- вот его имя. Когда Моисей спрашивает, под каким именем возвещать ему Бога, что выведет народ его из Египта, Бог отвечает: "Я семь Суший" (Исх. 3, 14); здесь говорит сам Бог, и потому имя из третьего лица перешло в первое, и совершенно неуместно было бы искать в этом имени выражение метафизической вечности или непреременности Бога. Нам, правда, не известно, как, собственно, выговаривалось имя Иегова, однако грамматически это не что иное, как архаичное будущее от глагола hawa или, в позднейшей форме, hajah, т. е. быть; современное произношение этого имени никоим образом не является правильным, потому что с древних времен в это слово были подставлены гласные другого слова (Adonai), со значением "господин" (ведь имя Бога не должно было произноситься), так что в греческом и всех позднейших переводах вместо Иеговы везде поставлено "господь". С подлинными гласными имя (тоже весьма древнее чтение) могло звучать Йивех или - по аналогии с другими формами личных имен (типа Иаков) - Яхво: первое согласуется с Иево во фрагментах Санхониатона, второе -с Иао (I a w) у Диодора Сицилийского и в известном фрагменте у Макробия.

Мы прежде объясняли имя Иеговы как имя становящегося, быть может, таково и было его первое значение, однако, согласно объяснению в Книге Моисеевой, Иегова - это имя будущего, ныне же только становящегося, того, который будет; все обетования этого Бога

тоже относятся к будущему. Авраам удостаивается одних лишь обетований. Авраам - это пока не народ, однако ему возвещают, что от него "произойдет народ великий и сильный" и что "благословятся в семени твоём все народы земные" (Быт. 18, 18; 26, 4). Очень удобно и весьма благоприятно для лености духа (что часто выдает себя за разумное просвещение) видеть во всех этих обетованиях измышления иудейской гордыни в позднейшие времена. Однако где же найти во всей истории Авраамова племени такой момент, когда бы можно было измыслить подобные обетования в обычно предполагаемом в них смысле политического величия? Авраам же обязан верить в грядущее величие своего народа и точно так же верует он в грядущую религию, которая снимет принцип, которым он пленен, - и эта вера вменяется ему в заслугу как совершенная религия. Что касается этой будущей религии, то Авраам с самого начала именуется пророком (20, 7), потому что он еще вне пределов закона, которым впоследствии были более определенно стеснены его потомки, а потому он видит нечто такое, что наступит после закона, за его пределами, подобно тому как позднее так называемые пророки видели то, что наступит после закона, за его пределами.

А именно, если религия праотцев не свободна от предпосылки, допускающей, чтобы Бог истинный лишь являлся, но не был, то закон, данный через Моисея, еще более связан этой предпосылкой. Содержание закона Моисеева - это безусловно учение о едином Боге, но в той же мере и учение о том, что Бог этот лишь опосредованный.

Неопосредованное отношение, если судить по некоторым местам, какие едва ли можно понимать как-то иначе, было привилегией законодателя, который в известном смысле уже стоит вне народа, с ним "И говорил Господь [...] лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим" (Исх. 33, 11), "и образ Господа он видит" (Чис. 12, 8), "И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей" (Втор. 34, 10), однако на народ закон этот возлагается как иго. По мере того как мифология поступательно движется вперед, относительный монотеизм вступает в схватку с решительным политеизмом и ширится господство Кроноса над народами, тут неизбежно происходит то, что относительный Бог, в котором народ Бога истинного должен обрести основу абсолютного Бога, что этот относительный Бог все строже, все исключительнее, все ревнивей блюдет свою единость. Такой характер исключительности, строжайшей единственности негативного толка может проистекать лишь от относительно-единого, потому что Бог истинный, Бог абсолютный един отнюдь не с такой исключительностью, а коль скоро нет в нем такой исключительности, ему ничто и не угрожает. Религиозный закон Моисея - не что иное, как относительный монотеизм, который единственно мог сохраняться, единственно мог утверждать себя реально в известную эпоху в своей противоположности внедряющемуся со всех сторон язычеству. Однако названный принцип должно было сохранять не ради него самого, но скорее лишь как основу, и таким образом религиозный закон Моисея полон грядущего, на какое указывает немо, молчаливо, словно картина. Закон этот являет себя насквозь пронизанным языческим началом, но у этого начала временное значение - вместе с самим язычеством он будет снят. Но если это начало, послушествуя необходимости, по преимуществу стремится лишь сохранить основу для будущего, собственный принцип будущего возложен на пророков - вот иная, дополняющая первую сторона еврейского религиозного уклада, столь же существенная и специфичная для него. В пророках же чаяние, ожидание грядущей освободительной религии прорывается не только в отдельных изречениях - это главная цель и основное содержание их речей, и такая религия - это уже не просто религия Израиля, и только, но религия всех народов; чувство негативности, от которого так страдают они сами, наделяет их равным чувством за все человечество - они начинают и в самом язычестве видеть грядущее.

Итак, теперь доказано, доказано благодаря самому древнейшему свидетельству, благодаря Писанию, какое принимается за откровенное, что человечество исходило не из чистого, или абсолютного, но из относительного монотеизма. Присовокуплю к сказанному некоторые общие замечания относительно древнейшего состояния человеческого рода: оно, это состояние, значительно для нас не только в религиозном, но и во всеобщем отношении.

ВОСЬМАЯ ЛЕКЦИЯ

Дальнейшие определения Бога праистории в его отношении к Богу истинному, Применение к понятию откровения.- Разъяснение отношения праисторического к историческому времени, откуда заключение о том, что у политеизма нет начала в истории, заключение, согласующееся с утверждением Дэйвида Юма. Надысторический процесс возникновения относительного монотеизма; самая последняя предпосылка мифологии в человеческом сознании, полагающем (по природе) Бога.- Итог: субъективно мифология есть необходимый (совершающийся в сознании) теогонический процесс.

Итак, над временем еще единого и нераздельного человеческого рода - теперь мы можем констатировать это как факт, и откровение это подтвердило - царила духовная сила, Бог, который препятствовал вольному расхождению и удерживал развитие человеческого рода на первой ступени совершенно однородного бытия, разделенного лишь естественными, или племенными, различиями,- состояние, какое единственно правильно было бы называть естественным состоянием. И верно, это время и было прославленным золотым веком, о каком остались еще, и на самом большом удалении, воспоминания в человеческом роде (давно уже разделившемся на народы),- платоновский, почерпнутый из этих самых воспоминаний рассказ гласит: Бог сам был пастырем и предводителем людей, и, пока он их пас, не было гражданских уставов (*Q u o V e u e m e n a u t o u V , a u t o V e p i s t a t w n n e m o n t o V d e e k e i n o u p o l i t e i a i t e o u k h s a n . Polit., p. 271. E*). Как пастырь не дает разбредаться своему стаду, так и Бог, действуя как могучая сила притяжения, своей кроткой, но неодолимой мощью замыкал человечество в положенном, сообразном ему круге. Заметьте себе это выражение Платона - Бог сам был их предводителем. Тогда, стало быть, Бог еще не был опосредован никаким учением, никаким знанием,- 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, ведь и человеку, на которого мы в иной связи смотрим как на безбожника, мы придаем все же некое отношение к Богу в его действительности, хотя не к Богу в его истине, от какого он, напротив, полностью отчужден. Бог праистории - это действительный, реальный Бог, притом 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. Христос говорит самарянам (известно, что иудеи смотрели на них как на язычников, так что в принципе он обращается к язычникам): "Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы" - т. е. евреи, монотеисты, находящиеся в отношении к истинному Богу как таковому,- "мы знаем, чему кланяемся" (Иоан. 4, 22), т. е. знаем по меньшей мере как будущее. Бог истинный, Бог как таковой, может быть лишь в знании, и в прямом противоречии с известными плохо продуманными словами, но в согласии со словами Христа мы обязаны сказать: Бог, который не был бы ведом, не был бы Богом. Монотеизм испокон веку существовал лишь как учение и знание, и не просто как учение, но как записанное и сохраняемое в священных книгах,- даже и те, кто предпосылает мифологии познание истинного Бога, вынуждены мыслить монотеизм как учение, даже как систему. Те же, кто поклоняется истинному Богу, т. е. Богу "в истине" его, не могут поклоняться ему иначе, нежели, как говорит Христос, "в духе" (Иоан. 4, 23), и такое отношение может быть лишь независимым, свободным, тогда как отношение к Богу вне его истины (какое принимается в политеизме и мифологии) может быть лишь несвободным.

Выпав из существенного отношения к Богу (см. конец шестой лекции), каковое могло быть лишь отношением к Богу в его сущности, т. е. в его истине, человек пошел в мифологии не случайным, но необходимым путем - не случайным, коль скоро человечеству было определено достичь цели лишь таким путем. Само Провидение желало достижения такой цели. Если смотреть с такой точки зрения, то само же божественное Провидение поставило господином и пастырем человеческого рода того относительно-единого Бога - подчинило ему человечество, отдало ему его на воспитание. И даже для назначенного на то рода людей Бог праистории был лишь уздой в руке Бога истинного. Этот род познает Бога истинного, и

познание это не "естественно", но именно поэтому оно не неподвижное, но постоянно и непрестанно лишь становящееся, ибо сам истинный Бог для сознания - не Бог существующий, пребывающий, но лишь постоянно становящийся, который именно потому и именуется "Бог живой", Бог, лишь являющийся, какого непрестанно надо звать и удерживать, словно пытаюсь удержать явление. Именно поэтому познание Бога истинного - это всегда требование, заповедь, и даже в позднейшие времена народ Израилев приходится все снова и снова призывать, увещевать любить своего Бога Иегову, т. е. удерживать Бога всем сердцем, всей душой и всеми силами, и так именно потому, что Бог истинный - не "естественный" для его сознания и его надлежит удерживать особым непрестанным актом. Бог для них никогда не становится Богом пребывающим, и самое древнее их состояние - это состояние покорности в вере и ожидании; по праву не только иудеи, но и другие восточные народы считают Авраама отцом всех правоверных, ибо он верит в такого Бога, который не есть, но будет. Все чают спасения в грядущем. Патриарх Иаков прерывает свое благословение, чтобы воскликнуть: "на спасение твое надеюсь, Господи!" Чтобы правильно понять эти слова, надо обратиться к значению соответствующего глагола; он значит - выводить из теснины на широкий простор, а в пассивной форме - соответственно выходить из теснины, т. е. быть спасаемым. Вот все и уповают на то, что их выведут из тесноты, в какой они удерживаются поныне, что их освободят от предпосылки (от предпосылки одностороннего монотеизма, какую даже сам Бог не может пока отнять), в которой они вместе со всем человеческим родом заключены, как в законе, как в необходимости, до того дня искупления, когда Бог истинный перестанет быть лишь являющимся, лишь сообщающим себя в откровении Богом, когда наступит, следовательно, конец и самому откровению; все это и свершилось в Христе, ибо Христос есть конец всякого откровения.

Нас не пугает то, что мы посвятили слишком много времени такому великому факту: Бог даже самого раннего человеческого рода не был уже абсолютно-единым, но был лишь относительно-единым Богом, хотя он и не был признан и познан как таковой, а потому, следовательно, человеческий род исходил из относительного монотеизма. Нам казалось делом величайшей важности всесторонне установить этот факт - как вопреки тем, кто думает, что мифологию и политеизм можно понять лишь как искаженное откровение, так и вопреки так называемым философам истории, у которых религиозное развитие человечества исходит не из единства, но из множества исключительно частных и поначалу даже локальных представлений, из фетишизма и шаманизма, из такого обожествления природы, когда обожествляются даже не понятия и не роды предметов, но отдельные природные объекты, как вот это дерево, вот 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 небо и землю - вс°. Конечно, по сравнению с теми, кто первым обретением человеческого рода полагает обожествление природы, что можно встретить у жалких кочевых орд, у выродившихся племен, но никогда нельзя встретить у народов,- конечно, по сравнению с теми гораздо выше стоят другие, у кого мифологии предшествует монотеизм, как бы он ни понимался, пусть даже в смысле откровенной религии. Теперь же для нас отношение мифологии и откровения повернулось совершенно иначе в историческом плане. Нам пришлось убедиться в том, что откровение, что монотеизм, где бы, в какой бы части человечества ни были они засвидетельствованы исторически, опосредованы тем самым, чем опосредован и сам же политеизм, что, следовательно, одно не предшествует другому, что предпосылка их - общая. И мне кажется, что и сторонники гипотезы откровения могут лишь порадоваться такому результату.

Ведь откровение могло бы обращаться лишь к реально существующему сознанию, однако в первом реальном сознании мы обнаруживаем уже относительно-единого Бога,- он, как мы видели, есть первая потенция сукцессивного политеизма, т. е. уже первая потенция самой мифологии. Не откровение же полагает такую потенцию! А потому откровение необходимо обнаруживает таковую как независимую предпосылку - но не нуждается ли оно

в таковой, чтобы быть откровением, разве это не так? Откровение совершается, когда прорывается некая пелена мрачного; следовательно, откровение предполагает в качестве своей предпосылки омраченность, нечто вставшее между сознанием и Богом, который должен выступить наружу в откровении.

Но ведь даже если и принимать искажение первоначального содержания откровения, то такое мыслимо лишь во времени, в течении истории, а предпосылка мифологии, начало политеизма, уже здесь, она наличествует, как только появляется человечество, в столь раннюю пору, что не объяснить ее никаким искажением.

Когда же ученые мужи, как, например, называвшийся ранее Герхард Фосс, объясняли отдельные мифы как искажения ветхозаветных событий, то вполне можно предполагать, что их задача состояла именно лишь в объяснении отдельного мифа и что они были далеки от того, чтобы думать, будто они раскрыли самое основание язычества.

Применять понятие откровения в любом объяснении, как только оно сталкивается с трудностями,- это, с одной стороны, значит дурно доказывать свое особое почитание такого понятия, которое слишком глубоко, чтобы можно было пользоваться им напрямик, как воображают многие; с другой же стороны, объяснять непонятое столь же непонятным или еще менее понятным - значит отказываться от всякого понимания. Ведь само слово "откровение" для многих из нас очень привычно, но кто же думает что-либо, произнося его?! Хочется сказать: объясняйте откровением все, что вам угодно, только объясните же сперва, что это такое, дайте нам постичь определенный процесс, факт, событие, какие не можете же вы не мыслить под этим понятием!

Подлинными апологетами откровения искони ограничивали его известным временем, т. е. они считали переходящим то состояние сознания, в каком оно доступно для откровения - подвержено ему (*obnoxium reddit*),- точно так апостолы самого последнего, самого совершенного откровения в качестве одного из действий такового возвещают снятие, прекращение любых чрезвычайных явлений и состояний, без каких немислимо реальное откровение.

Христианские богословы должны были бы более других печься о том, чтобы сохранить откровение в такой зависимости от особого состояния, какое следует предполагать в качестве особой его предпосылки,- иначе откровение (что уже и происходит с давних пор) разрешается просто во всеобщее, рациональное отношение,- они должны были бы блюсти строжайшую его историчность. Ведь откровение - если принимать таковое - предполагает определенное чрезвычайное состояние сознания. Любая теория, имеющая дело с откровением, должна была бы доказать сначала существование такого состояния независимо от откровения. Однако нет, пожалуй, ни одного факта, из какого явствовало бы такое чрезвычайное состояние, за исключением самой мифологии, а потому скорее мифология является предпосылкой научного постижения откровения, чем, наоборот, мифология служит следствием откровения.

Стоя на научных позициях, мы не можем ставить гипотезу откровения выше любой иной, согласно которой мифология зависит от чисто случайного факта. Ведь если откровение принимать без понятия, без постижения,- а его с нашими теперешними выводами и научными средствами и нельзя принимать как-либо иначе,- то его надо считать не чем иным, как чисто случайным фактом.

Нам могли бы возражать, говоря, что относительный монотеизм, из которого истекает у нас вся мифология,- это тоже не постигнутый до сих пор факт. Однако есть разница: гипотеза откровения выдает себя за окончательную, так что отрезает путь к дальнейшему восхождению, тогда как мы вовсе не думаем останавливаться на этом факте, но лишь рассматриваем его (факт, как считаем мы, исторически установленный и с этой стороны недоступный для каких-либо нападок) как исходный пункт нового развития.

Переходом к дальнейшему развитию послужит нам следующее соображение. Тот единый, что не ведает равных себе, а для первого человечества выступает как абсолютно-единый, этот единый на деле все равно лишь относительно-единый, помимо

которого пока нет иного, но который может возыметь его, и притом такого, который лишит его исключительности бытия. Значит, вместе с этим первым уже заложено основание сукцессивного политеизма,- он хотя и не познан еще как таковой, но по своей природе служит первым звеном грядущей последовательности Богов, настоящего многобожия. Отсюда - а это первое неизбежное умозаключение - следует, что нам неведомо какое-либо историческое начало политеизма, даже если историческое время брать в самом широком смысле слова. Историческое время в точном понимании начинается тогда, когда разделение народов совершилось. Совершившемуся разделению предшествует, однако, время кризиса народов; как переход к историческому времени, этот кризис, собственно, доисторичен, но поскольку и здесь нечто происходит и случается, то доисторичен лишь относительно исторического времени в самом узком его понимании- в самом же себе все же историчен; кризис - это доисторическое или историческое время лишь соотносительно. Напротив того, время спокойного, еще не потрясенного в своих основаниях единства человеческого рода - вот что такое вообще, абсолютно доисторическое, праисторическое время. Однако сознание того времени уже всецело исполнено тем абсолютно-единым, что впоследствии станет первым Богом сукцессивного политеизма. Постольку нам и неведомо историческое начало политеизма. Но нельзя ли было бы думать так: совсем не необходимо, чтобы все праисторическое время было исполнено того первого Бога, ведь и в пределах этого времени можно мыслить какую-то более раннюю пору, когда человек непосредственно общается с истинным Богом, и более позднюю, когда он впадает в руки относительно-единого. На такие возражения можно заметить следующее: само понятие абсолютно-праисторического времени уже снимает все эти "раньше", "позже", какие хотелось бы мыслить в нем. Ведь если бы в нем могло еще что-то совершаться,- а предполагаемый переход от Бога истинного к относительно-единому - это все же событие,- то оно бы и не было абсолютно-праисторическим, а само принадлежало бы к историческому времени. Будь в нем не один принцип, а последовательность нескольких, то это время и было бы последовательностью действительно различных времен, а тем самым частью или отрезком исторического времени. Абсолютно же праисторическое время неделимо 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; так 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). Коль скоро это так и праисторическое время вообще не допускает дальнейшего различения времен внутри себя самого, то такое сознание человечества, для которого относительно-единый Бог - это еще вообще единый Бог, такое сознание есть первое действительное сознание человечества, сознание, до которого ему, человечеству, не ведомо никакое иное, сознание, в каком оно обнаруживает себя, как только оно впервые обнаруживает себя, сознание, какому не предшествует во времени никакое иное; отсюда, стало быть, и следует, что нам неведомо какое-либо историческое начало политеизма, потому что в первом действительном сознании политеизм наличествует не реально (ибо первое звено само по себе еще не образует действительной последовательности), но только *potentia*.

Весьма замечательно, при столь отклоняющемся ходе рассуждения, наше полное согласие в этом месте с Дэйвидом Юмом, который утверждал: проникая в глубь истории, мы повсюду встречаем одно лишь многобожие. В этом мы полностью присоединяемся к нему, хотя неопределенность и всяческие неточности его изложения заставляют сожалеть о том, что предвзятые мнения философа в этом случае как бы отменили и тщание и точность историка. Юм исходит из совершенно абстрактного понятия политеизма и, не считая стоящим делом проникновение в подлинные свойства и различные виды политеизма, исследует в соответствии с абстрактным понятием, как мог возникнуть политеизм. Юм первым подал пример неосновательного рассуждения, столь часто применявшегося

впоследствии (но только без острого ума и проницательности, присущих Юму) к историческим проблемам,- не осматриваясь в поисках того, что еще можно реально распознать в истории, пытались представить, как все могло бы происходить, а потом смело утверждали, что именно так все это и происходило в действительности.

Особенно характерно для того времени, что Юм сразу же откладывает в сторону Ветхий завет, как если бы он лишился всякой исторической ценности оттого, что иудеи и христиане смотрят на него как на Священное писание, или как если бы эти сочинения переставали быть источником познания древнейших религиозных представлений,- источником, с которым и по чистоте, и по древности не сравниться никакому иному и самое сохранение которого, так сказать, чудесно,- и все только оттого, что пользовались им по преимуществу богословы, притом в догматических целях. Ветхий завет и помог ведь нам понять, в каком именно смысле многобожие ветхо, как сама история. Не в том смысле, что юмовский политеизм, а в том, что вместе с первым действительным сознанием полагаются первые элементы сукцессивного политеизма. А вот это и есть факт, который не может оставаться необъясненным. Он должен быть объяснен, а это значит, что и это *potentia* уже мифологическое сознание может быть лишь ставшим, но, как мы только что видели, не исторически ставшим. А следовательно, процесс, благодаря которому стало сознание, какое обнаруживаем мы уже в абсолютно праисторическое время. может быть лишь процессом надисторическим. Прежде мы последовательно переходили от исторического к относительно-историческому, затем к абсолютно-историческому, теперь же мы принуждены перейти от абсолютно-исторического к надисторическому и, как раньше переходили от отдельного человека к народу, от народа к человечеству, так теперь переходим от человечества к изначальному человеку, ибо такового можно мыслить лишь в надисторическом. К тому же шагу в надисторическое побуждает нас и еще одно необходимое соображение - вопрос, который мы оставляли напоследок, потому что время обсуждать его еще не подошло.

Мы видели, что человечество с незапамятных времен (с незапамятных для него самого) обретается в отношении к относительно-единому Богу. Однако помимо настоящего, в собственном смысле слова, монотеизма и монотеизма относительного, который есть монотеизм лишь постольку, поскольку он еще только таит в себе свою противоположность,- помимо них имеется еще нечто третье; могло быть так, что сознание не находится вообще ни в каком отношении к Богу, ни к Богу истинному, ни к тому, который исключает иного. Причина же того, что сознание вообще обретается в некотором отношении к Богу, уже не может заключаться в первом действительном сознании, но находится по ту сторону его. А по ту сторону первого действительного сознания немислимо ничто, но лишь человек, или, иначе, сознание в его чистой субстанции, до всякого действительного сознания, когда человек не есть сознание себя самого (потому что таковое немислимо без о-сознания, т. е. без особого акта) и когда человек, поскольку он должен быть сознанием чего-либо, может быть лишь сознанием Бога - чисто субъективным, не связанным ни с каким актом, например с ведением или волением, сознанием Бога. Изначальный человек есть полагающее Бога начало - не *actu*, но *natura sua*, и притом - поскольку Бог, если мыслить его вообще, остается лишь абстракцией, а относительно-единый Бог уже принадлежит действительному сознанию - прасознанию не остается ничего иного, как быть полагающим Бога в его истине и абсолютной единости началом. А тогда - если только допустимо прилагать к такому сущностному полаганию Бога выражение, каким, собственно, обозначается научное понятие (или если понимать под монотеизмом просто полагание истинного Бога вообще),- тогда монотеизм будет последней предпосылкой мифологии, но только - вы это, конечно, понимаете - монотеизм, во-первых, надисторический, во-вторых, монотеизм не человеческого рассудка, но человеческой природы, потому что человек в своей изначальной сущности не имеет никакого иного значения, кроме как быть полагающей Бога природой, потому что изначально он существует лишь для того, чтобы быть таким полагающим Бога существом, т. е. природой, не существующей для себя, но обращенной, повернутой к Богу,

как бы восхищенной к Богу природой; я вообще люблю пользоваться самыми прямыми и характерными выражениями, не боясь того, что кто-нибудь скажет - все это экзальтация, потому что речь ведь не идет о человеке, каков он теперь, и даже не о том, чем он может быть, коль скоро уж его прабывтие и его нынешнее бытие разделены всей огромной и богатой событиями историей. Мечтательной экзальтацией такое учение действительно было бы, если бы в нем утверждалось, что человек есть лишь для того, чтобы быть полагающим Бога началом; экзальтацией было бы это учение о непосредственном полагании Бога человеком, если бы таковое полагание - после того как человек сделал свой великий шаг в действительность - признавалось бы исключительным правилом его сегодняшней жизни, наподобие того, как думают созерцатели, индийские йоги, персидские суфии, которые, разрываемые в душе своей противоречиями веры или попросту утомленные подчиненными становлению бытием и представлением, практически хотели бы устремиться назад, к той погруженности в Бога: как мистики всех времен, они находят лишь путь назад, но не вперед, к чистому познанию.

Вот вопрос, который следует обсуждать не только в исследовании мифологии, но и в любой истории человечества,- как могло человеческое сознание с самого начала, даже до всего иного, заниматься представлениями религиозного порядка, как могло оно быть всецело поглощенным такими представлениями? Однако, как это и бывает во множестве подобных случаев, ложная постановка вопроса делает невозможным ответ; так это и здесь. Вопрос задавали так: как сознание приходит к Богу? А сознание вообще не приходит к Богу; мы же видели, что первое движение сознания - это прочь от истинного Бога; в первом действительном сознании есть лишь один момент Бога (как на такой момент мы уже можем теперь предварительно смотреть на относительно-единого бога), а не Бог сам; коль скоро, следовательно, сознание, выступая из своего изначального состояния, самым первым своим движением отходит от Бога, то не остается ничего иного, как считать, что этот Бог изначально прилеплен к нему или что сознание наделено Богом, наделено в том смысле, как говорят о человеке, что он наделен такой-то добродетелью (и еще чаще что он наделен таким-то пороком), так что сама добродетель для него не предметна, не то, скажем, чего он желает, и даже не то, о чем он знает. Человек (под таковым разумеется человек изначальный, сущностный) в себе и как бы для себя самого, т. е. прежде, чем он обретает самого себя, прежде, чем он стал иным (а он иной, как только, возвращаясь к самому себе, он становится объектом для самого себя), - это человек, который только есть вот это бытие, который еще не стал, он и есть сознание Бога, не у него есть сознание Бога, а он есть это сознание, и лишь в таком не-акте, лишь в таком не-движении он есть полагающее истинного Бога начало.

Мы говорили о монотеизме прасознания, о котором заметили: 1) что он - не акцидентальный, как-то ставший для сознания, но прилепившийся к самой субстанции сознания; 2) что он именно поэтому не таков, чтобы требовать для своего возникновения каких-либо исторических предпосылок, и он не был усвоен, а потом утрачен человеком или человеческим родом. Поскольку такой монотеизм полагается вместе с природой человека, то он не становится для человека во времени, он для него вечен, потому что стал вместе с его природой; 3) нам надо признать и то, что такой монотеизм прасознания - не ведающий самого себя, но лишь природный, слепой, какому лишь предстоит становиться ведающим. Если бы кто-нибудь, следуя этому определению, стал аргументировать так: коль скоро монотеизм слепой, то тут и речи не может быть о различении, о сознании истинного Бога как такового (по всей форме), то мы вполне можем признать все это; далее, если кто-нибудь скажет, что коль скоро такое сознание основано на впитывании человеческого существа божественным, то достаточно определить это сознание как природный, или сущностный, теизм, то и против этого мы не будем спорить, особенно потому, что при должном разведении понятий, а также их обозначений необходимо полагать теизм как общее для монотеизма и политеизма, как одинаково предшествующее им, как их безразличие, как равную возможность монотеизма (настоящего!) и политеизма, и наше намерение как раз и заключается в том, чтобы произвести из прасознания как то, так и другое. На вопрос, что

было сначала - политеизм или монотеизм, мы в известном смысле ответим так: ни то ни другое. Не политеизм - тут разумеется само собою, что он не есть что-то изначальное, это признают все, коль скоро все стараются как-то объяснить его. Однако - мы это уже высказывали - если принять изначальный атеизм сознания, то тогда нельзя понять политеизм - политеизм реальный. Так, выходит, монотеизм изначален? И не он, если только следовать понятиям, какие связывают с этим словом защитники его приоритета,- они подразумевают под этим словом либо абстрактный монотеизм, который исключает противоположное себе, и только, и из которого никогда не мог бы возникнуть политеизм либо монотеизм по всей форме, т. е. покоящийся на действительном познании и различении. Мы сами можем отвечать лишь так: изначален монотеизм, однако такой, который и есть и не есть; он есть - пока и доколе сознание не пришло в движение; он не есть - во всяком случае из него может стать политеизм. И еще определеннее, чтобы предотвратить недоразумения: да, изначален монотеизм, но только такой, какой не ведает еще о противоположном себе и, следовательно, не ведает и о себе как монотеизме; он и не абстрактный, для чего надо исключать противоположное себе, и не действительный, ведающий себя и обладающий собой, потому что для этого надо преодолеть противоположное себе и обладать им как преодоленным. Теперь мы хорошо видим: это - монотеизм, но только такой, который и к политеизму, и к будущему монотеизму по всей форме, покоящемуся на действительном познании, относится как общая для них возможность, или материя, это чисто материальный монотеизм, и он неотличим от теизма, если только понимать теизм не в новейшем абстрактном смысле, а в установленном нами - теизм как равная возможность монотеизма и политеизма.

Сказанного, наверное, достаточно для объяснения того, в каком именно смысле мы предпосылаем мифологии наш монотеизм, или, иначе, теизм: 1) мы предпосылаем мифологии не монотеизм по всей форме, в котором отличен истинный Бог как таковой, 2) и не монотеизм абстрактный, который исключает политеизм, и только, потому что правильнее сказать, что он еще заключает его в себе. А теперь все наше исследование должно свернуть на иной путь. Поэтому позвольте мне в заключение еще раз подытожить все, о чем мы трактовали, в общем взгляде на предмет.

Наше рассуждение в своем восхождении привело нас наконец к первому действительному сознанию человечества, однако уже в этом сознании, за которым человечеству ничего не ведомо, заключен Бог с одним определением в качестве содержания такого сознания, по крайней мере непосредственного содержания, мы обнаруживаем уже не чистую божественную самость, но Бога в определенной форме его существования - мы обнаруживаем его как Бога сильного. Бога крепкого, как El schaddai по еврейскому наименованию его, как Бога неба и земли. Однако содержание этого сознания - вообще Бог, притом бесспорно и с необходимостью Бог. Необходимость эта должна брать начало в еще более раннем моменте, однако по ту сторону первого действительного сознания нельзя уже мыслить ничего, кроме сознания в его чистой субстанции; сознание таково не с ведением и велением, таково оно по природе, сущностно и так, что оно не есть ничто иное, ничто помимо того, что оно есть, это полагающее Бога сознание, и, будучи лишь сущностным, оно может находиться в отношении к Богу лишь в его существе, лишь в его чистой самости. Но сразу же надо понять, что такое сущностное отношение следует мыслить лишь как момент, что человек не может пребывать в таком вне-себя-бытии, что он должен стремиться выйти из этой погруженности в Бога, чтобы превратить такое состояние в знание о Боге, а тем самым в свободное отношение к нему. Однако такового можно достичь, лишь поднимаясь по ступеням. Когда же изначальное отношение человека к Богу снято, тем самым еще не вообще снято его отношение к Богу, ибо отношение это вечное, неотменяемое. Став действительным, человек подпадает Богу в его действительности же. Допустим теперь - как следствие того, что, правда, еще не постигнуто нами философски, но благодаря нашему объяснению сукцессивного политеизма оказалось фактически верным,- допустим теперь, что Бог по формам своего существования есть в равной мере и многие Боги, и - по своей божественной самости, или сущности,- единый Бог; тогда будет понятно, на что опирается

последовательность политеизма и куда она устремлена. Ни одна из форм не равна Богу, но если в сознании они становятся единством, то такое ставшее единство как ставшее есть ведомый, сознательно достигнутый монотеизм.

Настоящий, сопряженный с ведением монотеизм исторически обретается лишь как результат. Однако непосредственно сознание не подпадает сразу же множественности следующих друг за другом, сменяющих друг друга в сознании образов, т. е. не подпадает непосредственно решительно выраженному политеизму. Вместе с первым образом лишь *potentia* даны последующие, т. е. и сам политеизм,- вот тот момент, познанный нами в истории, когда сознание полностью и целиком принадлежит относительно-единому, который не находится еще в противоречии с абсолютно-единым, а для сознания выступает как этот абсолютно-единственный. В нем, говорили мы, человечество, хотя и не ведая того, продолжало поклоняться единому. Наступающий же вслед за тем решительный политеизм - это лишь путь к освобождению от односторонней мощи единого, лишь переход к отношению, которое должно быть завоевано вновь. В политеизме нет ничего, что было бы опосредовано знанием,- напротив, монотеизм, если он предполагает знание Бога истинного, с отличием такового, может быть лишь результатом, не чем-то изначальным; монотеизм выражает то отношение, какое может быть у человека к Богу лишь в ведении, у человека лишь как свободного начала. Когда Христос, возвещая поклонение Богу "в духе и истине" в качестве всеобщей религии грядущего, говорит в этой связи о "спасении от Иудеев" (Иоан. 4, 22-24), контекст показывает, что это освобождение, или спасение (*s w t h r i a*), есть, как понимает это Христос, освобождение от того, чему поклонялось человечество, не зная, что это, и возвышение к тому, что ведается и что можно лишь ведать, знать. Бога в истине можно лишь знать - к Богу в его действительности, и только, возможно и слепое отношение.

Смысл последнего развития таков: лишь так можно постигнуть мифологию. Но от этого она еще не постигнута действительно. Зато мы тем временем освободились от последней случайной предпосылки - от предпосылки исторически предшествовавшего мифологии монотеизма (который, не будучи изобретенным самим человечеством, мог бы быть лишь данным в откровении), и коль скоро эта предпосылка оставалась последней из всех, то теперь мы вообще свободны от любых случайных предпосылок и вместе с тем от таких объяснений, которые заслуживали бы лишь наименования гипотез. Когда же случайные предпосылки и гипотезы кончаются, начинается наука. Случайные предпосылки по самой природе предмета могли быть лишь предпосылками исторического свойства, однако наша критика показала, что они, напротив, неисторичны; теперь же, кроме сознания в его субстанции и того первого движения, на какое, бесспорно, можно смотреть как на естественное и благодаря какому сознание приобретает то определение, в силу которого оно подвержено мифологической последовательности,- теперь, кроме этого, нам не нужны никакие предпосылки. У этих же предпосылок уже не историческая природа. Граница возможных исторических объяснений была достигнута вместе с понятием доисторического сознания человечества, так что остался лишь путь в надисторическое. Слепой теизм прасознания, из какого мы исходим, полагается вместе с сущностью человека до всякого движения, до любых исторических событий, а потому его можно определять лишь как надисторический; точно так же и то движение, вследствие которого человек, выходя из отношения к божественной самости, подпадает действительному Богу, можно мыслить лишь как надисторическое событие.

При таких предпосылках меняется, конечно, и весь способ объяснения мифологии, потому что к самому объяснению мы понятным образом еще не можем перейти; однако, какой способ объяснения единственно возможен при только что названных предпосылках, можно предварительно видеть уже сейчас.

Первое - вместе с этими предпосылками отпадает само собою любое случайное ее возникновение; это становится ясным благодаря следующим рассуждениям.

Основа мифологии заложена уже в первом действительном сознании, и политеизм по сути своей возник уже на переходе к такому сознанию. Отсюда следует, что сам акт, каким

закладывается основа политеизма, западает не в действительное сознание, но совершается за его пределами. Первое действительное сознание обретается уже вместе с затронутостью его этим актом, который разделил его с его сущностным и вечным бытием. Сознание не может уже вернуться назад в него и не может ни преодолеть такое свое определение, ни подняться над самим собою. Такому определению присуще поэтому нечто непостижимое для сознания - оно есть не намеренное и не предвиденное следствие движения, которое нельзя взять назад. Его исток - в такой области, к какой сознание, будучи разделенным с нею, не имеет более доступа. Приобретенное, случайное превращается в необходимое и непосредственно принимает образ того, что не может быть преодолено, снято.

Изменение сознания состоит в том, что в нем живет теперь не абсолютно-единый, но лишь относительно-единый Бог. А за этим относительным Богом следует и второй - не случайно, но в согласии с объективной необходимостью, которую мы не постигаем, но все равно должны заранее признать как таковую (объективную). Итак, вместе с первым своим определением сознание одновременно подвержено необходимому последованию представлений, благодаря которым возникает настоящий политеизм. Сознание затронуто тем первым актом, и, коль скоро он положен, движение сознания через все эти следующие друг за другом образы совершается так, что мышление и воля, рассудок и свобода никак не участвуют в нем. Сознание впутывается в это движение внезапно и неприметно - уже непостижимым для себя самого образом. Это движение относится к сознанию как судьба, как всесокрушающий рок. В нем - противостоящая сознанию реальная, т. е. уже не находящаяся в его власти, сила,- сила, овладевшая им. Еще до всякого мышления сознание уже полонено принципом - принципом чисто природным, естественным следствием которого выступает многобожие и мифология.

Таким образом, впрочем, не в понимании философии, согласно которой люди начинают с животной тупости и бессмысленности, а в таком понимании, на какое указывают различные весьма характерные греческие выражения, как-то: *J e o p l h k t o V* , *J e o b l a b h V* , как если бы сознание было поражено, даже побито односторонне-единым,- таким образом, древнейшее человечество, безусловно, находится в состоянии несвободы, о котором мы, живущие по закону совсем иного времени, не можем составить себе непосредственного понятия; оно словно поражено ступором (*stupefacta quasi et attonita*) и, застигнутое чужой силой, положено вне себя, т. е. выведено из-под своей собственной власти.

Представления, в исследовании которых возникает политеизм - непосредственно политеизм формальный, опосредованно же политеизм материальный (симультанный), производятся в сознании помимо его участия и даже против его воли, и - чтобы со всей определенностью сказать нужное слово, которое положит конец всем прежним объяснениям, допускающим в мифологии "изобретение", и действительно даст нам то независимое от всякого изобретения, более того, противоположное любому изобретению, что у нас уже был повод потребовать,- мифология возникает вследствие неизбежного процесса (неизбежного - для самого сознания), исток которого теряется в надысториче-ском, таясь от самого же процесса,- сознание в отдельные моменты может противодействовать этому процессу, но в целом не может ни остановить его, ни повернуть вспять.

Тем самым выдвинуто общее понятие для способа возникновения мифологии - это понятие процесса; это понятие решительно выводит мифологию, а вместе с нею и все наше исследование из той сферы, в какой пребывали прежние объяснения мифологии. Вместе с этим понятием решен и вопрос о том, как разумелись мифологические представления тогда, когда они возникали. Вопрос, как они разумелись, показывает нам, сколь трудно или невозможно допускать, чтобы они разумелись как истина. Отсюда первая попытка - истолковать ее не в собственном смысле, т. е. предположить в ней истину, но иную, нежели непосредственно выраженная; и вторая попытка - видеть в них изначальную, однако искаженную истину. Однако в соответствии с полученным теперь результатом можно поставить такой вопрос: разумелись ли вообще как-либо мифологические представления, были ли они предметом разумения, свободного выражения мнения относительно истинности

чего-либо? И здесь, стало быть, вопрос был поставлен неверно. Мифологические представления ни изобретены, измышлены, ни произвольно приняты. Порождения независимого от мышления и воли процесса, они отличались для подпавшего ему сознания недвусмысленной и неотступной реальностью. Народы и индивиды лишь орудия процесса, который для них необъятен, которому они служат, не понимая его. Не в их власти избежать этих представлений, вобрать их в себя или не вобрать, ибо они приходят к ним не извне, они - в них, хотя никто не осознает, как они оказались здесь, ибо они приходят из недр самого сознания, которому рисуются с необходимостью, не допускающей сомнения относительно своей истинности.

Если прийти к мысли о таком способе возникновения мифологии, то становится вполне понятным, почему мифология, рассматривавшаяся исключительно с своей материальной стороны, оставалась столь загадочной; ведь известно, что для человека, лишенного соответствующего опыта, чуждым и невразумительным кажется многое из того, что опирается на определенный духовный процесс, на внутренний опыт, - тому же, от кого этот внутренний процесс не скрыт, все представляется понятным и разумным. Главный относящийся к мифологии вопрос - это вопрос о значении. Однако само значение может быть лишь значением процесса, в каком мифология возникает.

Если бы события и личности, составляющие содержание мифологии, были таковы, что мы, согласно нашим понятиям, могли бы считать их возможными предметами непосредственного опыта, если бы Боги были существами, которые могли бы являться, то никто никогда не задумывался бы над тем, чтобы принимать их как-либо иначе, нежели в прямом и буквальном смысле. Веру в истинность и объективность этих представлений, какую бы, безусловно, должны приписать язычеству (чтобы само оно не обратилось для нас в миф), объясняли бы попросту реальным опытом более раннего человечества; просто считали бы, что все эти личности, все эти события на деле представляли и являлись человечеству именно такими, т. е. в самом буквальном смысле были для него истинными, подобно аналогичным явлениям и событиям, которые рассказывают о потомках Авраама и которые для нас в нашем состоянии тоже невозможны, а для них были истинны. Но как раз то самое, о чем прежде и подумать было немыслимо, стало теперь возможным благодаря нашему объяснению, получившему теперь обоснование, и это объяснение - первое, которое способно отвечать на вопрос: как возможно то, что народы древности вполне доверяли религиозным представлениям, которые кажутся нам нелепыми и неразумными, что они не только доверяли им, но и приносили им самые суровые и нередко тяжкие жертвы?

Поскольку мифология - это нечто возникшее не искусственным, но естественным путем, а при наличии данной предпосылки - и возникшее с необходимостью, то в мифологии невозможно различать содержание и форму, материал и облачение. Представления не наличествуют поначалу в какой-либо иной форме, но они возникают именно в такой форме и, следовательно, вместе с нею. Мы в нашем курсе уже требовали однажды такого органического становления, однако принцип процесса, благодаря которому оно может быть объяснено, не был тогда еще найден.

Коль скоро сознание не выбирает и не изобретает ни сами представления, ни их выражение, то мифология сразу же возникает как таковая и не с каким иным смыслом, но с тем, какой она высказывает. Вследствие необходимости, с какой порождается содержание представлений, мифологии с самого начала присуще значение реальности и значение доктрины, а вследствие необходимости, с какой возникает форма, ей присущ исключительно собственный смысл, т. е. все в ней надо понимать так, как это высказывается, а не так, как если бы тут думали одно, а говорили другое. Мифология - не аллегорична, она тавтологична. Боги для нее - действительно существующие существа, которые вовсе не что-то иное, которые не значат ничего иного, но значат лишь то, что они есть. Прежде противопоставляли собственный смысл и учение, доктрину. Однако по нашему объяснению то и другое, собственный смысл и доктрину, невозможно размежевать, и, вместо того чтобы жертвовать собственным смыслом в пользу какого-либо значения и доктрины или, наоборот,

оправдывать собственный смысл за счет доктрины (как требует поэтический взгляд), мы, напротив, собственным же объяснением принуждены утверждать всеприсутствие единого и неделимого смысла.

Чтобы немедленно применить принцип безусловно-собственного смысла, вспомним, что в мифологии были различены два момента: 1) момент политеистический; что касается этого момента, то, отвергнув любой несобственный смысл, мы станем утверждать, что в мифологии речь действительно идет о Богах; что это значит, не требует после всех разъяснений нового разбора. К сказанному ранее прибавился только один новый вывод - о том, что основание и начало порождающего мифологию процесса заключено уже в первом действительном сознании человечества. Отсюда следует, что ни в какое мыслимое или мнимое время представления о Богах не могли быть предоставлены случайности возникновения (как принимается обычными гипотезами) и что прежде всего не остается такого времени, когда существовал бы будто бы домифологический политеизм, какой отчасти предполагается названными гипотезами, - нет больше ни времени такого политеизма, ни времени тех рефлексий по поводу явлений природы, из которых, согласно Гейне, Герману и Юму, возникает мифология; ведь уже первое действительное сознание было мифологическим по своей сути. А так называемый политеизм (который только называется так) будто бы зиждется на случайных представлениях о невидимых могущественных существах, однако никогда не существовало такой части человечества, какой удалось бы приобрести представления о Богах подобным образом. Политеизм до мифологии - это просто вымысел ученого направления; мы вправе считать исторически доказанным, что до мифологического политеизма не могло быть никакого иного, что, кроме мифологического, не было иного политеизма, что мифологический политеизм полагается процессом, который установлен теперь нами, и что нет такого политеизма, Боги которого не были бы действительными Богами и последнее содержание которого не составлял бы Бог. Однако мифология - это не просто вообще политеизм, но 2) политеизм исторический - до такой степени, что политеизм, который *potentia* или *actu* не был бы историческим, не мог бы называться и мифологическим. Однако и в этом моменте следует утверждать безусловно-собственный смысл и понимать как действительное - последование Богов. Последование Богов - это движение, какому на деле подвержено сознание, движение, которое совершается реально, истинно. Даже и во всех частных особенностях такого последования, в том, какой Бог предшествует какому, какой следует за каким, царит не произвол, но необходимость, и даже что касается особенных обстоятельств тех событий, какие встречаются в истории Богов, сколь бы странными ни казались они нам, для них в сознании всегда можно найти отношения, из которых естественно выросли соответствующие представления. Оскопление Урана, низвержение Кроноса и иные многочисленные события и деяния истории Богов не требуют - дабы обрести разумный и понятный смысл - иного, нежели буквального разумения.

Нельзя делать и другое, а именно, как пытались поступить с откровением, различать учение и историю, понимая последнюю как простое облачение первого. Нет учения вне истории, но сама же история и есть учение, и, наоборот, мифологическая доктрина заключена в ее историческом содержании.

Мифология в объективном рассмотрении - то самое, за что она выдает себя, это реальная теогония, история Богов; поскольку же действительные Боги это лишь те, в основе которых лежит Бог, то последнее содержание истории Богов - это порождение, это действительное становление Бога в сознании; Боги относятся к нему как отдельные порождающие моменты.

Субъективно, или по своему возникновению, мифология - это теогонический процесс. Мифология - это 1) процесс вообще, процесс, какой совершает сознание, - совершает так, что оно, будучи вынужденным останавливаться на отдельных моментах и во всем последующем удерживая предшествующее, переживает таким образом движение в буквальном смысле слова. Мифология это 2) действительно теогонический процесс, т. е. такой, который

происходит из сущностного отношения человеческого сознания к Богу, из отношения, в котором сознание по своей субстанции, в силу которого сознание вообще по своей природе (*natura sua*) есть полагающее Бога сознание. Поскольку же изначальное отношение таково по природе, сознание не может выступить из него так, чтобы не быть возвращенным в него посредством процесса. При этом сознание неизбежно (прошу хорошо заметить себе это) является как вновь полагающее Бога лишь опосредованно - именно в процессе, т. е. сознание неизбежно является именно как порождающее Бога, соответственно теогоническое сознание.

Лекция 9

ДЕВЯТАЯ ЛЕКЦИЯ

О внешне аналогичном взгляде на мифологию Отфрида Мюллера.- Что специфично для философии мифологии,- Экскурс об авторских правах на мысли. Переход к вопросу об объективном значении теогонического процесса.

Бросим с достигнутой нами позиции прощальный взгляд на чисто внешние предпосылки, с помощью которых прежние гипотезы пытались постичь мифологию (откровение тоже относится к числу тех предпосылок),- бесспорно, существенным шагом к философскому рассмотрению мифологии вообще был перенос проблемы ее возникновения вовнутрь первоначального человечества, когда создателями мифологии перестали считать либо поэтов, либо философов с их космогониями, либо приверженцев исторически предшествовавшего религиозного учения, но когда само человеческое сознание было признано подлинным местопребыванием и настоящим порождающим принципом мифологических представлений.

Во всем предыдущем развитии я старался по достоинству оценивать и отмечать на положенном месте всякий шаг вперед, каким наше разыскание обязано прежним исследователям, и даже в таких взглядах, какие могли казаться совершенно случайными, я старался найти такую сторону, с которой они все же представляли как необходимые. Наш метод гарантирует и то, что ни одно сколько-нибудь заслуживающее упоминания представление, касающееся мифологии, не будет обойдено. Обратить же особое внимание на одно сочинение побуждает нас само заглавие его, которое обещает нам нечто подобное нашему курсу по своему намерению и содержанию; мы имеем в виду сочинение безвременно скончавшегося К. Отфрида Мюллера "Пролегомены к научной мифологии", изданное в 1825 г. В нем я нашел такие высказывания, которые, как может показаться, вполне согласуются с некоторыми моими положениями, изложенными четырем годами ранее. "Мифология с самого начала возникла благодаря соединению и взаимопрониканию идеального и реального", где под идеальным понимается содержание мысли, а под реальным - содержание происходящего. Заметьте, что под "происходящим" О. Мюллер, как мы увидим, понимает не форму происходящего в мифологии, а реально происходящее за пределами мифологии. Он не желает и слышать об "изобретении" мифов, но только в каком же смысле? Как он поясняет сам, в том смысле, в каком изобретение "должно быть независимым и преднамеренным действием, в котором действующий нечто познанное им как неистинное облакает в одежды кажущейся истины". В таком смысле мы ни допускали, ни отвергали изобретение. Мюллер допускает все же и изобретение - постольку, поскольку оно всеобщее. Это явствует из того, что он предполагает: "Когда идеальное и реальное связываются в мифе, тут царит известная необходимость, так что ваятели мифа [получается, все же его изобретатели?] приводятся к нему [видимо, к мифу?] такими импульсами, которые одинаково воздействуют на всех, и различные элементы [идеальное и реальное] срастаются в мифе, хотя те, благодаря кому это происходит, и не сознают их различности". Так что, очевидно, все сводится к коллективному художественному инстинкту (вероятно, инстинкту народа, порождающего мифы) - возможность, с которой мы считались (см. третью лекцию), но которую тогда же и устранили. Кажется даже, что это взаимопроникновение идеального и реального в применении к мифологии (общую мысль ученый муж несомненно вынес из философской школы) не одному исследователю древности представлялось чем-то темным и мистическим. Поэтому О. Мюллер старается пояснить свою мысль на примерах, и тут мы

ясно видим, что имеет он в виду. Первый пример - это чума из первой песни "Илиады", где, как известно, Агамемнон оскорбляет жреца Аполлона, жрец молит об отмщении и Бог немедленно насыплет на войско чуму; если теперь считать верными все эти факты, т. е. что жрец Аполлона напрасно просит отдать ему дочь, что его просьбу отвергают с насмешками и издевательствами, что вслед за тем войско поражает чума, если, значит, считать верными эти факты, то "все те, кто был исполнен веры в мощь Аполлона, в его способность мстить и карать", тотчас же сами собою и с полным единодушием устанавливали связь между мольбой оскорбленного жреца, обращенной к Аполлону, и чумой, ниспосланной Богом, и были столь же убеждены в существовании этой связи, как и в самих фактах (тут мы видим, что значит для него "происходящее"), которые всякий наблюдал собственными глазами. Отсюда можно выводить, что объяснение, какое излагает наш автор, вовсе не относится к тому, что единственно является здесь загадочным, а именно к тому, как случилось, что люди были убеждены в существовании Аполлона и в его способности мстить и карать, т. е. объяснение вовсе не распространяется на собственное содержание мифологии, потому что рассказ первой песни "Илиады" так же мало относится к самой мифологии, как рассказ о *legio fulmi-natrix* и тому подобные вещи - к самому учению христианства. Когда я установил это, то увидел, что пролегомены О. Мюллера не имеют ничего общего с философией мифологии. Эта последняя относится к изначальному, к самой истории богов, а не к тем мифам, которые возникают оттого, что такой-то исторический факт приводится в связь с тем или иным божеством, и вот причина, почему взгляд О. Мюллера и не мог быть упомянут раньше, в числе иных взглядов на мифологию,- он относится не собственно к мифологии. Это было бы все равно, как если бы кто-нибудь, когда речь идет о смысле христианства, заговорил бы о легендах, объясняя, как они возникали. Конечно, у кого что болит, тот о том и говорит: если люди полны представлений о Богах, то они примешивают эти представления к любым отношениям и к любым рассказам, и так, наверное, и возникают, без уговора и без намерения, по своего рода необходимости, мифы в понимании О. Мюллера.

Во всем нашем изложении я стремился к исторической верности в отношении своих предшественников, стараясь воздать каждому по заслугам, так что, надеюсь, никто не будет пенять мне, если я применю к себе самому это правило справедливости и оставлю за собою тот самый первый шаг, без которого я едва ли когда-либо читал лекции по мифологии,- шаг заключался в мысли искать местопребывание, *subjectum agens*, мифологии в самом человеческом сознании. Эта мысль - поставить на место изобретателей, поэтов и вообще индивидов человеческое сознание - чуть позже обрела соответствие себе в попытке превратить в носителя и опору всех христианских идей христианское сознание. Хотя, как представляется, анализируя учения об откровении, приходится скорее искать средств освободиться от всех объективных проблем, тогда как в первом случае все дело было в том, чтобы утвердить объективность мифологических представлений.

Г^оте сказал однажды - не помню сейчас, по какому поводу: кто хочет добиться чего-то в своей работе, притом так, чтобы ему не очень мешали, тот будет по мере возможности благоразумно скрывать свои замыслы. Самая малая беда, какой он должен дожидаться в противном случае, состоит в том, что, коль скоро люди думают - он-то знает, где зарыт клад, многие поспешат вырыть клад раньше его или, если уж они очень вежливы и скромны, пожелают помогать ему в раскопках. Однако хуже всего публичному лектору, если только он не твердит давно всем известное, ведь его окружают тысячи ушей, а то, что произносится в Германии с кафедры, тотчас же разносится в самую дальнюю даль разными путями, разносится по контрабандным тропам, главным образом в виде конспектов. Когда же академические преподаватели не вполне равнодушны к тому, что их устно изложенные мысли присваивают себе недозволенным образом другие люди, то это нередко неверно истолковывают - то принимают это за признание в бедности собственных идей, то порицают их за недостойную неблагодарность. С первым можно примириться, потому что никто не обязан быть богатым идеями и бедность не позорна, если человек сам не повинен в ней. Что же касается второго упрека, то нужно быть справедливым и поразмыслить над

следующим: если человек не был столь счастлив, чтобы защищать отечество с оружием в руках, если он никогда не принимал участие в общественных делах управления и законодательства, если в ответ на вопрос "Die cur?" он может предъявить лишь свои поэтические создания или некоторые научные идеи, то этот человек все же имеет право охранять во всей чистоте то самое, на чем основывает он свое значение в глазах современников или потомков; вот почему и самые благородные умы всегда болезненно воспринимали присвоение посторонними людьми их идей. Только что названный великий поэт упоминает о том в своем жизнеописании вот по какому поводу: один его знакомый успевает разработать его же сюжет (и не такой уж завидный!) раньше его. Если скажут, что богатому пристало делиться с бедняками своим богатством, то ведь у каждого человека, у которого есть мысли о предметах научных или обыденных и который привык высказывать их в доверительных беседах, не будет недостатка в ситуациях, когда он сможет упражняться в этой христианской добродетели втихомолку. Однако и щедрости положен предел, потому что ни одна добродетель не творит столько неблагодарных, как эта. Я говорю не о той обычной неблагодарности, о которой сокрушаются профессора, быть может, все такое происходит вполне естественно, как с полюсами магнита, когда соприкосновение немедленно рождает противоположный себе заряд. А уж кому хотя бы раз случалось вынести на рынок мысли другого, случайно ставшие ему известными, тот, естественно, остается непримиримым врагом этого другого на всю жизнь. Странно, что именно те, кто крайне энергично выступает против незаконных перепечаток книг и самыми скверными прозвищами наделяет занимающихся этим позорным ремеслом, призывают снисходительно относиться к незаконным предварительным публикациям, хотя эти последние, если они достигают цели, представляют собою гораздо худший вид воровства. Ведь полные ошибок и опечаток книги служат аргументом против перепечаток, но почему-то никто не думает о том, в каком растерзанном и измаранном виде обнародуются краденые мысли - они самому автору противны. Пользоваться конспектами, написанными под диктовку публичного лектора, который не пересказывает давно известное, а излагает новые и своеобразные идеи, - это значит учиться; не признавать же себя учеником - значит пытаться обойти своих конкурентов, которым такой источник недоступен или которые пренебрегают им; ведь если даже воздерживаться от того, чтобы материально пользоваться чужими мыслями, то все равно получаешь выигрыш в знании метода, способа разработки, терминологии, коль скоро все это ново и специфично. Впрочем, если всему такому и не придается столь большое значение, то потому, что настоящего автора в конце концов всегда отличишь, тогда вместо *Sic vos non vobis* исполнится другое речение: *Sic redit ad domimum quod fuit ante suum*.

Последний полученный нами результат был вот каким: мифология в общем смысле возникает благодаря процессу, в специальном - благодаря теогоническому процессу, в каком по своей сущности заключено человеческое сознание. Как только мы обрели понятие теогонического процесса, это понятие в соответствии со всем ходом нашего исследования должно непосредственно стать исходным пунктом нового развития, и именно этот процесс составит единственный предмет научной дисциплины, введением, в которую служили все предыдущие лекции. От вашего внимания не ускользнуло то, что пока мы воспользовались своим результатом лишь для рассмотрения субъективного значения процесса, т. е. того значения, какое он имеет для человечества, постигнутого таким процессом. Этот вопрос надлежало разрешить прежде всего потому, что все наше исследование исходило из первоначального значения мифологии для тех, в ком она впервые возникла. Итак, что касается этого вопроса, то тут достигнут вполне удовлетворительный итог, и исследование можно считать законченным. Однако именно поэтому мы призваны разрешить более высокий вопрос, а именно что означает указанный процесс не относительно сознания, какое подпало ему, но что означает он сам по себе, объективно.

Мы видели, что порождаемые в этом процессе представления обладают субъективной необходимостью для человечества, захваченного им, и равным образом субъективной истинностью. Однако это, как вы сами понимаете, ничуть не препятствовало бы тому, чтобы

те же самые представления, рассмотренные объективно, тем не менее были ложными и случайными, и в этом отношении тоже мыслимы объяснения, о которых не могло быть и речи прежде, потому что они становятся возможными лишь теперь, на достигнутом уровне субъективной необходимости. Прежние объяснения со всеми их предпосылками застряли в историческом времени, мы же теперь выдвинули такое объяснение, которое восходит к надысторическому процессу, и теперь здесь мы встречаем таких своих предшественников, о каких не могли еще думать раньше. Весьма древнее мнение и язычество, и всю порчу в человечестве выводит из грехопадения, только из него. Такое объяснение приобретает то чисто моральную, то пиетистскую или мистическую окраску. Однако, в каком бы виде оно ни представало, оно заслуживает признания уже за понимание того, что мифологию нельзя объяснить, не представив себе, что человек был реально, материально сдвинут со своего первоначального места. В этом моменте такое объяснение согласуется с нашим; однако дальше оно протекает иначе, потому что тут считают нужным привлечь природу и толковать политеизм как обожествление природы. Этот теологический взгляд отличается от аналогичных объяснений, пользующихся известностью, тем, как, согласно ему, человечеству приходит на ум обожествлять природу; однако сама идея обожествления природы относит такое объяснение к той группе толкований, которая была у нас уже прежде. Вследствие греха человек оказывается в сфере притяжения природы и, все глубже и глубже падая в этом направлении, смешивает творца и тварь, а тогда творец перестает быть для него единым и становится множественностью. Вот коротко содержание такого объяснения - в наипростейшей форме. Если же объяснение повернуто в сторону мистики, то оно приобретает примерно такой вид. Тут мы должны исходить не из изначального знания, сколь бы великолепно оно ни было, но из бытия человека в божественном единстве.

Человек сотворен в самом центре божества, его сущность - пребывание в центре, ибо лишь здесь он на своем истинном месте. Пока он тут находится, он все вещи, каковы они в Боге, видит не в той бездуховной и лишенной единства поверхностности, присущей обыкновенному зрению, но в том, как они по порядку ступеней вбираются друг в друга, в человека как их владельца и через человека в Бога. Но как только человек выдвинулся из средоточия всего и отклонился от него, так все окружение смешивается для него, божественное единство сдвигается для него с места, потому что он сам уже не пребывает над вещами, божественно,- он пал и оказался на одной ступени с ними. Однако коль скоро он хочет утвердить свое центральное положение и сопряженное с таковым созерцание, находясь при этом уже в ином месте, то из всех этих попыток, устремлений, усилий удержать изначальное божественное единство во всем том, что уже нарушено и разлетелось во все стороны, возникает некий средний мир - тот мир, который мы называем миром Богов, и мир этот - как бы сновидение о высшем существовании, сон, который человек какое-то время продолжает видеть после того, как выпал оттуда, и, действительно, этот мир Богов возникает для него произвольно, вследствие необходимости, которая возложена на него его изначальным отношением к Богу,- отношением, какое продолжает действовать в человеке, пока он наконец не пробуждается и, придя к самосознанию, не смиряется с этим миром вне Бога, радуясь тому, что развязался с непосредственным отношением, какое не мог долее утверждать, но тем более усиливаясь поставить на место того отношения отношение опосредованное, притом освобождающее его самого.

Такое объяснение и восходит к прабытию человека, и мифология здесь следствие произвольного процесса, какому человек подпадает вследствие того, что сдвигается со своего исконного места. Однако, как вы и сами видите, согласно этому объяснению, мифология была бы лишь чем-то ложным, а также чисто субъективным, поскольку состояла бы в таких представлениях, которым не отвечала бы никакая действительность вне их, потому что обожествляемые предметы природы - это ведь уже не реальные предметы. Но прежде всего следовало бы подчеркнуть случайность, какую приносят в объяснение сами вещи, к которым приходится прибегать, тогда как тот способ, каким мы пришли к понятию процесса, влечет за собой то, что ему, этому процессу, нет нужды ни в чем, кроме самого

сознания, кроме самих полагающих этот процесс, определяющих его принципов. 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. В нашем изложении был такой момент, когда мы все рассмотренные нами до того времени объяснения подвели под понятие иррелигиозных, с тем чтобы противопоставить им, в общем смысле, как единственно возможное, объяснение религиозное; теперь же нам нужно еще более общее наименование, чтобы все опровергнутые теперь религиозные объяснения присоединить к устраненным ранее. Все эти встретившиеся нам раньше объяснения, в том числе и религиозные, которые приписывают мифологическим представлениям лишь случайное или субъективное значение, мы назовем теперь объяснениями субъективными - над ними всеми победно возвышается объяснение объективное, единственное, одержавшее верх над всеми.

Мифологический процесс, причинами которого выступают теогонические потенции, отличается не просто религиозным вообще, но объективно религиозным значением - в мифологическом процессе действуют полагающие Бога потенции как таковые. Однако и этим не достигнуто последнее определение, потому что ведь мы слышали раньше о таком монотеизме, который разошелся разлетелся на куски - в политеизме. А тогда деятельные в процессе теогонические потенции могут быть такими, что они расходятся в нем и, расходясь, обеспечивают этот процесс. Тогда мифология была бы все же чем-то лишь искаженным - разрушенным, разодранным прасознанием. Правда, прежде под монотеизмом, который будто бы разложился в многобожие, понимали монотеизм исторический - он, как предполагали, существовал в какую-то эпоху человеческого рода. Но с таким монотеизмом нам пришлось распрощаться. Зато тем временем мы приняли существование сущностного, т. е. потенциального, монотеизма прасознания. Так, может быть, этот монотеизм разрушился в теогоническом процессе, а тогда мы могли бы сказать: те самые потенции, которые в своем совокупном действии и в своем единстве обращают сознание в сознание, полагающее Бога, - те самые потенции, расходясь, становятся причинами процесса, в котором полагаются Боги, следовательно, возникает мифология.

Но давайте задумаемся: как в том процессе, какой мы принимаем, могло бы разрушаться истинное единство, если, напротив, разъяснено, что процесс заключался в разрушении ложной единности как таковой, а это разрушение само было лишь средством, лишь переходом - ни с какой иной целью, кроме как с целью восстановления истинного единства, воссоздания и в конечном счете осуществления в сознании того самого монотеизма, который поначалу был лишь сущностным или потенциальным?

Против этого можно возразить следующее. Мифология - это сущностно-сукцессивный политеизм, а таковой может возникать лишь в результате действительного последования потенций, последования, в котором каждая предшествующая потенция требует последующей, последующая восполняется предшествующей и, наконец, вновь полагается истинное единство; однако именно это последовательное выступление составляющих и восстанавливающих единство потенций и есть ведь не что иное, как расхождение, или же оно по меньшей мере предполагает, что потенции уже разошлись внутри себя.

Последнее можно было бы признать, с тем, однако, добавлением, что такое расхождение совершается не в процессе, порождающем мифологию, потому что в нем, в

этом процессе, потенции следуют друг за другом лишь для того, чтобы вновь полагать и порождать единство. Поэтому смысл процесса не в расхождении, но, напротив, в схождении полагающих единство моментов; сам процесс состоит не в разделении, а в объединении разделенного. Повод к такому процессу подает, по всей видимости, потенция, которая овладевает сознанием совершенно, исключая все иные, причем так, что сознание не подозревает об этом; но вот именно эта самая снимающая пока истинное единство потенция преобразуется - она смещается со своего исключительного места и преодолевается процессом - преобразуется в такую потенцию, которая полагает теперь единство уже не просто молчаливо, неявно, но действительно, т. е., как я обычно говорю, *cum ictu et actu*, так что полагаемый тем самым монотеизм - это теперь монотеизм действительный, возникший и одновременно постигнутый - предметный для самого сознания. То ложное, чем полагается напряженность, что подает повод к процессу, таким образом, дано еще до процесса; в процессе же как таковом (а в этом-то все и дело!) нет поэтому ничего ложного, а есть лишь истина, ведь это процесс восстанавливающейся и благодаря этому осуществляющейся истины; итак, не в отдельном, правда, моменте истина, иначе не было бы необходимости в поступательном движении 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.

Находя совершенно невозможным отыскать истину в мифологии, как она есть, решались в лучшем случае узнавать в ней истину искаженную, однако сама невозможность отыскать истину проистекала именно оттого, что отдельные представления рассматривались как таковые, не в их последовательности, но в их абстрактности, т. е. оттого, что их не возвышали до понятия процесса. Можно признавать, что отдельное в мифологии - ложно, однако от этого не ложно целое в его последнем разумении, не ложно целое, рассмотренное как процесс. Сукцессивный политеизм - это лишь путь к новому порождению истинного единства, многобожие как таковое лишь акцидентально, и такая акцидентальность вновь снимается в целом (если иметь его в виду); не в многобожии интенция процесса. Поэтому же можно было бы сказать и так: ложное в мифологии наличествует лишь в силу неверного понимания процесса, или, иначе, оно обретается лишь в растащенном, в рассмотренном по отдельности, но ведь это лишь порок наблюдателя, который видит мифологию только с внешней стороны, а не в ее сущности (в процессе); этот порок объясняет ложный взгляд на мифологию, а не ее саму.

Чтобы наглядно пояснить это, можно было бы сравнить моменты мифологии с отдельными тезисами философии. Каждый тезис истинной системы истинен на своем месте, в свое время, как момент в поступательном движении, и каждый тезис ложен, если рассматривать его отдельно, если изымать его из неодолимого поступательного движения. Так неизбежно наступает такой момент, когда надо сказать: Бог - это непосредственный принцип природы, ибо может ли быть что-то, что не было бы Богом, нечто, откуда надо исключить Бога? Для ограниченных умов такой тезис уже пантеизм, и под всем тем, что есть Бог, они понимают все вещи; но ведь над вещами стоят чистые причины, из которых лишь выведены вещи, и именно потому, что Бог есть все, он есть и противоположное любого непосредственного принципа, а сам тезис истинен или ложен в зависимости от того, как его рассматривать,- он истинен, если его смысл таков: Бог есть принцип природы, но не с тем, чтобы быть таковым, а с тем, чтобы вновь снимать себя как таковой, чтобы отрицать себя как такой принцип и полагать себя как дух (вот у нас уже и три момента); он ложен, если бы его смысл был таким: Бог есть этот принцип в особенности, неподвижным и исключительным образом. Попутно можно сейчас заметить, что самым пустоголовым и самым неспособным людям с помощью простейшего фокуса легко удастся превратить глубоко продуманное положение в ложный тезис, вопреки явным предостережениям не понимать его так, они выделяют его, берут отдельно, умалчивая о том, что следует за ним, поступая так то ли с намерением, то ли без всякого намерения, что, конечно, бывает чаще, потому что они вообще

неспособны постигать целое какого бы то ни было рода.

"Так что же - политеизм не ложная религия и вообще на свете нет ложной религии?" Что касается первого, то, согласно нашему взгляду, мифология не ложна лишь в себе самой; если принять ее предпосылку, она истинна, как ведь и природа истинна, только если принять ее предпосылку. Что же касается второго заключения, то уже объяснено, что ложен любой момент мифологии, рассмотренный не как таковой, т. е. вне его сопряженности с другими. Теперь же, в соответствии с тем, на что уже указывалось раньше, нам следует в различных мифологиях народов на деле видеть лишь моменты - моменты процесса, проходящего через все человечество; в этом смысле любая политеистическая религия, закрепившаяся у какого-либо народа и сохраняющаяся в таком виде, ложна, она ложна как таковая, как момент исключительного пребывания. Но мы-то как раз рассматриваем мифологию не в этих отдельных обособленных моментах, мы рассматриваем ее в целом, в непрерывной взаимосвязи ее движения, проходящего сквозь все эти моменты. Доколе человечество и, стало быть, каждая его часть еще погружены в это мифологическое движение, доколе их - скажу так - несет на себе этот поток, доколе они находятся на пути к истине; лишь тогда, когда народ изымает себя из этого движения и предоставляет вести этот процесс в его поступательном развитии иному народу, он начинает впадать в заблуждение и пребывает в ложной религии.

Не какой-то отдельный момент мифологии, лишь процесс в целом - истина. Различные же мифологии - это лишь различные моменты мифологического процесса. В этом смысле, конечно, всякая взятая по отдельности политеистическая религия ложна (ложна, к примеру, и относительный монотеизм), однако, если рассматривать политеизм как целое его последовательных моментов, он есть путь к истине и в этом смысле сам есть истина. Отсюда можно было бы кому-нибудь вывести: самая последняя, объединяющая все свои моменты мифология - вот истинная религия. Так это и есть - известным образом в той мере, в какой истина вообще достижима в процессе (какой мы принимаем), предпосылкой которого является отчуждение от божественной самости; божественная самость отсутствует, правда, в мифологическом сознании, однако присутствует образ и подобие Бога. Образ не то, что сам предмет, и в то же время он все равно как сам предмет - в этом смысле образ содержит истину; но поскольку он не есть сам предмет, постольку образ и не есть истинное. Именно так, в таком смысле, в последнем мифологическом сознании восстанавливается образ истинного Бога, но это не значит, что тем самым тут дано отношение к божественной самости, т. е. к самому истинному Богу, доступ к которому открывает лишь христианство. Монотеизм, к какому приходит мифологический процесс, - он не ложный (вообще не может быть ложного монотеизма), но по сравнению с истинным, эзотерическим он только экзотерический монотеизм.

Политеистические религии, взятые по отдельности, ложны, но в том смысле, однако, в каком истины, т. е. той истины, что присуща вещи в пределах целого и как моменту целого, нет ни в одной вещи природы, коль скоро она обособлена от движения, проходящего сквозь все, или коль скоро она выброшена из этого движения и осталась лишь мертвым осадком. Не только те языческие народы, существование которых продолжается и по сей день, как, например, индийцы, пребывают в совершенно тупом отношении к предметам своего суеверного почитания, но, в сущности говоря, у обыкновенного грека тоже не было какого-либо иного отношения к Богам его наличной, раз и навсегда остановившейся религии. Ложная религия как таковая - это всегда лишь мертвый, обесмыслившийся остаток процесса, который в своей целостности есть истина. Любые практические действия, какие основываются на неведомой уже взаимосвязи или на уже непонятном процессе, - это суеверие, суперстия. Уже издавна задавались вопросом об этимологии, т. е. исконном значении, этого латинского слова. Одни считали, что это слово поначалу характеризовало верования, касавшиеся душ умерших; субъекты суеверия тут названы, но самое главное (именно само суеверие) не выражено. Еще лучше было бы, однако, сказать, что любая ложная религия - это только *superstes quid* - оставшееся от того, что более не понимается.

Неких Богов, вероятно таинственных, римляне называли *praestites*; можно поэтому допустить, что эти же Боги в более древней форме именовались *superstites* с тем же значением (предстоящих Богов).

Итак, в соответствии со всем только что обсужденным можно было бы сказать, что политеистические религии подобны обесмысленному целому, они словно развалины опрокинувшейся системы; однако такой аналогией не объяснить возникновения. Единство надо искать не в прасистеме, которую когда-то ранее понимали, а в процессе, которого уже не понимают, но в котором не просто субъективная (для захваченного процесса человечества) истина, а истина в себе, объективная истина; и то самое, что раньше не считали возможным, о чем даже не думали, то самое вытекает теперь как необходимое следствие из выдвинутого нами способа объяснения, а именно истина заключена в мифологии как таковой, т. е. в мифологии постольку, поскольку она есть процесс, успешивный политеизм.

Весьма желательно воспользоваться последним полученным нами результатом, чтобы представить в виде схемы краткий обзор различных взглядов, какими предстают они, если исходить из объективной истины в качестве главной точки зрения. Замечу одно: при такой классификации взгляды отчасти располагаются в ином порядке, нежели в нашем развитии, и это лишь естественно, так как наше рассуждение исходило из вопроса о том, как понимались мифологические представления, и, следовательно, тогда речь могла идти лишь о возможной субъективной истинности.

А.

В мифологии вообще нет истины; мифология

1) либо понимается чисто поэтически, и истина, какая обнаруживается в ней, чисто случайна;

2) либо же она состоит из бессмысленных представлений, порожденных невежеством, позднее развитых поэзией и сложившихся в поэтическое целое

(И. Г. Фосс)

В.

В мифологии есть истина, но не в мифологии как таковой. Мифологическое - это

1) либо облачение, сокрытие

а) исторической истины

(Евгемер);

б) истины физической

(Гейне);

2) либо неверное понимание, искажение

а) чисто научной (существенно иррелигиозной)

(Г. Герман);

б) религиозной истины

(У. Джонс)

(Ф. Крейцер)

С.

Есть истина в мифологии как таковой.

Вы сами заметите поступательное движение от А через В к С; третий же взгляд действительно объединяет два других - постольку, поскольку первый взгляд удерживает собственный, буквальный смысл мифологии, однако с отрицанием за ней значения доктрины, второй взгляд допускает смысл доктрины и то, что в мифологии подразумевается истина, которая, однако, наличествует лишь как скрываемая или искажаемая, тогда как третий взгляд в мифологии, понимаемой буквально, одновременно видит и ее истину. Такой взгляд, как поймете вы сами, стал возможным лишь благодаря объяснению; ибо лишь потому, что мы принуждены видеть в мифологии необходимость возникновения, мы принуждены признавать за нею и необходимое содержание, т. е. истину.

Истина мифологии - это в первую очередь и в специальном отношении истина

религиозная, ибо процесс, в котором мифология возникает, есть теогонический процесс, и она, бесспорно, субъективна, т. е. для человечества, охваченного этим процессом, она обладает только этим, именно религиозным, значением. Однако нет ли в истине, присущей мифологии, и нет ли у процесса, в котором мифология возникает, - если рассматривать его абсолютно - также и всеобщего, а не только особенного значения?

Поразмыслите о следующем. Те реальные (действительные) силы, которые приводят в движение сознание в мифологическом процессе, те силы, последование которых и есть именно этот процесс, определены у нас как такие, благодаря которым сознание исконно и сущностно есть сознание, полагающее Бога. Эти силы, творящие сознание, как бы включающие его в процесс, - возможно ли, чтобы они были иными, нежели те силы, какими положена и сотворена природа? Ведь человеческое сознание не менее, чем природа, есть нечто созданное, и оно не вне творения, оно - край творения, а потому все потенции должны взаимодействовать, направляясь в него как в свою цель, - все те потенции, что прежде этого действуют в природе на удалении друг от друга и в напряжении друг относительно друга. Поэтому те силы, которые, как мы выразились раньше, вновь поднимаются из глубины сознания и раскрываются как силы теогонические, - ведь эти силы не могут быть иными, нежели те, что породили сам мир, и именно тогда, когда они вновь восстают, они из субъективных, подчиненных сознанию как своему единству, вновь становятся объективными, вновь принимают - по отношению к сознанию - свойство внешних, космических сил, свойство, которое, полагая сознание, они утрачивали в своем единстве. Как сказано, мифологический процесс может быть лишь восстановлением снятого единства, однако восстановиться это единство может лишь тем самым способом, каким оно исконно полагалось, т. е. потенции должны пройти через все взаимные положения и отношения, какие были у них в процессе природы. Не в том дело, чтобы мифология возникала под влиянием природы, ибо этот процесс скорее выводит внутреннее из-под ее влияния, но в том, что мифологический процесс, следуя тому же закону, проходит через все те ступени, через какие изначально прошла природа.

И вообще нельзя думать, чтобы принципы такого процесса, какой раскрылся как процесс теогонический, были бы иными, нежели принципы всего бытия и всего становления. 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 исключаящая 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. Содержание мифологии - не абстрактно-религиозно, наподобие обычных понятий теизма. Между сознанием в его чистой сущности и сознанием в его осуществленности, между сущностно положенным в нем и осуществленным в нем единством, целью всего процесса, простерся мир. Моменты теогонического движения наделены поэтому смыслом не исключительно для него самого, они наделены всеобщим значением.

Мифология познается в истине, а потому познается истинно лишь тогда, когда познается в процессе. Процесс же, который повторяется в ней, но лишь особым образом, - это всеобщий, абсолютный процесс, поэтому истинное знание мифологии - то, которое представляет в ней абсолютный процесс. Однако представлять таковой - дело философии; поэтому подлинное знание мифологии - это философия мифологии.

Нельзя извращать это положение, как это происходило прежде со многими подобными. Идею процесса необходимо представить не на примере какой-то вымышленной, но именно на примере реальной мифологии; однако все дело в том, чтобы познать не просто какие-то всеобщие очертания, но в том, чтобы познать моменты в случайной форме, какую неизбежно принимают они в действительности; однако откуда бы мы знали об этих формах, как не благодаря пути исторических разысканий, которые философия мифологии, стало быть,

отнодь не считает малоценными, но, напротив, предполагает? Установление фактов мифологии - это первым делом забота исследователя древности. Философ же волен верить его - верно ли, со всей ли полнотой установлены им факты?

Кстати, заметим, что наше положение "истинная наука мифологии - это философия мифологии" выражает лишь то, что другие способы рассмотрения не познают истину в мифологии; однако об этом они сами ведь и говорят, отрицая истину за мифологией либо вообще, либо в мифологии как таковой.

Однако, произнеся слова "философия мифологии", мы должны были сразу же увидеть проблематичность этого понятия, которое само нуждается в обосновании. Ведь конечно же всякий волен соединять слово "философия" с любым предметом, обозначив его словом в родительном падеже. В какой-нибудь стране и в "Философии поварского искусства" не было бы ничего особенного, да и в Германии в прежние года мы получили в свои руки написанную одним чиновником князя Турн-унд-Таксис "Философию почтового дела", причем она была разработана согласно категориям Кантовой философии. Весьма выдающийся для своего времени труд известного ученого Фуркруа носил название "Философия химии", однако не отличался философскими качествами, если не считать таковыми изящество формы и логическую упорядоченность изложения. Нам же, немцам, мера подобных словосочетаний задана понятиями "философия природы", "философия истории", "философия искусства", так что мы должны остерегаться применять их там, где подобная формула может выразить лишь то, что в исследовании есть ясность изложения и метод или что о поименованном предмете излагаются какие-то философские мысли вообще; ведь ясность и методичность изложения - это общие требования, предъявляемые к любой работе, а что касается философских мыслей, то о каком же предмете на белом свете нельзя иметь их, если у человека есть способности!

Объективное, независимое от человеческих мнений, мыслей и желаний возникновение мифологии придает ей объективное содержание, а вместе с объективным содержанием и объективную истинность. Но мы не могли заранее предпосылать такой взгляд, от которого зависит, чем будет выражение "философия мифологии" - научно допустимым выражением или неверно употребленным сочетанием слов. А обосновывая свой взгляд, мы все еще оставались за пределами объявленной нами научной дисциплины, на позициях предварительного исследования, которое - почему бы не подумать задним числом - могло бы достичь своей цели и более коротким путем, если бы мы сразу же исходили из мифологии как всеобщего феномена, заключив о неизбежной всеобщности причин; однако подобное умозаключение не повело бы нас к определенной природе этих причин, какая теперь равным образом познана нами; кроме того, ему противоречили бы такие объяснения, согласно которым предполагаемая всеобщность лишь иллюзорна, поскольку родство содержания различных мифологий опосредовано лишь внешне, опосредовано переходившей от народа к народу традицией, а ведь такой способ объяснения был выдвинут не первыми попавшимися, случайными людьми, а учеными мужами, на стороне которых то, что занимались они этим предметом по долгу службы и самым основательным образом, а проницательность их в исследованиях иного рода общепризнана. Особенно же надо было преодолеть обычную для многих антипатию к философскому вмешательству в чужие дела; ведь если бы мы назвали чьи-то взгляды и объяснения нефилософскими, нам просто ответили бы: наши взгляды и не обязаны быть философскими, мы и не притязаем на это,- так бельгийцы отвечали агентам Иосифа II: "Nous ne voulons pas ktre libres". Вот таким людям и надо было сначала доказать несостоятельность их объяснений, прибегнув к иному способу. Однако и доказательство не было делом совсем уж нефилософским. Ведь если, по словам Платона и Аристотеля, философ по преимуществу любит достойное удивления, то, выходит, он вполне занят своим делом, когда повсюду выискивает удивительное, в особенности если оно искажено и прикрыто ложными объяснениями, а он освобождает его от таких покровов и стремится явить миру во всей чистоте облика. Да и со стороны формы - ведь простого перечисления тут мало - занятие было философским, поскольку применялся метод, при котором истинное

достигается путем последовательного отрицания относительно-истинного, т. е. одновременно и относительно-ложного. Но философией мифологии наше объяснение сделалось лишь тогда, когда не осталось никакой иной возможной предпосылки, кроме необходимого и вечного отношения человеческой природы, которое в поступательном движении превращается для человека в закон. И потому мы не выдвинули наше понятие как бы диктаторским жестом, сверху вниз, а обосновывали его, начиная снизу, что единственно можно считать убедительным для всех. Взгляды других должны были послужить нам при этом руководством к достижению взгляда истинного, потому что среди всех этих взглядов нет такого, который не постиг бы одной стороны, какого-либо момента в предмете,- все такие стороны и моменты необходимо постигнуты и осмыслены также и завершенной теорией.

Позиция этой первой части нашего исследования была по преимуществу историко-критической, или диалектической, и время, затраченное на нее, не сочтет дурно употребленным ни один человек, знающий ценность для науки полного, начинающего с самых основ и исчерпывающего все возможности, исследования хотя бы одного предмета.

Понятие "философия мифологии" входит в более общее - теория мифологии. Одно и то же может становиться предметом чисто внешнего познания, когда речь идет просто о наличном бытии предмета, не о его сущности; если подняться до сущности, познание будет теорией. Отсюда легко усмотреть, что возможна лишь теория того, в чем есть истинная сущность; понятие же сущности состоит в следующем - быть принципом, источником бытия или движения. Механизм не действует сам по себе, и, однако, слово "теория" применяется к чисто механическому порождению движения, тогда как не говорят о теории в тех случаях, когда нет хотя бы видимости внутреннего источника движения, внутренней сущности, все приводящей в движение.

Такая сущность, такой внутренний принцип отсутствует в мифологии, если следовать прежним ее объяснениям, которые по этой причине можно называть "теориями", лишь злоупотребляя этим словом. Теория любого естественного или исторического предмета - это не что иное, как философское созерцание его, причем все дело в том, чтобы открыть в нем зародыш живого, тяготеющий к развитию, или вообще истинную, настоящую его природу.

На первый взгляд нет ничего менее сходного, нежели истина и мифология, что выражено и тем словом, которым пользовались долгое время,- "учение о баснях"; нет больших противоположностей, чем 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 делать прежде, когда, рискнув считать что-то разумным или осмысленным, именно это провозглашали существенным, все же остальное объявляли случайным, относящимся к облачению или к искажению сущности. Намерение, напротив, должно быть таким, чтобы и форма явилась как необходимая и постольку разумная.

Если кто-нибудь видит в мифологии лишь то, что противится нашим обычным понятиям, так что она представляется ему как бы вовсе недостойной какого-либо рассуждения, тем более философского созерцания, тот пусть поразмыслит над тем, что конечно же природа не вызывает удивления у человека бездумного, чей взгляд притупился от каждодневного наблюдения ее, а между тем мы вполне можем представить себе такое духовное и нравственное настроение, для которого эта же природа явится не менее невероятной, удивительной и странной, чем сама мифология! Человек, привыкший жить в высоком духовном и моральном экстазе, вполне мог бы спросить, когда бы его взгляд вновь нечаянно упал на землю: для чего эти нагромождения материи, бесполезно растроченной на фантастические формы скал и утесов? Могло ли Богу или все равно какому моральному существу нравиться творить подобный мир? Для чего эти фигуры животных, отчасти баснословные, отчасти чудовищные, в самое существование которых, по большей части совершенно бесцельное, мы бы не поверили, если бы не видели их собственными глазами? Для чего в поведении животных так много неприличного? Для чего вообще этот

материальный мир? Почему не существует один лишь чистый мир духов, что было бы вполне понятно нам? И все же мы не можем не искать в этой ставшей непонятной для нас природе изначальный смысл, суть ее возникновения. Конечно, многие из тех, кто видит в мифологии лишь бессмысленное и пошлое "учение о баснях", думают о ней ничуть не хуже, чем думают о природе некоторые не симпатизирующие натурфилософии философы, которые не знают иных предикатов ее: она-де и бессмысленная, и неразумная, и небожественная и т. д. А насколько больше людей будут так судить о мифологии! И потому не было бы ничего удивительного, если бы философию мифологии поначалу ожидала та же судьба, что и натурфилософию, которая теперь всеми, однако, признается и стала необходимым элементом общей философии.

Есть и такие предметы, на которые философия должна смотреть как на совершенно внеположные ей. Сюда относится все, в чем нет существенной действительности, что является "чем-то" лишь в произвольном мнении людей. Но мифологический процесс есть нечто такое, что совершилось в человечестве независимо от его мнений и желаний. Внеположно философии и все просто сделанное. А мифология - это естественная, необходимая поросль; мы признали, что поэзия может ее разрабатывать и может даже расширять ее содержание, однако тут то же самое, что и с языком: им можно пользоваться, можно расширять его, в известных пределах можно обогащать его своими изобретениями, однако основа его такова, что на нее даже не распространялись человеческие изобретения и воля, все это не сделано человеком.

С чем не имеет философия ничего общего, это, далее, все испорченное и искаженное; лишь исконное, изначальное имеет для нее значение. Возможно, что в различных учениях о Божествах можно встретить отдельные разошедшиеся, выпавшие из своих пазов части (как во всем, что прошло через руки людей), однако сама мифология не возникла вследствие порчи, она - изначальное порождение сознания, устремленного к своему восстановлению.

Третье, в чем не может обосноваться и что не может познавать философия, это безграничное, неконечное. А мифология - это истинная целостность, нечто завершенное со всех сторон, удерживаемое в известных пределах, особый мир для себя; мифологический процесс - это явление такой полноты протекания, как, например, в физическом организме болезнь, правильно и естественно протекающая, т. е. благодаря необходимой направленности снимающая себя и восстанавливающаяся в здоровье; это движение, которое исходит из определенного начала, проходит через определенные центры, достигает определенного конца, тем самым замыкая и завершая себя.

Наконец, противится философии мертвое, стоящее на месте. А мифология - это нечто сущностно подвижное, притом самодвижное; согласно с имманентным ей законом, в ней живо высшее человеческое познание, оно оказывается реальным, истинным, необходимым благодаря самому же противоречию, в котором оно запутывается, которое оно преодолевает.

Вы видите теперь: выражение "философия мифологии" надо понимать в собственном смысле и точно так, как другие, подобные ему, - "философия языка", "философия природы". В этом выражении есть какая-то неловкость постольку, поскольку многие под мифологией уже понимают науку о мифах. Такой неловкости можно было бы избежать, если бы я предпочел сказать "философия мира мифа" или что-либо подобное. Однако всякому осведомленному человеку известно, что слово "мифология" употребляется также и в объективном смысле и означает целое мифологических представлений.

Пока еще можно было думать о том, чтобы рассматривать мифологию как целое, утратившее внутреннюю взаимосвязь, как целое, в основе которого лежала некая праисторическая философия, под "философией мифологии" можно было понимать именно эту самую потонувшую в ней философию, которую мы, скажем, вознамерились бы вывести на свет или восстановить по ее обломкам. Однако теперь такое неверное понимание стало невозможным.

Если бы все дело было только в том, чтобы отвоевать для философии некоторое влияние на разработку мифологии, то тут не было бы надобности в тщательном

обосновании. Влияние такое давно уже признано; если не научная и глубокая, так случайная и поверхностная философия не преминет изречь свои суждения по поводу мифологии - относительно тех состояний человеческого рода, которые будто бы ей предшествуют. Некоторую сопряженность с внутренним смыслом мифологии философия обрела лишь вместе со своим собственным внутриисторическим оформлением - с того времени, как она начала свое поступательное движение через исторические моменты, с того времени, как она заявляет о себе как об истории по меньшей мере самосознания,- метод, который впоследствии был еще расширен и продолжает воздействовать вплоть до настоящего времени; более реальной стала эта сопряженность, когда необходимым моментом развития вошла в философию природа.

Мифология, бесспорно, наиболее родственна природе - помимо того, что она столь же всеобща, у нее есть то общее с природой, что она предстает как замкнутый в себе мир, а по отношению к нам - как прошлое. Посему нельзя не заметить известную тождественность содержания. Могло считаться вполне приемлемым представлением смотреть на мифологию как на природу, возвышенную до духа путем своего преломления. Недоставало, однако, средств, чтобы постичь такое возвышение; бесспорно, более ранние объяснения в таком духе обрели бы большую значительность, если бы не этот недостаток подлинно натурфилософских идей. Однако благодаря философии, в которой все естественное неожиданным образом одновременно приняло значение божественного, исследование мифологии неизбежно должно было получить новый смысл.

Среди более новых трактовок мифологии можно было бы выделить те, что уже первый свой импульс получили от философии, которую в целом и вообще называли натурфилософией (хотя это и не вполне верное словоупотребление), поскольку она впервые вновь вобрала в себя элемент природы. Однако такая связь с философией пошла во вред первым опытам в двояком отношении. Во-первых, исходя из философии, которая сама пребывала лишь в становлении, они руководствовались не столько научными понятиями, сколько произведенным ею общим брожением, а потому отчасти сами устремились в безмерное и были увлечены разнузданным и неметодичным комбинированием; во-вторых же, они удостоились своей доли фанатической ненависти, какую возбуждала эта философия у некоторых из тогдашних мнимых держателей науки и философии.

Я с радостью и уже гораздо раньше помянул бы одного ученого мужа, которого во все времена, несомненно, будут причислять к занимательным явлениям определенного переходного периода в нашей словесности,- я имею в виду небезызвестного Иоганна Арнольда Канне, которого я знавал как наделенную особенно острым умом и в то же время даром постижения самых высших идей натуру; вместе с тем именно ему по какому-то странному капризу судьбы выпал жребий погибать под бременем пространной филологической учености, по большей части, однако, полной всякими изощренными каверзами и из всего изобильного богатства великих фактов избирающей лишь всякую мелочь. Менее всего было понятно, каким образом он намеревался быть полезным христианству всей такой ученостью,- ведь если в наши дни сразу же не представить христианство простыми и монументальными чертами как истину, торжествующую надо всем, так уж этими-то средствами ему не помочь. Позднее, в каком-то приступе недовольства, когда, казалось, он был тронут чувством суетности подобных трудов, он сам пытался отбросить весь этот ученый хлам,- напрасно! еще и в последних своих сочинениях он возвращается все к тем же притянутым за волосы и в конце концов бездоказательным аналогиям и ученым сопоставлениям,- если бы их истинность была пропорциональна их гротескности! Среди его сочинений, которые с названной точки зрения рассматриваешь не без какой-то горечи в душе и почти уже сравниваешь их с сокровищами нищего, которые весят много, а состоят целиком из медных грошей,- среди его сочинений самое значительное из касающихся мифологии это "Пантеон древнейшей натурфилософии"; другое сочинение, чисто филологическое, однако ценное отдельными учеными наблюдениями,- его начатая раньше, но не доведенная до конца "Мифология греков".

Было бы весьма желательно, чтобы кто-нибудь из ближе стоящих к нему людей попытался вразумительным образом изложить самую суть его взглядов на мифологию. Для меня это было невозможно, если принять во внимание известный характер его сочинений; потому его имя и нельзя было упомянуть - ни раньше, в связи с разбором разных взглядов, ни тогда, когда речь шла о взгляде мистическом. И лишь одно смею допускать, опираясь на всю взаимосвязь его образа мыслей в более раннее время, когда писались его мифологические труды: он полагал в основу мифологии более углубленный монотеизм или, лучше сказать, пантеизм, а не просто монотеизм исторический. Не забудем ему этого, если даже никто не мог извлечь для себя пользы из его изложения, если даже никто не мог чувствовать себя действительно продвинутым благодаря ему.

Но особая удача ожидала мифологию, когда после ряда преходящих и лишенных всякого воздействия фигур на ней сосредоточил свои усилия Ф. Крейцер; его классически прекрасное изложение, его великолепная подлинная ученость, опирающаяся на глубокое и центральное воззрение, распространяли и утверждали в самых широких кругах убеждение в необходимости более высокого взгляда на мифологию, более высокой трактовки ее.

Плоский доморощенный взгляд, все еще сохранявшийся в известных ученых кругах, не мог не восстать на него; этот взгляд не мог уже надеяться обрести в наше время новых приспешников, однако мог рассчитывать на то, чтобы, пользуясь устарелыми клеветническими аргументами, бросить тень подозрения на любые попытки рассматривать мифологию под более высоким углом зрения и увязывать ее с общими исследованиями, - бросить на них тень подозрения в глазах менее образованной и менее смыслящей части публики. Однако вся эта дурная возня имела, напротив, то последствие, что и эта часть научной деятельности, до того протекавшей в изоляции, по большей части в цеховой замкнутости, включилась теперь во всеобщее движение, в великую научную борьбу нашего времени; люди почувствовали, что, когда решается такой вопрос, речь тут идет не об одной только мифологии.

Спор об истоке, значении и трактовке мифологии явил слишком очевидную аналогию тому спору, который одновременно велся в других областях и касался вопросов самой высшей и всеобщей важности, чтобы участие, вызванное последним, не распространилось бы и на первый. Если любая наука может поздравить себя со вступлением в круг высшей научной литературы, то мифология, особенно после трудов Крейцера, может пользоваться тем преимуществом, что отныне она принадлежит к тем предметам, к которым, к исследованию которых никто уже не может оставаться равнодушным - никто из людей способных, привычных ясно видеть великие, предрешающие судьбу человечества проблемы. Если же наш предшествующий опыт самым определенным образом показал нам, что удовлетворительного и убедительного для всех завершения всего нашего исследования нельзя достичь, пользуясь лишь эмпирическими и случайными гипотезами, что результата, который не зависел бы от индивидуального образа мыслей, можно ожидать лишь при том условии, что нам удастся возвести мифологию к предпосылкам всеобщего порядка и вывести ее из них как необходимое следствие, то тем самым идея философии мифологии выступает теперь одновременно обоснованной и с внешней стороны временем и всеми прежними исканиями.

Но поступательное движение вперед в одном направлении невозможно, если оно не будет в большей или меньшей степени ощущаться другими направлениями. Так, философия мифологии не может возникнуть, не воздействуя расширительно на другие научные дисциплины. В качестве таковых первыми выступают философия истории и философия религии. В следующей лекции речь и должна пойти о том воздействии, которое уже сейчас оказывает на эти науки наш предварительно полученный результат.

ДЕСЯТАЯ ЛЕКЦИЯ

Взаимосвязь философии мифологии с другими научными дисциплинами и важность ее 1) для философии истории; 2) для философии искусства; 3) для философии религии.

Когда в круг известных и признанных дисциплин входит новая наука, она сама

обнаружит в них точки, к каким примкнет,- ее тут как будто ждали. Порядок, в котором из целого возможных научных дисциплин выступают и разрабатываются отдельные науки, не всегда соответствует, по-видимому, их внутренней зависимости друг от друга, и может случиться так, что науку, более близкую к непосредственным потребностям, будут тщательно разрабатывать в течение довольно долгого времени, в некоторых направлениях доведут до весьма значительной степени развития, пока наконец, при все устрашающихся требованиях, не сделают того открытия, что, оказывается, предпосылки этой научной дисциплины заключаются в иной и до настоящей поры вовсе еще не наличной науке, которая, собственно говоря, должна была бы предшествовать этой, развитой, но о которой никто до сих пор не подумал. В свою очередь новая наука не может возникнуть, не расширив область человеческого знания вообще, не заполнив наличных пробелов и лакун. Посему надлежит определить место и круг деятельности в целом объеме наук, т. е. отношение к этим наукам вообще всякой науки, как только она получила свое обоснование как новая возможная дисциплина. Так что и нам пристало раскрыть в философии мифологии ту сторону, какой связана она с иными науками, разрабатываемыми в настоящее время или разыскиваемыми в течение длительного срока,- ту сторону, какой сама она способна воздействовать на них, расширяя их сферу.

Прежде всего благодаря тому обоснованию, какое получила философия мифологии, человеческое знание приобрело по меньшей мере один великий факт - существование теогонического процесса в сознании первоначального человечества. Этот факт открывает перед нами целый новый мир, и он непременно расширит - не в одном только отношении - человеческое мышление и знание. Ибо прежде всего всякий сразу же почувствует, что не может быть достоверного начала истории до тех пор, пока не рассеялся мрак, покрывающий первые события истории, пока не найдены точки, в каких была заложена великая загадочная ткань, какую именуем мы историей. Итак, первое отношение у философии мифологии - к истории; и уже это надо почитать не малым, что мы в состоянии теперь заполнить совершенно пустое для науки пространство праисторию, где ничего нельзя было рассмотреть, пространство, которому удавалось дать содержание лишь с помощью пустого вымысла, случайных идей и произвольных гипотез; теперь же мы можем заполнить это пространство последовательным реальными событиями, полнокровным движением, подлинной историей, которая не менее той, что обычно называется этим словом, богата переменчивыми событиями, сценами войны и мира, борьбой и переворотами. Этот факт не может остаться без воздействия 1) на философию истории, 2) на все те разделы исторической науки, в которых так или иначе приходится заниматься первыми началами всего человеческого.

Первый импульс философии истории и само это название пришли к нам, как и многое другое, от французов; понятие же это расширил по сравнению с его первоначальным значением уже Гердер в своем знаменитом произведении; натурфилософия с самого начала оказалась соотнесенной с философией истории как второй основной частью философии - той, что, по тогдашнему выражению, именовалась прикладной философией. В формальных обсуждениях понятия в последующее время не было недостатка. Идея философии истории продолжала пользоваться благосклонным вниманием; не было недостатка даже и в изложениях ее, и все же я не считаю, что тогда справились хотя бы с ее понятием.

Обращаю прежде всего внимание на то, что это сочетание слов - "философия истории" - уже объявляет историю неким целым. Мы только что на прошлой лекции говорили о том, что не доведенное до завершения, со всех сторон безграничное как таковое лишено отношения к философии. Теперь же можно было бы спросить первым делом - согласно какому же из прежних воззрений на историю она была чем-то законченным и окончившимся? Разве будущее не относится к истории, если рассматривать ее как целое? Но разве во всем том, что выдавалось до сих пор за философию истории, встречается где-нибудь мысль, которая действительно придавала бы завершенность истории,- я уж не говорю, удовлетворительное завершение? Ибо, к примеру, осуществление совершенного правового строя, совершенное развитие понятия свободы и все тому подобное - все это в своем скудном

содержании одновременно слишком бесосновно, чтобы дух мог найти в этом точку покоя. Спрашиваю: думали ли вообще о завершении и не сводится ли все к тому, что у истории вообще нет истинного будущего, но все так и продолжается до бесконечности, поскольку таков символ веры мудрости наших дней - поступательное движение вперед без границ, именно потому бессмысленный прогресс - поступательное движение вперед без остановки и без цезуры, когда начиналось бы нечто подлинно новое и иное? Однако, коль скоро само собою разумеется, что не обретшее своего начала не обретет и своего конца, попробуем ограничиться прошлым и спросим: что с этой стороны есть ли история нечто целое и завершённое и не есть ли, напротив, прошлое (как и будущее), согласно всем неявно или явно высказанным до сей поры взглядам, некое равномерное идущее в бесконечность, ничем внутри себя не различенное и не ограниченное время?

Правда, в прошлом вообще различают историческое и доисторическое время, и этим как будто полагается какое-то различие. Однако вопрос, не есть ли такое различие нечто чисто случайное, действительно ли существенно различны эти времена и не есть ли это в сущности одно и то же время, причем доисторическое время не может служить настоящим ограничением исторического времени, потому что оно могло бы служить таким ограничением лишь при условии, что оно внутренне было бы иным и отличным от этого. Однако по обычным понятиям разве есть в доисторическое время что-либо действительно иное, нежели в историческое? никоим образом; все различие чисто внешне и случайно - об историческом времени мы что-то знаем, о доисторическом - не знаем ничего; последнее - не собственно доисторическое, но предшествующее всякому знанию доисторическое.

Но есть ли что более случайное, нежели отсутствие или наличие письменных и иных памятников, которые поведали бы нам о событиях эпохи вероятным, достоверным способом? Ведь даже и в пределах времени, называемого историческим, встречаются полосы, когда отсутствуют любые сколько-нибудь достоверные сведения. И даже об исторической ценности наличных памятников не бывает единого мнения. Некоторые не признают в качестве исторических свидетельств Моисеевы книги, одновременно признавая авторитетность древнейших историков Греции, как, например, Геродота, другие не считают полноценными источниками и этих историков, а вместе с Д. Юмом говорят: первая страница Фукидида - это первая страница подлинной истории. Итак, доисторическое время было бы существенно, внутренне, различным, если бы у него было иное содержание, нежели у времени исторического. Но какое же различие можно найти между ними в этом отношении? По обычным до сей поры понятиям я не знаю такового, разве что события доисторического времени незначительны, а события исторического - значительны. Что-то вроде этого следует и из того, что по излюбленному сравнению, выдумать которое, правда, не стоило больших усилий, на первую эпоху человеческого рода смотрят как на детство человечества. Ведь и мелкие события, относящиеся к детству исторического индивида, тоже предаются забвению. Соответственно историческое время начинают со значительных событий. Однако что тут значительно, что незначительно? Нам-то все равно представляется так, будто та неведомая земля, та недоступная для исторического ведения область, где теряются последние истоки истории, скрывает от нас как раз самые значительные - решающие для всего последующего, определяющие его - события!

Коль скоро нет между историческим и доисторическим временем истинного, а именно внутреннего различия, то и невозможно провести между ними твердую границу. Никто не может сказать, где начинается историческое время, где кончается иное, и авторы всемирной истории всегда заметно затрудняются определить точку, с которой следовало бы им начать. Конечно! Ведь у исторического времени для них нет, собственно, начала, оно по существу, по сути дела уходит для них в нечто совершенно неопределенное - повсюду все одно и то же монотонное, ничем не ограниченное и не ограничиваемое время.

Конечно, в таком незавершенном, неоконченном не может узнавать себя разум; соответственно нет ничего, от чего бы мы были сейчас дальше, нежели от истинной философии истории. Самого лучшего-то нет - начала! Не помогают тут и пустые, дешевые

формулы - "ориентализм", "окцидентализм" и т. п.- или что-то вроде того, что в первый период истории царило бесконечное, во второй - конечное, в третий - единство того и другого, или еще какие-нибудь, откуда-то позаимствованные схемы, прилагаемые теперь к истории,- метод, которому самым грубым образом предавался, как только оказывался перед лицом реальности и был предоставлен своей способности изобретать, тот самый философский писатель, который громче других его критиковал; во всем этом нет нам ни малейшей подмоги.

Но благодаря нашим предшествующим, направленным на совсем иной предмет изысканиям сама эпоха прошлого приобрела теперь для нас совсем иной облик, или, лучше сказать, она впервые приобрела облик. Уже не в безграничном времени теряется прошлое - история разделяется и членится для нас на действительно, внутренне различные друг от друга времена. Как именно? Пусть покажут это следующие рассуждения.

Историческое время было определено как эпоха уже совершившегося разделения народов (и для каждого отдельного народа она начинается с того момента, когда он объявляет себя таким-то и решает быть таким), и потому - даже и с чисто внешней стороны - содержание доисторического времени совсем иное, нежели исторического. То, первое - это время размежевания народов, или время кризиса, перехода к разделению. Однако кризис опять же лишь внешнее выявление, следствие внутреннего процесса. Истинное содержание доисторического времени - это возникновение формально и материально различных учений о Богах, следовательно, мифологии вообще, которая в историческое время предстает уже как нечто готовое и наличное, следовательно, есть нечто прошедшее со стороны своего исторического возникновения. Ее становление, т. е. ее собственное историческое бытие, заполняло все доисторическое время. Евгемеризм наоборот - вот правильный взгляд на вещи. Не так, как учил Евгемер,- мифология не содержит в себе события древнейшей истории, а наоборот: мифология в своем возникновении, т. е., собственно говоря, процесс, в каком она возникает,- вот что такое истинное и единственное содержание древнейшей истории; и если задаваться вопросом, чем же было заполнено то время, кажущееся столь немим, столь бедным событиями, столь пустым в сравнении с грохотом позднейшего времени, то отвечать надо так: это время было заполнено теми внутренними процессами и движениями сознания, которые сопровождали или имели следствием возникновение мифологических систем, учений о Богах разных народов и окончательным результатом которых было разделение человечества на народы.

Соответственно и историческое и доисторическое время - это уже не относительное различие в пределах одного и того же времени, это - два сущностно различных, разделенных цезурой, исключаяющих друг друга, но тем самым и ограничивающих друг друга времени. Ибо есть между ними сущностное различие: в доисторическое время сознание человечества подвержено внутренней необходимости, процессу, который как бы отнимает его у действительного мира, между тем как каждый народ, который вследствие своего внутреннего решения стал народом, этим же самым кризисом полагается вовне этого процесса как такового и, свободный от него, предает теперь себя той последовательности деяний и поступков, более внешний, мирской, светский характер которых превращает их в деяния и поступки исторические.

Итак, историческое время не продолжается в доисторическом, но, как совершенно иное, напротив, обрезано и ограничено таковым. Мы называем его совершенно иным не потому, чтобы в самом широком смысле оно тоже не было историческим, потому что и тогда, в это время, совершается исторически грандиозное и время это полно событий - однако событий совершенно иного вида, подчиненных совсем иному закону. В этом смысле мы и назвали его относительно-доисторическим.

Однако это время, которым замкнуто и ограничено время историческое, в свою очередь тоже определено, и само оно тоже в свою очередь ограничено иным. Это же иное или, вернее сказать, третье время не может в свою очередь вновь быть просто каким-то историческим, но может быть лишь абсолютно-доисторическим - это время полнейшей исторической

неподвижности. Это время еще не разделенного, единого человечества, которое само не нуждается уже в ограничении, потому что относится к последующему лишь как момент, как чистая исходная точка, постольку, поскольку в нем самом нет истинного последования событий, нет последования времен, в отличие от двух иных. В нем, говорил я, нет истинного последования времен - это не значит, что в нем вообще ничего не происходит, как истолковал это один благодушный человек. Потому что конечно же и в то вообще доисторическое время солнце всходило и заходило, люди ложились спать и вставали по утрам, они женились и выходили замуж, они рождались и умирали. Но во всем том не было никакого поступательного движения вперед, не было исторического совершения - так нет истории у индивида, если у него вчера все, как сегодня, и сегодня все, как завтра, если все его бытие - только повторяющийся круг равномерных перемен. Истинное последование не создается такими событиями, которые проходят, не оставив следа, и покидают целое в том состоянии, в каком нашли его. Вот по этой самой причине - потому что во все это абсолютно-доисторическое время целое оставалось в конце, каким было в начале, потому что внутри всего этого времени не было уже никакого последования времен, потому что оно (и в этом смысле лишь единое) есть лишь - как выразились мы - вообще тождественное время, стало быть, по существу время без времени (возможно, это безразличие текущего времени удержано памятью в форме невероятной продолжительности жизни наидревнейших поколений), - вот по этой самой причине, говорю я, это время и не требует, чтобы его ограничивало иное, его продолжительность безразлична: что короче, что длиннее - все едино; само же оно (именно поэтому) служит границей не просто времени (одного из времен), но вообще времени - оно последнее, к какому можно восходить во времени. За него нельзя ступить ни шагу - можно, но лишь в надисторическое; это время, но уже не в себе самом, а лишь в отношении к последующему; в себе самом это - не время, потому что нет в нем истинных "до" и "после", потому что оно есть своего рода вечность, на что указывает и еврейское слово "olam", которым обозначается оно в Книге Бытия.

Итак, история протекает для нас теперь так, что это уже не беспорядочное, неорганическое, безграничное время, это организм, система времен, в какой замыкается для нас историческое совершение нашего рода; каждое звено этого целого есть свое особое, самостоятельное время, которое ограничивается не просто предшествовавшим временем, но временем, отделенным от него цезурой и сущностно различенным, - и так вплоть до самого последнего, какое не нуждается уже ни в каком ограничении, потому что тут нет уже времени, потому что само оно есть относительная вечность. Вот эти звенья:

абсолютно-доисторическое,
относительно-доисторическое,
историческое время.

Можно различать историческое совершение (Geschichte) и историю (Historie); первое есть само последование событий и происшествий, вторая - ведение их. Отсюда следует, что понятие исторического совершения шире, чем понятие истории. Поэтому вместо абсолютно-доисторического времени можно говорить просто дособытийное, вместо относительно-доисторического - доисторическое время, и тогда доследование будет таким:

- а) дособытийное,
- б) доисторическое,
- в) историческое время.

Только надо остерегаться думать, что между двумя последними временами лишь то случайное различие, какое заключено в слове, - что об одном есть известия, о другом - нет.

Вместе с безграничным поступательно движущимся вперед историческим временем открываются все двери для произвола - истинное уже не отличить от ложного, глубокий взгляд от случайной гипотезы или игры воображения. Примеров этого можно было сколько угодно приводить в ходе законченного нами исследования. Например, Герман отрицает возможность того, чтобы мифологии предшествовал теизм, изобретенный самими же людьми, и придает большое значение невозможности этого. Однако этот же Герман не имеет

ничего против того (сам он именно так и считает), чтобы теизм все же был изобретен, но только несколькими тысячелетиями позже, т. е., по его мнению, раньше, до мифологии, просто не хватило времени для того, чтобы сделать подобное изобретение. А вместе с тем он выражает надежду, что историю человечества ждет то же самое, что историю Земли: как последняя в результате геологических исследований (о которых он вероятнее всего узнал из "Праисторического мира" пастора Балленштедта, а не из Кювье), так история человечества в результате изучения древности должна обогатиться обширным приложением, состоящим из неопределенных по времени ранних эонов. А у кого в распоряжении так много времени, сколько припас себе Герман, у того, конечно, не будет недостатка в нем для любых изобретений, стоит только приписать их праисторическому миру. Итак, Герман не сумел бы опровергнуть того, кто предположил бы: существовала праисторическая система мудрости, от которой сохранились только развалины и бессмысленные фрагменты, доставшиеся в руки немногих людей, что пережили одну из катастроф (по мнению Германа, они время от времени повторяются в истории Земли и нам предстоит таковая в будущем; человеческий род был погребен под развалинами вместе со всеми своими знаниями, а мифология состоит из их остатков). Подлинной науке присуще и пристало насколько возможно все окружать известными границами, все замыкать в пределы постижимости; если же есть безграничное время, то тут не исключить никакой произвольной гипотезы: варварским народам по нраву нагромождать тысячелетия, и философия, столь же варварская, стремится придать истории безграничную пространственность,- для любителя же истинного знания всегда желательно видеть перед собой *terminus a quo* - понятие, которое отрезает всякое дальнейшее отступление; наше абсолютно-доисторическое время и есть такое понятие.

Если же брать историю предельно широко, то философия мифологии и есть первая, т. е. самая неперемнная, самая необходимая, часть философии истории. Говорить - в мифах нет истории - не поможет: действительно бывшие, реально возникавшие, они сами есть содержание древнейшей истории; если же ограничивать философию истории историческим временем, то невозможно найти для нее начало или сколько-нибудь уверенно двигаться в ней до тех пор, пока остается совершенно закрытым от нас все то, что само собою полагает это историческое время в качестве своего прошлого. А философия истории, не умеющая указать начала истории, может быть лишь чем-то бездонным - она не заслуживает названия философии. Что же верно об истории в целом, то верно и относительно всякого отдельного предмета исторической науки.

Итак, с каким бы намерением наши разыскания ни простирались до самых первоначальных времен нашего рода - будь то затем, чтобы вообще исследовать его начала, будь то затем, чтобы исследовать начала религии и гражданского общества или наук и искусств,- везде мы наталкиваемся в конце концов на это темное пространство, на "неясное время", *с r o n o V a d h l o V*, занятое исключительно мифологией. Поэтому уже с давних времен самым настоятельным требованием всех соприкасающихся с этими вопросами наук должно было быть преодоление мрака, чтобы это пространство стало ясным, отчетливо распознаваемым. Между тем - еще и потому, что, занимаясь всеми этими касающимися происхождения человеческого рода вопросами, никак нельзя обойтись без философии,- одна плоская и дурная философия истории начала оказывать незаметное и тем более определенное влияние на все исследования такого рода. Влияние это чувствуется в известных аксиомах, которые повторяются всегда и повсюду без тени сомнения, так, как если бы и не могло быть каких-либо иных предпосылок. Вот одна из таких аксиом: всякое человеческое знание, искусство, вся культура непременно исходят из самых жалких начал. В духе этого один известный, ныне покойный историк раздражается таким душеспасительным рассуждением по случаю пещерных храмов Эллары и Мавальпурама в Индии: "Уже голые готтентоты разрисовывают стены своих пещер, а от этих рисунков до богато разукрашенных индийских храмов сколько ступеней! И однако,- добавляет ученый-историк,- искусство должно было пройти их". Если разделять такой взгляд, то, напротив, ни египетского, ни индийского, ни греческого искусства никогда и ни в какую пору не могло быть. Сочиняй

какие угодно временные пространства и сохраняй за собою право добавлять к этим выдуманым эпохам столько, сколько вздумается, тысячелетий, все равно по самой природе вещей невозможно, чтобы искусство за какое угодно время - достигало таких высот, начав со столь ничтожного уровня; несомненно, сам же упомянутый историк не взялся бы определять время, за какое искусство могло пройти весь этот путь. С тем же успехом он мог бы рассчитывать время, необходимое для того, чтобы что-то возникло из ничего.

Конечно, нам возразят - нельзя задевать эту аксиому, не затронув принцип неукоснительного, поступательного движения человечества вперед, принцип, который в общем и целом признают как бы священным. Однако если есть поступательное движение, то есть и исходный пункт, есть откуда и есть куда. Однако поступательное движение совершается не так, как тут думают, - оно происходит не от малого к великому, а наоборот - великое, гигантское всегда составляет начало, а сведенное к органике, сжатое, стесненное лишь следует за ним. Гомер столь велик, что позднейшие эпохи не могли произвести ничего подобного ему, и, напротив, трагедия Софокла была бы немыслима в гомеровский век. Времена различаются не большей или меньшей степенью так называемой культуры, их различия - внутренние, то различия сущностно, или качественно, различных принципов, которые наступают друг после друга и из которых каждый может достигать величайшего развития в свое время. А той системе недвусмысленно противоречит сама история; впрочем, ее сторонники больше носятся с ней - развить же ее никто из них не был в состоянии, и никто даже не попытался сделать это, и вся система основывается на мнении, которое исходит не из фактов, но из их неполного и несовершенного исследования, изучения; мнение же состоит в том, что будто бы человек и все человечество с самого начала были предоставлены самим себе, что они искали свой путь вслепую, *sine lumine*, бредя наугад в темноте, брошенные на произвол случая. Можно сказать, что такое мнение разделяют все - потому что верующие в откровение (те, что ищут руководящее начало, именно тот самый *lumen*, в божественном откровении), во-первых, в явном меньшинстве, а во-вторых, и они в состоянии указать такое руководящее начало лишь для очень незначительной части человеческого рода; а ведь все же занимательно, что народу Бога истинного пришлось искать строителей своего храма среди финикийцев! Так какое же начало воспитывало другие народы? Какое не позволяло им предаваться полнейшей бессмыслице? Какое подняло их на ту высоту, какую нельзя отрицать за их замыслами? Если вавилоняне, финикийцы, египтяне нашли путь к своим искусным, отчасти поразительным строениям лишь по случайности, то здесь, во всем этом, должно было вступать в действие нечто иное, однако аналогичное откровению. Откровенной религии противостоит в язычестве не простое отсутствие, отрицание, но позитивное начало иного рода. Этим иным, притом аналогичным, началом и был мифологический процесс. В нем царят позитивные, реальные силы. Этот процесс тоже источник внушений, и лишь такие озарения объяснят нам создания той эпохи, подчас колоссальные. Творения, подобные индийским и египетским постройкам, не возникают просто от времени, как сталактитовые пещеры; одна и та же сила создавала внутри подчас колоссальные представления мифологии, а снаружи дерзновенные, превосходящие все масштабы позднейшего времени творения искусства. Эта сила возносила человеческое сознание с его мифологическими представлениями над всеми ограничениями реальности, и она же была первой наставницей человечества в великом и полном значении искусстве; она же, словно десница Бога, пронесла человечество над первыми, низшими ступенями развития (которые должно мыслить предшествующими высшим чисто логически) и вдохнула величие даже и в более поздние порождения древности, до сих пор недостижимые для новейших времен. Ибо пока сознание, возвышаясь и расширяясь, не обрело еще вновь того отношения к великим силам и энергиям, в каком древность пребывала сама собою, до тех пор стоит придерживаться всего того, что в непосредственной действительности могут почерпнуть тонкое чувство и такт. Правда, ныне говорят не только о христианской философии, но и о христианском искусстве. Однако искусство - это искусство; оно по своей природе искони мирское и языческое, а потому и в христианстве оно ищет не частное содержание, но то

универсальное, которое связывает его с язычеством. Пока же можно считать добрым знаком, что искусство среди сюжетов, какие предоставляет ему откровение, начинает выбирать те, что выходят за рамки ограниченно-христианского,- события вроде смешения языка, возникновения народов, разрушения Иерусалима и другие, где художнику не приходится особо подчеркивать великую всеобщую взаимосвязь.

Хотя я и не могу по-настоящему останавливаться на этом предмете, замечу все же, что философия мифологии, пребывающая в необходимой сопряженности с философией истории, образует и основание, без которого не в состоянии обходиться философия искусства. Ведь философия искусства неизбежно должна заниматься предметами художественного и поэтического изображения - это даже одна из ее первейших задач. А тогда нельзя будет не потребовать некую изначальную поэзию, которая предшествовала бы любому изобразительному и поэтическому искусству и, в частности, измышляла и порождала бы его материал. Однако то, в чем можно видеть подобное изначальное порождение идей, какое предшествовало бы любой сознательной поэзии, создаваемой по всей форме, обнаруживается только в мифологии. Для нас неприемлемо выводить мифологию из поэтического искусства, но в то же время очевидно для нас, что мифология ко всякому позднему свободному творчеству относится именно как такая изначальная поэзия. Поэтому один из главных разделов любой всеобъемлющей философии искусства всегда будет разбирать природу и значение, а стало быть, и возникновение мифологии - в лекциях по философии искусства, какие я читал пятьдесят лет назад, такой раздел был, и его идеи часто воспроизводили в более поздних исследованиях мифологии. Среди причин, столь чрезвычайно благоприятствовавших греческому искусству, первой следует назвать сами свойства присущих ему и данных прежде всего мифологией предметов: с одной стороны, они принадлежали высшей истории и иному порядку вещей, нежели здешнему случайному и преходящему, а с другой - находились во внутренней, сущностной и постоянной сопряженности с природой. С позиций искусства всегда ощущалась необходимость таких реальных существ, которые вместе с тем были бы принципами, всеобщими и вечными понятиями,- таких, которые не просто означали бы их, но были бы ими; философии надлежит продемонстрировать возможность таковых. Язычество внутренне чуждо нам, но ведь и с непонятым христианством не достигнешь тех художественных высот. Слишком рано заговорили о христианском искусстве, находясь под внушением односторонне-романтического настроения. Но как же много зависит именно от этого - от христианства, которое было бы понято, и разве в наши дни, в нашем хаосе, не тяготеет все, с сознанием или не ведая того, именно сюда?

Художественное творение тем выше, чем более создает оно одновременно впечатление известной необходимости своего существования, но только вечное и необходимое содержание снимает в чем-то случайность творения. Чем больше исчезают предметы, какие были бы поэтичными сами по себе, тем случайнее становится сама поэзия; не сознавая своей необходимости, она тем более стремится скрыть свою случайность в бескрайности производства и придать себе видимость необходимого. Мы не можем преодолеть впечатления случайности даже при виде самых солидных, весомых произведений нашего времени, тогда как в творениях греческой древности выражаются не только необходимость, истинность и реальность предмета, но равно и необходимость, стало быть истинность и реальность художественного производства. Перед ними не спросишь, как перед столь многими созданиями позднейшего искусства: зачем, для чего все это? Умножение производства не возвысит мнимую жизнь до действительной. А кроме того, в такое время и не приходится особо поощрять творчество, потому что, как сказано, в самом случайном заключена тенденция являться с видимостью необходимого, а потому и склонность множиться до безмерности и бескрайности, отчего мы и можем наблюдать в современной поэзии (которую никто особо не поощряет) такое подлинно бесконечное и бесцельное производство. Байрон ищет тот высший, поэтический в себе самый мир, он даже стремится силой ворваться в него, однако скептицизм безутешного времени опустошил и его душу, не

давая ему уверовать в образы высшего мира.

Умные и сведущие писатели давно уже подчеркивали противоположность древности и Нового времени, однако больше для того, чтобы заявить о правах так называемой романтической поэзии, а не для того, чтобы проникнуть в подлинную глубину древней эпохи. Но если это не просто слова, когда о древности говорят как об особом мире, то за нею надо признать особенный принцип, и нам придется включить в круг своих мыслей признание того, что загадочная древность, притом, чем выше восходим мы в ней, тем определенной, подчиняется иному закону и иным силам, нежели какие господствуют в нашу современную эпоху. Психология, почерпнутая в отношениях современности, да притом еще и отсюда сумевшая, быть может, взять лишь какие-то поверхностные наблюдения,- эта психология столь мало приспособлена для объяснения феноменов и событий праисторического мира, сколь немислимо было бы переносить законы механики, значимые для уже ставшей и замершей природы, на эпоху изначального становления и первого живого ее возникновения. Конечно, самое скорое - раз и навсегда отправить все эти феномены, все эти "просто" мифы в область ирреального и, выставив поверхностные гипотезы, хитро прокрадываться мимо фундаментальнейших фактов жизни древних (особенно религиозной).

Теогонический процесс, в который человечество включается, как только появляется первое действительное сознание,- это сущностно религиозный процесс. С этой стороны такой выясненный нами факт по преимуществу важен для истории религии, однако он не может оставаться без могучего воздействия и на философию религии.

Замечательная черта немцев, что они с таким рвением и постоянством занимались этой наукой; если же в результате эта научная дисциплина не столь твердо, как многие другие (во всяком случае не тверже других), установила свое понятие, свой объем, свое содержание, то, быть может, отчасти так сложилось потому,- отвлекаясь, конечно, от того, что, по природе самих вещей, ни одной другой наукой не занимается столько дилетантов и ни в какую иную не встречается столько невежд, сколько в науку о религии,- потому, что наука о религии всегда чрезмерно зависела от развития общей философии и несамостоятельно повторяла все ее движения, между тем как вполне было возможно обрести независимое от философии содержание и в свою очередь воздействовать на философию, расширяя ее кругозор.

Однако такая возможность, по-видимому, предоставляется ей теперь благодаря результатам нашего исследования, в котором было доказано существование независимой как от философии и разума, так и от откровения религии. Ведь если допустить, что верно суждение Германа - которого мы с удовольствием всегда цитируем, как человека, высказывающегося ясно и решительно,- если допустить вместе с Германом, что нет никакой религии, за исключением либо той, что берет начало в предполагаемом откровении, либо так называемой "естественной", на деле же философской, итак, если допустить, что верно такое суждение, суть которого сводится к тому, что на свете существует только философская религия, то мы и действительно не знали бы, как отличить и утвердить в качестве особой научной дисциплины (а ведь она все же должна быть такой!) философию религии, ведь о "только" философской религии, бесспорно, побеспокоилась уже общая философия, а философии религии не оставалось бы ничего (если только не отказываться от своего объективного содержания), кроме как воспроизводить раздел и повторять главу общей философии.

Однако вопреки такому суждению мы показали теперь - вовсе не исходя из какой-либо особенной философии, а просто следуя исторически обоснованному выводу,- что кроме двух противостоящих друг другу религий (учитываемых вышеприведенным мнением) существует независимая от них мифологическая религия. Кроме того, мы еще особо показали, что она даже по времени предшествует любому откровению (если принимать таковое), опосредует его, а потому, вне всякого сомнения, выступает как первая форма, в какой вообще существует религия, в определенную эпоху выступает как всеобщая религия, религия всего человеческого рода, в сравнении с которой откровение, сколь бы рано оно ни появлялось, все равно остается лишь частным феноменом, ограниченным одним особенным человеческим

родом,- в течение тысячелетий оно подобно едва тлеющему огоньку, свет которого не способен проникать окружающий мрак. Сверх того, мы показали еще, что мифология, эта существующая с незапамятных времен, а потому предвосхищающая и всякое мышление религия человечества, постижима лишь на основе естественной способности сознания полагать Бога, причем сознание не может выйти из такого отношения, не подпадая вместе с тем необходимому процессу, в котором оно будет возвращено к своему исконному положению. Возникнув из такого отношения, мифология может быть лишь естественно производящей себя религией,- ее, и только ее, следовало бы поэтому называть естественной, но никак уж не должна была бы получать такое наименование рациональная, или философская, религия, как это происходило до сих пор, когда "естественным" называли все, в чем не соучаствовало откровение, а откровение ухитрились противопоставить разуму.

Такое определение мифологической религии как религии естественной по своему значению глубже того, что говорят теперь просто так, вообще: мифология это религия природы, причем большинство говорящих так имеет в виду только то одно, что это религия человека, который не может подняться от твари к творцу или же обожествляет природу (несостоятельность подобных объяснений уже была показана); некоторые же под религией природы понимают даже просто первую ступень мифологической религии - такую, когда, как они выражаются, понятие религии, т. е. Бог как ее предмет, совершенно еще прикрито природой и погружено вовнутрь ее. Что касается такого объяснения, то мы, говоря о *potitia insita*, показали, что мифология не могла возникнуть просто как осуществление понятия (даже если и представлять себе осуществление необходимым) и что она, совсем напротив, зиждется на действительном, реальном отношении человеческого существа к Богу, на отношении, в котором единственно и может возникнуть независимый от человеческого мышления процесс, вполне заслуживающий, вследствие такого именно своего происхождения, наименования "естественный". Вот в каком смысле мифологическая религия есть для нас естественная религия.

Мы могли бы с тем же правом назвать ее дикорастущей, подобно тому как великий апостол язычников именует язычество "дикой маслиной" (Рим. 11, 17, 24), а иудейство с его откровением- "хорошей" (11, 24), садовой; мы могли просто назвать ее дикой религией, как немцы называют северное сияние "диким огнем", а от природы теплые источники - "дикими купаниями".

Однако не бывает изолированных фактов; поэтому любой вновь открывшийся проливает новый свет на другие - иной раз известные, но непознанные. Не бывает подлинного начала без последования и движения вперед - естественная религия сама собою, и уже ввиду противоположности, влечет за собой религию откровенную. Это мы уже нашли раньше. Слепо возникающая религия может быть лишена предпосылок, но религия откровенная, в какой присутствуют воля и намерение, требует основания для себя, а потому может занимать лишь второе место. Если мифологическую религию приходится признавать не зависящей от всякого разума, то уж тем более никак нельзя противиться тому, чтобы признать таковой религию откровенную, тем более что признание в этом случае уже опосредовано: признание реальности одной влечет за собой признание реальности другой и во всяком случае делает ее понятной. Если откровенную религию объявляют сверхъестественной, то благодаря своему соотношению с естественной она сама в какой-то мере становится естественной, правда совершенно непосредственный супернатурализм начинает выглядеть тогда весьма "неестественно".

Итак, коль скоро предпосылается религия естественная, меняется и все положение откровенной - она теперь уже не единственная религия, не зависящая от разума и философии, и если образ мыслей, для которого понятно лишь рациональное отношение сознания к Богу, называется рационализмом, то противостоит ему теперь не только откровенная, но и естественная религия.

В некотором целом взаимосвязанных понятий ни одно не может быть правильно определено до тех пор, пока недостает хотя бы одного или пока хотя бы одно определено

неправильно. Откровенная религия в историческом последовании лишь вторая, следовательно, уже опосредованная форма реальной, т. е. не зависящей от разума, религии. Независимость общая у нее с естественной, а потому ее отличие от религии философской лишь родовое, а не видовое, как предполагали раньше; но понятие нельзя вполне определить лишь по родовому отличию. Общее для откровенной и естественной религии - то, что они возникли не благодаря знанию и науке, а благодаря реальному процессу; их видовые различия таковы - естественность происхождения в одном, сверхъестественность в другом случае. Однако эта сверхъестественность постижима лишь через отношение к естественному. Главное, что она не заключается лишь в чистом представлении. Но ведь и само христианство выдает себя за освобождение от слепой силы язычества, а реальность освобождения ценится по реальности и силе того, от чего освобождают. Не будь язычество чем-то действительным, и христианство не было бы действительным. Наоборот, процесс, какому подвержен человек вследствие своего выхода из первоначального отношения, процесс мифологический - не что-то просто представляемое, но нечто такое, что действительно совершается, так что он и не может быть снят чем-то таким, что дано только в представлении, не может быть снят учением, - он может быть снят лишь действительным процессом, действием, независимым от человеческого представления, даже превышающим способность представления, ибо процессу может противостоять лишь действие; вот такое действие и составит содержание христианства.

У христианских богословов почти вся их наука разошлась в так называемой апологетике, однако они пока еще не справились с нею, а все начинают ее снова и снова в доказательство того, что они не нашли точки опоры, куда бы в наше время можно было успешно приставить свой рычаг. А такая точка может заключаться лишь в предпосылке всякого откровения - в слепо возникшей религии. Однако пусть бы богословы и совершенно оставили попытки переходить от малодушной обороны (к какой их теперь принудили) к активной, агрессивной защите, тогда даже оборона отдельных мест встречала бы более легкие, легче преодолимые трудности, если бы только богословы соизволили заметить, что и материальные предпосылки откровения заключены в естественной религии. 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. Неблагочестивым или нехристианским такое утверждение материального тождества не сочтут, ведь известно, что оно решительно признавалось самым ортодоксальным воззрением. Если допустимо видеть в язычестве искажение откровенных истин, то никак уж нельзя запретить видеть в христианстве поправленное, поставленное на место язычество. Ну а кроме того, кто же не знает, как много всего казалось в христианстве языческим элементом тем, кому угодно знать только о религии разума; они все подобное и хотели бы истребить в христианстве чистом, т. е. сообразном с разумом. 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. Последнее, впрочем, и достигается в отношении к Богу-Отцу и в поклонении ему "в духе и в истине" - в таком итоге исчезает все языческое, т. е. все, что не есть отношение к Богу-Отцу "в его истине"; однако сам этот итог лишен эмпирической истины без своих предпосылок. "И видящий Меня видит Пославшего Меня", - говорит Христос (Иоан. 12, 45), однако добавляет: "Я есмь путь" (14, 6) - и: "Никто не приходит к Отцу, как только через Меня" (14, 6).

Пусть все решит еще один общий принцип. Это такой принцип: действительная религия не может отличаться от действительной же. Если же религия естественная и религия откровенная - обе действительные религии, то между ними в самом конечном их содержании

не может быть различия; обе они должны содержать те же элементы, и только значение этих элементов будет одно в этой, иное - в той, и коль скоро различие между обеими состоит лишь в том, что одна - естественна, другая - положена Богом, то те же самые принципы, которые в первой были лишь естественными, приобретут во второй значение божественных. Помимо своего прасуществования Христос - не Христос. Он существовал как естественная потенция, пока не явился как божественная личность. И в этом отношении можно сказать о нем - он "в мире был", *en t w k o s m w h n* (Иоан. 1, 10). Он был космической потенцией, хотя сам для себя и не без Бога, как говорит апостол, обращаясь к бывшим язычникам: вы были без Бога (т. е. без непосредственного отношения к Богу), вы были в мире (т. е. в том, что не есть Бог, в мире космических сил; см. Ефес. 2, 12). Ибо те же самые потенции, в единстве которых Бог есть и открывает себя,- те же самые потенции в своей дизъюнкции и в своем процессе суть внебожественные, чисто естественные потенции, в которых, правда, не повсюду нет Бога, но только он пребывает здесь не в своей божественности, не в своей истине. Ибо в своей божественной самости он - единый и не может ни быть многими, ни вступать в процесс. "Настанет время",- говорит Христос в том месте, которое мы уже цитировали прежде,- "настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине" (Иоан. 4, 23),- значит, до этого времени иудеи тоже не поклонялись Отцу в духе, теперь же доступ к нему в Его истине был открыт "дальним и близким" (Ефес. 2, 17) - и тем, кто покорствовал закону откровения, и тем, кто подчинялся естественному закону, откуда и явствует, что и в откровении заключалось нечто отдалявшее сознание от Бога в духе и что Христос, явившись, потому есть конец откровения, что он устраняет этот отчуждающий Бога момент.

Мы говорили об отношении религии откровенной к естественной религии. Если же все, что развивали мы до сих пор, развито логически-последовательно, то теперь вы сами видите, что для философской религии в этом историческом последовании не остается никакого места, кроме третьего. Что же это за место? Если применить к ней высказанное нами положение, что действительная религия не может сущностно и по своей природе отличаться от действительной же, то религия философская могла бы существовать лишь при условии, что она заключала бы в себе факторы действительной религии - все те, что наличествуют в естественной и в откровенной религии,- различие могло бы состоять лишь в том, как заключала бы она в себе эти факторы, и притом различие могло бы быть не иным, но лишь таким, что принципы, которые действовали в тех религиях как принципы непостижимые, теперь были бы в ней постигнуты, поняты. Философская религия, по своему положению весьма далекая от того, чтобы по праву снимать предшествующие ей религии, как раз благодаря своему положению обрела бы обязанность, а благодаря своему положению - средства постигать все те независимые от разума религии, причем как таковые, во всей их истине и в их собственном, буквальном смысле.

А теперь вы видите: как раз такая философская религия и была бы нужна нам, чтобы все то, что постигаем мы в мифологии как действительное, постигать также и как возможное, т. е. постигать философски, тем самым достигая философии мифологии. Однако такая философская религия не существует, и если верно, что она была бы последним порождением и самым высшим выражением совершенной философии, чего никто не станет отрицать, то мы вправе также спросить: где же такая философия, которая была бы в состоянии постичь, объяснить, т. е. представить как возможное, то, что мы познавали в мифологии и, опосредованно, также в откровении,- реальное отношение человеческого сознания к Богу? Ведь философия знает лишь религию разума и рациональное отношение к Богу, и на любое религиозное развитие она смотрит лишь как на развитие в идее; в этом коренится и суждение Германа о том, что существует только философская религия. Мы считаем справедливым это замечание об отношении нашего взгляда к общепризнанной философии, но не видим в нем решающего аргумента против правильности всей нашей разработки или против истинности ее результата. Ибо во всем своем исследовании мы исходили не из какого-либо предвзятого взгляда, тем более не из какой-либо особой философии, а потому результат был найден и

установлен нами независимо от какой бы то ни было философии. Мы искали мифологию не в каком ином месте, но там, где обнаружит ее всякий. Не философия была для нас той мерой, в соответствии с которой мы отвергали или принимали те или иные взгляды. Мы приветствовали любой, даже самый далекий от философии способ объяснения, если только он действительно объяснял. Мы достигали своего результата, переходя со ступени на ступень, следуя путем чисто исторического развития, ход которого открыт всякому; мы и здесь предполагали верным то, что продемонстрировал Бэкон в отношении философии: путем последовательного отбрасывания всего доказуемо ложного и очищения лежащей в основе истины от прилепившегося к ней ложного истинное оказывается замкнутым на столь узком пространстве, что мы просто принуждены признать и высказать его. Итак, не столько эклектически, сколько на путях поступательно движущейся, постепенно устраняющей все исторически немыслимое критики мы достигли такой точки, где осталось только вот это воззрение на мифологию; теперь наша задача - постигнуть его философски.

И все же! При той зависимости от философских понятий и своей собственной способности разумения, в какой находится большинство людей, можно ожидать, что многие отыщут в привычной им философии причины для того, чтобы не согласиться с нашим воззрением. Но это не дает им права возражать нам непосредственно, потому что наш взгляд - просто результат; если уж они намерены возражать, то в более ранних наших умозаключениях они обязаны найти нечто такое, что давало бы основание для возражений, да и это не должно быть какое-то побочное соображение, не должна быть какая-то частность (как легко ошибиться, когда затрагиваются столь многообразные вещи!), - это должно быть нечто такое, чего нельзя было бы устранить, не распустив всю ткань наших умозаключений.

А поскольку наш взгляд на мифологию не зависит ни от какой философии, то нельзя возражать нам и на том основании, что он-де не согласуется с таким-то философским воззрением (пусть то будет даже воззрение, принятое решительно всеми!), и если ни одна существующая философия не доросла еще до явления, то не явление, коль скоро оно существует и беспрекословно признается всеми, должно сокращаться до размеров данной философии, но, наоборот, взгляд, обоснованный фактически, взгляд, который, как мы показали, не останется без воздействия на отдельные философские дисциплины, вправе приписывать себе способность расширять круг философии и самого философского сознания или же предрасполагать их к выходу за ныне существующие их ограничения.

Введение в философию мифологии

Einleitung in die Philosophie der Mythologie

Книга первая

Наряду с "Философией откровения" поздняя "Философия мифологии" завершает путь философского развития Шеллинга. Философ подводит свои итоги в монументальных работах. Курс философии мифологии, материалы которого заготавливались Шеллингом на протяжении полувека, - самый обширный из всех когда-либо читанных им.

Сохранившийся материал курса огромен - он занял тома XI и XII посмертного Собрания сочинений. Уже "Историко-критическое введение в философию мифологии", относящееся к 1825 г., представляет собою самостоятельный курс из десяти лекции, впервые прочитанных в Эрлангене; весьма благоприятным для нас достоинством этого вводного курса является то, что все содержание основной части философии мифологии отражено в нем - через изложение того, как исторически мыслилась мифология, т. е. через предысторию шеллинговской идеи мифологии. Другим благоприятным достоинством курса является именно то, что шеллинговская идея мифологии раскрывается в нем через ее становление, через историю, - она рождается на наших глазах в изложении одновременно глубоком и не оставляющем ничего желать в смысле ясности. Шеллинг в этом своем труде обращается с массами весьма разнородного материала и располагает им с поразительным мастерством. Он с полной свободой пользуется теми знаниями, которые формально относятся к области богословия, он проявляет себя как превосходный библист, вооруженный философскими методами (чего нельзя сказать об обычном, типичном богослове или библисте), и, наконец,

он, анализируя лингвистические данные, заявляет о себе как о солидном филологе, стоящем на уровне знаний своей эпохи (т. е., строго говоря, первых десятилетий XIX в., до подлинного расцвета сравнительного изучения языков). Курс философии мифологии столь широк по своему материалу, что в нем весьма отчетливо просматривается традиционно-филологическая основа всякого научного знания. В некотором смысле слова шеллинговская "Философия мифологии" - это книга, для которой собственно филологические, философские, богословские методы еще не разъединены в своем существе. Это показывает нам, в каких глубинах культуры коренится замысел Шеллинга, и, конечно, лишней раз объясняет нам, почему такой замысел не мог иметь сколько-нибудь большого и постоянного успеха в середине XIX в., когда все науки устремились к специализации, равно как и к подчеркнuto позитивному знанию.

Если во введении в философию мифологии мы имеем дело с историей мифологии как науки, то это историческое измерение курса накладывается на два других, тоже исторических измерения - это, во-первых, история мифологии как формы мысли и, во-вторых, история бытия, которая неразрывно связана с историей мифологии. Можно сказать так: бытию по Шеллингу присуща своя историчность, и бытие раскрывается в истории согласно тому, каково оно; ему как бы положено или суждено раскрываться исторически и быть в своей истории, быть своей историей. Но в этом раскрытии в бытие входит сознание, рожденное бытием (согласно тому, каково оно) и вместе с тем бытию противостоящее. Начинается взаимодействие этих двух разных начал и самопостижение бытия через сознание. Самое сознание как момент бытия имеет свою историю, а бытие имеет свою историю в сознании через него: человеческие представления о боге тоже, естественно, складываются в свою историю, и тут Шеллинг доказывает, как первоначальный монотеизм (а иным не могло быть, согласно его взглядам, первоначальное сознание о боге) должен разложиться на разные политеистические, собственно мифологические системы и т. д. (вопреки обычным представлениям того времени, да и не только XIX в., о развитии мифологических представлений). Эта история того, как сознается и мыслится бог, для Шеллинга вовсе не относится к ведению лишь теологии, истории религии и т. п. Это все в конечном счете история бытия, а потому и философия; коль скоро бытию присуща историчность, от него неотъемлемая философия мифологии тем более есть философия вообще. Таким образом, два исторических измерения, по которым излагается материал в "Историко-критическом введении в философию мифологии", неразрывно связаны друг с другом и через более "поверхностное" просматривается наиболее глубокое, т. е. само бытие - бытие в неотъемлемой от него историчности, бытие в истории его совершения.

Остается сказать о композиции всего курса в целом: основная часть его состоит из двух книг - "Монотеизм" (шесть лекций) и "Мифология" (29 лекций). Этот курс, равно как и историко-критическое введение в него, Шеллинг, по-видимому, и читал - хотя текст представляется слишком большим даже для трех семестров. Но уже после того, как Шеллинг прекратил чтение лекций, он написал еще "Введение в философию мифологии, или Изложение чисто рациональной философии". Оно и составило вторую книгу "Введения в философию мифологии".