

"Аполлон-Молох-Иегова": спекулятивная мифология Г.Ф. Даумера

(тезисы доклада)¹

1) В 1830-е гг. Г.Ф. Даумер (1800-1875) предпринимает целый ряд попыток построения собственной системы - «спекулятивной истории Духа и Мира», по его определению. Контуры этой системы Даумер намечает в ряде незавершенных, но весьма амбициозных по замыслу трактатов, явно отмеченных влиянием Ф.В.Й. Шеллинга и в меньшей степени – Г.Ф.В. Гегеля: прежде всего, в «Очерке системы спекулятивной философии» и «Заметках к новой философии религии и религиозной философии» (1835). Опыт системы у Даумера, как и у Шеллинга, оставшийся незавершенным, должен был быть поставлен на историко-мифологический фундамент: неслучайно Шеллинг определил лекцию «О самофракийских божествах» как приложение (Beilage) к «Мировым эпохам». Однако спекулятивная мифология Даумера – гиперболизированный, почти гротескный образчик романтической рефлексии о религии и мифе; оперируя широким спектром категорий, почерпнутых из «Философского рассуждения о сущности свободы и связанных с нею предметах», «Речи о самофракийских божествах» и «Философии мифологии» Ф.В.Й. Шеллинга, Даумер предпринимает радикальную ревизию общепринятых представлений о древней истории, доказывая, в частности, происхождение иудейского народа из Нового Света, существование культов человеческих жертвоприношений у иудеев и ранних христиан и родство семитских, кавказских, индоевропейских и «индейских» языков. Особое внимание мы уделим фигуре Аполлона в спекулятивной мифологии Даумера: рассмотрение основных черт аполлонийской религии в скандальной книге «Поклонение огню и жертвоприношения Молоху у евреев» позволит, как мы надеемся, продемонстрировать, что Даумер принадлежит к более радикальному в сравнении с Ницше антивинкельмановскому направлению в постромантической философии религии.

2) Система Даумера «определяет Божество как находящийся вне времени и самого себя определяющий как личность дух, который свободно замыслил в самом себе идею мира и план ее осуществления». В противоположность пантеистам, не могущим помыслить Божество как Личность и Интеллигенцию, Даумер считает более подходящим определять

¹ В докладе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта РГНФ № 13-09-0142 «Объективность, достоверность и факт в гуманитарных науках раннего Нового времени: историческая реконструкция и пути рецепции» при поддержке софинансирования в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» (№13-09-0142, 2013 г.).

Бога как то, что Гегель в «Логике» определял идею. По Даумеру, Абсолютно Перовое имеет для нас первоначально лишь негативное значение как абсолютная беспредпосылочность (Voraussetzungslosigkeit): однако оно таково лишь для нас, не будучи само по себе ни негацией, ни абстракцией. В отношении Бога к Самому Себе как к Личности не полагается никакого временного отношения – последовательность есть вместе с тем и одновременность. Лишь с проявлением вовне относительной Основы возникает аналог времени, которое есть самоотрицание вечности; вечное выступает по временном лишь как снятое, как прошедшее.

Предметом специальной критики со стороны Даумера становятся немецкие мистики Иоганн Таулер и Яков Беме; их позицию он характеризует так: «Многие представляли себе Логос христианской теологии – впрочем, без каких-либо оснований в Священном Писании, - как объективность в акте Божественного самосознания». Однако сам метафорический язык этих авторов оказывается в высшей степени точен: понятия «Родового Ужаса» (Schreck der Geburt) оказывается наиболее точным описанием того одновременно теогонического и логико-метафизического события, которое Даумер, вслед за Шеллигом, называет «преодолением Бездны Абсолютным». Беме, по Даумеру, называет «великой Родительницей» то, что «древняя символика» именovala «рождающей Ночью». Образность барочной мистики объединяется с образностью, почерпнутой из спекулятивной мифологии Шеллинга. Вот как Шеллинг характеризует первоначальную Ночь в «Самофракийских божествах»:

Однако в чем сущность ночи, если не в недостатке, нужде и влечении? Ведь эта ночь не есть тьма, она не враждебна свету, но есть ожидающая света сущность, она - страстная, алчущая зачатия ночь. Другой образ этой первой природы, вся сущность которой есть желание и страсть, являл пожирающий огонь, который, будучи сам в определенном смысле ничто, есть лишь втягивающее все в себя алкание сущности.

Чтобы породить Другого, но тождественного Себе, Божество должно было «обрести самостоятельность от изначальной свободной от самости невинности и стать Я (Ichheit)». В этом смысл рассказа о грехопадении. Даумер полагает возникновение абстрактного принципа эго и возвращение порожденной Мировой Основы (Логоса) в лоно Отца в один и тот же субъект: лишь раннехристианская догматика, механически разделившая добро и зло, из этого единого события сделала два (падение Люцифера и падение Адама). Именно в этом разрушении первоначальной целостности заключается подлинный смысл пантеистической философии: божество должно «само стать всем, чему суждено быть» (alles selbst zu werden, was werden sollte). И в этом – корень основополагающего для

Даумера напряжения между позитивной и негативной философией: эмансипирующаяся от первоединого негативность должны быть «отрицанием самой себя, стремлением и порывом» (die Negation desselben, der Trieb und das Streben). В этом – корень идеи Идея умирающего бога – Бог должен «осмелиться потерять Себя в своих творениях» (sich in seinem Wercke zu verlieren wagen).

3) Теология негативности находит свое историческое воплощение в религии еврейского народа. Главный тезис своего трактата «Поклонение огню и жертвоприношения Молоху у евреев» Даумер формулирует следующим образом:

Ритуалы поклонения Молоху и принесения в жертву детей у древних евреев вовсе не были чем-то чуждым, с давних пор запрещенным законом Израиля и решительно отвергнутым; равным образом не были они и отступлением от патриархальных, освященных древностью, установленных Моисеем, Самуилом и Давидом – выдающимися персонажами древней истории еврейского народа и еврейской религии – обычаев. Напротив, они были совершенно тождественны древнему, подлинному и исконному культу Иеговы, ничем от него не отличались и ни в чем ему не противоречили.

Этот тезис он противопоставляет мнению Винера, автора популярного Библейского словаря, в соответствии с которым культ Молоха у евреев появился только в эпоху царя Саломона. Каков был, по мнению Даумера, Иегова древних евреев? То был

...бог сумерек и ночного мрака, ужаса и огня, разрушительной, всеуничтожающей стихии

И в этом же месте Даумер одновременно уподобляет древнееврейское божество гетевскому Мефистофелю, Ракшасам древних индусов и Сатурну эллинской религии. Однако самым неожиданным образом он утверждает далее, что подобный древнееврейскому культ темного божества, поклонение идолу по имени «Мабоя», мы можем обнаружить также в «богатой на подобию семитским обычаям Америке»! Приводимые Даумером аналогии не ограничиваются, однако, Новым Светом – так, он полагает, что целый ряд немецких слов, в частности «Samstag», восходят к санскриту. И это не случайно: принимая в качестве отправной точки тексты некоторых барочных авторов, в частности, Менассе бен Израэля и Исаака де ла Пейрера, Даумер реконструирует парадоксальную генеалогию еврейского народа: отождествляя ветхозаветный Египет и Американский континент, он выводит все народы мира от колен Израилевых: цыгане, осетины (слово из языка которых «бурка» означает, очевидно, то же самое, что и ивритское берахот и арабское барака), американские индейцы, немцы и греки оказываются в равной степени наследниками избранного народа. Маршрут странствий

еврейского народа оказывается, следовательно, следующим: из Ханаана народ этот переместился в Новый Свет, откуда значительные его части, пройдя по льду Берингова пролива, расселились по различным частям Азии и Европы. Он пишет:

Не только израильтяне, но и индусы, греки, колхи, афганцы, народы Кавказа, цыгане и ирландцы происходят из Египта – разве это не удивительно!

Никаких попыток поместить свое учение в конвенциональный хронологический канон Даумер не предпринимает и оперирует в качестве аргументов исключительно ложными этимологиями и специфической критикой библейского текста. Даумер предпринимает даже попытки сравнительно-грамматических конструкций, производящих, однако, очень странное впечатление: так, в сравнительной парадигме глагольных спряжений в иврите и аруакском языке в приводимых Даумером формах соответствий почти и вовсе не обнаруживается. Однако особенно примечательно вот что: одним из многочисленных воплощений Молоха в средиземноморской ойкумене оказывается, не кто иной, как лучезарный Аполлон, символ «ясности и упорядоченности греческого духа», по Винкельманну:

Аполлон, вознесенный аффирмативным Гением эллинского человечества до столь прекрасного и великолепного образа, был изначально не чем иным, как негативным какодемоническим Молохом-Иеговой Ханаана и Финикии.

Главным событием древней истории, символически отображенном в событии Троянской войны, Даумер считал противоборство первоначального «огненного» культа Молоха и культа Коня (Осла) и Воды, а позднее – с умеренным культом, насаждавшимся еврейскими жрецами, пророками и царями.

Вспомним здесь шеллингианское представление о Дионисе как о «влажности, что препятствует иссушающему огню». Таким образом, комбинаторика божественных атрибутов позволяет нам увидеть в неназываемом антагонисте огненного Аполлона-Молоха – Диониса, бога «творящей природы» (*der schaffenden Natur*).

Апелляция к семитскому материалу – черта, характерная и для этимологических экспериментов в «Самофракийских божествах» Шеллинга, так, три загадочных, но совершенно греческих по звучанию имени самофракийских божеств Аксиерос, Аксиокерса, Аксиокерсос, Кадмилос – он изъясняет через ивритские корни. Вот характерный пример:

Ибо Кадмилос - форма с греческим окончанием от первоначального Кадмиэль, означающего буквально: “тот, кто идет впереди бога”, а это в восточном словоупотреблении значит не что иное, как “провозвестник”, “глашатай грядущего бога”. Стало быть, он относится к этому неизвестному богу, как так называемый ангел лица (Engel des Angesichts) - к ветхозаветному Иегове.

Характерно – и легко объяснимо, впрочем, для автора «Хафиза», - систематическое объединение в рассуждении Даумера типологически разнородных аргументов: так, для доказательства еврейского происхождения цыган он ссылается на роман Вальтера Скотта «Звездочет», где автор уподобляет цыганам шотландским горцам. Систематически апеллирует Даумер и к Гете, которому удалось, по Даумеру, в поэтической форме выразить самое существо древней религии Молоха.

3) Интерпретация древних мифологий у Даумера у большинства его просвещенных читателей не встречала ничего кроме недоумения: так, Эрнст фон Лазо в своих «Исследованиях древнего мира» лишь в одном восклицательном знаке передает свое недоумение от той даумеровской «теории трагедии», в соответствии с которой предок Эдипа, Лабдак, отождествляется с «Водой или Бездной (Urgrund)», из которой образовался мир; отец же Эдипа, Лай, есть не что иное, как основание и первопринцип материи, в то время как Сфинкс есть «сила, привлекающая самость к самой себе» и создающая принцип негативности. Помимо очевидной связи Даумера с романтическими спекулятивными конструкциями мифологии и религии, чрезвычайно важной представляется отношение его к библеистике середины XIX столетия, наиболее выдающимися представителями которой можно считать Фридриха Августа Гфёера, Маттиаса Шнекенбургера, Германа Адальберта Даниэля, Эдварда Ройсса и ряда др. Эта контекстуализация позволяет, в числе прочего, на примере Даумера определить отношение проекта спекулятивной мифологии к историко-критическому методу, стоявшему на совершенно автономных методологических основаниях, но обнаруживающих и ряд неожиданных аналогий с романтическим проектом «реконструкции прасистемы человечества». Так, симптоматично, что весьма сходный с Даумером путь эволюции одновременно научной и личной – мировоззренческой – эволюции прошел один из наиболее видных представителей историко-критического направления, Август Фридрих Гфёер (1803-1861). Будучи первоначально горячим приверженцем учения Д. Ф. Штрауса о «негативной истине» христианства, Гфёер с течением времени не только отошел от принципов историко-критического метода в научной работе, но и, подобно Даумеру, претерпел личное обращение – принял в 1853 г. католицизм (Даумер перешел в католицизм, по разным источникам, в 1858 или в 1859 г.).

При этом, однако, исходные цели и предпосылки Даумера и Гфёра были совершенно различны: обыкновенно заслугу Гфёра видят в том, что он первым, «притязая на историческую беспристрастность, представил историко-критический анализ иудейской религии как главный вопрос истории религии». Характерно, что одним из главных оппонентов Даумера был Иоганн Михаэлис, у которого способ интерпретации библейского текста представляет собой причудливый сплав из географического детерминизма Монтескье, пропагандировавшейся другом и единомышленником Михаэлиса Александром фон Галлером концепции истории как опытной науки и вольфианской идеи *nexus rerum* или *Zusammenhang* (превратившейся для Михаэлиса в своего рода метафизическую конструкцию контекста; с философией Вольфа Михаэлис был хорошо знаком благодаря знакомству с Александром Зигмундом Баумгартеном).